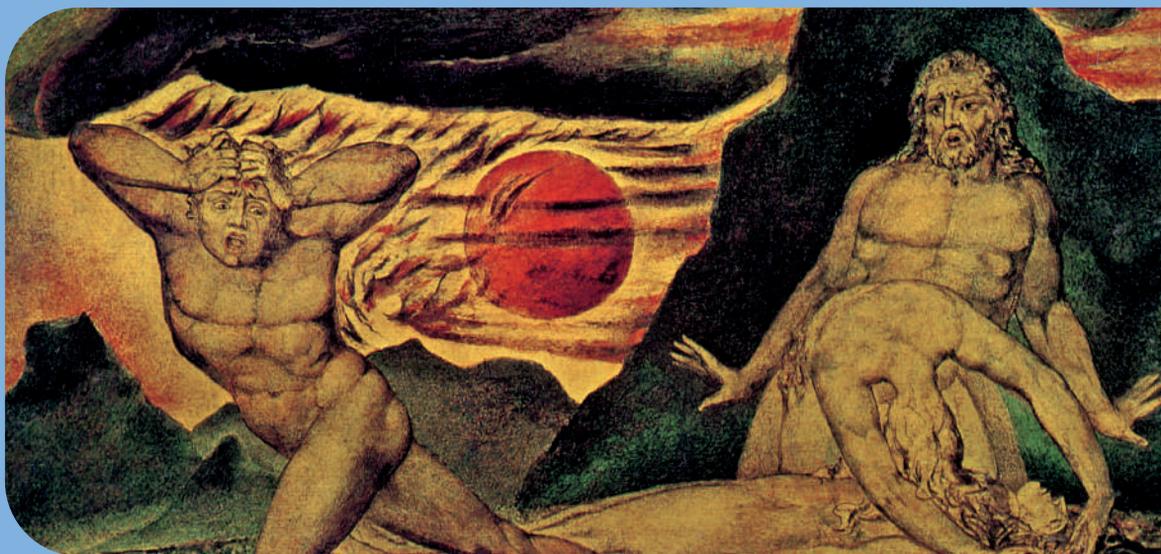


NAVARRO RAMOS | ORTIZ ACOSTA | FLORES SORIA | FUERTE (coords.)

Espiritualidad sin religión

Interioridad, jóvenes
y creencias religiosas



EDITORIAL
**UNIVERSIDAD
DE GUADALAJARA**

Centro Universitario
de Ciencias Sociales
y Humanidades



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

NAVARRO RAMOS | ORTIZ ACOSTA | FLORES SORIA | FUERTE (coords.)

Espiritualidad sin religión

Interioridad, jóvenes y creencias religiosas

Espiritualidad sin religión: interioridad, jóvenes y creencias religiosas / Navarro Ramos, Ortiz Acosta, Flores Soria, Fuerte coordinadores; José María Vigil ... [et al]. -- 1a ed. -- Guadalajara, Jalisco: Editorial Universidad de Guadalajara ; ITESO, 2019. (Colección Monografías de la Academia)
Incluye referencias bibliográficas

ISBN Universidad de Guadalajara 978 607 547 701 5
ISBN ITESO 978 607 8616 80 0

Religión y sociología-Ensayos 2. Espiritualidad 3. Estudiantes universitarios-Aspectos religiosos I. Navarro Ramos, Jesús Arturo, coordinador II. Ortiz Acosta, Juan Diego, coordinador III. Flores Soria, Darío, Fuerte coordinador IV. Serie

261.83 .E77 CDD
BL2530 .E77 LC



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

NAVARRO RAMOS | ORTIZ ACOSTA | FLORES SORIA | FUERTE (coords.)

Espiritualidad sin religión

Interioridad, jóvenes y creencias religiosas



EDITORIAL
**UNIVERSIDAD
DE GUADALAJARA**

Centro Universitario
de Ciencias Sociales
y Humanidades



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara



Ricardo Villanueva Lomeli
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
Rectoría del Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades

Darío Armando Flores Soria
Dirección del Centro de Estudios
Religión y Sociedad

**Cuerpo académico: Cultura,
Religión y Sociedad**

Luis Gustavo Padilla Montes
Rectoría del Centro Universitario
de Ciencias Económico Administrativas

Missael Robles Robles
Coordinación del Corporativo
de Empresas Universitarias

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial

Primera edición electrónica, 2019

Coordinadores
Jesús Arturo Navarro Ramos, Juan Diego Ortiz
Acosta, Darío Armando Flores Soria y José
Alejandro Fuerte

Textos
© Jesús Arturo Navarro Ramos, José María
Vigil Gallego, Mariano Corbí Quiñonero, Omar
de Jesús Romero González, Juan Francisco
Hernández Gallegos, Abraham Uriel González
Alcalá, Juan Diego Ortiz Acosta, Brahiman
Saganogo, José Alejandro Fuerte, Fabián Acosta
Rico, Gerardo Moya García, Lourdes Celina
Vázquez Parada, Arely del Carmen Torres
Medina, Sergio Padilla Moreno, Jimena Aguirre
de la Torre, María Fernanda Ordoñana Tejedo,
Yesenia Jazmín Chapula Gutiérrez, Juan Martín
Díaz Ruiz, Heriberto Vega Villaseñor, Gertrud
María Chupik



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

Luis Arriaga Valenzuela, SJ
Rectoría

Jorge Enrique Rocha Quintero
Dirección de Integración Comunitaria

Humberto Orozco Barba
Dirección de Relaciones Externas

Gerardo Valenzuela Rodríguez, SJ
Dirección del Centro Universitario Ignaciano

Manuel Verduzco Espinoza
Dirección de la Oficina de Publicaciones

D.R. © 2019, Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585
Colonia ITESO
45604, Tlaquepaque, Jalisco, México
publicaciones.iteso.mx

ISBN ITESO 978 607 8616 80 0

D.R. © 2019, Universidad de Guadalajara



EDITORIAL
UNIVERSIDAD
DE GUADALAJARA

José Bonifacio Andrada 2679
Colonia Lomas de Guevara
44657 Guadalajara, Jalisco

www.editorial.udg.mx
01 800 UDG LIBRO

ISBN Universidad de Guadalajara 978 607 547 701 5

Noviembre de 2019

Hecho en México
Made in Mexico

Todos los derechos de autor y conexos de este libro, así como de cualquiera de sus contenidos, se encuentran reservados y pertenecen a la Universidad de Guadalajara. Por lo que se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso por escrito del titular de los derechos correspondientes.

Queda prohibido cualquier uso, reproducción, extracción, recopilación, procesamiento, transformación y/o explotación, sea total o parcial, sea en el pasado, en el presente o en el futuro, con fines de entrenamiento de cualquier clase de inteligencia artificial, minería de datos y texto y, en general, cualquier fin de desarrollo o comercialización de sistemas, herramientas o tecnologías de inteligencia artificial, incluyendo pero no limitando a la generación de obras derivadas o contenidos basados total o parcialmente en este libro y/o en alguna de sus partes. Cualquier acto de los aquí descritos o cualquier otro similar, está sujeto a la celebración de una licencia. Realizar alguna de esas conductas sin autorización puede resultar en el ejercicio de acciones jurídicas.

Índice

- 9 **Prólogo**
- 13 **De la crisis de la religión a la emergencia de nuevas espiritualidades**
- 14 **Religión y espiritualidad en el futuro: un salto evolutivo
en un tiempo axial**
JOSÉ MARÍA VIGIL
-
- 30 **La gran mutación del cultivo de la espiritualidad**
MARIÀ CORBÍ
-
- 53 **Religiones al margen. Hacia una ética sin referentes absolutos**
JESÚS ARTURO NAVARRO
-
- 67 **Análisis sobre algunos elementos del deísmo ante los desafíos
del paradigma "pos-religional"**
OMAR DE JESÚS ROMERO GONZÁLEZ
-
- 85 **Elementos en conflicto en el cultivo de la espiritualidad**
- 86 **Puntos en debate sobre una espiritualidad sin religión**
JUAN FRANCISCO HERNÁNDEZ GALLEGOS
-
- 98 **Egocentricidad, interioridad y sistemas de creencias religiosas**
ABRAHAM URIEL GONZÁLEZ ALCALÁ
-

- 105 **Egocentrismo como negación de la espiritualidad**
JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA
-
- 120 **Valoración crítica de los conceptos de espiritualidad religiosa y universal**
BRAHIMAN SAGANOGO
-
- 131 **Baruch de Spinoza después de Friedrich Nietzsche: ¿Espiritualidad sin religión?**
JOSÉ ALEJANDRO FUERTE
-
- 149 **Reconfiguraciones de los sistemas religiosos**
- 150 **La post-secularización y las nuevas formas y tergiversaciones de lo sagrado de cara a la divinización del ser humano**
FABIÁN ACOSTA RICO
-
- 166 **Espiritualidad sin religión. Una propuesta alter-teísta**
GERARDO MOYA GARCÍA
-
- 177 **El camino espiritual budista para la sociedad del cansancio**
LOURDES CELINA VÁZQUEZ PARADA
-
- 194 **Intersticios de las prácticas religiosas en escenarios seculares. El caso del sufismo en México**
ARELY DEL CARMEN TORRES MEDINA
-
- 212 **¡Creo en Jesucristo, pero no voy a misa! Acercamiento a las razones de un desencanto**
SERGIO PADILLA MORENO
-
- 231 **Pederastia: la encrucijada que cambiará el futuro de la Iglesia católica**
JIMENA AGUIRRE DE LA TORRE
MARÍA FERNANDA ORDOÑANA TEJEDO
YESENIA JAZMÍN CHAPULA GUTIÉRREZ
-

251 Ateísmo y ciencia. Imágenes e imaginarios de los alumnos
de humanidades de la Universidad de Guadalajara

JUAN MARTÍN DÍAZ RUÍZ

272 Reconfiguración de personas y de la imagen de Dios
en la migración

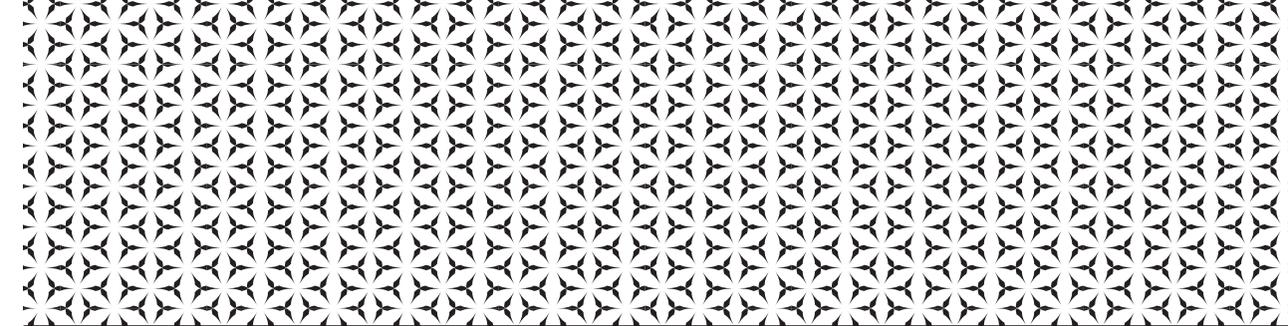
HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR

290 La danza espiritual. Orar con el cuerpo, el alma
y el espíritu a través del movimiento

GERTRUD MARÍA CHUPIK

297 Autores





Prólogo

El libro que ahora se presenta es producto de un espacio de estudio, discusión y análisis entre pares académicos dedicados a la comprensión y explicación de los asuntos religiosos. En el año 2018, un grupo de investigadores, pertenecientes a distintos espacios de educación superior nos reunimos en un seminario titulado “¿En Búsqueda de una Espiritualidad sin Religión? Jóvenes, Interioridad y Creencias Religiosas”. Coincidimos académicos de la Universidad de Guadalajara a través del Centro de Estudios de Religión y Sociedad, el Cuerpo Académico Cultura, Religión y Sociedad, así como de la maestría en Estudios Filosóficos, junto con colegas del Departamento de Formación Humana del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, el Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas, el Instituto Superior de Catequesis, la Universidad del Valle de Atemajac, la Diócesis de Ausburgo, el Colegio de Jalisco y el Museo Regional de Guadalajara-INAH.

Frente a los estudios religiosos que se realizan en México, quisimos detenernos en los sujetos creyentes o no creyentes que se engloban en la categoría de jóvenes. El objetivo del seminario fue responder, desde diversos enfoques, a las preguntas: ¿Qué es la espiritualidad humana? ¿Puede haber una espiritualidad sin reli-

gión? ¿Para qué sirve la espiritualidad? ¿Cómo se alcanza cultivar la espiritualidad? ¿Ante el indiferentismo religioso de los jóvenes, la espiritualidad es una opción? ¿La espiritualidad nos puede egocentrar o aperturar hacia los demás? ¿Es importante la espiritualidad en una sociedad cada vez más materialista y depredadora?

El resultado es este libro que hemos titulado *Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas*. Se trata de una obra donde se presentan dieciocho trabajos procedentes de distintas disciplinas, organizados en tres partes. La primera contiene cuatro textos bajo la idea *De la crisis de la religión a la emergencia de nuevas espiritualidades*. Ahí se muestra un diagnóstico de la situación que guardan las creencias abordadas desde Europa, América Latina y México, para exponer algunas vías que explican que los cambios religiosos no pasan necesariamente por el despegue total de la religión, sino por la búsqueda de nuevos escenarios, donde si bien se marginalizan las instituciones y estructuras religiosas, las generaciones actuales desarrollan una indagación de la espiritualidad que les lleva a reconfigurar nuevas formas de exploración del ámbito de lo sagrado.

El segundo grupo de trabajos se ubica en una sección que se ha titulado *Elementos en conflicto en el cultivo de la espiritualidad*. Con ello hemos querido agrupar el análisis profundo de conceptos, visiones de mundo y sistemas de creencias que entran en crisis al momento de explorar nuevas formas de vivir la espiritualidad. En estos documentos se exponen análisis de corte estructural, semántico, filosófico, antropológico, al mismo tiempo que se plantea la necesidad de explorar nuevos conceptos que permitan explicar las nuevas búsquedas de sentido.

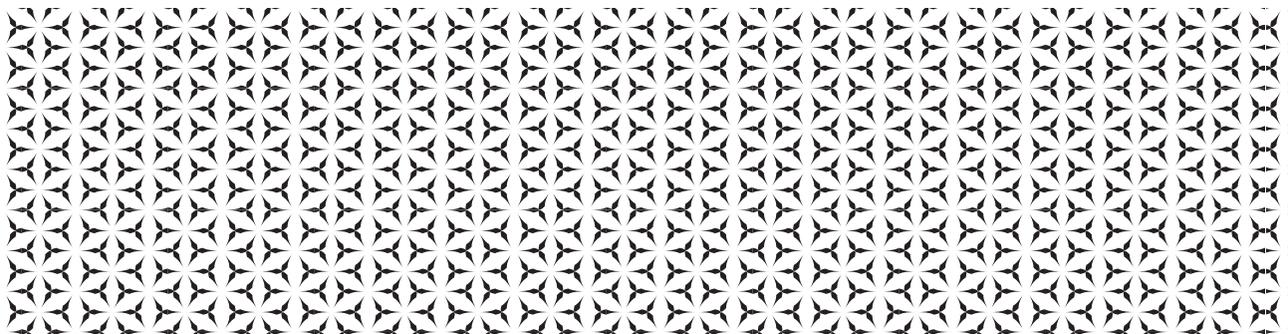
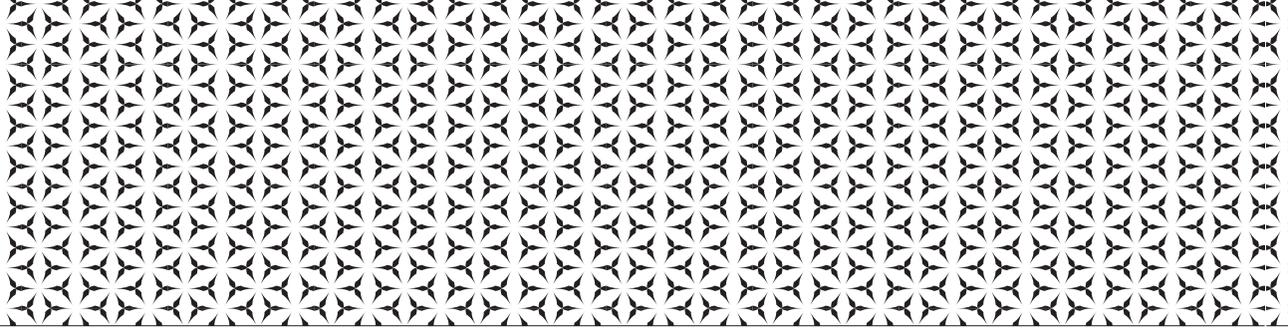
El último grupo de textos se ha agrupado bajo el título *Reconfiguraciones de los sistemas religiosos*. Al usar el plural hemos querido señalar que no existe una sola forma de exploración de la espiritualidad, sino que aparecen diversas experiencias, donde el sujeto —en mayor o menor medida— que se ubica en sus exploraciones al margen de los sistemas religiosos va dando forma y estructurando una serie de creencias que le llevan a explorar otros caminos, que, si bien pueden rechazar a las religiones institucionalizadas, en muchos casos,

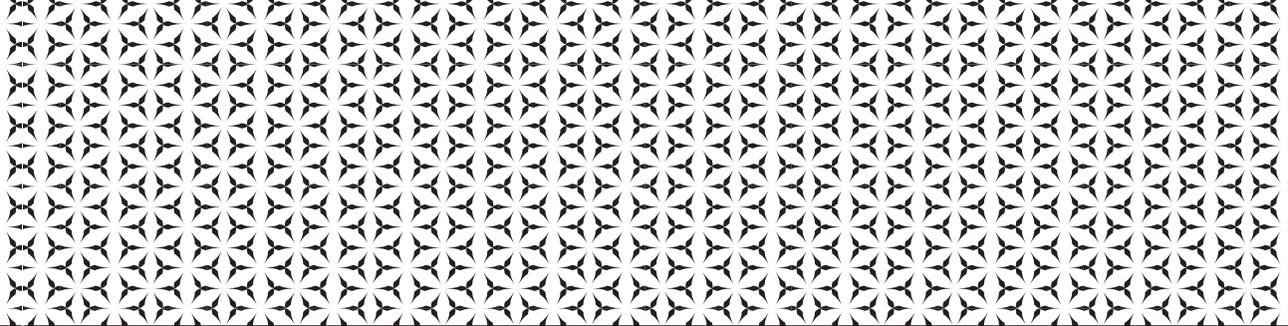
plantean la emergencia de cambios en las mismas. En esta sección del libro se encuentran nueve experiencias de búsqueda de sentido con la intención de configurar una espiritualidad personal.

El texto expone otros planteos de la búsqueda de la espiritualidad que da voz a los actores, y no sólo a los dispensadores burocráticos de lo sagrado. De este modo se ofrece una reflexión que pone sobre la mesa las creencias de los sujetos y no los discursos de las instituciones religiosas; al mismo tiempo, la procedencia de los investigadores de distintos campos del conocimiento humano hace que en el texto coincidan análisis del mismo asunto desde una perspectiva multidisciplinaria, lo cual le da un valor distinto al abordaje del fenómeno. Si bien este tipo de accesos al fenómeno religioso puede ser criticable por quienes consideran que sólo se explican las cosas desde un único marco teórico, es un hecho que no basta una sola disciplina para comprender asuntos que por su complejidad requieren de distintas miradas. Esta es una característica del texto y de los investigadores que coinciden en este espacio académico.

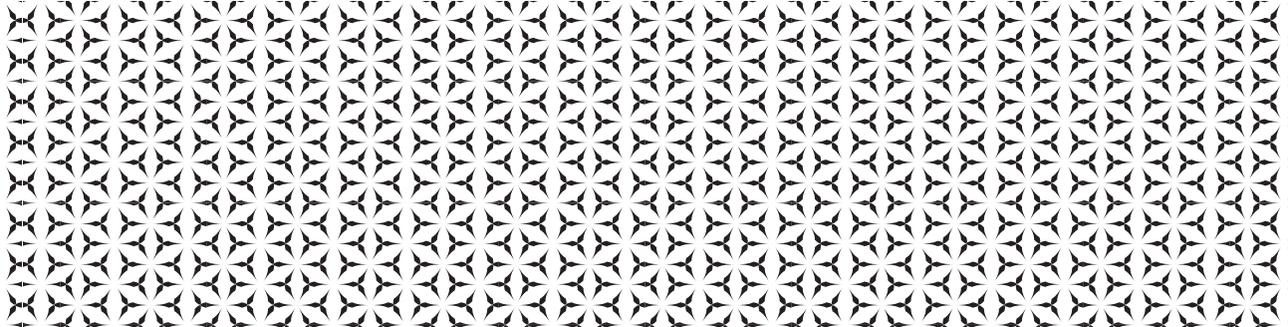
Este libro se publica gracias a los apoyos del Centro Universitario Ignaciano del ITESO y de la Universidad de Guadalajara a través de su Editorial. Agradecemos la posibilidad de compartir este análisis, al mismo tiempo que esperamos contribuir a la discusión que ayude a clarificar la manera como se van transformando las estructuras religiosas, cuando están a la vista nuevas formas de vivir la espiritualidad al margen de la religión.

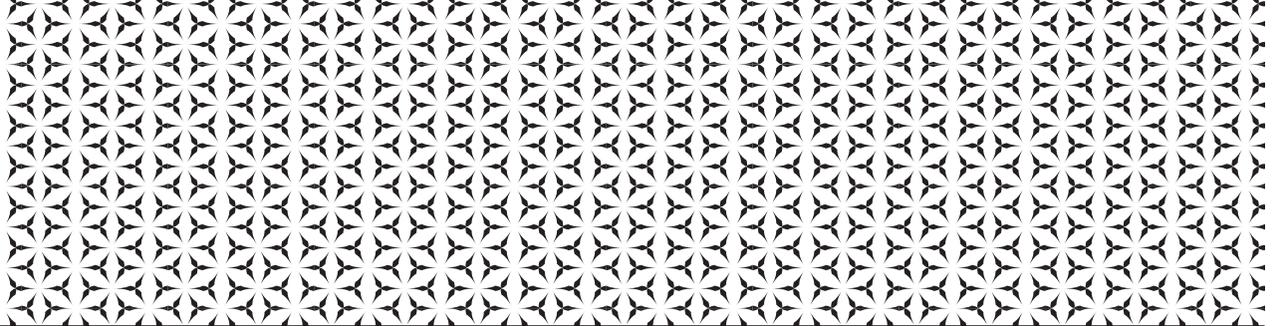
Jesús Arturo Navarro





**De la crisis de la religión
a la emergencia de
nuevas espiritualidades**





Religión y espiritualidad en el futuro: un salto evolutivo en un tiempo axial

JOSÉ MARÍA VIGIL

*Para el Seminario de Investigación:
“¿En Búsqueda de una Espiritualidad sin Religión?
Jóvenes, Interioridad y Creencias Religiosas”.*

En esta reflexión nos movemos en el ámbito de las ciencias de la religión, no en el campo estricto de la teología, aunque ésta sea de igual forma una de esas varias ciencias de la religión.

Acojo la alusión a los jóvenes que viene en el título del seminario, no sin hacer constar que la problemática a la que nos referimos no es “de los jóvenes” solamente, sino de los adultos, de las Iglesias y religiones —de Occidente al menos—, y sin duda, también de la humanidad como conjunto.

Felicito a la UDG y al ITESO por la elección de este tema del futuro de la “espiritualidad sin religión”, la espiritualidad humana más allá de la religión. Creo que es fácilmente constatable que son muy pocas universidades en el continente latinoamericano que lo han captado, y son aún menos las que lo abordan de un modo académico explícito, con investigación y producción académica.

Al ser la primera de las sesiones de este Seminario, mejor que centrarlo en un punto concreto de su amplia temática, prefiero elaborarla más bien como una propuesta de visión global en el que incluir/presentar todos los temas que generalmente se pueden integrar en la temática. Acepto de entrada apretar poco, por abarcar más.

No pocos de estos temas los he tratado monográficamente en otros aportes: a ellos remitiré. Incorporo concretamente una perspectiva nueva que me parece muy iluminadora, el paradigma “antropoteocósmico” (ATC).

Partiendo de la realidad. La realidad actual de la religión (sincrónicamente): “Dónde estamos”

Fieles a la “metodología tripartita latinoamericana”, partiremos de la realidad para ubicar qué dice con relación a nuestro tema, haciéndolo esta vez tanto en forma sincrónica como diacrónica.

Dado el tema que nos ocupa en este Seminario, la realidad concreta de la que queremos partir es a la que convencionalmente se suele llamar la crisis de la religión. Nuestra ciencia auxiliar en este momento sería la sociología religiosa. Más que reflexionar teóricamente sobre esa crisis, trataremos de evocarla mediante unos pocos casos emblemáticos de la misma en Occidente (no nos referimos al mundo entero).

- **EE. UU.** Ninguna otra religión grande en los EE. UU. ha experimentado pérdidas mayores durante las últimas décadas como la Iglesia católica.¹

¹ Ninguna otra religión grande en los EE. UU. ha experimentado pérdidas mayores durante las últimas décadas, como resultado de cambios en afiliación religiosa, que la Iglesia católica. El 31,4% de EE. UU. adultos dicen que “se criaron católicos”. No obstante, hoy sólo el 23,69% de adultos dicen que están afiliados con la Iglesia católica, una pérdida neta de 7,5 puntos porcentual. *Grosso modo*, el 33% de los “criados en la fe católica” la han abandonado y aproximadamente uno de cada diez adultos americanos (EE. UU.) son ex-católicos.)) [Población de EE. UU. en 2010: 308 millones]. PEW FORUM, marzo de 2008.

- Templos en venta en **Italia** y en **Holanda**.²
- **España**: dos tercios de los 800 monasterios existentes en el país, próximos a ser cerrados.³
- En **Costa Rica**, la Escuela de Matemáticas de la Universidad de Costa Rica ya hizo un estudio estadístico en 1988 sobre la fuga de católicos a las “sectas protestantes”, como se decía entonces, y concluyó que éstas ya no eran el destino más frecuente: “estos católicos no se pasan a las filas de las sectas protestantes sino al indiferentismo”. En 2014, otro estudio de la Universidad Nacional, concluye que la fuga al protestantismo está estancada, pero que “el sector católico no practicante es el sector que está creciendo más, y, además, es el que más está reelaborando sus creencias”.⁴
- El **Chile** visitado por el papa en 2018 ya no es el que fue. Hace diez años, un 73% de los chilenos respondió “católico” cuando los encuestadores de Latinobarómetro les preguntaron por su religión. En 2017, la cifra había bajado hasta un 45%. En Latinoamérica esa cifra disminuyó de 80% a 59% en la misma década.⁵

² Nei Paesi sempre più scristianizzati del Nord Europa una grande quantità di chiese vengono chiuse e vendute, oppure anche demolite. Il paese dove il fenomeno, oggi, è particolarmente acuto è l’Olanda, per il fatto che il numero di coloro che frequentano le chiese, sia cattoliche sia protestanti, è in forte drammatica diminuzione. Basti pensare che nel 1960, per stare solo ai cattolici, coloro che partecipavano alla messa festiva erano il 90%, la quota più alta in assoluto dell’Europa; ora, a distanza di meno di una sessantina d’anni, la percentuale è precipitata al 10% e mentre nel 1958 i cattolici erano il 42%, nel 2013 erano scesi al 26%. Questa è la ragione per cui le chiese sono rimaste vuote e vengono vendute. Ogni settimana, in media, sono due quelle che chiudono e che vengono messe in vendita, per diventare hotels, centri sanitari, scuole e persino strutture sportive. Negli ultimi 25 anni ne sono state vendute circa 900. Attualmente possono essere comperate persino in Internet. Sono chiamate “chiese morte”, perché nessuno più le frequenta. E una sorte simile è riservata anche a diversi conventi rimasti ormai disabitati. settimananews.it/societa/olanda-chiese-vuote-messe-vendita

³ “La situación de muchos conventos femeninos es muy alarmante y preocupante. Hay falta de vocaciones y se están suprimiendo muchas comunidades. Por lo menos más de una al mes en España”. Un informe de la revista *Vida Nueva* de Madrid revela que dos tercios de los 800 monasterios existentes en nuestro país —de los 3.000 que hay en el mundo— estarían en situación de ser cerrados a no mucho tardar. <https://goo.gl/JCiWcj>

⁴ <https://goo.gl/G3PG75>

⁵ <https://goo.gl/T1uwps>

- Un caso realmente emblemático es el de la *Révolution tranquille* del **Canadá** francés: en unas pocas décadas, un país ultrarreligioso, culto y desarrollado, sin ninguna violencia ni alteración política, como fruto de un movimiento de reflexión de la opinión pública, da la espalda a su tradición católica y se convierte en uno de los países más secularizados de Occidente.⁶
- **Mundo:** A nivel mundial hay “mil millones de descreídos”...⁷

Estos pocos casos emblemáticos que acabamos de seleccionar pueden sugerir —no demostrar— algo que en el ámbito de las ciencias de la religión está siendo un diagnóstico aproximado generalizado: Llevamos varios siglos experimentando un proceso constante de secularización de las sociedades, tradicionalmente religiosas. En las últimas décadas este proceso no sólo se ha acelerado (aumento cuantitativo), sino que se ha transformado (cambio cualitativo) en un proceso de disolución de las formas religiosas.⁸

En algunas regiones y países concretos del Norte —y en algunos sectores poblacionales, como la juventud— el proceso está produciendo una especie de “exculturación del cristianismo”, acercándose a la consumación de un verdadero colapso de la presencia de las Iglesias en la sociedad. Este proceso viene a coincidir con la modernidad, incluyendo su segundo ciclo, su profundización:

⁶ He reflexionado varias veces sobre el tema: J. M. Vigil, “Propuesta a la teología de Quebec”, y “Un llamado a la teología quebequense”, en Academia.edu (<https://eatwot.academia.edu/JoséMariavIGIL>).

⁷ “1.100 millones de descreídos. Un 16% del mundo no se identifica con ninguna religión, el tercer mayor grupo mundial” http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/01/13/actualidad/1358104128_555157.html “Los cristianos son mayoría en el mundo, el 31,5% de la población (2.200 millones, la mitad de ellos católicos), seguidos de cerca por los musulmanes (23,2%, 1.600 millones). Tras lo que el informe denomina “no afiliados” aparecen los siguientes grupos: hindúes (15% de la población mundial, o 1.000 millones); budistas (7,1%, 500 millones); seguidores de religiones populares (africanas o de tribus chinas, indios americanos y aborígenes australianos), el 5,9%, o 400 millones; otras religiones (taoísmo, sintoísmo, parsis, sijs, bahai’s, jainistas, seguidores de Tenrikyo, etcétera), el 0,8% (58 millones), y, finalmente, judíos, que sólo suponen el 0,2% de la población mundial (14 millones, repartidos casi a partes iguales entre EE. UU. y Oriente Medio, es decir, Israel)” (Datos del Pew Center).

⁸ Distinguimos claramente el adjetivo *religioso* del *religional*. Cfr. *Hacia un paradigma pos-religional*, VOICES (revista de la EATWOT) 2012, núm. 1, <https://goo.gl/v52ypL>

la posmodernidad. La parte más viva y sensible de la sociedad, incluyendo ahí los jóvenes, ha entrado de lleno en el proceso. Y todo hace prever la continuidad, aceleración y consumación del proceso, también en América Latina.

La realidad profunda (diacrónica) de la religión: "De dónde venimos"

En las últimas décadas hemos asistido a una revisión crítica de los axiomas filosófico-religiosos básicos que han regido clásicamente y rigen todavía el campo religioso. A la luz de nuevos estudios e investigaciones, esos axiomas más hondos, los más básicos, que parecían obvios, evidentes, y por eso mismo indiscutibles, comienzan a aparecer ahora en buena parte como "supuestos acríticos", relativamente recientes y, curiosamente, no mejores o más útiles que los anteriores, y, por tanto, necesitados de una reflexión y un debate nunca antes tenidos sobre ello.

Nuestras ciencias auxiliares son aquí la arqueología, la historia y la antropología cultural, sin dejar a un lado la filosofía y la teología. Sin asumir sus descubrimientos no podremos desembarazarnos de esos "supuestos acríticos" en que hoy se han transformado los que considerábamos paradigmas básicos tradicionales, que ahora vemos que nos han mantenido clausurados en una visión gratuita, acrítica, filosóficamente parcial.

Desde hace siglos, la cultura occidental da por evidente que Grecia es el comienzo del pensamiento adulto de la humanidad, y que Israel es el punto cero de la religión humana. Más atrás de Grecia e Israel sólo había balbuceos, no pensamiento filosófico serio, ni religión humana madura. Desde hace menos tiempo, la ciencia ha llegado a la conclusión de que "la historia empieza en Sumer",⁹ sin quitar nada de lo dicho sobre Grecia e Israel. Creo que una inmensa porción de los manuales de filosofía, teología e historia —yo diría que un 90%— parten todavía de este supuesto.

⁹ Samuel Noah Kramer, *La historia comienza en Sumer*, Alianza Editorial, Madrid 2010.

La nueva visión propiciada por las ciencias histórico-arqueológicas y antropológicas nos dicen, en primer lugar, que las religiones no son de siempre, como hemos venido pensando hasta hace muy poco tiempo. Las religiones son más bien muy recientes en el desarrollo de la evolución de la humanidad. La espiritualidad, en cambio, se pierde en la noche de los tiempos del origen de la humanidad. *Homo sapiens* es coetáneo del homo *spiritualis*.

Podemos convenir en que lo que llamamos propiamente “historia” iniciara en Sumer, pero ni la espiritualidad ni las religiones comenzaron con Israel, ni siquiera con Sumer, sino mucho antes. Es muy importante señalar que, en el campo de los axiomas básicos —llamémoslos “filosófico-religiosos”—, ni Grecia ni Israel son “originales”. La estructura fundamental de su espiritualidad y de su visión religiosa —sus axiomas religiosos más profundos— la heredan de sociedades y culturas más antiguas, anteriores en varios milenios. Es cierto que le dan una “formulación” más elaborada y coherente, pero propiamente hablando, ni Grecia ni Israel son creadoras originales, sino que son fundamentalmente herederas de unos axiomas fundamentales anteriores que no cuestionaron (sólo un poco los griegos), y los supusieron evidentes e intocables, ignorando la enorme trastienda histórico-arqueológica que hoy conocemos. Por lo cual, hoy podemos decir que, tanto Grecia como Israel, como nosotros que somos sus herederos, hemos vivido y pensado instalados dentro de un paradigma (“conjunto de axiomas”) en el que hemos quedado encerrados milenariamente. En buena parte seguimos pensando y sintiendo “dentro de la caja”, dentro del paradigma o sobre los axiomas heredados de Grecia y de Israel. El pensamiento clásico y actual del cristianismo, por ejemplo, no es capaz de salir de esa caja de pensamiento, ni siquiera de imaginar que hay vida y hay espiritualidad fuera de esa caja. Se impone la necesidad de liberar el pensamiento, la religión y la espiritualidad. Se requiere “sacar la cabeza fuera de la caja” (*thinking out of the box*), y releer todo nuestro patrimonio simbólico de ese nuevo paradigma ATC que las generaciones jóvenes intuyen, y que ya no les permite empatar con el discurso religioso tradicional milenario a cuyo ocaso decimos que socio-religiosamente estamos asistiendo en crecientes sectores de la población.

Considero que el paradigma¹⁰ religioso-espiritual más profundo es el “antropo-teo-cósmico” (ATC),¹¹ mejor llamado así que como “cosmo-te-ándrico”.¹² Hoy las ciencias de la religión nos permiten decir que hemos vivido mucho más tiempo...

con diosa que con dios masculino,¹³
 sin segundo piso que con él (o sea, sin separación del cielo y de la tierra),
 en una naturaleza “divina” que en una naturaleza-materia-profana,
 con experiencia religiosa “natural”, oiko-centrada, que con experiencia religiosa
 “espiritual” ...
 sin metafísica que, con ella,
 sin theos que con él.

El cambio lo hemos dado “recientemente”, después de la evolución agraria, tal vez “a causa de” las invasiones kurgans (4300-4200, 3400-2800 y 3000-2800 a. C.), a mediados del periodo calcolítico. Ha sido en ese momento cuando hemos cambiado de paradigma ATC.

Desde la antropología cultural, muchos analistas afirman que ese cambio epocal —que sostengo que es esencial un cambio de paradigma ATC— no ha sido afortunado, pues está a la raíz de algunos de los grandes defectos que achacamos a la civilización actual (patriarcalismo, menosprecio y sometimiento de la naturaleza, sobrenaturalismo, dualismos...).

Las ciencias histórico-arqueológicas nos descubren hoy que el paradigma ATC en el que Occidente ha vivido varios milenios —y en el que hemos nacido o estamos todos nosotros—, hoy ha de ser considerado más bien como “supuesto acrítico”, ya que la “evidencia” que debe tener —para fungir como paradigma— está dejando de serlo para las generaciones actuales, fundamentalmente por la ampliación del conocimiento provocada por la ciencia.

¹⁰ Ya sabemos, podemos definir *paradigma* como un conjunto de axiomas, en una definición práctica para andar por casa.

¹¹ J. M. Vigil, “Humanos, Naturaleza y Dios”, en Academia.edu, o en <https://goo.gl/9gVhRQ>

¹² Por evitar un lenguaje con connotaciones patriarcales (*andros en vez de anthropos*).

¹³ J. M. Vigil, “Hemos vivido mucho más tiempo con Diosa que con Dios”, en *Agenda Latinoamericana* 2018, pp. 42-43, o en [//goo.gl/vkyJLc](https://goo.gl/vkyJLc)

Lo que está más al fondo de la crisis epocal actual de la religión no es tanto un fenómeno de secularización, ni sólo una profunda desafección hacia las instituciones religiosas, sino la crisis del paradigma ATC que se fraguó hace algo menos de seis mil años, que para la cultura actual está dejando de ser un conjunto de axiomas (evidentes), sino más bien un conjunto de supuestos acríticos, cuya evidencia se ha vuelto en contra de ellos, y que ya no pueden ser hoy aceptados en esta transformación de conciencia religiosa que se da en el nuevo “tiempo axial” que estamos transitando.

En todo caso, superar la “evidencia” del tradicional paradigma ATC, someterlo a crítica —aunque sea por primera vez—, saber que es una construcción humana y no una revelación ni una evidencia ontológica, saber que hemos sido humanos —incluso más humanos— con otras configuraciones del paradigma ATC, saber que son muchos hoy los que sostienen que nos equivocamos en aquella opción paradigmática que hicimos en el tiempo de la revolución agraria, nos saca del error de una “evidencia” que ahora descubrimos que ha sido más bien un supuesto acrítico, nos muestra que era una evidencia construida (y postulada) por nosotros mismos, no el fundamento más básico de la realidad, y que nos podemos/debemos considerar libres para reconfigurar nuestra religiosidad y espiritualidad humana de otra manera. No nos encontraremos desobedeciendo a Dios, ni apostatando de ninguna fidelidad religiosa que nos obligue; al contrario, estaremos obedeciendo el mandato interior que el Cosmos y la Vida nos transmiten, de optar y decidir con esfuerzo, imaginación, responsabilidad y creatividad.

Creemos que esta perspectiva diacrónica de la religiosidad/espiritualidad coloca el debate en torno a la crisis actual de la religión en un contexto totalmente diferente al marco mental en que nos hemos movido hasta ahora. Sin adentrarnos en la nueva visión que esta visión nos proporciona, no podemos más que repetir los supuestos acríticos de siempre.

Insistimos: necesitamos *pensar, sacar la cabeza fuera de la caja*. Quien continúe considerando insuperables los límites de la caja (el pensamiento griego, la experiencia religiosa considerada culmen de Israel, la Biblia como Revelación única e indiscutible, o las creencias

míticas que acompañan a toda religión...), no podrá dar respuesta a la gran cuestión del futuro de la religión. No podrá dar respuesta quien se instale en la teología tradicional, con la filosofía occidental tradicional como ciencia auxiliar (*ancilla theologiae* que más bien ha resultado ser *Domina theologiae*, al mantenerla atada a su paradigma).

Cuando estamos en un cambio tan radical de perspectiva, no adelantamos nada con nuevas propuestas sobre los mismos viejos presupuestos, sino planteamientos nuevos sobre presupuestos nuevos. Esta nueva visión que nos provoca el estudio diacrónico del desarrollo (evolutivo) de nuestra espiritualidad, *nos libera* de los viejos presupuestos acrílicos, nos faculta salir de esa cárcel del pensamiento en que la ignorancia y la absolutización de la tradición nos encerró, nos permite sacar la cabeza de debajo del ala, o pensar *out of the box*, y ser así capaces de ofrecer nuevas propuestas.

JUZGAR. Ajustar viejos conceptos a la nueva situación

Concretamente dos: la espiritualidad y lo religioso.

Espiritualidad:

Es una palabra rechazada y a la vez acogida.¹⁴ Paradójicamente, es rechazada en los ámbitos cristianos renovadores, por el dualismo que su ADN etimológico revela y que fue vivido tan duramente a lo largo de la historia, y es recibida en muchos ambientes laicos, es aceptada con creciente entusiasmo. Hay que aceptar que la palabra está socialmente consagrada. Tal vez puede bastar acompañarla con el debido matiz siempre que sea necesario. (No somos dueños de las palabras que ya están “ocupadas” por el uso común).

¿Qué no es la Espiritualidad?

no es espiritual (como contrapuesta a material, corporal),

no es sobrenatural (como contrapuesta a natural, biológica, neurológica...)

¹⁴ P. Casaldáliga - J. M. Vigil, “El problema de ciertas palabras”, capítulo 1 de su libro *Espiritualidad de la liberación*, editorial Envío, Managua, 1992; también en Academia.edu, <https://eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL>

no es amundana... Porque sería una espiritualidad mutilada o para personas mutiladas,

no es ahistórica... Piénsese en la espiritualidad de la liberación, y su característica “santidad política”,

no es la vivencia de la Gracia, como muchas teologías creían (cursillos de cristiandad, por ejemplo),

no es una realidad exclusivamente cristiana —mucho menos sólo católica... como el extra *Eccliesiam nulla salus* quería hacernos pensar, o nos mandaba creer (Cfr. Santo Tomás,¹⁵ Danielou,¹⁶ Luis del Valle¹⁷ ...).

no es un “estado modificado de conciencia”, ni es el arte de lograrlo, el arte de conseguir un chispazo de conexión con el Absoluto, uno o muchos éxtasis en la meditación... Eso pueden ser fenómenos ‘místicos’ (o también alucinatorios) o, como máximo, una forma muy concreta de espiritualidad, no “la” espiritualidad.

¹⁵ Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, París 1923, pág. 64; también A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, Desclee, París 1930, 646. Ambos se remiten a la doctrina de Santo Tomás: “las virtudes morales cristianas son infusas y esencialmente distintas, por su objeto formal, de las más excelsas virtudes morales adquiridas que describen los más famosos filósofos... Hay diferencia infinita entre la templanza aristotélica, regulada solamente por la recta razón, y la templanza cristiana, regulada por la fe divina y la prudencia sobrenatural” (citado por Garrigou-Lagrange, l. c.).

¹⁶ Il y a un héroïsme non-chrétien, il n’y a pas de sainteté non-chrétienne. Ou bien alors on confond les valeurs. Il n’y a pas de saints en dehors du christianisme, car la sainteté est essentiellement un don de Dieu, une participation à Sa vie, tandis que l’héroïsme est du plan humain. D’ailleurs dans toute sainteté il devra y avoir une part d’héroïsme, parce que toujours il y aura une part de volonté et de caractère qui jouera un rôle, mais pénétrée de grâce et d’humilité. Danielou, *Le mystère du salut des nations*, Seuil, París 1946, pág. 75.

¹⁷ Una vez me sentí muy lúcido explicando cómo es eso de que la vida verdadera es la vida sobrenatural, frente a la cual la vida natural no vale nada: “La vida sobrenatural es la que procuramos o aumentamos o disminuimos y hasta perdemos con los actos meritorios o demeritorios (y pecados) que hacemos bajo la guía y control de la fe. Para esto tenemos la vida natural, para hacer méritos, y por lo que la fe nos dice nos conectamos con el mundo sobrenatural. Podremos tener muchas virtudes naturales, pero no valen absolutamente nada en el mundo sobrenatural, como una superficie que vale cero en un mundo de tres dimensiones. Podemos ver un cuadro que represente, por ejemplo, un paisaje con muchas profundidades. Pero por más que lo parezca, en la realidad es cero de profundidad. Parecerá maravilloso, pero no es nada. Así una gran virtud de filantropía por la que somos bondadosos con los demás, si por la fe no la convertimos en caridad fraterna, no vale absolutamente nada”. Hasta aquí mi lúcida explicación de cómo vivíamos al principio la relación con lo sobrenatural. Luis del Valle, SJ, “Por supuesto que he cambiado”, *Christus* (enero 2004) 47. Artículo publicado también en *Sal Terrae* (octubre 2003).

Por esto, quienes están en esta línea de una forma radical no reconocen la presencia de la espiritualidad fuera de la búsqueda de esos estados modificados de conciencia. Frente a ciertas formas exclusivistas de orientalismo que nos invaden, es preciso dejar claro y reivindicar que se puede ser espiritual, y mucho, sin estados modificados de conciencia.

Todo esto es, obviamente, un cambio radical de perspectiva respecto a la concepción tradicional cristiana, por ejemplo, de la espiritualidad. Las nuevas generaciones y los ‘mayores’ que logren sacar la cabeza de la caja, se sentirán muy aliviados con la nueva visión, los nuevos paradigmas, la nueva conciencia, al no tener que aceptar ni someterse a la visión tradicional —todavía hegemónica en las Iglesias cristianas.

¿*Qué es la espiritualidad?* En cuanto al concepto teológico-eclesial: espiritualidad es un nombre para algo innombrable con una palabra. Es... la fuerza, la pasión, que nos mueve. Es la “interioridad”... (nueva palabra, muy acertada, que hoy utilizan nuevos buscadores, una palabra laica, sin mitos ni sacralizaciones, muy humana, macroecuménica...) Por eso, la espiritualidad es una realidad puramente humana (sin la necesidad de un segundo piso en el que poner arriba “las cosas de arriba”...), plenamente humana y plenificadoramente humana. La espiritualidad se puede pensar, así como una suerte de sinónimo de la propia humanidad, como lo más profundo de nuestra humanidad, nuestra vida interior profunda, nuestra vitalidad o, como últimamente dicen algunos, muy acertadamente, “mentalidad” —en un sentido más profundo que el sentido común de la palabra, que viene de mente, que es un nombre hoy día más adecuado para el espíritu, el *alma*...).

Desde una visión más amplia, la espiritualidad es la misma conciencia a la que la evolución de la vida ha llegado... Es una prolongación de la biología, en un nivel “superior” ... La conciencia no es algo “evolutivamente nuevo” que apareciera por primera vez en el ser humano... Hay una continuidad con grados previos o inferiores de conciencia en especies anteriores... La conciencia es fruto de la complejificación de la materia, y la espiritualidad sería el nivel más dinámico y profundo de esa interioridad o vitalidad interior de la conciencia... (lo que me motiva, me mueve, me e-mociona, me atrae, me apasiona, me enciende, me eleva, me transporta, me *en-thus-iasma*... Esta visión de la espiri-

tualidad es muy humana... Muchas ‘conversiones’ adultas obedecen a esa necesidad insatisfecha: la persona se siente vacía a pesar quizá del éxito incluso de la riqueza... La búsqueda supuestamente de “Dios” ... es una necesidad muy natural, muy humana... y ahora somos capaces de verla de una forma más laica: muchas personas calman su hondón del alma con la música, la poesía, el arte, la política... y encuentran la satisfacción culmen de su pasión en el amor, la entrega de sí a la ayuda y la solidaridad, la ciencia, la verdad, la belleza...

La espiritualidad es un nivel de la evolución de la materia, de la vida, de la conciencia, del ‘espíritu’... La espiritualidad es energía, un nivel de energía, de la misma energía que mueve el cosmos, que atrae las estrellas, que gravita sobre nosotros, el encanto-sedución que experimentamos proveniente de la misma realidad... (cfr. Swimme...). Y esa vivencia del corazón cambia nuestra mente, nos da otra visión de la realidad, que nos hace verla animada, habitada, e-mocionante, co-vibrante de la energía, entusiasmadora...). (Aquel jardín-bosque interior de la película avatar, en el que, aun siendo de noche, todo lo descubrimos iluminado, por dentro, desde dentro, luminiscente, encendido de luz, transpirando luz...

Si ya sabemos que esto es así, ¿por qué las Iglesias siguen hablando de una espiritualidad del segundo piso, amundana, apolítica, ascética, que piensa sólo en el cielo-*post mortem*, cautiva de las virtudes negativas, en vez de potenciadoras de la intuición profunda que habita en nosotros hacia la vida y hacia la felicidad...?

Espiritualidad y religión

Recordemos ante todo el carácter tan plurisémico de la palabra “religión”.¹⁸

En el cristianismo tradicional (en el que nacimos y nos educamos los mayores de la generación actual, el cristianismo simplemente pre-Vaticano II), la espiritualidad estaba circunscrita

¹⁸ Religion is one thing to the anthropologist, another to the sociologist, another to the Psychologist (and again another to the next Psychologist!), another to the Marxist, another to the mystic, another to the Zen Buddhist, and yet another to the Jew or Christian. As a result, there is a great variety of Religions theories of the nature of religion. There is, consequently, no universally definition of Religion, and quite possibly there never will be! (Crawford, *What is Religion?*, Routledge, Londres y Nueva York, 2002, p. 3).

enteramente a la Iglesia en que nacimos. Nos parecía —se nos dijo— que la espiritualidad era cuasi propiedad de la Iglesia, y que no había fuera de ella posibilidad no sólo de santidad, sino de espiritualidad siquiera.¹⁹

Espiritualidad y religión estaban totalmente identificadas. Somos muchos los que hemos llegado a esta distinción apenas en los últimos años. En nuestro libro de *Espiritualidad de la liberación*²⁰ nos atrevimos a abordar separadamente esas dos caras del mismo poliedro: E1 y E2... Sobrino habla de la espiritualidad antropológica profunda. Ronaldo Muñoz de la experiencia profunda humana. Tillich de la “profundidad”...

El “descubrimiento” de que las religiones son muchas, y son muy recientes, ha hecho explotar aquella vinculación-equiparación entre espiritualidad y religión.

El “descubrimiento” de que son muy recientes imposibilita equipararlas con la espiritualidad de siempre del ser humano. La religión sería una forma, un formato concreto, una configuración concreta que la espiritualidad de siempre ha revestido en los últimos milenios (¿en el neolítico, desde la revolución agraria, desde las ciudades-estado...?). Por tanto, la diferencia entre espiritualidad y religión no sólo es grande, sino esencial, una diferencia de naturaleza.

El neologismo “religional”

“Religional” es un neologismo para referirnos a aquello que corresponde a las religiones necesariamente (características esenciales, formas, modos, ritos, creencias, elementos de las religiones...) y no a la espiritualidad, que, como tal, puede vivirse fuera de todos esos modos y formas. Siempre vamos a ser religiosos, porque ello forma parte de nuestro ser humano, pero probablemente vamos a dejar de ser, estamos dejando de ser “religionales”.

Este “Juzgar” que en nuestro Seminario debe llevarse a cabo, puede iluminarse con muchas otras luces que pueden ser objeto de ponencias concretas:

¹⁹ Recordemos las obras al respecto, de Danielou, Garrigou-Lagrange, y la “teología del acabamento” de aquellas décadas preconciarias.

²⁰ Casaldáliga-Vigil, *Espiritualidad de la Liberación*, Editorial Envío, Managua, 1992.

- sobre el paradigma evolutivo,
- sobre la hegemonía actual que la ciencia ejerce sobre la noosfera humana,
- sobre la inviabilidad actual y la desaparición de la epistemología mítica, que ha sido, precisamente, la que nos ha ayudado desde el principio a realizar nuestro recorrido espiritual,
- sobre el paradigma pos-religional, de un modo explícito y específico, a fondo,
- sobre la inviabilidad actual creciente del paradigma teísta elaborado hace unos cinco mil años, prácticamente fijado finalmente por los griegos, hace dos milenios y medio, abocado hoy a una crisis ya irreversible,
- sobre la necesidad de recuperar la relación directa espiritual con la naturaleza y el cosmos, perdida desde cuando destronamos a la naturaleza de su cualidad divina, y la pasamos a considerar profana, producto de las manos de Dios, regalada a los seres humanos para su uso y servicio sin ningún miramiento.

Actuar: el futuro de la religión y de la espiritualidad

Sólo unas breves sugerencias que habría que desarrollar en ponencias sucesivas.

Los jóvenes —tanto los de edad joven, como los muchos adultos jóvenes de mente y llenos de búsqueda hacia el futuro— no van a entrar por la vía de la religión y la espiritualidad clásica si éstas no se reformulan desde la base de los nuevos axiomas antropoteocósmicos y desde los “nuevos paradigmas” que hace tiempo están siendo puestos sobre la mesa, es decir, si no se reformulan desde un paradigma global realmente nuevo. No es cuestión de pequeños o incluso muy importantes retoques para conservar lo esencial de siempre. Esta vez lo que cambia no es sólo lo accidental, sino lo sustancial. No necesitamos un plan renovado sobre los presupuestos de siempre, sino una propuesta nueva desde presupuestos distintos, nuevos.

1. La religión necesita:

- » Abrirse a un futuro pos-religional. Marcar sus diferencias con la espiritualidad. Deconstruir los elementos regionales que

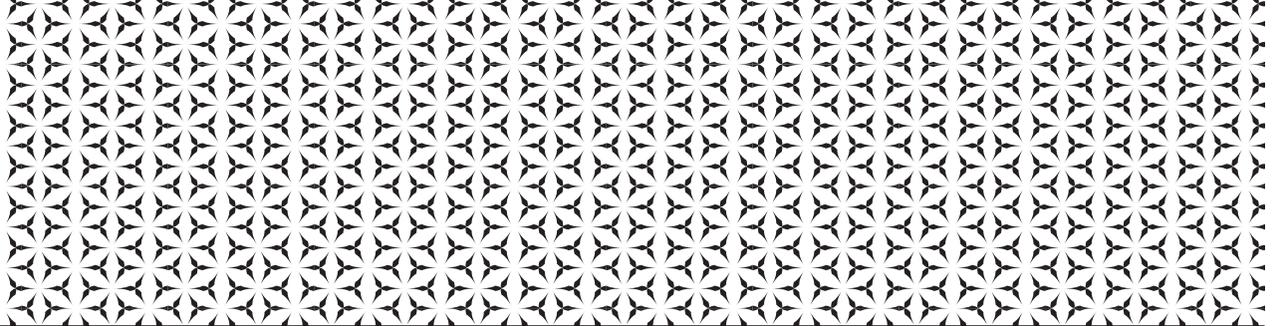
elaboró en el pasado, que ya no valen para una sociedad y una humanidad pos-religiosa.

- » Deshacerse de la metafísica que incluyó en lo más central de su núcleo, sabiendo que estamos en una época pos-metafísica, y que la religión no tiene por qué incluir en sí misma ninguna filosofía.
- » Someter a crítica el planteamiento ATC del que hemos sido heredados. Lo primero sería captar conscientemente el carácter humano, construido, contingente... del paradigma ATC milenario que hemos heredado. A continuación, cargarse de energía y creatividad para aventurar nuevas propuestas. Disponerse a transitar un tiempo de búsqueda, sin respuestas ciertas.
- » Renunciar radicalmente a la sumisión, al sometimiento, al “creer” como la esencia de la religión.
- » Abandonar la epistemología mítica, ya inaceptable para las nuevas generaciones. Someter a crítica y dejar de lado aquellos símbolos míticos que no sólo no son adecuados para la actualidad, sino que son dañinos.
- » Superar el exclusivismo/inclusivismo y reconocer la presencia universal del Bien y de la Vida.
- » Superar radicalmente la misoginia y el patriarcado, el antisexualismo y la concepción negativa de las realidades del cuerpo, de la carne, del mundo...

2. La espiritualidad/interioridad necesita:

- » Recuperar la libertad, liberarse del yugo de lo religioso.
- » Recuperar su rostro emancipador.
- » Abandonar el teocentrismo y el antropocentrismo, y abrazar el oikocentrismo.
- » Aceptar radicalmente el valor revelatorio de la ciencia, adoptar el “primer libro” de la revelación, reconociendo el carácter de simple “comentario” del segundo libro.
- » Recuperar la experiencia espiritual cósmico-natural, sin necesidad de huir al sobrenaturalismo, al segundo piso, a prácticas religiosas separadas de la realidad cósmica.

- » Reconciliarse con el mundo, reconocer la bondad del mundo (no ya enemigo del alma), amar al mundo, recuperar el debido sentido del *carpe diem*, y de la búsqueda de la realización y de la felicidad como nueva versión del viejo concepto de “salvación”.



La gran mutación del cultivo de la espiritualidad

MARIÀ CORBÍ

La transformación de los sistemas de sobrevivencia

En un espacio de tiempo relativamente corto, hemos pasado de un sistema de vida agrario-autoritario a uno industrial, y estamos pasando a un sistema de vida apoyado en la creación continua de conocimientos científicos y tecnológicos y, mediante ellos, a una sociedad de innovación continua de nuevos productos y servicios. A este nuevo tipo de sobrevivencia se le ha llamado “sociedades de conocimiento”, porque en ellas se vive a través de la creación de conocimiento, tanto científico como tecnológico y de las consecuencias que de ello se derivan de nuevos productos y servicios.

Se trata de un nuevo modo de sobrevivencia de la especie humana. Una forma de sobrevivencia que se impone porque es más poderosa y eficaz para la prosperidad de los pueblos que las que le precedieron. Se ha desarrollado primero en Occidente bajo un régimen capitalista. Se ha extendido poderosamente por Japón, China, Corea del Norte, Vietnam, India. Se está difundiendo, en un grado u otro, por todos los países del mundo.

Las ciencias y las tecnologías, en acelerado desarrollo y en retroalimentación mutua, no están ligadas a ningún tipo de ideología ni de cultura. El nuevo estilo de sobrevivencia colectiva resulta ser una oferta

a todos los pueblos. Es una corriente mundial que se ha ido preparando durante varios siglos. Debido al carácter abstracto de las tecnociencias, pueden ser adoptadas por todo tipo de tradición cultural. No importa dónde nacieron y se desarrollaron primero, ni la ideología que se apropió de ellas. Cualquiera puede servirse de ellas por igual. No llevan en su seno ninguna ideología o modo de vida que les sea intrínseca.

Occidente y el capitalismo han pretendido infiltrar e identificar a las tecnociencias y a sus posibles consecuencias, con sus creencias, ideologías y régimen político. Esa mixtificación ha resultado un inconveniente serio para su difusión. Sin embargo, se puede afirmar que Oriente ha separado ya su uso de la cultura occidental, de sus creencias, incluso de sus ideologías y de su régimen político, como es patente en el caso de China. La cultura de raíz china está separada de las creencias occidentales e intenta separarse también del capitalismo occidental. La India está creando unas sociedades de conocimiento fuera de las raíces greco-romanas y judeocristianas.

Resulta imprescindible distinguir las “sociedades de conocimiento” de las vestimentas culturales, económicas y políticas en las que vienen mayoritariamente presentadas. Quienes aprendan a distinguir esos dos aspectos podrán adoptar las tecnociencias en el contexto de su propia cultura. Quienes no sean capaces de distinguir que una cosa son las nuevas formas de sobrevivir mediante el uso creativo de las tecnociencias, y otra las culturas en las que se expresa y vive. Una cosa es “las sociedades de conocimiento”, consideradas en sí mismas, y otra las sociedades de conocimiento manejadas por un Occidente ferozmente capitalista. Se hablará de “colonialismo” cuando no se atina a diferenciar el uso de las tecnociencias en continua transformación del revestimiento cultural e ideológico en que vienen presentadas, vividas e incluso impuestas. Para abreviar, llamaremos “sociedades de conocimiento” a los colectivos que han adoptado el nuevo modo de sobrevivencia humana, mediante la creación de ciencias y tecnologías, en retroalimentación mutua, que producen, de forma continuada y acelerada, nuevos productos y servicios para las colectividades. Las sociedades de conocimiento, como forma de sobrevivencia de los colectivos, ofrece medios más eficaces y poderosos que los procedimientos anteriores. Son, por ello, invasivas,

como lo fueron las sociedades agrarias en relación con la de cazadores recolectores; o como las sociedades industriales en relación con las sociedades agrarias-autoritarias. Como consecuencia de este poder de las sociedades de conocimiento, no optar por ellas equivale, de hecho, a inclinarse por la dependencia y la sumisión.

Efectos de las "sociedades de conocimiento" sobre la espiritualidad

Las sociedades de conocimiento están ya afectando, en positivo o en negativo, a todas las sociedades y culturas. En la medida en que se infiltran y se imponen, suponen una gran transformación de la concepción y práctica de la espiritualidad. El impacto de las sociedades de conocimiento provoca una auténtica revolución espiritual; suponen la transformación mayor de la idea de espiritualidad que ha sufrido nuestra especie a lo largo de su historia.

El crecimiento acelerado de las ciencias crea una interpretación de la realidad siempre cambiante, ninguna es definitiva. Los éxitos constantes de la ciencia, que van acompañados y precedidos por los éxitos en las tecnologías, proporcionan un prestigio a las teorías científicas que mina y corroe continuamente las interpretaciones que proporcionan los mitos de las religiones. Rápidamente se va creando una frontera infranqueable entre lo que dicen los mitos respecto a las realidades y lo que dicen las teorías científicas.

El prestigio de las tecnociencias, avalado por sus éxitos continuados, arrincona lo que es el fundamento de las interpretaciones de la realidad que proponen los mitos de las religiones. Nada de lo que dicen las ciencias puede transferirse a los mitos religiosos, y nada de lo que afirman las formaciones míticas consiguen ser válidas para las ciencias. Se produce una frontera insalvable que vacía la base a las formaciones religiosas. Las generaciones jóvenes tienden a quedarse en el lado controlado por las ciencias de la frontera infranqueable.

Vamos a intentar describir las consecuencias para la religión y la espiritualidad del asentamiento, en un grado u otro, de las sociedades de conocimiento.

La gran transformación de los sistemas de vida fue originada por el crecimiento acelerado de las ciencias, que fue acompañado por el crecimiento de las tecnologías. A mayor crecimiento de las ciencias, mayor crecimiento de las tecnologías; y a mayor crecimiento de las tecnologías, mayor desarrollo de las ciencias. Ciencias y tecnologías proceden en círculo de retroalimentación.

Al desarrollo de las ciencias y tecnologías las acompaña el crecimiento de nuevos productos y servicios en acelerada sucesión. Todo evoluciona en rápida sucesión, cada vez más acelerada. Los nuevos productos y servicios modifican continuamente las maneras de vivir, las formas de pensar y sentir y los sistemas de organización de los colectivos.

En las sociedades de conocimiento todo cambia continua y aceleradamente. Se pasa, pues, de sociedades estáticas, que vivieron durante largos periodos de la misma forma fundamental, aunque con variaciones, a sociedades dinámicas que viven de la continua innovación y el cambio.

Las sociedades estáticas construyen su presente y su plan de futuro mirando al pasado, repitiendo las formas de pensar, sentir, actuar y organizarse de los antepasados. Los modos de vida del pasado son prestigiosos porque o fueron transmitidos por los antepasados sagrados, o fueron revelados por Dios, o se piensa que se corresponden con la naturaleza de las cosas.

Las normas de interpretación de toda la realidad y los cuadros de valores colectivos que derivan de ellas son fijadas y no pueden alterarse. La norma fundamental que rige todos los niveles de la vida de los individuos y los colectivos es repetir el pasado. Lo que se aleja de ese patrón está prohibido, es delito, pecado contra las normas inmutables.

La cohesión colectiva es por sumisión al pasado, que es también a la autoridad. Las creencias son formulaciones abstractas de las grandes afirmaciones míticas a las que hay que someterse incondicionalmente. Todo debe pasar por las creencias religiosas o ideológicas. La religión es la sacralización de las normas del pasado. La espiritualidad que predicán las religiones ha de pasar por la sumisión.

En la cultura occidental, de raíz judeo-cristiana y greco-romana, la perspectiva es desde el individuo. Los colectivos se forman por

sumisión forzada o por asociación libre; la religión se orientó a la salvación individual.

En las sociedades de conocimiento, de innovación y cambio continuo no se puede repetir el pasado. Las innovaciones alejan continuamente del pasado. La interpretación de la realidad debe estar dispuesta al cambio continuo. Los cuadros de valores colectivos, los proyectos axiológicos colectivos, no pueden ser fijos y estáticos, según las normas del pasado. Hay que vivir el presente y planificar el futuro, no desde la repetición del pasado, sino desde los proyectos que construyamos de futuro, para poder gestionar convenientemente las sociedades de innovación y cambio continuo.

En las sociedades que nos precedieron, el presente y el futuro venían dados y fijados, eran heterónomos. En las sociedades de innovación y cambio continuo, el presente y el futuro viene determinado por nuestra construcción de proyectos de vida colectivos contruidos por nosotros mismos. La nueva forma de vivir no es heterónoma, sino autónoma.

El eje de todas nuestras construcciones no puede apoyarse en el individuo, sino en el equipo. Dada la complejidad y amplitud de las tecnociencias e incluso de la creación de nuevos productos y servicios, se requiere operar en equipos de individuos con diferentes especialidades, coordinados no por la sumisión, sino por la adhesión voluntaria a un proyecto. Los equipos no pueden ser jerárquicos porque han de ser creativos, y la creatividad y la jerarquía no casan bien. Están formados por individuos interdependientes en su trabajo. Una interdependencia fruto de la motivación, no de la sumisión. Los nuevos ciudadanos y los nuevos equipos no pueden someterse a creencias, porque éstas someten y fijan, y ellos tienen que ser siempre creativos y móviles. Las creencias no son un fenómeno religioso o espiritual, son una necesidad de las sociedades que deben repetir un pasado intocable.

Si no es posible la sumisión a creencias, no son posibles las religiones, tal como las hemos vivido. En sociedades que sobreviven gracias a la investigación y la indagación libres, y gracias a la creatividad en equipo, la espiritualidad no puede vivirse desde la sumisión, sino desde la creatividad y la indagación libre.

Con las sociedades de conocimiento se produce una gran inversión de perspectiva en todas dimensiones de la cultura y de la vida de los individuos y los colectivos. Este es el gran cambio que estamos sufriendo, que ha puesto en crisis todo el mundo de interpretaciones, valores, modos de actuación y organización del pasado. Esta transformación de la cultura, no buscada por nadie, sino fruto de las decisiones de nuestros mayores desde hace más de cinco siglos, ha provocado una crisis de las religiones como jamás la ha habido; y ha provocado también una transformación radical de la espiritualidad. Nos vemos forzados a pasar de una espiritualidad fundamentada en creencias y en la sumisión, a una espiritualidad basada en la indagación libre y la creatividad libre de todo tipo de creencias, de religiones y de sumisiones.

Cómo presentar la espiritualidad a las nuevas generaciones

Una vez que se ha reflexionado sobre los rasgos de la gran transformación que estamos sufriendo en los medios de sobrevivencia colectiva y de sus consecuencias culturales y espirituales, vamos a averiguar cómo habrá que presentar y vivir la espiritualidad en las nuevas condiciones.

Las sociedades de conocimiento todavía están en proceso de implantación. Pero en muchos países ha invadido ya casi todos los aspectos de la vida colectiva. En otros se vive en un contexto propio de las primeras sociedades industriales, y en un notable número de países convive con grandes sectores de la población todavía preindustrial.

Podría afirmarse que en la mayoría de los países la composición de los modos de vida de la población es un conglomerado de tres tipos de modos de sobrevivencia, con sus consecuencias en la interpretación, valoración y organización de la sociedad. Está presente la sociedad preindustrial (en muchas sociedades todavía es el sector mayoritario), la sociedad industrial (aunque la religión continúa rigiéndose por las interpretaciones, cuadros de valores y sistema de organización propios de las sociedades preindustriales) y el sector de sociedad de conocimiento.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la sociedad de conocimiento es el sector de la sociedad que tira de todo este conjunto complejo. Para muchos países es así, desde su propia estructura interna, y para casi la totalidad de los restantes países es también así, aunque no por su estructura interna, sino por los efectos de la globalización que ya ha invadido todas las tierras, hasta las más recónditas.

Nadie podrá frenar la continua expansión de la sociedad de conocimiento ni la de su acompañante, la globalización. Si un país consiguiera parar en su territorio a la sociedad de constante innovación y cambio, provocado por las continuas creaciones científico-técnicas y por la invasión de nuevos productos y nuevos servicios, y consiguiera, además, aislarse de la globalización, se condenaría a sí mismo a la marginalidad, a la pobreza y, lo que es peor que eso, se condenaría a la sumisión y a la subordinación a los países que hubieran optado decididamente por la sociedad de conocimiento. Es imposible aislarse con los nuevos medios de comunicación e información.

La expansión de la sociedad de conocimiento es reciente; eso origina que las personas de más edad estén poco afectadas por ella, mientras que las generaciones más jóvenes han sufrido ya de pleno su impacto.

¿Cómo transmitirles la espiritualidad, cuando ya no se puede usar para hacerlo ni las creencias, ni las religiones? ¿Cómo transmitirles una espiritualidad que sea fiel a la sabiduría de nuestros antepasados, sin que comporte ningún tipo de sumisión, sino que se les ofrezca como una creación e indagación libre? Se tendrá que adoptar la modalidad de creación e indagación libre, porque de la creación y de la indagación libre viven las nuevas sociedades. Si las nuevas generaciones tienen que vivir de la creación e indagación libre, no pueden recibir una espiritualidad de fijación en creencias y sumisión.

Si los más jóvenes se han visto forzados a alejarse de la religión, por exigencias del nuevo estilo de vida de cambio constante: ¿Cómo se les va a hablar de espiritualidad, una noción nacida en el seno de la religión y que, por ello, resuena a religión? ¿Cómo hacer para que simplemente escuchen y no consideren lo que se les dice como cuentos de los abuelos?

La primera medida que deberemos adoptar es sustituir el término “espiritualidad” por “cualidad humana” o “cualidad humana profunda”. La antropología ya no es un compuesto de cuerpo y espíritu. La nueva antropología nos sitúa en nuestra condición animal, aunque seamos unos animales peculiares porque estamos constituidos como tales por el habla. El término “espiritualidad” responde a una antropología que ya no está vigente, especialmente para las generaciones más jóvenes. Todavía conserva un cierto uso válido, pero lo va perdiendo progresivamente para referirse a lo que nuestros mayores llamaron “espiritualidad”.

¿Qué entendemos por “cualidad humana”? La capacidad de fascinarse por todo lo real, por lo real mismo. Para interesarse (I) así por lo real es preciso ser capaz de pasar por encima de los propios deseos, temores, expectativas; es necesario distanciarse de sí mismo, desapegarse (D) de lo propio para poder volver toda la mente y el corazón a las cosas mismas. No será posible interesarse por todo verdaderamente, si no se es capaz de silenciar (S) las propias maneras de ver, de sentir, los patrones de interpretar y valorar. Sólo con estos rasgos significados por las siglas IDS es posible emocionarse por todo. Eso es cualidad humana.

La “cualidad humana profunda” es practicar ese interés por todo lo real incondicionalmente, distanciarse de sí mismo y de los propios patrones también incondicionalmente, es decir, con el completo silenciamiento del ego, que es el que pone condiciones a nuestro interés por la realidad. Sin el silenciamiento completo del ego, éste vuelve siempre sobre sus propios intereses. Mientras prevalezcan los intereses del ego, no es posible volverse con toda la mente y todo el corazón a las realidades mismas. Ese interés incondicional por todo es lo que llamamos “cualidad humana profunda”.

Se trata de averiguar cuál sería la mejor manera de persuadir, a los menos de 45 años, de la conveniencia y de la necesidad de cultivar la cualidad humana y la cualidad humana profunda. El ofrecimiento que se les haga ha de ser concreto, experimentable, sin sabor a religiones ni a moralidades impuestas. Les ha de resultar útil para la tarea de vivir y gestionar las nuevas sociedades de innovación y cambio constante. No les interesan los sistemas de vida del pasado, ni sus religiones o ideologías. Aceptarán, de la sabiduría del pasado, lo que les sea útil para vivir. Las generaciones jóvenes son críticas y prácticas.

Algunos rasgos de los llamados “nativos digitales”

Se entiende por “nativos digitales” a las generaciones que nacieron y se educaron contando y disponiendo siempre de los medios informáticos. Desean y establecen relaciones no jerárquicas, donde no se dé la sumisión. Buscan las relaciones. Pretenden una actitud de participación en los problemas de su entorno para la autoconducción en todos los campos. Fijan sus objetivos, pero sin planificar el camino para alcanzarlos. Son decididos y están habituados a la toma constante de decisiones. Necesitan libertad para la innovación. Viven en un aprendizaje continuado. Pretenden moverse por la propia automotivación. No quieren que nadie desde fuera les marque su orientación, qué hacer, cómo hacer. Su interés se focaliza hacia problemas de la propia vida real. Buscan que todo sea atractivo en su vida. Les encantan los retos. Tienen una actitud buscadora e indagadora/escrutadora en todos los ámbitos, en oposición a la fijación, a la sumisión, a la repetición. Les gusta pensar de manera crítica, lógica, reflexiva, creativa, positiva, optimista y confiada. Su actitud es proactiva, tanto en las relaciones con otros, como con las máquinas. Han crecido en una cultura en la que la innovación ocurre en tiempo real. Ninguna de las estructuras anteriores nacidas de la sumisión les sirve. Visualizan el futuro continuamente, intentando predecir y crear modelos viables. Viven en la provisionalidad. Demandan flexibilidad. Son autónomos, pero no autárquicos. Funcionan en equipos entre iguales. Intercambio fluido y sin reservas de información. Requieren confiar en el equipo. Los retos quieren resolverlos en colaboración con personas competentes e implicadas, no de manera jerárquica, ni con sumisiones. Desarrollan como una prioridad las habilidades sociales: comunicación, empatía. Demandan que su aportación creativa al conjunto sea reconocida. Necesidad de autoevaluación y evaluación por parte de los miembros del equipo. Necesidad de personalización en medio de la globalización.

La tecnología digital está presente en todos los campos, abriendo continuamente nuevas posibilidades de comunicación, creación, información, lo que los aleja de la estaticidad y repetición de situaciones.¹

¹ Marta Granés, Montserrat Cucarull, *Rasgos axiológicos o valorales de los nativos digitales*.

Estos rasgos de las generaciones digitales son coherentes entre sí porque son expresión de su rebeldía frente a las sociedades industriales, con elementos de las sociedades de conocimiento, pero manejadas por el neocapitalismo, rígidamente jerárquico y que está utilizando el poder de las tecnociencias para su provecho económico. Los jóvenes reaccionan frente a la falta de la coherencia y a la lógica de las sociedades capitalistas. Las organizaciones neocapitalistas tratan a las sociedades que deben vivir de la creación continua, en equipos creativos, como instrumentos eficaces para una más potente explotación de personas y medio. Es notable que en los estudios que hemos manejado se dé una falta de referencias explícitas a la cualidad humana y especialmente a la cualidad humana profunda. Implícitamente reclaman la cualidad humana, pero la llamada espiritualidad ni la mencionan.

La oferta de la gran fórmula de sabiduría elaborada por los sabios del pasado

Vamos a intentar estudiar las tradiciones del pasado de forma que logren proporcionar un medio que pueda ser aceptado por los jóvenes que se rebelan contra las sociedades industriales en su versión neocapitalista. Sus rebeldías están postulando una forma coherente de manejar las sociedades de conocimiento.

Todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad buscaron y expresaron la sabiduría constantemente y con ahínco. La “sabiduría” incluye el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad y la cualidad humana profunda (la espiritualidad de nuestros mayores). Cultivaron la sabiduría utilizando mitos y símbolos, o conceptos y teorías, no tomadas como descripción de la realidad, sino como apuntamientos a lo informulable, al modo de los símbolos.

Queremos recoger su legado, pero de forma que no nos veamos forzados a creer lo que ellos creyeron: pensar, sentir, actuar y organizarnos como ellos lo hicieron. La única manera de conseguirlo es utilizando un lenguaje abstracto para alejarnos de su interpretación y valoración de la realidad.

Hemos de tener la habilidad de recoger su sabiduría, pero de forma que sea asimilable por nuestras sociedades, que ni son creyentes, ni religiosas, ni tienen una antropología de cuerpo y espíritu, ni pueden mantener una epistemología que sostiene que lo que dicen nuestras narraciones o teorías son una descripción fidedigna de la realidad.

Tenemos que aprender de ellos acerca de qué es la sabiduría, que ha de ser una cualidad profundamente humana y cómo propusieron cultivarla. Para conseguirlo tenemos que ser capaces de entender la intención profunda de su lenguaje simbólico.

Si nos hacemos capaces de entender a lo que luden y no fundirlo con sus modos de pensar y sentir, correspondientes a sus formas de sobrevivencia, podremos advertir que todos los sabios de la humanidad proponen, en el fondo, un mismo procedimiento para el cultivo de esa cualidad humana.

El resultado de ese estudio nos permite descubrir “la gran fórmula” para el cultivo de la cualidad humana y para el cultivo de la cualidad humana profunda. Una fórmula descubierta una y otra vez a lo largo de la historia, aunque expresada y vivida con diversos revestimientos semánticos. Estamos frente a lo que es la gran fórmula para el cultivo de lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad, y que nosotros tenemos que expresar como cualidad humana honda. Estamos frente a la gran fórmula para el cultivo de la sabiduría.

Vamos a intentar describir la estructura y la lógica de la gran fórmula de todos los sabios de la humanidad.

La base de la cualidad y de toda obra seria humana es el interés por la realidad (I). La cualidad humana se mide por la calidad del interés por la realidad. Cuanto más intenso y hondo es el interés, mayor es la cualidad de las personas. La gran cualidad humana está ligada a un interés incondicional. El interés debe extenderse a toda la realidad. El interés que se centra en un sector de la realidad es de menor cualidad que el que abarca toda la realidad.

El verdadero interés por la realidad exige pasar por encima de los propios intereses, deseos y expectativas. Todos esos intereses, propios de un viviente necesitado, deben dejarse a un lado. Eso es el distanciamiento, el desapego de sí mismo (D). Quien ama la realidad, por ese amor se olvida de sí mismo. Si ese olvido de sí mismo está ausente, no

hay interés por lo real mismo, sino interés por sí mismo. El interés es de mente y corazón, es interés de la mente y amor del corazón formado una unidad; ese interés unitario, si no va acompañado por olvido de sí mismo, no es auténtico interés.

El olvido completo de sí mismo, a su vez, no puede producirse si no va acompañado por un silenciamiento de todos nuestros patrones de interpretación, valoración y actuación (s). El silenciamiento completo del ego permite volverse a toda realidad, limpio, desnudo de preconcepciones y de intereses propios, como recién nacido, fresco, nuevo, vacío de equipaje. Vuelto con toda la mente y todo el corazón hacia las realidades (r), distanciado de sí mismo, con las manos limpias (D), con la mente y el corazón silenciados para que puedan volcarse plenamente y sin reserva alguna a lo real (s); esa es la primera tríada de la fórmula de cultivo de la cualidad humana: IDS.

Quienes se interesan por todas las realidades de la manera descrita por la fórmula, podrán advertir con toda claridad un dato básico que la realidad les muestra: la doble dimensión de todo lo real. Para nosotros, vivientes necesitados, la realidad presenta dos caras: una relativa a nuestras necesidades, es la dimensión relativa (DR), y otra no relativa a esas necesidades y, consiguientemente, absoluta; esa es la dimensión absoluta (DA).

Nuestra condición de vivientes necesitados nos lleva a modelar la inmensidad de lo real a nuestra pequeña medida. Cumplimos así la ley de todos los animales; todos deben modelar la realidad a sus peculiares necesidades. Esa es la única dimensión de la realidad que los animales captan. Los humanos, por nuestra condición lingüística distinguimos entre el significado que tienen las realidades para nosotros y las realidades mismas, que en otras condiciones de sobrevivencia pueden tener otros significados.

El dato de la dimensión no relativa a nuestras necesidades puede comprenderse desde un punto de vista teórico, pero esa dimensión de lo real es un dato que puede verificarse con facilidad. Por ejemplo, podemos hacer el ejercicio de estar largo rato contemplando un cielo estrellado, hasta reconocer que, además de la experiencia cotidiana de mirar al cielo por la noche, hay otra experiencia, mucho más honda, de ese mismo hecho. Se trata de caer en la cuenta de su

inmensa grandeza, de su belleza sobrecogedora que nos habla de una dimensión de lo real que está ahí, absolutamente independiente de nuestra pequeña existencia, de nuestros deseos, temores y esperanzas.

El cielo estrellado proclama su dimensión no relativa a nosotros los humanos, proclama su existencia absoluta. Habla de que es la fuente de la existencia de la tierra y todo lo que contiene, y la fuente de nuestro propio existir. Nos habla de que no somos nadie venidos a este mundo, sino sólo momentos insignificantes de los acontecimientos de los mundos. Estas consideraciones no son especulaciones, ni creencias, son constataciones del dato de la realidad, su *DA*. El cielo estrellado nos hace patente también la dimensión absoluta de nuestro propio existir. De él proceden los materiales y las formas de nuestros cuerpos y de nuestras personas, y es el que creó la tierra en la que vivimos y todo lo que la tierra contiene.

Este ejercicio busca reconocer la dimensión absoluta de todo lo real, como diferente de nuestra experiencia colectiva cotidiana e incluso de la experiencia de la ciencia. Se trata de vivir la admiración y el temor frente a esa imponente grandeza y enigma. Hay que hacer ese ejercicio tantas veces como sea necesario hasta llegar a sentir la certeza de la presencia de esa dimensión. No se pretende llevar a creer en nada, ni siquiera para refugiarse, frente a esa inmensa grandeza, en un Dios. La experiencia que se tenga del cielo nocturno estrellado ha de ser una pura noticia, hasta que esa grandeza nos trague y nos convierta en un momento insignificante de esa misma inmensidad.

La doble dimensión de todo lo real es la raíz y fundamento de nuestra flexibilidad en nuestras respuestas a lo real. Gracias a esa noticia podemos adoptar formas de sobrevivir tan diferentes como los cambios de especie en los animales. Esa noticia puede ser explícita o implícita pero operativa. Todo acto humano es también un acto de lengua y, por lo tanto, una noticia como mínimo implícita de la doble dimensión. Sin esa noticia no serían posibles los cambios culturales, ni las artes, las ciencias, las religiones o las espiritualidades.

El interés vivo por la realidad, más la doble noticia de la realidad que no nos amarra, como a los animales a una forma fija de vivir, interpretar, valorar y actuar frente a las realidades, provocan el interés por la indagación de la realidad (I), con mente y sensibilidad. El

interés por la indagación nos induce a buscar ayuda en las generaciones que nos precedieron y en los compañeros de indagación. Ese es fundamento de la comunicación y estudio de los sabios que nos precedieron y el fundamento de la comunicación con los que están embarcados en el mismo empeño (c). No puede darse una auténtica indagación que no vaya acompañada por esa necesidad de comunicación. Donde quiera que se dé un intento serio de indagación, se dará la necesidad de comunicación.

Ni puede darse un interés verdadero por todas las realidades, ni una indagación en comunicación y en equipo, sin que vaya acompañada por un servicio mutuo y un servicio a toda creatura. Es incompatible un interés por todas las realidades y una indagación en comunicación sin un servicio pleno mutuo. Si faltara ese servicio, incluso incondicional, las interpretaciones, valoraciones y actuaciones se pondrían automáticamente al servicio de la egocentración. Todo lo que se intentara ganar por un lado, se perdería por el otro.

La segunda tríada de la fórmula sería ICS.

La fórmula completa sería IDS-ICS.

Las dos tríadas están tan intrínsecamente relacionadas, que no puede darse la una sin la otra.

La fórmula de sabiduría de nuestros antepasados tiene multitud de aplicaciones y es, en todos los casos, la garantía de la cualidad humana y de la eficacia.

Para dirigirnos a las generaciones jóvenes, que se han alejado de las creencias y de las religiones, y a los que la noción de “espiritualidad” les suena a cosas de algunos mayores y, en todo caso, cosas del pasado, para hablarles de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda, para que se interesen por la dimensión no relativa de toda realidad, habrá que empezar por dirigirse a su ego, a su dimensión egocentrada.

Habrà que presentar esas dimensiones de la vida humana y de la realidad como ventajosas para sus personas y para sus planteos en las sociedades de conocimiento.

Ventajas para el ego de la utilización de la fórmula de los sabios

La fórmula de los sabios del pasado es de felicidad. Pensamos que la satisfacción de los deseos y el logro de nuestras expectativas son la clave de la felicidad; por el contrario, los sabios afirman, insistentemente y a través de todas las culturas y todos los siglos, que los deseos y expectativas son la causa principal de nuestros sufrimientos.

Nuestros egos, como estructuras de deseos y expectativas, con mucha frecuencia tienen malformaciones, mayores o menores, que hacen más difícil que lo real se adapte a nuestros reclamos. Podríamos afirmar que raramente se produce esa adecuación esperada. Ese fracaso de la adecuación provoca sufrimiento.

Toda nuestra vida está regida por nuestros deseos y expectativas, lo cual quiere decir que toda nuestra vida se mueve en el sufrimiento o en las fronteras del sufrimiento. Esto causa una inquietud de fondo que impide que la felicidad se asiente sólidamente en nuestras mentes y corazones.

Esta es la enseñanza varias veces milenaria y continuamente verificada de todos los sabios de todas las tradiciones de la humanidad.

Si es así, ¿por qué la humanidad no ha seguido ese procedimiento para ser verdaderamente felices? Por la urgencia del vivir; por las exigencias continuas y perentorias de las necesidades; por el fuego inmediato del deseo; y, en definitiva, por la superficialidad y estupidez humana. Los sabios afirman, y cualquiera puede verificarlo, que fuera de este camino no hay felicidad posible. No hay alternativa: quien quiera felicidad que practique con seriedad IDS en el transcurrir de su vida. La felicidad a la que conduce la práctica cotidiana de IDS-ICS no está al final del camino, sino que el camino mismo proporciona felicidad en cuanto se inicia. Cuanto más tramo de ese camino se recorra, mayor felicidad y, por consiguiente, menor inquietud, menor angustia y más paz.

Las condiciones para la felicidad son las mismas que las condiciones para la *flexibilidad* y para una *creatividad continuada*. Para poder tener una actitud creativa en la vida, se necesita un vivo interés por toda la realidad. Sin interés continuado por todo lo real no puede surgir la chispa de la creatividad. El interés es el motor principal de la creatividad.

La creatividad surge cuando algo es mejorable o se puede abrir una nueva posibilidad que sirva para algo o alguien. Cuanto mayor sea el interés, mayor motivo hay para la creatividad. Para que se pueda acceder a lo nuevo es preciso el distanciamiento de las soluciones antiguas. Toda creación supone ser capaz de silenciar las soluciones anteriores a los problemas por los que se está interesado y ser capaz de mantener silenciados los patrones con los que se construyeron las soluciones anteriores.

En las sociedades de conocimiento, de complejas tecnociencias, las creaciones requieren el trabajo en equipos. Ningún individuo aislado puede llevar a cabo una creación importante. IDS-ICS es también útil para la cohesión y motivación imprescindible de los equipos. Resulta evidente que para trabajar en equipo la ayuda y el servicio mutuo resultan imprescindibles. No puede haber creatividad si no se da flexibilidad. La flexibilidad, como la creatividad, tiene su fuente en la práctica de IDS-ICS. El interés por las realidades, el distanciamiento de sí mismo y el silenciamiento de patrones es la raíz de la flexibilidad.

Tanto para cultivar la conciencia de la dimensión absoluta de lo real, como para progresar en la cualidad humana profunda, y también para adquirir una actitud creativa continuada, se requieren las mismas condiciones: pasar, lo más profundamente posible, por la comprensión del papel de IDS-ICS y por su práctica continuada. Habrá que hacer entender a las nuevas generaciones que IDS-ICS es imprescindible tanto para el cultivo de la dimensión absoluta de lo real y para el cultivo de la cualidad humana profunda, como para la sobrevivencia adecuada en sociedades de innovación y cambio continuo.

La novedad consiste en que, en el pasado, en las sociedades cohesionadas y motivadas por la sumisión, el cultivo de la dimensión absoluta de lo real y de la cualidad humana profunda era optativa, porque la cohesión y motivación se conseguía por la sumisión; y en las sociedades de conocimiento esas cualidades no son optativas, sino imprescindibles, si no queremos que nuestras propias creaciones se vuelvan en contra nuestra.

La noticia de la dimensión absoluta de lo real es el fundamento de nuestra cualidad humana profunda, de nuestra flexibilidad en relación con el medio y capacidad creativa.

Vamos a exponer brevemente los caracteres de ese dato peculiar de nuestra especie.

La dimensión absoluta es la dimensión no relativa a nuestras necesidades y, por ello, absoluta de nuestro acceso a lo real. El término “absoluta” no hace referencia a ninguna dimensión religiosa, tiene sólo que ver con que no es relativa a nuestras necesidades de vivientes. No es una realidad aparte de nuestra condición de seres necesitados depredadores, es esa nuestra condición misma, pero vista desde otra dimensión. No es algún tipo de entidad añadida a nuestra condición animal, sea como un espíritu o como una racionalidad.

La DA no es tampoco un Dios, es una dimensión de la realidad a la que nos abre nuestra condición de animales constituidos por el habla.

No es una creencia, ni un supuesto filosófico, es un dato axiológico, un dato antropológico. Es dato, noticia, aunque no sea caracterizable como los datos científicos, o como los datos de la vida cotidiana porque, como cualitativo que es, no es ni definible, ni cuantificable, pero es noticia clara, aunque sutil, y es caracterizable, apuntable, señalable, expresable, simbolizable, y genera una certeza indudable. Es la noticia de que la realidad está ahí, independientemente de nuestras modelaciones, indiferente a ellas. Como no es objetivable, no puede ser acotada ni individualizada. La dimensión absoluta de la realidad no tiene fronteras, porque no es acotable, y abarca la totalidad de los mundos.

Cuando utilizamos el término “mundo” no nos estamos refiriendo a las construcciones cosmológicas de nuestras ciencias, sino a “Eso de ahí”, que me incluye, que está más allá de todas las modelaciones y adaptaciones a las medidas que pueda construir un débil animal terrestre, cuyo aparato sensitivo, activo y cerebral no fue construido por la vida para esos trabajos, sino para sobrevivir en nuestro pequeño planeta y procrear en él.

La DA, al no ser objetivable, se sitúa más allá del espacio y el tiempo. El espacio y el tiempo son categorías de nuestra sensibilidad y acción para podernos reconocer como núcleo de necesidad, frente a un mundo en el que hay que sobrevivir.

Los humanos estamos formados, en el ser de nuestra condición animal constituido como tal por el habla, por una *dimensión relativa* a nuestras necesidades, estructurada como un paquete de deseos

que son simultáneamente temores, que se apoyan en el recuerdo y se proyectan al futuro como expectativas; y por una *dimensión absoluta* no acotable y, por tanto, no definible.

Nuestra condición es a la vez espacio-temporal y no espacio-temporal. Como vivientes, no somos nadie venido a este mundo, somos un momento breve del proceso de los mundos. Nuestra realidad no es la interpretación que hacemos de nosotros mismos, como individuos llegados a esta tierra, de la que en breve tendremos que partir.

La realidad de nuestra realidad no es la interpretación que debemos hacer de nosotros mismos para sobrevivir en este pequeño planeta, sino que es la inmensidad de los mundos. Esa realidad de nuestra realidad, la dimensión absoluta, es la inmensa incógnita, que es nuestra fuente, y que es la inmensidad de mundos. Somos simultáneamente individuos y no individuos. Así pues, la realidad de nuestra propia interpretación es esa incógnita, sin posibilidad de representación sin objetivación, a la que no se le pueden aplicar las categorías espacio-temporales, ni la individualización; a la que no se puede aplicar ni siquiera la categoría de ser o de no ser, porque esas categorías son todavía duales y a la dimensión absoluta no le podemos atribuir dualidad ninguna. También la dualidad es una modelación animal para sobrevivir.

Quien aprende a vivir apoyado en su realidad y no en la interpretación que hace de sí como ego individual (un error necesario para poder vivir), se le transmuta por completo, tanto su propio vivir, como todo lo que le rodea.

En el pasado, las religiones fueron las encargadas de cultivar esa doble dimensión humana, y lo hicieron desde los proyectos axiológicos colectivos de las sociedades preindustriales. Una vez que las sociedades industriales y, especialmente, las sociedades de conocimiento se instalaron, el modo religioso de cultivo de la DA se hace imposible, porque se apoya en creencias. Las sociedades en continua transformación no pueden someterse a fijaciones intocables, como son las creencias religiosas.

En esta situación, a las generaciones más jóvenes habrá que hablarles de la dimensión absoluta de la realidad, sin apoyarnos en creencias ni supuestos, sino exclusivamente en datos cualitativos antropológicos.

Cómo heredar el legado de nuestros antepasados de forma adecuada a las sociedades de conocimiento

Hemos dicho que la cualidad humana, como cualidad que es, no es definible, pero sí expresable. Lo mismo cabe decir de la dimensión absoluta de la realidad y de la cualidad humana profunda. Son, pues, sutiles, para un humano que vive gracias a las objetivaciones que hace del medio. Para nuestra condición de vivientes, lo que no es claramente objetivable es como si no fuera.

Por esta condición nuestra nos es preciso conocer y estudiar cómo expresaron y vivieron esas dimensiones los sabios de la historia humana. Estudiando las diversas formas en las que se expresaron esas dimensiones de nuestra condición y las formas con las que las concibieron y vivieron, podremos intuir y comprender qué se está diciendo con términos como “cualidad humana”, “dimensión absoluta de la realidad”, “cualidad humana profunda”.

Estudiaremos también los diversos procedimientos que utilizaron para adentrarse en el interés por toda realidad; los numerosos procedimientos que usaron para conseguir un distanciamiento completo de los propios intereses, para poderse volver con toda la mente y todo el sentir a la realidad toda; y los procedimientos que emplearon para crear un silenciamiento total. Esto en lo que se refiere a la primera tríada: IDS

Respecto a la segunda tríada, ICS, habrá que aprender de nuestros antepasados cómo practicaron la indagación de la realidad; cómo crearon y mantuvieron una comunicación completa con el pasado y con los que tenían el mismo intento; y cómo se ejercitaron y profundizaron en el servicio mutuo y a toda criatura. Habrá que conseguir hacer un listado de los métodos que propusieron los grandes del pasado para cultivar cada miembro de las dos tríadas.

El resultado hasta aquí es que podemos apoyarnos en datos antropológicos, sin necesidad de creencias ni religiones, y que, además, dispondríamos de una fórmula para cultivar la cualidad humana, la dimensión absoluta de la realidad y la cualidad humana profunda que se deriva de ella, sin otro apoyo que los datos.

Poseeríamos, además, un listado de métodos practicados en el pasado para cultivar cada uno de los miembros de IDS-ICS. Estos mé-

todos o procedimientos podrán ser formulados en expresiones breves inteligibles para los miembros de las sociedades de conocimiento, sin necesidad de dependencias mitológicas.

Necesidad de la creación de centros para el cultivo de la dimensión absoluta de lo real y para el fomento de la cualidad humana profunda

Queda un grave problema pendiente: los humanos somos seres simbióticos en todos los aspectos de nuestra vida. También la espiritualidad de nuestros mayores, el cultivo de la dimensión absoluta de lo real, la cualidad humana y la cualidad humana profunda deben ser, sin duda, simbióticas, es decir, deben cultivarse en grupo. Así se hizo a lo largo de la historia humana en todas las tradiciones y culturas.

En la situación de las sociedades de innovación y cambio continuo, las llamadas sociedades de conocimiento, y en la situación de las sociedades en transformación acelerada, los procedimientos habituales de formación de grupos de cultivo espiritual no resultan aptos para este tipo de colectivos.

Las iglesias, para poner un ejemplo, son organizaciones que se fundamentan en creencias; son jerárquicas, patriarcales; son exclusivas y exclusivistas; y promueven una espiritualidad basada en la sumisión a la revelación, a la dogmática, al estamento sacerdotal; son estáticas y bloquean todo cambio significativo.

Este tipo de organizaciones no son asimilables por sociedades que no pueden basarse en creencias, porque deben cambiar continuamente todos los parámetros de la vida colectiva e individual; excluyen toda jerarquía, por incompatible con la creación continuada en equipo; no consiguen admitir el régimen patriarcal, porque el conocimiento no hace diferencia entre hombres y mujeres; son globales y, por ello, deben rechazar toda exclusión y exclusividad; precisan promover una espiritualidad que se base en la creación y la indagación libre; no pueden ser dogmáticas, porque la dogmática fija y excluye; no puede adherirse a formulaciones intocables, porque no pueden aceptar el bloqueo de los cambios, incluso de los significativos.

Si no es posible utilizar las organizaciones espirituales heredadas, habrá que crearlas de forma que resulten adecuadas a colectivos que tienen como sistema de sobrevivencia la continua creación científico-técnica, y la continuada innovación en productos y servicios, que alteran constantemente las formas de vida y, por consiguiente, las maneras de pensar, sentir, actuar y organizarse.

Habrà que pensar y organizar un grupo que pueda cultivar la dimensión absoluta de lo real y la cualidad humana honda sin poderse apoyar en creencias, por tanto, tampoco en religiones. Un grupo no organizado jeràrquicamente, sino en interdependencia mutua regida por la verdadera cualidad humana. Que no excluya ninguna tradición religiosa o espiritual, sino que las conozca lo suficiente como para venerarlas y aprender de ellas. Que no admita ninguna discriminación de sexos.

El eje de estas nuevas organizaciones tendrà que ser la creación y la indagación libre de la dimensión absoluta de la realidad, el cultivo creativo y sin sumisiones de la cualidad humana y la cualidad humana profunda. Todo ello hecho en equipo. Puesto que los equipos son creativos, no pueden ser muy numerosos; unas 15 o 20 personas. Estos pequeños equipos se podrán aliar con otros que tengan las mismas pretensiones. Así se conseguirà formar grandes configuraciones de equipos. En estos equipos o grupos tendrà que producirse la gran transformación de la espiritualidad. Tendrà que pasarse de una espiritualidad cuyo eje es la sumisión, a una espiritualidad cuyo eje es la creación e indagación libre. En la historia no ha habido nunca una transformación como esta.

Tendrà que producirse también una segunda transformación: habrá que pasar de una interpretación de las escrituras, de los textos de los grandes maestros y de la misma tradición como descripciones intocables de la realidad, a interpretarlas y vivirlas como un hablar simbólico de lo que no se puede hablar, sin pretensión ninguna de describir la realidad a la que se refiere. Los grupos tendràn que ser capaces de leer e interpretar los grandes textos de todas las importantes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Habrà que habilitar procedimientos para una fácil comprensión de textos escritos hace mucho tiempo y en contextos culturales muy distintos de los que nos vemos forzados a vivir.

Parece una tarea muy complicada, pero no lo es tanto. Con un poco de educación y entrenamiento, las gentes pueden entender la poesía de tiempos pasados y de culturas diferentes de las nuestras. Algo parecido ocurre con la música. Con un poco de educación se pueden disfrutar las músicas del pasado e incluso músicas de culturas lejanas a la nuestra.

Los grandes textos, todos ellos, hablan a nuestra estructura interna de doble dimensión y, por ello, tienen resonancia en lo hondo de nuestro pensar y sentir. Bastarían unas pocas nociones culturales para entender los escritos de otras épocas y culturas.

Por nuestra condición de sociedades globales nos es imprescindible los conocimientos de otras formas de espiritualidad que ya no están lejanas, sino en nuestras mismas ciudades.

Sería insensato ignorar toda la sabiduría de nuestros antepasados, sean de la cultura que sean, con respecto a la dimensión absoluta de lo real y su cultivo, o ignorar cómo concibieron, practicaron y vivieron la cualidad humana y la cualidad humana profunda para intentar partir desde cero.

El estudio de los grandes nos ha de acompañar toda la vida en nuestro trabajo de indagar esas dimensiones y en nuestro trabajo de crear formas de cultivo en sociedades que cambian continuamente todos sus parámetros de vida.

Estos grupos de cultivo de dimensión absoluta y de estudio de la sabiduría de las grandes tradiciones tendrían que ser independientes, sin sumisión a ninguna religión o corriente espiritual determinada.

La formación de grupos debería poderse extender a toda la colectividad, de forma que todas las personas tuvieran la ocasión de cultivar la dimensión absoluta de la realidad. Eso supondría crear multitud de grupos en una sociedad determinada.

Así procedieron las religiones. Llenaron los colectivos de multitud de parroquias, de templos, para que la instrucción y el culto pudiera llegar a todas las personas.

Habría que crear un proyecto valoral colectivo, con su narración correspondiente, para convencer a todos los miembros de la sociedad de que el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad, de la cualidad humana y de la cualidad humana honda, no es una cuestión que pudiera no atenderse, es una necesidad para que el crecimiento

exponencial de la tecnociencias y de sus consecuencias en nuevos productos y servicios no se vuelva en contra nuestra, en contra de todas las especies vivientes y de la habitabilidad del planeta.

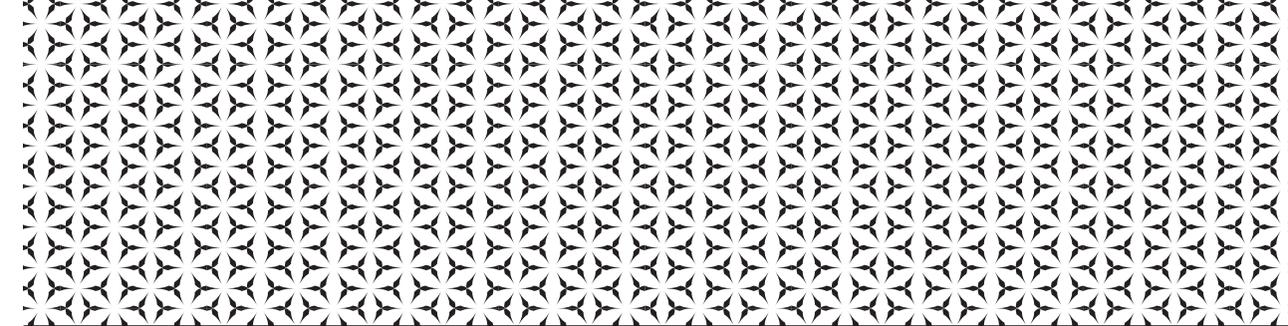
El cultivo de estas dimensiones de la vida humana y de los colectivos humanos es apremiante. Es inútil intentar solventar este gravísimo problema con los procedimientos elaborados por las religiones, porque no pueden ser aceptados y, de hecho, son rechazados por grupos humanos cada vez más numerosos, especialmente por las generaciones más jóvenes.

La sociedad entera tendría que implicarse en la creación de estos grupos como una cuestión de vida o muerte.

La misma sociedad debería crear un grupo de personas que ejercieran como de control de calidad para estos grupos tan diversos en los que las diferentes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad podrán entrar en variadas combinaciones. La diversidad de grupos sería, inevitablemente, muy grande. Las religiones, las espiritualidades, los diferentes cultivos de la DA pueden resultar muy peligrosos si no se orientan adecuadamente.

El grupo que ejercería el control de calidad, para sus juicios sólo podría basarse en criterios negativos; por ejemplo, prohibiendo grupos excluyentes, que pretendan eliminar a todo grupo que sea el propio, que promuevan la violencia contra algún colectivo social, etcétera.

Estos grupos, con el tiempo, deberían llegar a ritualizaciones sencillas y laicas. Los posibles ritos no pueden forzarse, deben surgir espontáneamente del cambio de mentalidad. El sentir no obedece a imposiciones.



Religiones al margen. Hacia una ética sin referentes absolutos

JESÚS ARTURO NAVARRO

El estudio de la relación entre tres áreas del conocimiento: ética, educación y religión se considera un campo emergente. El análisis del estado del conocimiento elaborado en México reporta que en el periodo de 1999-2002, los acercamientos al campo de la ética abordan cuatro temáticas: la formación de valores, la definición de estrategias educativas, la precisión de temáticas específicas y la creación de materiales (Consejo Mexicano de Investigación Educativa, 2003). Por su parte, el estudio del fenómeno religioso en México se ha desarrollado en las tres últimas décadas por cuatro redes de investigación, a la cual se une una red en construcción. Las redes consolidadas son la Red Religión, Sociedad y Política que data de 1985, la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER) fundada en 1990, ambas coordinadas en México por el antropólogo Elio Masferrer Kan. En el occidente del país surgió en 1995 —en la Universidad de Guadalajara— la línea de investigación *Identidad cultural y religión*, dentro del Departamento de Estudios de Cultura Regional, y en octubre de 1996 el Programa de Estudios Religión y Sociedad en la misma Universidad de Guadalajara (UdeG); dicho programa se transforma el 30 de septiembre de 2003 en el Centro de Estudios Religión y Sociedad

(CERYS),¹ actualmente adscrito al Departamento de Filosofía de la UdeG. En la efervescencia de los estudios religiosos surge también la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México² (RIFREM) creada en 1997 y dirigida por la antropóloga Renée de la Torre y la socióloga Cristina Gutiérrez. Al año siguiente, 1998, en el ITESO se inició un ciclo semestral de debates, conferencias y análisis al que se llamó *Semana de Religiones* y que posteriormente se transformó en *Jornadas Relig-artes* en el año 2013.³ En construcción se encuentra la Red de Investigación sobre el islam en México organizada en 2016 por la maestra Jatziri García Linares y la doctora Arely Medina.

En estas redes, los estudios de la relación entre religión y educación han sido escasos, y más aún, los que vinculan ética y religión. Por otra parte, el estudio de la relación entre educación y valores —un tema cercano a la ética y la religión—, ha sido específicamente trabajada en la Red de Educación y Valores centrada particularmente en la dinámica de lo que se conoce como formación de valores. De manera incipiente, en los encuentros y congresos que realizan las redes anteriores, el tema de ética y religión ha estado presente en algunos trabajos, pero se puede considerar, al revisar la literatura publicada por estas organizaciones en el formato de memorias o libros, que el tema está prácticamente ausente, por lo que se sostiene que se trata

¹ Dictamen 021 del Consejo General Universitario (CGU) núm. 1/2003/611 del 30 de septiembre de 2003, siendo presidente del CGU el Lic. José Trinidad Padilla López. De acuerdo con la normatividad universitaria, al CERYS pertenecen académicos de la misma universidad y académicos externos; de modo que coinciden investigadores del ITESO, Univa, Museo Regional, INAH, entre otros.

² Esta red inició como un organismo regional para estudiar el fenómeno religioso en el centro-occidente del país, por lo que en sus orígenes se denominó Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Occidente de México.

³ Dichos eventos se realizan específicamente para estudiantes como parte de los cursos en torno a asuntos religiosos. Algunos de estos eventos han estado abiertos al público. La realización de estas actividades y la construcción de un cuerpo de académicos sobre el tema, favoreció el establecimiento de vínculos con el CERYS y ha permitido la publicación de distintas obras y la creación de un programa de radio por internet llamado “Creencias religiosas” en 2016.

de un campo emergente. En esta lógica se encuentra el trabajo que ahora se presenta.⁴

En el caso mexicano los estudios presentados en las redes de investigadores señaladas, se enfocan particularmente a observar los siguientes asuntos: la transformación de las creencias religiosas y neo-religiosidades, el desarrollo del culto, la subjetivación de las creencias por los actores religiosos, los estudios de grupos religiosos y la relación entre política y religión. Así, se deja de lado el planteamiento de la moral religiosa por considerarlo alejado del campo de las ciencias sociales, y por su relación con la filosofía. Es en el caso de las instituciones de educación superior (IES) públicas y privadas de matriz religiosa, donde se han realizado algunos acercamientos al tema.⁵

Este trabajo da cuenta de un acercamiento cualitativo a un grupo de jóvenes, estudiantes de pregrado en una universidad particular situada en la zona metropolitana de Guadalajara. La edad de los estudiantes se sitúa en el rango 18-22 años. Se eligió a 20 personas de un grupo de 907 para dar seguimiento a sus opiniones escritas a propósito de dos momentos de discusión en un curso que tiene como eje de análisis los sistemas de creencias religiosas.⁶ Los textos analizados giraron acerca de las siguientes intenciones: establecer la narrativa en torno a la experiencia religiosa con

⁴ Los antecedentes de este trabajo fueron presentados por el autor en la Red de Investigadores del Fenómeno religioso en México, en abril de 2018 en Oaxaca en el trabajo *Religión, ética y educación. Rostros de una relación compleja. Datos para una caracterización*; y posteriormente en el trabajo *La reconfiguración del sistema de creencias religiosas y morales en jóvenes universitarios de la ZMG* en la Jornada de Formación del Presbiterio de Guadalajara en septiembre de 2018.

⁵ Entre los trabajos de instituciones de educación superior que relacionan, al menos tangencialmente el tema religión-ética-educación, se encuentran Luengo, E. *La religión y los jóvenes en México: ¿el desencanto de una relación?*, UIA, México 1993; Sota, E. *Religión "por la libre". Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*, UIA, México 2010; y del mismo autor, *Religiosidad profana. Estudio de caso sobre la religiosidad de los jóvenes universitarios*, UIA 2015; Ortiz Acosta, *Jóvenes, tecnocultura y secularización. Una mirada a las creencias religiosas desde el paradigma posreligional*, UdeG, Guadalajara 2015. Existe también la tesis de maestría de Navarro Ramos *¿Dios? ¡Tengo serios problemas con Él!: acercamiento al significado de la experiencia religiosa en estudiantes universitarios* (en) el catálogo público de www.biblio.iteso.mx con la clasificación 378. 72352 NAV.

⁶ El curso se desarrolla en torno a la propuesta antropológica del profesor Elio Masferrer para comprender el campo político-religioso mexicano desde la noción de sistemas religiosos, frente al acercamiento tradicional de denominaciones religiosas. Para mayor información se pueden consultar —entre otras— sus obras *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Plaza y Valdés, México 2004; *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Libros de la Araucaria, Buenos

la que los estudiantes iniciaban el curso; y establecer un posicionamiento —al final del curso— sobre cómo será la religión del futuro. La pregunta que ha guiado el estudio es ¿qué rasgos religiosos muestra la configuración moral de estudiantes de pregrado en una universidad privada de la ZMG? El análisis de los textos muestra la correlación que establecen los estudiantes entre los asuntos de ética y religión, los vínculos y distancias que detectan, y la crítica que realizan a los sistemas de creencias en los que fueron educados. El aporte de este acercamiento al estudio de la relación entre ética y religión muestra que, ante la reconfiguración del sistema de creencias religiosas, las creencias morales se deslindan de la religión de manera formal en temas puntuales, pero no se localizan distancias entre los posicionamientos de los estudiantes cuando reflexionan sobre su marco ético.

La relación ética-religión

Todo sistema religioso tiene tres componentes básicos: un conjunto de creencias, una forma de relacionarse con lo trascendente y una manera de exponer la relación del creyente con el mundo. Si bien no existe homogeneidad total en la comprensión de cada componente, es un hecho ampliamente apuntado, la existencia de estos componentes.⁷ La tendencia en muchos grupos de investigadores es el señalamiento de la muerte de la religión o al menos el fin del imaginario religioso católico (González Faus, 1998: 39-55). Sus acercamientos al objeto de estudio de corte religioso fenoménico, les permite especificar que el vaciamiento de los templos con el alejamiento de sus implicaciones rituales muestra el repliegue de las creencias religiosas. Así lo suelen señalar estudiosos del asunto como José María Corbí⁸ al señalar un

Aires 2009; y *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires 2013.

⁷ Al respecto, un acercamiento reconocido es el de Mircea Eliade en su texto *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, publicado originalmente en 1957. También se puede consultar Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, EDV, Navarra 2000; Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2005.

⁸ La obra de Corbí es muy amplia y puede seguirse en el sitio del Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas (CETR de Barcelona): <http://cetr.net> En este mismo volumen

cambio radical en la epistemología y en los sistemas de valores en las sociedades europeas, al mismo tiempo que la emergencia de una espiritualidad laica vinculada al silencio, al vaciamiento y a la reconversión de la religión que se sostienen en la construcción de un camino interior que supera o va más allá de las tradiciones religiosas. Se trata de reconocer el camino de sabiduría frente a los caminos rituales y dogmáticos de los sistemas religiosos, hecho que identifica con la espiritualidad y a la que llamará cualidad humana profunda. En otro extremo, el teólogo José María Vigil señala —moviéndose en dos arenas: el del catolicismo progresista de la teología de la liberación y del pluralismo religioso, así como el paradigma posreligional— que ante la vivencia del hecho religioso se puede reconocer la emergencia de un momento axial de la historia de los sistemas religiosos, ante los que el cristianismo se enfrenta a la posibilidad de una conversión epistemológica (Vigil, 2018). Dicha conversión epistemológica consiste en transitar de la comprensión de la verdad en términos abstractos identificada con la divinidad, a una verdad relativa a los sujetos históricos, contextualizada, donde las religiones pierden su carácter absoluto para convertirse en mapas para el camino.

Las características de la verdad del cristianismo, que inicia su construcción con Constantino, tuvo consecuencias desastrosas para la relación ética-religión:

Aquella verdad religiosa no era inocua ni gratuita, sino una Verdad que hizo de las Iglesias cristianas, de la raza blanca, de la raza europea, y también del varón, los seres privilegiados de la Tierra. Aquella Verdad, que aun siendo *software* al fin y al cabo, era una poderosísima arma de dominación, que sometió imperios, entronizó razas, destruyó culturas y religiones, justificó esclavitudes, degradó a la mujer (Vigil, 2018: 89).

Desde esta lógica, la comunicación de los elementos morales pasó a ser un proceso colonizador de la moral de las comunidades y sujetos que recibieron el mensaje cristiano. La ética, como reflexión sobre la

se encuentra un artículo en que presenta su propuesta analítica del asunto y su planteamiento del futuro de la religión.

moral, fue obviada ante la seguridad de las respuestas cerradas. Se llegó a implementar un sistema objetivista de la verdad moral que permitía erróneamente considerar la existencia de una y única verdad. Con ello aparecen las respuestas universalistas tradicionales que sostienen el valor de las normas morales en un horizonte trascendente —algunas veces con Dios a la cabeza como dador de sentido de la existencia (Tugendhat, 2010: 65)—. Así, el criterio de verdad fue el de la adecuación entre las cosas y lo que se piensa, se dice, y se hace con ellas. Este criterio se expresó en la fórmula *adecuatio rei et intellectus*, acuñada por los medievales. La modernidad, con Kant a la cabeza, se encargó de señalar las insuficiencias de esta cuestión, para mostrar la necesidad de la construcción válida de un fundamento de la acción humana, que permitiera la búsqueda de una estructura formal que diera cobijo a la universalidad de las normas, desde la racionalidad y el reconocimiento del reino de fines, sin necesidad de entidades trascendentes y de mediaciones institucionales como las religiones. Si bien la modernidad no pierde el carácter universalista de la ética por la extensión del concepto de deber, abre la puerta al reconocimiento de la pluralidad en términos epistemológicos.

En oposición a lo anterior, la ética del sistema religioso cristiano, tal como se comprendió en la época del paradigma helénico hasta el de la cristiandad tradicionalista, derivó en un alejamiento de la humanización del ser humano, y en los casos menos conflictivos, en una humanización bajo el modelo religioso. La tarea de acompañar en el crecimiento y el desarrollo humano fue asumido como una acción de adecuación a una visión de mundo, que no permitía rupturas a riesgo de condenas caracterizadas por el “excesivo celo teórico, por el acento intelectual, doctrinario, teológico, dialéctico, polemizador, buscador de criptoherejías” (Vigil, 2018: 93).

Una tercera forma de mirar la relación ética-religión ha sido caracterizada por los acercamientos socioantropológicos de lo que se ha dado en llamar “el fenómeno religioso”, aunque en México, sin la pretensión fenomenológica que tiene el concepto, tal como lo señala la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Estos acercamientos muestran, a través de descripciones bajo metodologías de corte cualitativo la complejidad al interior de los sistemas religiosos, particularmente

cuando se refieren a la interpretación de los creyentes.⁹ Otros trabajos abordan la evolución histórica del fenómeno religioso y su conflictividad institucional (Hernández Vicencio, 2016). En algunas ocasiones, particularmente cuando se refiere a la Iglesia católica, se suele interpretar al catolicismo como un sistema religioso homogéneo, sin asimetrías. Una cuarta forma de estudiar los sistemas religiosos en México ha sido impulsada por Elio Masferrer, bajo la lógica de entender el campo religioso como un campo político-religioso con múltiples implicaciones, no sólo en el sistema de creencias, sino en las relaciones coyunturales e institucionales que establecen los actores religiosos, pertenezcan a la estructura jerárquica o no (Masferrer, 2013).

En estas cuatro formas de mirar el tema religioso, el análisis de la relación ética-religión está ausente en la mayoría de los casos, por lo que los trabajos realizados en México son muestra de la existencia de un campo emergente en la investigación, pero muy potente en términos de los elementos y problemáticas a estudiar. Estos acercamientos no pueden realizarse sin conocer desde “dentro” los posicionamientos religiosos, lo que implica consideraciones de orden teológico y filosófico a las que en ocasiones se suele descalificar por considerarlas fuera del ámbito de las ciencias sociales, y como posiciones heredadas de posturas doctrinarias. Este error lleva a dejar vacíos en los procesos de análisis e interpretación, que se cubrirían en un estudio que, recurriendo a la interdisciplinariedad, pueda valorar los aportes de la teología y la filosofía, sin dejar de lado la necesaria vigilancia epistemológica.

Mapas para entender la dinámica distancia-relación entre ética y religión

Vigil ofrece —en su análisis sobre la verdad y la conversión epistemológica— el concepto mapas para situar el asunto de la verdad. Aplicado este concepto al análisis de la relación ética-religión observado en los sujetos

⁹ Respecto a esta forma de comprender el fenómeno religioso, se puede recurrir a la obra publicada por esta red de investigadores, entre ellos: De la Torre y Gutiérrez, *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*, El Colegio de Jalisco-CIESAS, México 2017; De La Torre y Arias, *Religiosidades trasplantadas*, COLEF, México 2017.

de estudio, y siguiendo la postura de Boaventura de Sousa, es posible reconocer las ausencias y, por tanto, las presencias referidas a su conocimiento de este componente de los sistemas religiosos, que va más allá del culto, y que cobra mayor fuerza por referirse a un aspecto subjetivo difícilmente objetivable. La detección de las ausencias nos permite, además de ubicar los vacíos de conocimientos no presentes o ausentes, las intenciones ausentes. Las ausencias son “los límites de la representación en las ciencias sociales convencionales” (De Sousa Santos, 2009: 92), y el reconocimiento de estos límites permite crear mapas que representan lo visto, lo ausente y lo deseado; y al mismo tiempo orientan la acción reflexiva de los sujetos.

Los mapas para entender los vínculos entre ética y religión están orientados por dos ejes: el eje distancia y eje relación. Estos ejes se construyeron a partir del trabajo de investigación, con la finalidad de dar cuenta de la forma como los sujetos de estudio comprenden este tema. Se llama *distancia* a la expresión argumentativa que describe una contraposición —explícita o no— a la doctrina oficial de la Iglesia en términos morales. La distancia no es ausencia, sino presencia difusa o débil. La expresión de la distancia se plantea como un elemento compuesto de tres partes claramente identificables y una presente en algunos casos. Las partes comunes son: el planteamiento de un *asunto*, la *experiencia vital*, el *desacuerdo*. Eventualmente podrán indicarse las *razones* de la distancia, pero esto no sucede en todos los casos, pues a los sujetos les basta señalar la experiencia vital de carácter emotivo y origen de la distancia, y dejan de lado la racionalización de la distancia. Dado que las distancias son expresiones vinculadas a la experiencia subjetiva, los datos que la señalan se hacen conscientes cuando el sujeto ha transitado a operaciones formales de pensamiento, por lo que cabría esperar cierto proceso argumentativo de tipo inductivo o al menos deductivo del tipo

$$(p.q) p \rightarrow q$$

La categoría *relación* se expresa en la formulación de acuerdos tácitos o explícitos con el centro axiológico en torno al cual se dejan claros los puntos de contacto entre la postura moral de los sujetos de investigación y los planteamientos morales del cristianismo. El acuerdo

no se sigue de un análisis de la moral religiosa, sino de asumir como conveniente e incluso necesaria alguna postura. Dicho de otra manera, la aceptación de una postura moral de raíz religiosa, no implica que se conoce el origen y fundamento de dicha postura, por lo que los sujetos pueden admitir postulados morales de raíz religiosa sin reconocerlo o reconocerlo. La *relación* es una forma de hacer explícita la presencia, a la que Boaventura de Sousa señala como *cercanía*. Aunque se debe comentar que la cercanía no implica, en este caso, el establecimiento de vínculos fuertes respecto a la moral religiosa.

Los elementos anteriores permiten señalar la configuración de una matriz para ubicar los elementos de distancia y distancia, es decir, de presencia o cercanía bajo la siguiente estructura:

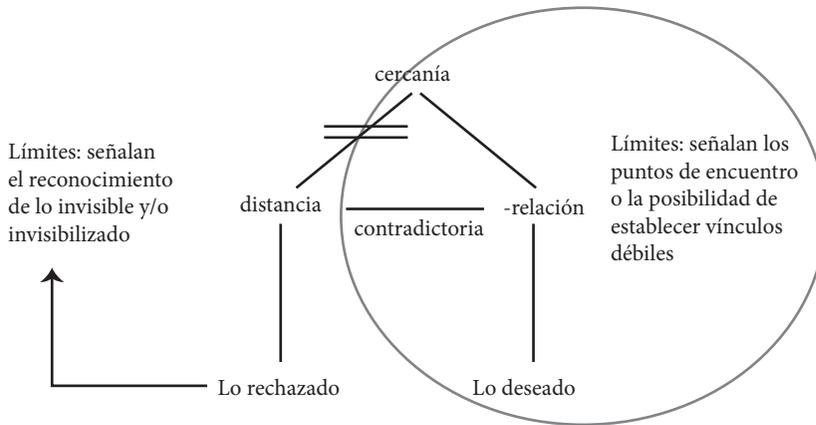


Ilustración 1. Relación-distancia. Elaboración propia.

De acuerdo con el esquema anterior, la *distancia* señala lo *rechazado* de la moral religiosa y marca los *límites del diálogo* que establecen los sujetos jóvenes. Al mismo tiempo, proporciona información respecto a los elementos que se han invisibilizado por parte de los estudiantes, que en la lógica del lenguaje religioso serán fundamentales, y sobre los cuales se suele estructurar el discurso religioso y que toman la figura de elementos absolutos. La *relación* se estructura en función de lo *deseado* y expresa la forma positiva de los *límites*, en el sentido de señalar los aspectos oportunos del diálogo debido a la *cercanía* débil con el discurso moral religioso.

De la negación de referentes absolutos a la aceptación relativa de la moral

El análisis de datos muestra que los estudiantes marcan distancia con planteamientos morales de raíz religiosa, que se presentan como absolutos o posicionamientos cerrados; en tanto que mantienen relación con aquellos que muestran diferenciación y tendencia a la individualización. La siguiente tabla elaborada a partir de los textos analizados, muestra estos datos que remiten a *asuntos de la moral religiosa* sobre los cuales se establece *distancia* o *relación*:

Tabla 1. Distancia relación en el tema ética-religión en estudiantes universitarios.	
Eje DISTANCIA	Eje RELACIÓN
Valores de la prudencia y templanza	Valores de la justicia entendida como indignación, y de la fortaleza interpretado como fuerza o valor
Valor de la templanza entendida como moderación y limitación	Placer de los sentidos
Cooperación y solidaridad ante el necesitado	Solidaridad eventual
Entregar la vida por otros	Sentido de sobrevivencia personal y los cercanos
Vida con sentido trascendente	Vida con sentido immanente
Religión	Espiritualidad
Pertenencia a la Iglesia	Valoración social de los rituales de pasaje ofertados por la institución
Un solo modelo de familia	Reconocimiento por la vía de los hechos de diferentes modelos de familia
La verdad comunicada por los actores religiosos	La verdad como construcción social que pone en igualdad a los actores

Elaboración propia.

Como puede observarse, en el eje de la distancia se localizan aspectos que dan forma a un modelo fuerte de religiosidad, que deriva en una postura moral de carácter universalista, donde la actuación del sujeto moral tiene un sentido trascendente. Ahí, planteamientos

como la verdad, algunos valores que implican limitaciones, la perspectiva del otro, el aprecio por la estructura y el compromiso social, se desdibujan sin desaparecer, pasando a dar forma a un modelo moral que parece estar alejado de la religión sin que se pueda sostener de manera radical, dado que el desdibujamiento del carácter absoluto de la moral religiosa permanece en las relaciones funcionales que los sujetos establecen con la moral.

Lo *deseado*, en términos de Boaventura de Souza, queda señalado por el eje *relación*, que permite indicar que se busca una ética sin referentes absolutos, con las siguientes características: centrada en el sujeto individual, que se preocupe por el sentido inmanente y placentero de la vida, por la construcción de relaciones de solidaridad y cooperación con los que forman su círculo cercano, que permita expresar la indignación con lo que se considera injusto y sin pretender compromisos permanentes, que reconozca las instituciones religiosas como ofertadoras de servicios de socialización, que se distancie del debate por la verdad en términos absolutos y reconozca la verdad como una construcción social relativa al grupo que la estructura, y que recupere el valor de la espiritualidad como un camino personal del sujeto, sin necesidad de mediaciones.

Un aspecto importante —como territorio donde los planteamientos de la moral religiosa tienen mayor cabida, siempre y cuando no se recurra al discurso tradicional— es el referido a los temas en debate que permanecen abiertos. Los datos permiten señalar que, en temáticas abiertas en proceso de maduración heterogénea, existe mayor cercanía con la moral religiosa. Estos temas son: el respeto a la vida entendido como rechazo formal al aborto —lo que implica dejar al sujeto la decisión de realizarlo—; el reconocimiento de la diversidad de modos de configurar la familia sin dejar de valorar la organización tradicional; el asunto del derecho de adopción por familias que no siguen el modelo tradicional de relación; la descalificación de la violencia sin asumir compromisos concretos.

Al mismo tiempo, existe una cierta idealización de una moral donde los valores humanos son el centro de una argumentación vacía de compromisos. De esta forma, se idealizan valores segundos como el respeto, la honestidad, la solidaridad, la amistad, entre otros.

Hacia una ética sin referentes absolutos

Una vez establecidos los elementos descriptivos de la configuración moral que tienen raíces religiosas provenientes del catolicismo, se puede señalar que se perfila la estructuración de una ética sin referentes absolutos. Sin embargo, los rasgos religiosos presentes muestran que la configuración moral de los estudiantes de pregrado estudiados no ha desacreditado en conjunto la moral religiosa, por lo que si se atiende a la distinción básica, que señala que la ética reflexiona sobre la moral, se encuentra que los datos no permiten sostener que exista una ética alejada totalmente de los planteamientos morales católicos; pues al no explicitar razones, argumentaciones y contraposiciones, los sujetos de investigación se quedan en el ámbito de la moral vivida sin transitar a la moral pensada.

Por otra parte, los datos permiten señalar que es posible que se puedan establecer en el futuro posicionamientos basados en una argumentación racional que profile una ética laica, pero no en este momento. La expresión usada “espiritualidad sin religión, para señalar que los jóvenes se han alejado de manera radical de las creencias religiosas, debe tomarse con matices, pues la absolutización de este planteamiento genera la impresión de que la totalidad de los jóvenes viven bajo este esquema. La distancia que los jóvenes reconocen con los planteamientos absolutos de la moral católica, no implica el alejamiento de la totalidad del pensamiento católico, dado que permanecen elementos de cercanía, que permiten el reconocimiento de coincidencias, sin negar su carácter débil. Ciertamente se perfila un alejamiento del culto, como lo señalan los estudios del tema (Sota García, 2015: 111; Ortiz Acosta, 2015: 50), pero no de aspectos centrados en la moral. Se puede apreciar que existe la intención de construcción de una ética propia —que podría adjetivarse como sin referentes absolutos—, pero que todavía no se define claramente.

Para que se pueda caracterizar una ética sin referentes absolutos, se podrían seguir dos caminos: la vía de los hechos, por la que parecen decantarse los posicionamientos de los jóvenes; y la vía de la reflexión teórica, que implicaría el diálogo con los supuestos filosóficos y teológicos que están a la base de los planteamientos religiosos;

sin embargo, en consonancia con la forma como se crean, proceden y organizan los sistemas religiosos (Masferrer, 2013), se ha de reconocer que a la base de los planteos religiosos no está la filosofía ni la teología, sino la experiencia vital de los sujetos creyentes, a la que hay que atender. La explicitación teórica de una ética sin referentes absolutos requiere de un esfuerzo segundo por pensar el fundamento de la convivencia, y el papel de las creencias religiosas en las sociedades contemporáneas.

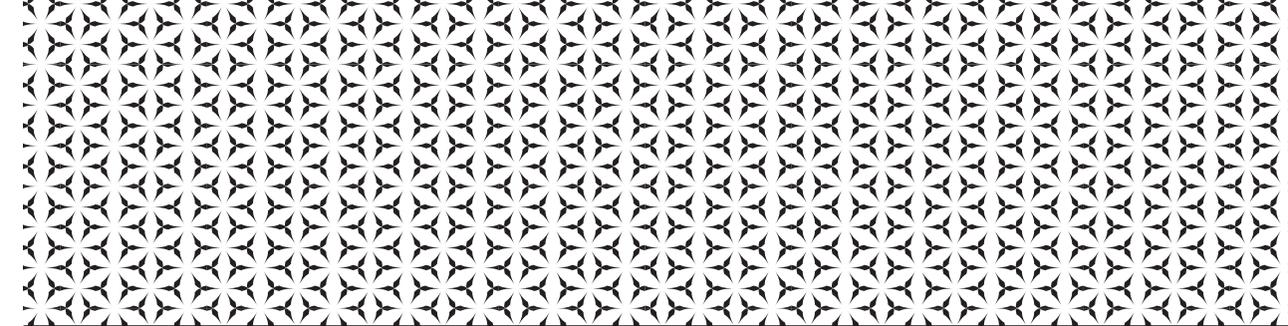
En este esfuerzo, la referencia a la tecnocultura como un elemento que reformula las creencias religiosas, es una pista para pensar la nueva configuración de la moral, sin embargo, dado que la tecnocultura no satisface las necesidades de sentido asociadas a las creencias religiosas, no parece que vaya a ser la vía para vivir la experiencia de religación con lo sagrado y que se traduce en posicionamientos, valoraciones y eventualmente en actitudes del sujeto en convivencia con otros. La crisis de fe que señala Ortiz en su estudio sobre jóvenes, tecnocultura y secularización, donde para los jóvenes “las creencias y las prácticas religiosas tradicionales no forman parte de sus agendas, y las iglesias no son referentes de información, orientación u apoyo” (2015: 50), apunta a la vivencia de la fe en el ámbito de lo cultural y de lo que aquí se llaman *distancias*. Cuando se observan los datos desde la óptica de las *distancias*, el señalamiento de que “las condiciones culturales han cambiado para seguir sosteniendo las creencias desde el dogma y la ortodoxia. desde la moral de los sujetos” (Ortiz Acosta, 2015: 51), es viable. Por otro lado, el análisis de Sota sobre la religiosidad de los jóvenes universitarios, presenta conclusiones generalizadas que confunden el alejamiento de la práctica religiosa y la mayor libertad y autonomía moral, con un proceso de progresiva recomposición de la moral, que no implica la ruptura total. Un análisis como el señalado (Sota García, 2015: 121 ss), si bien señala los rasgos amplios del proceso de desinstitucionalización de las creencias religiosas de los jóvenes estudiados, no da cuenta de los matices que se presentan cuando se analizan —desde la subjetividad— la relación con los sistemas religiosos.

Pero en la medida que el análisis se desplaza a la observación de los sujetos en relación asimétrica con los sistemas religiosos, se debe

señalar que se abren vías para el diálogo entre los actores religiosos a partir de las coincidencias débiles, lo cual implica que, si bien, las creencias religiosas están en crisis, paradójicamente muestran signos de recuperación, pues no se han desplazado totalmente. Este fenómeno que no ha sido observado con detenimiento, podría conducir a la consideración de la construcción de nuevas formas de la religiosidad y de la moral, que no necesariamente hablan de una espiritualidad sin religión, sino de una espiritualidad con una religión débil que va dejando de lado los referentes absolutos de la moral.

Referencias

- CONSEJO MEXICANO DE INVESTIGACIÓN EDUCATIVA (2003). Colección: *La investigación educativa en México 1992-2002*. Obtenido de <http://comie.org.mx/v4/secciones/coleccion>
- DE SOUSA SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI-CLACSO.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I. (1998). *Fe en Dios y construcción de la historia*. Madrid: Trotta.
- HERNÁNDEZ VICENCIO, T. (2016). *Estampas sobre la secularización y la laicidad en México del siglo XVI al XXI*. México: Secretaría de Cultura-INAH.
- LÓPEZ CALVA, J. M. (2009). Educación de la libertad. Un nuevo acercamiento para comprender la relación valores-educación en el contexto de pluralidad e incertidumbre del mundo actual. *REICE. Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 7(2), 184-199.
- MASFERRER, E. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. México: Libros de la Araucaria.
- ORTIZ ACOSTA, J. D. (2015). *Jóvenes, tecnocultura y secularización. Una mirada a las creencias religiosas desde el paradigma posreligional*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- SOTA GARCÍA, E. (2015). *Religiosidad profana. Estudio de caso sobre la religiosidad de los jóvenes universitarios*. México: Universidad Iberoamericana.
- TUGENDHAT, E. (2010). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.
- VIGIL, J. M. (2018). El cristianismo y la verdad. Una nueva conversión: la epistemológica. *Spirituas. Edición hispanoamericana* (59/1), 85-95.



Análisis sobre algunos elementos del deísmo ante los desafíos del paradigma “pos-religional”

OMAR DE JESÚS ROMERO GONZÁLEZ

En este escrito se llevará a cabo un ejercicio argumentativo en torno a un tema de filosofía de la religión, a saber, el problema contemporáneo de la llamada “crisis” de la religión. El argumento tiene como intención introducir el punto de vista deísta¹ a la discusión sobre la “crisis” de la religión. No se trata de una adhesión ciega, fanática o fundamentalista al deísmo; tampoco se trata de un simple “volver” —lo cual resultaría, en cierta medida, ingenuo o superfluo— a algu-

¹ Por *deísmo* se entiende la postura filosófica que asume la creencia en la existencia de Dios, pero al margen de los postulados —“Revelación”, existencia de los “milagros”, adoctrinamiento religioso sobre lo que es o no “Dios”— o mitos fundacionales de cualquier credo religioso, es decir, sostiene la creación del Universo hecha por Dios, pero niega su posterior intervención. El deísmo, ante otras maneras —tales como el teísmo, el ateísmo, el panteísmo o al agnosticismo— de enfrentarse a la relación del hombre con la divinidad, se caracteriza por la creencia en la manifestación de la divinidad ante el hombre por medio del uso de la razón y su aparición a través de una “religión natural” o racional, es decir, la manifestación de la divinidad se da no a través de pautas morales o metafísicas determinadas por cualquier credo religioso, sino mediante el uso de las facultades propias del hombre para poder conocer a Dios en sus obras gracias a la ejercitación paulatina de la razón y así contemplarlo en la inmanencia.

nos de los postulados básicos de la Modernidad² o a la Ilustración, sino que se trata de una introducción de algunos puntos de vista deístas a la discusión sobre la “crisis” de la religión en una época secular, laica, nihilista y posmoderna.

Este argumento se compone de dos elementos fundamentales. El primero radica en la introducción de la problemática de la “crisis” de la religión; en el segundo se plantea la consideración de algunas posturas deístas como tentativas de respuesta ante los desafíos a los que se enfrentan las religiones que se rigen bajo los postulados del teísmo.³ Para construir el primer elemento de este argumento se recurrirá a las propuestas de dos autores. Estos dos autores son Mariano Corbí (*Religión sin religión*) y Juan Diego Ortiz (*Jóvenes, tecnocultura y secularización. Una mirada a las creencias religiosas desde el paradigma pos-religional*).

El segundo elemento de este argumento se compone por la introducción del abordaje del problema de la “crisis” de la religión bajo el supuesto filosófico del deísmo. Con este fin se hará la introducción de algunas tesis contenidas en los escritos de Thomas Paine (*La edad de la razón*), para ofrecer la posibilidad de enfocar los mismos problemas desde distintos supuestos filosóficos.

² Por Modernidad —para los fines de este escrito— se entiende, además del periodo histórico que abarca desde el Renacimiento (finales del siglo xv) hasta el siglo xix, la relevancia ontológica y epistemológica de algunos conceptos tales como “sujeto”, “razón”, “técnica”, “progreso”, “secularización”, “emancipación”; sin embargo, para delimitar con mayor precisión el uso que se hará de dicho término es menester introducir la siguiente cita: “Cuando hablamos de modernidad hablamos de secularización, de independizar la razón de la religión, el Estado de la Iglesia, y la moral de la teología. Ese mundo secular ha tenido su modelo más acabado en la Revolución francesa y en la constitución de la tradición republicana. El Estado republicano es el Estado laico que trata de construir la nación como una nación de ciudadanos donde los individuos se sientan partícipes de los destinos de la comunidad” (García, 2007: 158).

³ El teísmo es la postura filosófica que afirma —frente al ateísmo— la existencia de un Dios (monoteísmo) —o más dioses (politeísmo)— creador del Universo que garantiza la intervención (moral y cosmológica) divina en los asuntos concernientes a la creación. Se vale del uso de la revelación y la tradición como fundamentos inquebrantables para afirmar sus tesis.

La “Religión” en las “sociedades dinámicas” o “sociedades de innovación” y el “Paradigma pos-religional” como formas divergentes del teísmo

En el texto *Religión sin religión* se plantea la tesis que sostiene que puede explicarse el vertiginoso cambio o “crisis” que experimentan las religiones —sobre todo los monoteísmos teístas, vgr. Cristianismo, Judaísmo e Islam— mediante la comprensión de un cambio de paradigma que se manifiesta como la ruptura de una manera de ver el mundo que se basaba en patrones “arcaicos” (“paradigma pre-industrial/ sociedades estáticas”), ante un emergente y renovado paradigma (“paradigma industrial/sociedades dinámicas o de innovación”) (1996: 52), es decir, la tesis de Corbí consiste en explicar que las “religiones” —con minúsculas— se basan en patrones de dominación, ortodoxia inflexible, intolerancia, fanatismo, exclusivismo, mientras que la “Religión” —con mayúscula— se basa en la pluralidad, el amor, la tolerancia y el servicio. La definición de “religión” se presenta por el autor de la siguiente manera:

Llamamos religión al peculiar modo de vivir la experiencia sagrada, propio de las sociedades preindustriales y estáticas, es decir, propio de sociedades que vivieron durante milenios de hacer fundamentalmente lo mismo (caza, recolección, agricultura, ganadería). Esas sociedades necesitaron fijar de manera inamovible sus sistemas de programación colectiva, de forma que bloquearan e ilegítimaran el cambio (...). Por tanto, “religiones” son las formas sagradas preindustriales, que se expresan en los sistemas de programación colectiva adecuados a ese tipo de sociedades. Religiones son las formas preindustriales que se expresan en programas mítico/simbólicos, que son programas de control, dominio, sumisión y exclusión de alternativas (Corbí, 1996: 81-82).

De acuerdo con la argumentación del autor, la transición de un paradigma a otro ha de gestarse en forma de ruptura que se manifiesta, en mayor o menor medida, como una suerte de “crisis”. Esta “crisis” aparece al ser modificados los valores que legitiman los fundamentos de las sociedades preindustriales o estáticas. La “crisis” es patente al ser suplantados —como medios explicativos de la “realidad”— los mitos y los

símbolos mediante ideologías de carácter científico y técnico. Además, las formas de programación colectiva propias de las sociedades pre-industriales están íntimamente relacionadas con el poder y, por tanto, son capaces de ejercer un dominio simbólico, axiológico y epistemológico. La tesis de Corbí es simple: si existe control, sumisión y dominación, entonces se trata de “religión” y no de “Religión”, puesto que la “Religión” —al ser la vía que nos conduce a presenciar la “Gran Dimensión”

no es un conjunto de formas que monopolizan la verdad y el buen camino; la Religión es libertad de toda forma, de todo molde. La Religión, porque libera de todo molde, puede utilizar cualquiera de ellos; puede dar pie de crear el que convenga, cuando convenga. La experiencia de la Gran Dimensión es una experiencia de la verdad que libera de cualquier formulación y sistema de vida. (...). Por tanto, La Religión debe alejarse, al máximo, de cualquier sistema de dominio. Los que pretenden ser una élite religiosa y quieren dominar, sea en el ámbito que sea, se alejan del buen camino y falsean la esencia de los procesos religiosos, que son de libertad, de liberación (Corbí, 1996: 87-88).

Si “Religión” significa la introducción de un nuevo paradigma que no se estanque en los moldes de sumisión, obediencia, exclusividad y exclusivismo propios de la “religión”, sino que permita la construcción de otras formas de experimentar la “Gran Dimensión” mediante el paulatino abandono de las maneras de conducirse de la “religión”, para así llevar a cabo la construcción de un nuevo paradigma que permita la manifestación de la “Religión”. De acuerdo con esto, la “religión” introduce una axiología que está ligada a la concepción teísta en la cual se tiene la creencia de un Dios Señor que exige sumisión en el culto y en la devoción; la “Religión”, por su parte, no necesariamente se identifica con formas teístas, ni con formas culturales o jerarquías sacerdotales al no exigir determinadas prácticas devocionales, es decir, la transición de la “religión” a la “Religión” radica en el abandono del uso de mecanismos de dominación y sumisión relacionados con la espiritualidad humana. En resumen, se puede afirmar que, si bien todo teísmo es religioso, no toda “Religión” es teísta. En los términos en los que lo plantea el autor, puede decirse que el teísmo aparece como el supuesto fi-

losófico que sustenta la relación entre el hombre —entendido éste como especie— y la divinidad en el paradigma preindustrial propio de las sociedades estáticas. En palabras del autor:

La sensibilidad de los hombres en las sociedades industriales avanzadas ha perdido la trama teísta. Quizás todavía formulen que “debe haber algo” o que “hay Dios”, pero ese supuesto o esa creencia no articula la trama de su sentir. Donde falta la trama teísta del sentir, es inútil presentar el camino interior en formas religiosas. Es inútil porque la propuesta, el mensaje no puede asentarse realmente y penetrar en el sentir. (...). Esta tendencia cultural ni se frenará ni dará marcha atrás; no hará más que progresar en intensidad y en extensión. Podemos, pues, afirmar, que la trama teísta del sentir o ha desaparecido o está en recesión imparable. Esa es la situación (Corbí, 1996: 140-141).

La tesis de Corbí apunta hacia la terminación de la era preindustrial, y con ese objetivo también concluye la forma de religiosidad propia de ese tipo de sociedad, es decir, el fin de la era teísta, patriarcal, autoritaria, fija, inalterable, de control y sumisión.

Ante el fenómeno de las “crisis” de las religiones y de la “espiritualidad sin religión”, una argumentación semejante a la propuesta por Corbí se encuentra en el texto *Jóvenes, tecnocultura y secularización. Una mirada a las creencias religiosas desde el paradigma pos-religional* de Juan Diego Ortiz Acosta. En este texto se plantea el problema de la “crisis” de la religión como el cambio que se gesta desde el abandono de lo que se llama “estructuras religiosas”, para introducir el llamado paradigma “pos-religional”. Se sostiene que la argumentación es algo similar entre el texto de Corbí y el escrito de Ortiz. Esta aseveración puede sostenerse al cotejar el *Prólogo* —elaborado, dicho sea de paso, por José María Vigil— del texto de Ortiz con el postulado de Corbí.

Paradigma pos-religional se refiere a un “cambio de paradigma”: las religiones han sufrido muchos vaivenes a lo largo de la historia (...). Hay una serie de pautas, de líneas, de actitudes antropológicas de las religiones, que las caracterizan desde sus orígenes, desde que las religiones han surgido, más o menos con la revolución agraria. Son estructuras que, desde ese paradigma, llamamos “religionales”. Podríamos enumerar, por ejemplo, la actitud consue-

tudinaria de pedir sumisión al ser humano, de ponerlo de rodillas, de pedirle obediencia en nombre de Dios, de pedirle fe, de hablarle desde el segundo piso de un mundo sobrenatural, enemigo de lo corporal y lo mundano, etc. Estas estructuras que llamamos “religiones”, que concretamente, son propias de las sociedades agrarias, neolíticas, están encontrando una oposición firme, un verdadero choque frontal con el nuevo modo de ser humano que se forja en las sociedades modernas de la tecnocultura, de esa tecnocultura de la que los jóvenes son, precisamente, su expresión más cabal (Vigil, 2015: 11).

En concordancia con esta evidencia textual, se puede notar que la “crisis” o el cambio de paradigma que enuncia Corbí, es decir, el cambio de las “sociedades estáticas” —cuya forma específica de religiosidad se adecua a lo se denomina “religión”— a las “sociedades dinámicas” o “sociedades de innovación” —cuya forma específica de religiosidad es la que se identifica con la “Religión”— es bastante similar a la propuesta de Vigil sobre el abandono —por tratarse de estructuras “no adecuadas” para enfrentarse a los desafíos de los tiempos que corren— de las “estructuras religiosas” y la paulatina adopción del “paradigma pos-religional”. En ambos casos se trata de un intento de explicación sobre el fenómeno de la “crisis” de la religión como un cambio de paradigma, cambio paradigma que se entiende como la necesidad de crear nuevas formas del sentir religioso ante los vertiginosos cambios que experimentan las sociedades contemporáneas.

La tesis, *grosso modo*, de Ortiz, consiste en sostener que la secularización,⁴ la “destraditionalización” y la tecnocultura son factores que posibilitan la descentralización del factor religioso como eje principal que permita articular las cosmovisiones de los individuos pertenecientes a

⁴ El fenómeno de la secularización no es un fenómeno nuevo. Al respecto, Ortiz sostiene lo siguiente: “La secularización no es un fenómeno reciente, sino que tiene su auge desde el siglo XVIII con la Ilustración europea y el impulso de la Modernidad, momento en que se acelera la comprensión del mundo más allá de los sistemas religiosos debido a la expansión del pensamiento racional que le va dando fuerza a la ciencia y a la tecnología. Desde entonces, el concepto de secularización ha adquirido un conjunto de acepciones y ha sido motivo de múltiples debates en la sociología, la filosofía y la religión occidental. (...) La secularización también se puede comprender como el proceso en el cual lo religioso se va quedando en el ámbito de lo privado. Lo que significa que las creencias ya no se imponen para explicar el mundo, teniendo como resultado una disminución de su relevancia en los asuntos públicos de la sociedad” (Ortiz, 2015: 40).

las sociedades contemporáneas. Según este autor, no se ve como inminente el “fin” de las religiones, sino que sólo se trata de una especie de “reajuste” en la forma en la cual éstas se viven. Este “reajuste” del sentir religioso se manifiesta —al parecer desde un punto de vista teísta— en tres direcciones distintas: 1) el resurgimiento de la ortodoxia (muchas veces revestida de fundamentalismo); 2) el afloramiento de la heterodoxia religiosa (apareciendo este fenómeno como la entrada en escena de religiosidades emotivas donde se da una primacía a la subjetivación y relativización moral de las experiencias religiosas); 3) la posibilidad de una pluralidad ecléctica de factores religiosos (el auge de las religiones New Age, las religiones orientales, las “religiones” de trascendencia o del “despertar de la conciencia”, los neo-paganismos, el retorno de los “esoterismos”, etc.). Sea cual sea la manera en la que se manifieste el fenómeno, todos estos senderos tienen en común ser el resultado de las necesidades de culturización en tiempos de globalización. Esta necesidad de consumo de elementos religiosos se da como fruto de las mediaciones comunicativas de los procesos de distribución simbólica que se facilitan gracias al uso —sobre todo en los jóvenes universitarios con acceso a internet— de las tecnologías de la información. Así es como se llega a plantear un abanico de hipótesis que se entrelazan entre sí para explicar el proceso de “destradicionalización” como la relación entre secularización y tecnocultura. En palabras del autor:

Desde esta perspectiva la relación entre tecnocultura y secularización puede ser interpretada de diversos modos. Una, que son dos hechos interdependientes que están acelerando las transformaciones culturales de la sociedad. Otra, que la tecnocultura puede ser parte del proceso secular o es una transformación de éste. O bien, que la tecnocultura ha acelerado los procesos de secularización. Sea cualquiera de las tres premisas, lo relevante es dilucidar los cambios en las creencias, valores y formas de pensar, lo que hace más compleja la existencia de las religiones como sistemas fijos de creencias o como dogmas que son parte de la tradición (Ortiz, 2015: 45).

El proceso de secularización y el auge de la tecnocultura son, según Ortiz, algunos de los factores determinantes que permiten el abandono —sobre todo por parte de los jóvenes— de las antiguas maneras

de vivenciar lo religioso. Este abandono de las antiguas formas —en su mayoría teístas— aparece como una “decadencia” o “crisis” de la religión que se caracteriza por la separación entre religión y sociedad (fenómeno mejor conocido como “laicidad”⁵), la transposición del valor “absoluto” o dominante de las creencias religiosas del ámbito de lo público (como es el caso de los Estados confesionales frente a los Estados laicos) al ámbito de lo privado, es decir, como el paso de una sociedad de carácter sacral a una sociedad de índole secular. Desde este enfoque se puede, sin mayores complicaciones, sostener la necesidad de recurrir a un nuevo paradigma que se adecue a las demandas de la población, sobre todo los jóvenes, puesto que éstos —siguiendo a Ortiz— *“podríamos decir que están transitando hacia una especie de posteísmo, donde comprenden lo trascendente al margen de ese Dios en las alturas y que con su inmenso poder vigila y castiga”* (2015: 64).

Si se atiende a estos argumentos, la conclusión a la que llega Ortiz apunta hacia el reconocimiento, al interior del “paradigma pos-religional”, de otras realidades ante lo religioso. El reconocimiento de otras maneras —al margen del teísmo— de enfrentarse a la relación entre los seres humanos y la divinidad —como quiera que ésta se conciba— es la marcada tendencia en sociedades en las cuales operan, en mayor o menor medida, la secularización y la tecnocultura como factores que generan nuevas formas de concebir el fenómeno religioso.

Si se atiende a las tesis sustentadas por Corbí y Ortiz, se puede inferir una marcada tendencia hacia un paulatino abandono del teísmo como réplica ante las maneras en las cuales éste se manifiesta. Corbí, por ejemplo, sostiene que las formas teístas (formas de sumisión, obediencia, jerarquías sacerdotales y patriarcales, etc.) son las formas propias de expresar la “religión” dentro de las “sociedades estáticas”, y, por tanto, la “crisis” se experimenta al verificar que el sentir religioso de las

⁵ “Desde esta perspectiva, la laicidad consistirá precisamente en “tener en cuenta las creencias religiosas” de los ciudadanos de a pie, en vez de convertirlos —clericalmente— en meros receptores de los mandatos que por partida doble recibirán de las instituciones civiles y religiosas. Esta laicidad positiva sitúa en primer plano el ejercicio por el ciudadano de su derecho individual a la libertad religiosa, aparcando la añeja cuestión religiosa, consistente en ver si Estado e Iglesia se ponen de una vez de acuerdo. Las confesiones religiosas dejan de protagonizar con el Estado el escenario, para convertirse en medios eficaces para que los ciudadanos puedan vivir privada y públicamente con arreglo a sus convicciones” (Ollero, 2010: 114).

“sociedades dinámicas” ya no se identifica con las formas características del antiguo paradigma. Ortiz, por su parte, señala que los cambios (secularización y “destradicionalización”) o las “crisis” que experimenta la religión tienen un impacto mayor —lo cual no excluye la manifestación de otras variantes— en un sector específico de la población, a saber, los jóvenes universitarios con acceso a internet. La posibilidad de acceder a la información que se proporciona en internet contribuye a la elección de otras maneras de concebir la religiosidad, las cuales —en el caso de que se posean— no se gestan necesariamente en sus contextos culturales inmediatos. Este fenómeno de secularización y “destradicionalización” se potencializa gracias a los efectos de la tecnocultura. Las propuestas de estos autores apuntan, en mayor o menor medida, a la superación de los elementos propios del teísmo. Las propuestas de estos autores son una especie de diagnóstico sobre el devenir de las creencias religiosas en las sociedades contemporáneas. Tales propuestas, como se ha mostrado de manera textual, apuntan hacia un abandono de determinadas formas en las cuales se manifiesta el teísmo, sin embargo, hay que tener en cuenta que se trata de un cambio de paradigma en la manera en la cual se concibe la “Religión” y, por lo tanto, nunca hay que perder de vista que

Quando se dice que las religiones ya no pueden seguir siendo teístas, exclusivistas, con aspiraciones de poder y cultivadoras de la sumisión, se está proponiendo un cambio radical en sus funciones y una nueva concepción acerca de ellas. Desde luego que no se trata de una ocurrencia de los pensadores pos-religionales, sino de una crítica muy fundada que es resultado del devenir de las nuevas condiciones culturales. Es un esfuerzo heterodoxo por re-comprender el fenómeno religioso desde otras aristas, que desde luego es polémico, inacabado y que genera muchas sospechas (Ortiz, 2015: 95).

La constante que aparece en los postulados de los dos autores (Corbí y Ortiz) presentados hace palpable la necesidad de explorar otros horizontes que permitan una deconstrucción de las maneras de experimentar —o no— los senderos y estilos de vida de las religiones que vayan más allá de las formas teístas en las que éstas suelen presentarse.

La postura deísta como alternativa ante las deficiencias teístas frente a los desafíos del paradigma “pos-religional”

Para introducir la postura deísta y ponerla en relación con la denuncia que se elabora de algunos elementos del teísmo por parte de Corbí y Ortiz, es necesario que se considere al menos tres puntos: 1) la “revelación”, 2) el medio por cual se conoce lo que es o no “Dios”, 3) la forma en la cual Dios se manifiesta), en los cuales divergen el teísmo y el deísmo en lo relativo a sus maneras de concebir a la divinidad.

Con respecto al primer punto, a saber, la “revelación”, el teísmo sostiene que Dios mismo inspiró, dictó o simplemente otorgó su “palabra” a la humanidad a través de personal estrictamente capacitado y quisquillosamente seleccionado para llevar a cabo tan divina empresa. El razonamiento teísta es muy simple: puesto que es Dios mismo quien hace la “revelación”, y Dios es en sí mismo la “Verdad”, entonces la “revelación” es “Verdad”. Tal “Verdad” —“revelada”, por cierto— se plasmó en los denominados “Libros Sagrados” y esos “Libros Sagrados” contenedores de la “Verdad” se han de “explicar” —tarea propia de una casta sacerdotal de índole jerárquico-patriarcal— al resto de las personas, puesto que es allí donde se expresa la manera “única” y “correcta” de ser, vivir, pensar, actuar o sentir. Este modo de proceder encaja perfectamente con la descripción que hace Corbí sobre la “religión” y sus formas “pre-industriales”.

En lo concerniente a este primer punto, la postura deísta aparece enunciada por Thomas Paine del siguiente modo:

Creo en un Dios, y en ningún otro, y espero la felicidad después de esta vida. Creo en la igualdad del hombre; en que los deberes religiosos consisten en una actitud justa y compasiva, así como en procurar la alegría de nuestros semejantes. No obstante, por temor a que se suponga que creo en muchas cosas además de éstas, declararé (...) las cosas en las que no creo, y mis razones para no hacerlo. No creo en el dogma de la Iglesia judía, de la Iglesia católica, de la Iglesia griega, de la Iglesia turca, de la protestante, ni en ninguna que

conozca. Mi intelecto es mi propia iglesia. Todas las instituciones eclesiásticas nacionales, ya sean judías, cristianas o turcas, me parecen invenciones humanas, erigidas para atemorizar y esclavizar a la humanidad y monopolizar el poder y la riqueza. Con esto no pretendo condenar a quienes tienen otras creencias; tienen el mismo derecho que yo de poner su fe en lo que les plazca. Pero un ser humano feliz necesita ser mentalmente fiel consigo, y la infidelidad no tiene que ver con creer o no creer, sino con profesar lo que en realidad no se cree (Paine, 1990, pp. 13-14).

Y más adelante, de manera contundente, añade:

Cada Iglesia o religión nacional se ha establecido fingiendo alguna misión divina, comunicada a ciertos individuos. Los judíos tienen su Moisés, los cristianos a Jesucristo, los apóstoles y santos, y los turcos a Mahoma, como si el camino hacia Dios no estuviera abierto a todos los hombres por igual. Cada una de estas Iglesias muestra ciertos libros, que llaman la *revelación* de la palabra de Dios. (...). Cada una de estas Iglesias acusa a la otra de infiel; por mi parte, no creo en ninguna. Debido a la necesidad de expresar las ideas correctas en palabras, procederé de inmediato con el tema, haciendo algunas observaciones de la palabra *revelación*. Cuando se aplica a la religión, revelación significa una comunicación inmediata de Dios con el hombre. (...). Es una contradicción de términos e ideas llamar “revelación” a algo que nos viene de segunda mano, ya sea por vía verbal o por escrito. La revelación se limita de manera exclusiva a la primera comunicación, posteriormente, se trata del recuento de algo que alguien dice que le revelaron. Y aunque esta persona se sienta obligada a creerlo por igual, no estoy atado a admitirlo (Paine, 1990: 15).

En este primer punto concerniente a la “revelación”,⁶ se puede observar que mientras el teísmo sostiene que sólo su manera es la “Ma-

⁶ Un argumento semejante se encuentra en *La demostración en espíritu y fuerza* de Gotthold E. Lessing: “Si no puede demostrarse ninguna verdad histórica, tampoco podrá demostrarse nada por medio de verdades históricas. Es decir: Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de la razón como necesarias que son. Yo no niego en absoluto que en Cristo se cumplieran profecías; no niego en absoluto que Cristo hiciera milagros; lo que niego es que esos milagros, desde que su verdad dejó absolutamente de probarse por milagros accesibles en la actualidad, desde que no son más que noticias sobre milagros (por inobjetadas e inobjetables que dichas

nera”, que esa “Manera” debe aceptarse fiel y ciegamente para no ir en contra del mandato divino, y que no se debe cuestionar, bajo ninguna circunstancia, la inefable moralidad y sacralidad impresa en los “Libros Sagrados” custodiada por los eternos guardianes de la “Verdad”, es decir, por los casta sacerdotal de la mano del poder político, militar y económico; la postura deísta, frente a la “revelación”, propone el uso de la razón como medio de adquirir una idea de Dios; frente a la heteronomía impuesta por la tradición plantea la autonomía de pensamiento; frente a la exclusividad y exclusivismo propone análisis racional sobre las diferentes maneras en las cuales se manifiesta la divinidad.

En lo tocante al segundo punto, es decir, la cuestión sobre determinar el medio “legítimo” por el cual se conoce lo que es o lo que no es Dios, el teísmo afirma, basándose en la capacidad que posee para someter mediante la moralidad y la tradición, que sólo mediante la “comprensión” —la cual ha de ser estrictamente suministrada por el personal adecuado para su eficaz ejecución— de ciertos pasajes del “Libro Sagrado” en los cuales se describe cómo es o cómo no es Dios, qué es o qué no es Dios, puede accederse su conocimiento. La postura deísta, por su parte, niega que los contenidos epistémicos plasmados en los “Libros Sagrados” sean suficientes para explicar a la divinidad. La postura deísta ante este segundo problema es expresada de la siguiente manera por Thomas Paine:

La palabra de Dios no puede existir en ningún texto escrito en lenguaje humano. El cambio continuo a que están sujetas las palabras, la falta de un lenguaje universal, que hace necesaria la traducción, los errores a los que están expuestas las traducciones, los errores de los copistas e impresores, así como la posibilidad de alteraciones voluntarias, son evidencias de que el lenguaje humano, verbal o escrito, no puede ser vehículo de la palabra de Dios: ésta se encuentra en otro lado (Paine, 1990: 30).

Finalmente, frente al tercer punto (la forma en la cual se manifiesta Dios), el teísmo afirma que la manifestación se da, en la inmanencia, mediante la intervención divina a través de los “milagros” y, en la trascen-

noticias sean), puedan obligarme y tengan autoridad para obligarme a prestar la mínima fe a otras doctrinas de Cristo (Lessing, 1990: 482).

dencia, con la ulterior recepción y del premio o del castigo según sea el caso, por haber vivido (moral y epistemológicamente) —o no— bajo los preceptos enunciados en los “Libros Sagrados”. El deísmo, a distinción del teísmo, afirma la creación del Universo llevada a cabo por Dios, pero niega la posterior intervención de éste en los eventos de la creación. Por esta razón, el deísmo no admite la posibilidad de la existencia de los “milagros”, la “providencia”, el determinismo o la “gracia”; tampoco acepta la existencia de una realidad que escape a la inmanencia, puesto que el ser humano es autónomo (moral y epistemológicamente) y, al no creer en la “revelación”, no admite la sumisión moral ante cualquier marco de creencias preestablecido, sino que promueve la autonomía del hombre y el uso que éste puede hacer de su razón para determinar sus propias pautas de conducta y valoración moral, por lo tanto, el deísmo concibe a la divinidad en sus obras, es decir, para el deísta la única manera de contemplar a la divinidad es, siempre, aquí y ahora, en la inmanencia. En palabras del autor:

Quizá algunos digan: ¿es que entonces no tenemos palabra de Dios... revelación? Mi propuesta es sí, sí existe la palabra de Dios, sí existe la revelación. LA PALABRA DE DIOS ES LA CREACIÓN QUE TENEMOS FRENTE A NUESTROS OJOS, y está escrita en palabras que ninguna invención humana puede falsificar o alterar (Paine, 1990: 37).

De acuerdo con las citas presentadas —y atendiendo a las denuncias frente a las formas teístas llevadas a cabo por Corbí y Ortiz— hasta ahora de Thomas Paine, se puede inferir que la postura deísta difiere de la visión teísta en la validez que esta última otorga a la “revelación”, puesto que mientras para los deístas la “revelación” es el fruto del ingenio humano, para los teístas se trata de la mismísima palabra de Dios. Los teístas conciben a Dios como una persona, es decir, Dios participa en los eventos del mundo, supervisa, vigila, premia y castiga las acciones de los hombres; los deístas, por su parte, no creen en la intervención de Dios en los procesos de la creación y postulan que la relación con la divinidad se da mediante el reconocimiento de ésta mediante el uso de la razón. A esta postura del deísmo se le conoce como “religión natural”, mientras que la postura teísta,

por ser considerada una construcción humana, se la identifica con la “religión positiva”. Los puntos que se acaban de enunciar muestran algunas distinciones precisas entre deísmo y teísmo. Las aseveraciones deístas se pueden resumir con la siguiente cita de Paine.

Me he extendido en este tema mucho más de lo que había previsto y ahora terminaré haciendo un resumen general. Primero. Que la idea o creencia en una palabra de Dios impresa, escrita o verbal, es inconsistente por las razones ya mencionadas. (...) Segundo. Que la creación que se presenta a nuestra vista es la verdadera y permanente palabra de Dios, y no nos engañará; proclama su poder, demuestra su poder, demuestra su sabiduría y manifiesta su bondad y magnanimidad. Tercero. Que el deber moral del hombre consiste en imitar la bondad y magnificencia de Dios, manifestada a todas las criaturas de la creación. (...) Es cierto que en algún momento todas las naciones de la Tierra y todas las religiones concuerdan... todas creen en un Dios. Los desacuerdos se deben a las redundancias que se añaden al credo y, por lo tanto, si alguna vez prevaleciera una religión universal, no exigirá creer en algo nuevo sino eliminar los excesos⁷ (...).

⁷ La tesis de Thomas Paine sobre la necesidad de postular una “religión natural” puede pensarse, en términos de analogía —por tratarse de la misma postura deísta—, en precisa relación con un escrito de Lessing que lleva por título *Sobre el origen de la religión natural*. En dicho texto —el cual a continuación se cita de manera literal— se sostienen las siguientes afirmaciones: “§1) Reconocer un solo Dios, procurar formarse sobre él los más dignos conceptos, tomarlos en consideración en todas nuestras acciones y pensamientos: he ahí la suma completa de toda religión natural. § 2) Todos los hombres están inclinados y obligados, en la medida de sus fuerzas, a dicha religión natural. § 3) Pero como la medida de esas fuerzas es diferente en cada hombre y, en consecuencia, la religión natural de cada hombre sería diversa, se salió al paso del inconveniente que pudiera representar esa diferencia no en el plano de la libertad natural del hombre, sino en el plano de su relación civil con los demás. §4) Es decir, cuando se comprendió que era bueno tener también en común la religión, hubo que ponerse de acuerdo sobre ciertas cosas y conceptos y atribuir a dichas cosas y conceptos igual importancia y necesidad que tenía por sí mismas las verdades religiosas naturalmente conocidas. §5) Es decir, partiendo de la religión natural, que no podrían practicar igualmente todos los hombres, hubo que construir una religión positiva. (...). § 6) Esa religión positiva recibió su sanción de la autoridad de su fundador, que pretendía que el elemento convencional de la misma, bien que, por su medio, procedía de Dios, y ello con tanta certeza como lo esencial de la misma procedía inmediatamente de la razón de cada cual. §7) El carácter indispensable de la religión positiva en cuya virtud es modificada la religión natural en cada Estado según su condición natural y accidental, es lo que llamo la verdad interior de la religión positiva, verdad interior que es tan grande en una religión positiva como en otra. § 8) En consecuencia, todas las religiones positivas y reveladas son igualmente verdaderas e igualmente falsas. §9) Igualmente verdaderas, por cuanto en todas partes fue igualmente necesario llegar a un acuerdo sobre

Si alguna vez existió Adán, con seguridad era deísta, pero mientras tanto dejemos que cada hombre siga —como tiene el derecho de hacerlo— la religión y el culto que prefiera (Paine, 1990: 74-75).

La introducción de la postura deísta expresada en los escritos de Thomas Paine nos permite tener algunos elementos que nos ayudan a re-pensar, bajo otras aristas, la denuncia del teísmo frente a los retos y desafíos del paradigma pos-religional.

Conclusión

En este escrito se ha construido un argumento compuesto por dos partes. En la primera se recurrió a las propuestas de Mariano Corbí (la transición de una “sociedad pre-industrial” a una “sociedad de innovación” y con ello el paso de la “religión” a la “Religión”) y Juan Diego Ortiz (la relación entre tecnocultura y secularización como fenómeno que influye en la deconstrucción de las creencias —especialmente en los jóvenes— religiosas en la contemporaneidad) con la única finalidad de mostrar la incapacidad de adaptación —o “crisis”— de las religiones que se rigen bajo supuestos teístas a fenómenos y problemas (eutanasia, matrimonio igualitario, liberación animal, feminismos y teorías de género, tecnocultura, multiculturalismo, globalización, intolerancia religiosa, fundamentalismos, etc.) contemporáneos propios de las sociedades en las que vivimos. En la segunda parte se introdujeron algunas reflexiones (la necesidad de postular una “religión natural” frente a las “religiones positivas”, la crítica que hace a la verdad “revelada” mediante el uso de las facultades cognitivas del hombre y el reconocimiento de la divinidad en la inmanencia) deístas llevadas a cabo por Thomas Paine con la intención de mostrar, textualmente, una alternativa a la postura del teísmo.

La consideración del problema de la “crisis” de la religión desde el punto de vista deísta nos puede ayudar a re-pensar y accionar

diversas cosas con objeto de alcanzar armonía y concordia en el plano de la religión pública. §10) Igualmente falsas, por cuanto aquello acerca de lo que se alcanzó un acuerdo no está propiamente junto a lo esencial, sino que debilita y suplanta a lo esencial. §11) La mejor religión revelada o positiva es la que menos añadiduras convencionales a la religión natural contiene, la que menos limita las buenas acciones de la religión natural” (Lessing, 1990: 189-190).

ante las prácticas religiosas que pretendan ser la única y absoluta “Verdad”. La postura deísta puede introducirse para poder —como seres espirituales dotados de vida interna (pensamientos, emociones, pasiones y espiritualidad) que somos los humanos— cobrar autonomía de pensamiento en materia religiosa. El deísmo no se opone, de ninguna manera, a la aceptación de la existencia de la divinidad, sino que sólo niega su intervención en el mundo, por esta razón nos invita a ser libres de las ataduras mentales, conductuales y emocionadas que son el resultado del temor que genera el incumplimiento de las pautas dictadas por las religiones positivas.

El deísmo niega que existan castigos o premios *post mortem* liberando a los seres humanos de temores infantiles y borrando las creencias en eternos lugares de castigos destinados a los impíos, herejes, blasfemos, apostatas y réprobos, es decir, a quienes no se sometan a los mandatos “revelados” de una divinidad que está a favor de prácticas que sustentan estructuras jerárquicas, exclusivistas, totalizantes, patriarcales, rígidas, irracionales, crueles e inamovibles.

El deísmo permite al ser humano humanizarse al potencializar sus facultades cognitivas, pues a través del reconocimiento de éstas es que percibe naturalmente a la divinidad en su bondad y grandeza. Ya no toca a los mandatos divinos contenidos en los “Libros Sagrados” regular la vida de los hombres y el funcionamiento de la sociedades, sino que toca al ser humano hacerse cargo de su propia espiritualidad⁸ al margen de cualquier impostura de índole religiosa.

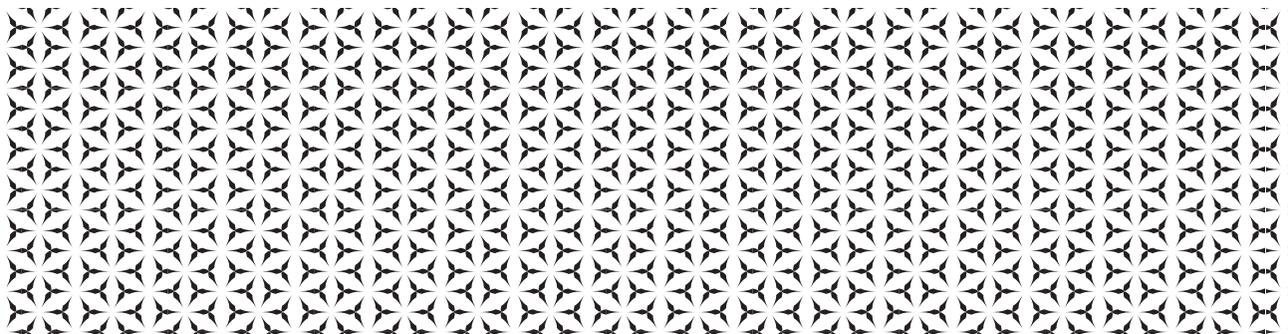
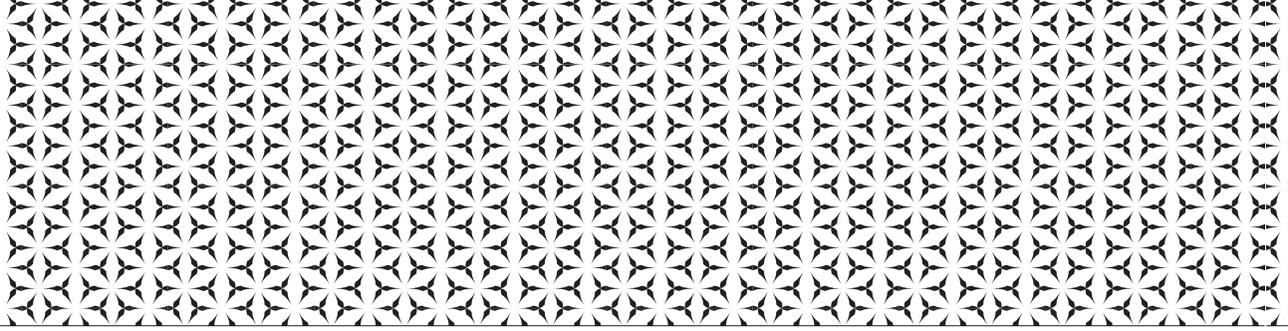
⁸ Existen diversas maneras de concebir la espiritualidad según el punto de vista filosófico desde el cual se enfoque la cuestión. Los supuestos filosóficos más famosos que proponen una relación en la humanidad y la divinidad son el teísmo, el deísmo, el agnosticismo, el panteísmo y el ateísmo. Desde este último se plantea la cuestión de la espiritualidad de manera interesante en un texto titulado *El alma del ateísmo: una introducción a la espiritualidad sin Dios* del filósofo francés André Comte-Sponville. A continuación, se cita un pasaje: “Podemos prescindir de la religión (...), pero no de la comunión, ni de la fidelidad ni del amor. Tampoco podemos prescindir de espiritualidad. ¿Por qué habríamos de hacerlo? ¡No por ser ateo me voy a castrar el alma! La espiritualidad es algo demasiado importante para dejarla en manos de los sacerdotes, los mulás o los espiritualistas. Es el aspecto más noble del hombre, o más bien su función más elevada, que nos convierte en algo distinto de las bestias, más y mejor que los animales que también somos. (...) Es nuestra manera de habitar el universo o en el absoluto, que habitan en nosotros. No podemos vivir nada mejor, más interesante ni más elevado. No creer en Dios no es una

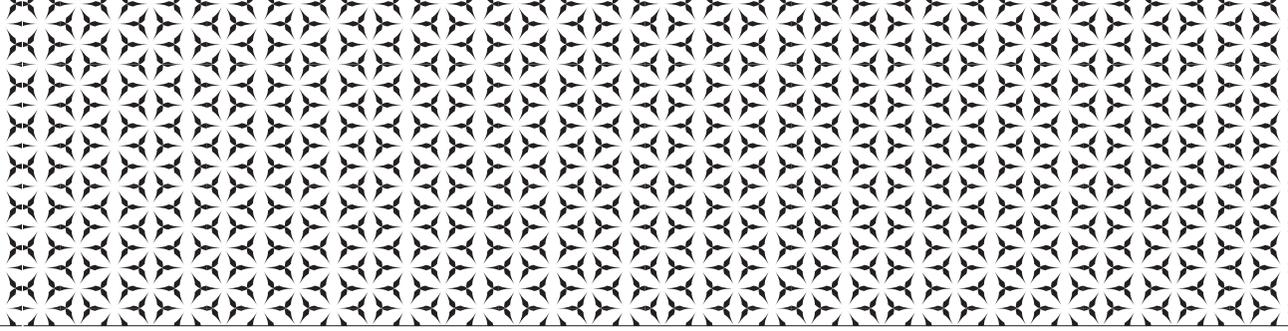
La crítica deísta a las “revelaciones” o “Libros Sagrados” es clave para pensar la vuelta de los fanatismos y fundamentalismos, puesto que gran parte de “crímenes religiosos” (exterminios, guerras, invasiones, racismo, clasismo, sexismo, asesinatos, terrorismo, etc.) se han debido, en muchos de los casos, a la “mala interpretación” de dichos documentos. El deísmo fomenta el ejercicio de las facultades cognitivas del hombre como manera de reconocer a la divinidad en sus obras, con ello limita la existencia de la divinidad a la inmanencia y libera al hombre de la sumisión ciega y a-crítica ante un determinado credo religioso. El deísmo niega que algún “Libro Sagrado” pueda contener la “Verdad” absoluta y con ello advierte del inminente peligro de creer, en pleno siglo XXI, que algún determinado credo religioso es “mejor” o “más sagrado” que otro. En síntesis, no pretendo imponer el deísmo, tampoco un simple “volver” a los ideales de la Ilustración, sino que simplemente considero que el deísmo es una buena alternativa para valorar, desde otra óptica, la llamada “crisis” de la religión y llegar a construir formas posteístas de enfrentarse a la “espiritualidad sin religión”.

Referencias

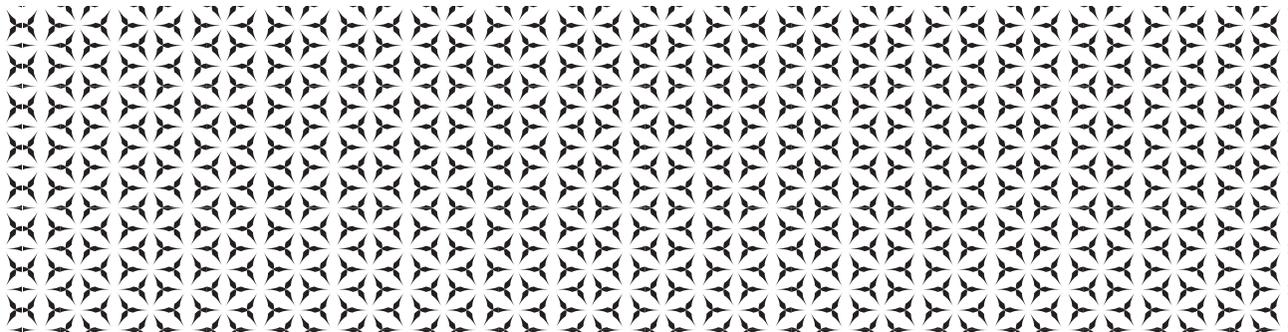
- COMTE-SPONVILLE, A. (2006). *El alma del ateísmo: una introducción a la espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós.
- CORBÍ, M. (1996). *Religión sin religión*. Madrid: PPC.
- GARCÍA-SANTESMASES, A. (2007). *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LESSING, G. E. (1990). *Escritos filosóficos y teológicos*. Barcelona: Anthropos.
- OLLERO, A. (2010). *Laicidad y laicismo*. México: UNAM.
- ORTIZ, J. D. (2015). *Jóvenes, tecnocultura y secularización. Una mirada a las creencias religiosas desde el paradigma pos-religional*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- PAINE, T. (1990). *La edad de la razón*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

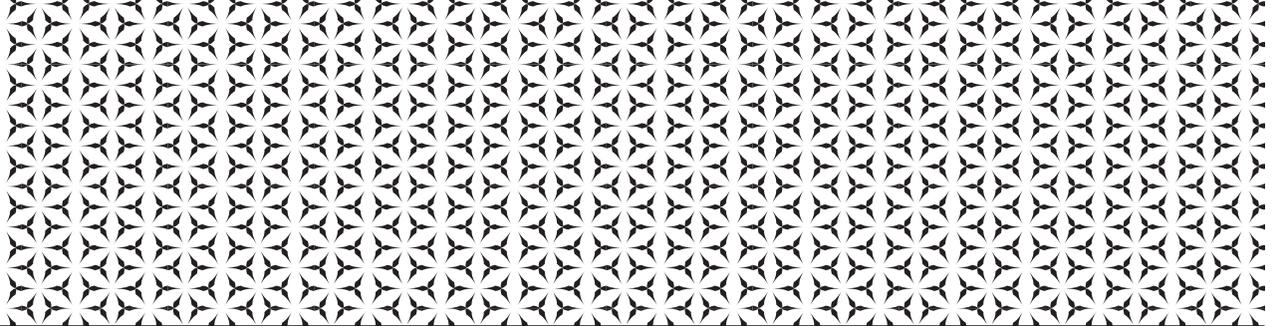
razón para que nos amputemos una parte de nuestra humanidad (...). Carecer de religión no es una razón para renunciar a toda vida espiritual” (Comte, 2006, p. 143-144).





Elementos en conflicto en el cultivo de la espiritualidad





Puntos en debate sobre una espiritualidad sin religión

JUAN FRANCISCO HERNÁNDEZ GALLEGOS

En la actualidad hay una tendencia a presentar la posibilidad de una espiritualidad sin religión. Autores importantes como José María Vigil o María Corbí así lo postulan. La tesis propuesta en el presente trabajo es contraria ya que se postula que no puede haber espiritualidad sin religión, esto como un hecho cultural; y que la tendencia actual de presentar dicha posibilidad, corresponde a una visión ideológica del pensamiento de la Modernidad sobre la religión y no a su realidad fenoménica.

Uno de los temas de actualidad en el estudio del fenómeno religioso contemporáneo es la aparente dicotomía entre la religión y la espiritualidad. ¿Es posible una espiritualidad sin religión? ¿La vivencia espiritual de los jóvenes contemporáneos está a contrapelo de las religiones institucionales? ¿La tendencia actual es hacia una vivencia espiritual íntima e individual y al desencanto por las antiguas instituciones religiosas y su consecuente desaparición? Éstas son algunas de las preguntas que se formulan y que al parecer tienen una respuesta afirmativa.

Autores como José María Vigil y María Corbí, por mencionar a algunos pensadores influyentes en el ámbito hispanohablante, se decantan por afirmaciones en este sentido. Es famosa la tesis de Corbí en este sentido plasmada en su obra *Religión sin religión* (1996): la religión pertenece al ámbito de las sociedades industriales, pero con el paulatino tránsito a las sociedades de la información, tenderá a

desaparecer para dar paso a una vivencia íntima y personal que se conoce como espiritualidad y que es manifestación de un núcleo humano profundo y que, por tanto, no desaparecerá.

El alejamiento de grandes sectores de la población de nuestras sociedades occidentales contemporáneas de los servicios religiosos, o su manifiesta desaprobación y alejamiento de las instituciones religiosas tradicionales, parece corroborar esta idea. Es notoria la falta de asistencia a los rituales litúrgicos semanales, pero más aún, los pocos referentes religiosos en procesos que anteriormente estaban vinculados a éstos (matrimonios, educación, moralidad, etc.). Todo ello parece corroborar la tesis de la paulatina desaparición de la religión, para dar paso a una vivencia de la espiritualidad.

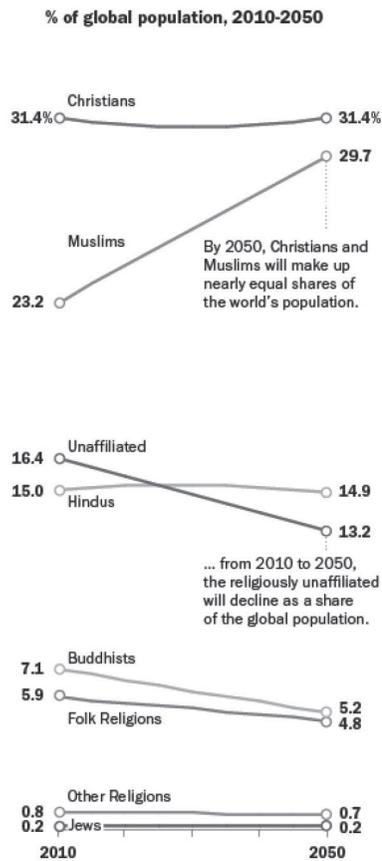
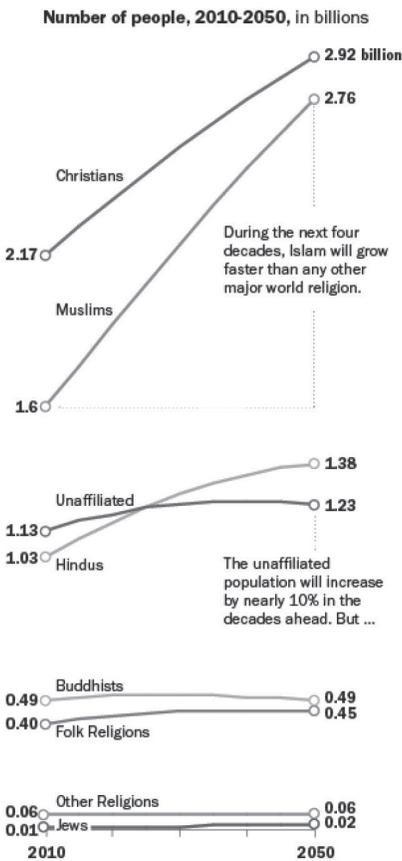
En contraposición con ello, la hipótesis sostenida es que no existe espiritualidad sin religión, que dicha postura es más ideológica que fáctica. Esto quiere ser demostrado desde dos frentes: primero, desde una postura antropológica cultural, es imposible una espiritualidad sin religión porque nuestros conceptos son productos de sistemas culturales: toda espiritualidad se basa en una serie de conceptos heredados de formas culturales previas que han llegado al individuo a través de los sistemas especializados (religión); segundo, la postura tiene que ver más con la concepción de religión heredada de los sistemas ideológicos de la Modernidad que de una auténtica aproximación al fenómeno considerado en sí mismo y no a través de prejuicios teóricos. En las siguientes líneas se expondrán los argumentos a favor de ambas ideas.

Antes, algunos datos que hacen sospechar sobre la desaparición de la religión, aún en el contexto de las culturas contemporáneas occidentales. Es conocido por todo investigador de la religión que los augurios de sus críticos de finales del siglo XIX no se cumplieron; se preveía su desaparición al amparo de la insurgencia de la racionalidad instrumental y de una epistemología de corte científico experimental. Sin embargo, esto no resultó así. A inicios del siglo XXI la religión parece que tiene una revitalización. Movimientos tan dispares como ISIS o Pare de sufrir nos dicen que ésta goza de cabal salud. El aparente fracaso del proceso de secularización ha suscitado no pocos estudios tratando de explicar el porqué de ello. En este sentido puede consultarse la obra colectiva dirigida por José de Jesús Legorreta Zepeda, *Religión y secularización en una sociedad postsecular*.

En su conocido estudio sobre “La proyección de la religión hacia el 2050” del 2015, el PEW Research Center aporta datos interesantes al respecto. Según dicho estudio, el número de creyentes aumentará y los “no afiliados” disminuirá, al menos porcentualmente:

Projected Change in Global Population

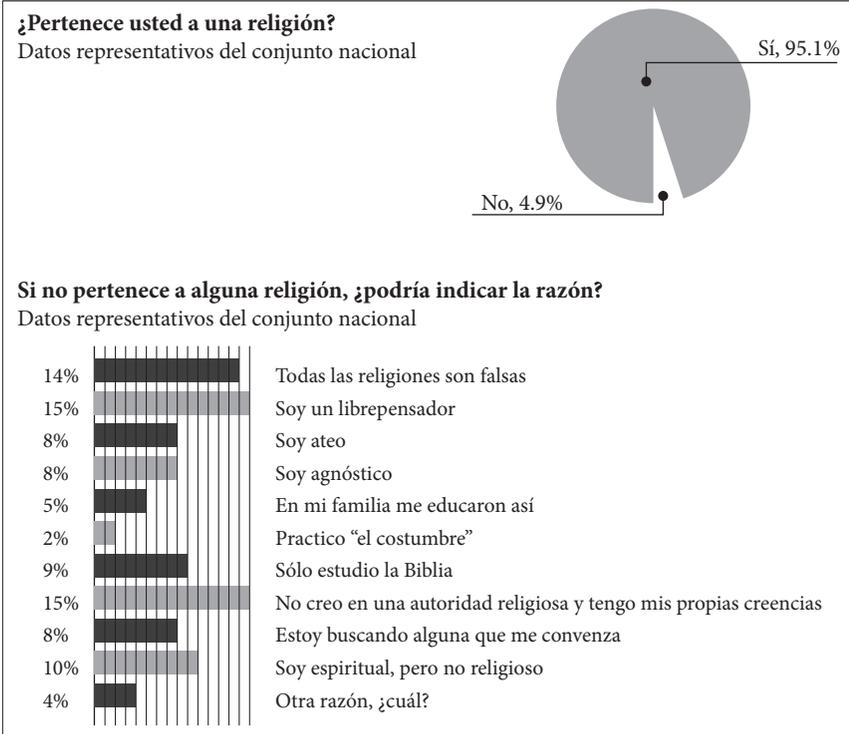
With the exception of Buddhists, all of the major religious groups are expected to increase in number by 2050. But some will not keep pace with global population growth, and, as a result, are expected to make up a smaller percentage of the world's population in 2050 than they did in 2010.



Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050
PEW RESEARCH CENTER

Para nuestra nación, los datos son los siguientes según Inegi (2010): Para el censo del 2010 se contabilizaban 94,293,194 de creyentes totales, frente a 4,660,692 de no creyentes, de los cuales 1,649,238 serán jóvenes entre los 15 y 29 años. Los jóvenes creyentes del mismo rango de edad serían 19,412,921. Esto nos diría que aproximadamente el 7.83 de los jóvenes en el país son ateos. Y aquí comienza el juego de la interpretación: ¿Cuántos de estos jóvenes son verdaderamente ateos? Es decir, que no creen en alguna forma de trascendencia, de realidad espiritual. Al no haber una categorización más precisa sólo podemos decir que entre ellos se encuentran aquellos sin adscripción religiosa, pero no necesariamente ateos. En este sector se encontrarían aquellos jóvenes que se llamarían “espirituales”. ¿Cuántos de ellos o en qué porcentaje? El estudio no permite inferirlo sin caer en un juego de especulación. Sin embargo, y amparándose en los datos presentados, es válido decir que los jóvenes espirituales no religiosos serían menos del 7% de la población de su sector. Sin pretender minimizar el porcentaje de los mismos, lo cierto es que éste es muy menor frente al de los jóvenes que se identifican con una tradición religiosa. Aquí no se pretende analizar la creencia o no creencia de dichos individuos, se necesitaría de otro tipo de datos para poder analizarlo, pero el dato relevante es cómo se perciben a sí mismos y cómo se incluyen dentro de un sistema religioso.

El estudio publicado por la RIFREM (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México), en su encuesta sobre las creencias religiosas en México (2017), nos proporciona datos más precisos. En él, el 4.9% de la población se declara sin religión (5,262,546). Pero la cifra que interesa es una precisión interesante, a la pregunta expresa: “Si no pertenece a alguna religión, ¿podría indicar la razón?” El 10% respondió: “Soy espiritual, no religioso”, lo cual nos arrojaría que, aproximadamente, unos 526,000 mexicanos estarían dentro la categoría que nos ocupa. Habría que acotar que el estudio no precisa rango de edad, por lo que habría que decir que el número total de jóvenes espirituales no religiosos sería finalmente menor.



Como conclusión se puede decir que los datos estadísticos parecen contradecir la idea de una desaparición de la religión organizada y su transición a una forma de vivencia “espiritual”. Lo que podemos encontrar es que un porcentaje de la población optará por una vivencia espiritual al margen de formas organizadas de religión, que esto se dará mayoritariamente en las culturas occidentales y de éstas, en sectores con una mayor preparación académica y alto nivel económico.

Los datos anteriores indican que la religión no parece ser sustituida por la espiritualidad, lo que lleva a formular una afirmación: No existe espiritualidad sin religión. Esta enunciación quiere ser sostenida por dos propuestas, una antropológica y la otra fenomenológica; La primera es: no existe espiritualidad sin religión, y esto es un hecho cultural. La segunda tiene que ver con una percepción equivocada del fenómeno religioso motivada por el discurso de la Modernidad. En las siguientes líneas se desarrollarán ambas propuestas

La religión como fenómeno cultural

Desde sus inicios como ciencia independiente ha existido una fuerte relación entre antropología y religión. Pioneros de dicha ciencia, como Taylor o Frazer, se avocaron al estudio del fenómeno religioso como el campo privilegiado de la investigación antropológica. Se podría decir que no hay antropólogo que no haya hecho escuela, que no haya tocado el tema y para algunos será “el tema”, piénsese en autores como Lévi-Strauss, o aún más, Evans-Pritchard y su investigación sobre la religión de los nuer, que luego daría paso a su obra principal *Las teorías de la religión primitiva* (Pals, 2008: 379-412).

Para el presente estudio, se tomará la propuesta de Clifford Geertz, principalmente en el texto “La religión como sistema cultural” contenida en su obra *La interpretación de las culturas* (1973). Para el autor es claro que la religión es un hecho cultural, a la cual define como: “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1997: 88). Siendo así, la significación se convierte en el concepto clave para entender eso que es llamado cultura. Es desde ella que se construyen los sistemas culturales.

En este orden de pensamiento, lo central, al considerar la relación cultura-religión, es en cómo esta última se constituye en esquema de significaciones. Geertz lo expresa de la siguiente manera: “Al considerar la significación comencemos con un paradigma: 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 realidad, sus ideas más abarcativas (*sic*) acerca del orden” (Geertz, 1997: 89). En consecuencia, la religión se presenta como portadora de ese *ethos* y lo convierte en algo intelectualmente razonable al ser mostrado como un representante de un estado de vida en concordancia con una cosmovisión. En los símbolos religiosos se conjuga una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica particular.

Esta armonización entre acción humana y orden cósmico proyectadas al plano de la experiencia que se da en la religión, lleva a Geertz a formular su definición de la misma: “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo esas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”.

Desde el concepto de la significación es que aparece como fundamental la referencia a un sistema de simbolización que conecte con la experiencia del individuo y dote de significado su vida y acción, al darle fundamentos de cosmovisión que amparen praxis determinadas que van de lo moral a lo estético, sin olvidar el entramado social y político. Es aquí donde la religión tiene su profunda raigambre cultural. Conviene aclarar que no se pretende establecer a los sistemas religiosos como los únicos portadores de significación, aquí cabrían los estéticos, éticos e ideológicos, cada uno con su especificación propia que les confiere identidad y justifica su existencia.

La religión es, pues, a decir de Geertz, un sistema cultural portador de significación a través de un sistema simbólico transmitido históricamente. Siendo así, no puede pensarse una espiritualidad (significación de un *ethos*), sin un sistema simbólico (religión) —y fundamental para el argumento presentado— que no haya sido transmitido históricamente.

Somos seres culturales, no existe ser humano sin cultura; ésta es la que proporciona los contenidos semánticos que permiten dar coherencia a la realidad. Estos contenidos han sido construidos socialmente por generaciones precedentes y nos son heredados. Al nacer somos arropados por una “cuna semántica” que termina de engendrnos, ahora culturalmente, y que nos configura como humanos. Somos humanos porque aprendemos a serlo en medio de un grupo humano. Quizás el ejemplo más claro de ello sea el lenguaje, que no es la mera exclamación de sonidos, sino la manera en que nos acercamos y apropiamos del mundo; somos lenguaje, dirán los lingüistas. El lenguaje es uno de estos sistemas culturales que nos permiten la configuración del mundo. Ahora, este sistema es heredado, se nos

enseña un lenguaje, y es a partir de él cómo vamos estructurando el mundo. Así, culturalmente, asumimos otros sistemas configuradores de la realidad, moral, arte, etc., y entre ellos, religión.

La religión se constituye así en un sistema cultural de configuración de la realidad en el ámbito que le corresponde: la semántica de la simbolicidad de lo contingente indeterminado (Luhmann 2007: 104-113). Las ideas y conceptos que tienen que ver con dicho ámbito han sido configurados, conservados y transmitidos por los concretos sistemas religiosos. De esta manera, el individuo particular, hereda de ellos las ideas y conceptos que tienen que ver con el ámbito de las realidades sobrenaturales, por ello, no puede existir una espiritualidad al margen de la religión, no como hecho cultural.

Dicho de manera coloquial, nuestras ideas y conceptos sobre lo sobrenatural (Dios, más allá, espíritus, etc.) no surgen de la nada, han sido heredados de nuestros entornos culturales. Y en las culturas, son los sistemas religiosos los que se encargan de preservar y transmitir dichos contenidos específicos, por lo que no se puede dar una espiritualidad sin religión. A menos que consideremos a dicha espiritualidad como una realidad amorfa exenta de contenido, más como un impulso o pulsión sin un contenido concreto. Empero, para que dicho impulso se historicice, se convierta en algo efectivamente humano, deberá llenarse de contenidos para convertirse en una realidad concreta.

La realidad de la religión

Si viéndolo desde una perspectiva cultural no puede existir una espiritualidad sin religión, ¿por qué hablar de ello? La hipótesis expuesta es que esto se da por una apreciación ideológica y no fenomenológica de la religión. Al contemplar la religión, se le ve desde una propuesta teórica ideal y no desde el fenómeno en sí mismo, por ello, desde estas construcciones ideales, la religión debe cumplir con ciertos estándares o expectativas. Desde el fenómeno, la religión es lo que es y no existe un deber ser.

En Occidente, a partir de la crítica que hace la Modernidad a la religión, comienza a construirse una serie de teorías que intentan explicarla o, aun, abolirla. De Feuerbach a Freud, pasando por Marx, por

mencionar a algunos teóricos, se ha intentado explicar y desentrañar al fenómeno religioso, pero desde un presupuesto teórico, es decir, la realidad es la que debe ajustarse a la teoría y no a la inversa. El paradigma de la Modernidad comenzó a generar sus críticos y, comenzando por el Romanticismo, fueron apareciendo propuestas que cuestionaron varios de sus presupuestos, entre ellos, la primacía de la teoría sobre la realidad. Esto es lo que intentó el movimiento de “la vuelta a las cosas” con corrientes como el Vitalismo y la Fenomenología, y es precisamente esta última la que más ha aportado al estudio de la religión, constituyéndose en una de sus grandes ciencias.

A partir de los procesos de racionalización, la Modernidad construyó una imagen dicotómica de la religión en la que ésta es contemplada como una construcción formal, una institución, una estructura. Frente a ella aparece la vivencia interna, la espiritualidad. Es aquí donde surge el aporte fenomenológico. Al ir al fenómeno en sí, sin construcciones previas, la religión aparece como una realidad compleja constituida de dos dimensiones: una formal, objetiva, material, compuesta por ritos, lugares, creencias, etc., y que, por su naturaleza, aparece como externa al creyente; la otra dimensión es vivencial, subjetiva, inmaterial expresada por la experiencia y a la cual se identifica con la espiritualidad (Schmitz, 1987: 37-41).

Desde esta perspectiva, religión y espiritualidad no son elementos antitéticos, sino complementarios de una misma realidad. Boff, en su obra *El águila y la gallina*, al tratar el tema, dirá que ambas se complementan al constituirse como una dualidad y no como un dualismo, es decir, dos aspectos de una misma realidad y no elementos contrapuestos (Boff, 2002: 52-53).

Si anteriormente se ha dicho que no existe espiritualidad sin religión, ahora habría que decir que de igual manera no existe religión sin espiritualidad. Haciendo una analogía con el paradigma aristotélico del hilemorfismo universal, se podría decir que la materia es la religión y la forma es la espiritualidad, ambos construyen ese ser que es el fenómeno religioso.

Al acercarnos a él sin juicios previos, sino en lo que es como tal, se puede comprobar que en la historia de las religiones, siempre hay una serie de elementos materiales discernibles y rastreables históricamente y que se constituyen en su huella material, y una vivencia interna que

es la que alimenta al elemento material, pero que, por su naturaleza, es imposible de aprehender empíricamente, pero sin el cual los primeros parecen al ser este último el elemento que proporciona la significación última y sin el cual el elemento formal carece de sentido.

Concluyendo, no existe una espiritualidad sin religión porque el fenómeno religioso es ambos. Toda religión se constituye de un elemento formal y uno experiencial. No existe religión sin ambos, aun en sus formas más institucionalizadas existe siempre una experiencia, una vivencia interna que es la que alimenta la vida del creyente. Es precisamente cuando ya no hay esa vivencia que se buscan nuevas formas religiosas que aporten significación, pero siempre en el marco de unos “saberes religiosos” de unas determinadas estructuras, no en el vacío, que, dicho sea de paso, es culturalmente imposible. Esto puede ser constatado en los jóvenes occidentales que abandonan la institución religiosa que heredaron y transitan a una vivencia diferente; aunque no se inscriban a una tradición formal, su vivencia no está exenta de contenidos formales, toman de otras tradiciones religiosas, generalmente orientales, conceptos y prácticas que configuran a su manera, pero nunca se da una espiritualidad vaciada de contenidos semánticos en referencia a una tradición.

Al parecer convendría distinguir entre la no adscripción a una institución religiosa y la no participación del sistema llamado religión. Distinguir entre la institución y el sistema. Lo primero es factible, lo segundo es imposible desde una concepción sistémica del fenómeno.

Conclusiones

Al término de estas líneas algunas conclusiones provisionales, como lo es todo en el estudio de la religión.

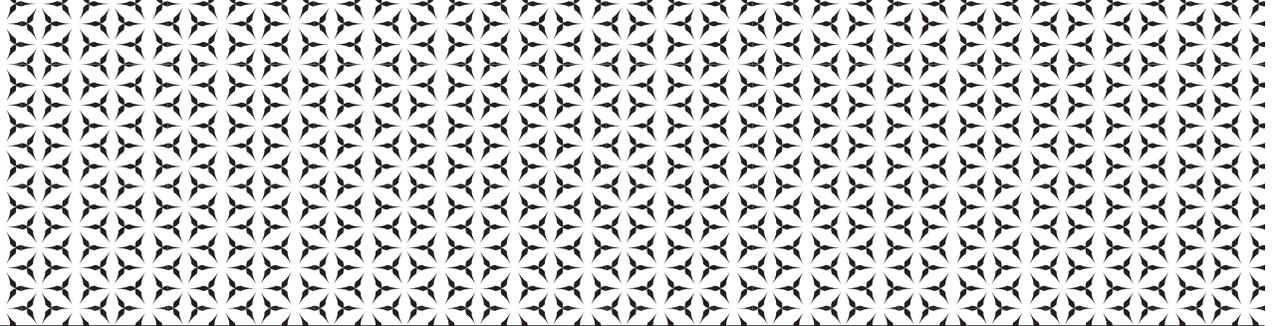
1. Los datos que poseemos no permiten afirmar que exista evidencia de una transición general de religión a espiritualidad como se concibe en algunos círculos académicos actuales. Lo que sí parecen avalar los datos es que, sobre todo en las sociedades occidentales, aparece un número estable de personas que han transitado a una vivencia espiritual no religiosa.

2. Culturalmente hablando, no puede existir una vivencia espiritual sin una religión, ya que ésta es la que transmite los contenidos semánticos sobre los cuales se da la vivencia espiritual.
3. La afirmación que no hay “espiritualidad sin religión” no significa que un individuo tenga que pertenecer necesariamente a una religión concreta. Una persona puede, a lo largo de su vida, tomar opciones y decidir no pertenecer a una religión, pero esto se dará sobre la base de unos conceptos previos heredados a través de un sistema de creencias. Una analogía sería el idioma materno, no existen seres humanos sin lenguaje, pero ello no significa que luego no se pueda optar por abandonar el idioma de nacimiento para elegir cualquier otro. Pero para hacer esa opción, se parte de un idioma ya aprendido.
4. La dicotomía actual entre religión y espiritualidad se basa en una concepción ideológica de la misma y no de la realidad fenoménica de la religión. Siguiendo a Boff, la Modernidad se decantó por una visión dualista de la realidad en la cual los elementos se contraponen, con ellos se logra un mejor manejo de la misma, pero, finalmente, se olvida su naturaleza holística y de interdependencia. Frente a esto, una visión de dualidad asume los contrarios en un esquema de complementariedad.
5. Siguiendo la propuesta de Joseph Shmichtz, la religión es un fenómeno que se constituye por dos dimensiones, una objetiva, material, externa y otra subjetiva, inmaterial, interna. Una es formal y tangible, es la que se manifiesta en la institución religiosa, la otra es experiencial y es la que se concretiza en la espiritualidad. Ambas constituyen el fenómeno que llamamos religión y no son realidades opuestas, sino caras de la misma moneda.

Referencias

- BOFF, LEONARDO (2002). *El águila y la gallina, una metáfora sobre la condición humana*. Madrid: Trotta.
- GEERTZ, CLIFFORD (1997). La religión como sistema cultural, en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- INEGI (2010). *Censo general de población y vivienda 2010*. En <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/>
- LEGORRETA ZEPEDA, JOSÉ DE JESÚS (Coord.) (2010). *Religión y secularización en una sociedad postsecular*. México: Universidad Iberoamericana.
- LUHMANN, NIKLAS (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- PALS, DANIEL L. (2008). *Ocho teorías sobre la religión*. Barcelona: Herder.
- PEW RESEARCH CENTER (2015). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. En <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>
- RIFREM (2017). Encuesta nacional en México sobre creencias y prácticas religiosas. En <http://www.rifrem.mx/?publicacion=encuesta-nacional-en-mexico-sobre-creencias-y-practicas-religiosas>



Egocentricidad, interioridad y sistemas de creencias religiosas

ABRAHAM URIEL GONZÁLEZ ALCALÁ

Las personas buscan experiencias que sean tan significativas como para que les retroalimenten el sentido de su vida. Las experiencias religiosas son para muchos las respuestas vitales a los interrogantes de su existencia. A las experiencias religiosas se las ha considerado como un acto de contacto con lo alto y lo profundo, lo trascendente y la esencia, con lo que hace ascender y descender, con la exterioridad y la interioridad. Por otra parte, a la interioridad se la ha relacionado frecuentemente con la espiritualidad. Esta percepción de muchos ha terminado por identificarlas por igual, pues consideran que se expresan las creencias religiosas a través de la experiencia interior, pero esta asociación y simetría conceptual pareciera marcar tendencias innegables en las que aparentemente ambas son experiencias sublimemente renovadas y menos contaminadas de la tradición espiritual que no responde a la búsqueda de sentido y, sin embargo, espera un compromiso.

Estos planteamientos de la interioridad y espiritualidad terminan siendo tan ambiguos como comprensibles, pues, después de todo, a la experiencia religiosa se le añade un misticismo en el que dichas experiencias son presencia inmanente de Dios y, por tanto, cualquier dinamismo interior se convierte en la mística de la presencia, del reconocimiento y del egocentrismo.

En esta visión ha prevalecido la idea de la experiencia por encima de todo misticismo religioso, debido a que la experiencia se ha estimado el factor más importante, pues parte del sí mismo, sin embargo, el considerar esto hace parecer que la experiencia está por encima de un misticismo, que la experiencia por ser personal es receptoría del trascender.

La egocentricidad es el punto de partida de la experiencia, pues es la condición humana en como la persona busca, percibe e interpreta su entorno, encuentra la experiencia que le responde profundamente.

Estas visiones de la vida interior, como experiencia religiosa, parecen haber concluido en una experiencia de egocentricidad que no tiene otro propósito más que en sí mismo.

Para el creyente ésta es la forma de trascender a través de la mirada en sí mismo, es ya una experiencia de la interioridad, pues contemplar la propia existencia se trata del acceso a lo más sagrado del hombre, y ahí donde se encuentra lo sagrado, el misterio de la existencia, ahí está dios.

Algunos autores señalan que la egocentricidad acompaña al ser humano durante toda la vida, los primeros meses son la muestra en cómo cada individuo lee e interpreta el entorno desde su perspectiva.

Las búsquedas de las experiencias de interioridad pasan también por este paradigma, como lo señala Wilber a través de los tres estadios: egocentrismo, el primero de ellos, es la descripción de la búsqueda por sí misma sin necesariamente ser la consecuencia. Esto no describe una condición amoral de la persona, ni la ausencia de una categoría religiosa, sino la naturaleza de la búsqueda.

Intimismo e individualismo son dos rostros de la misma moneda, en donde las creencias religiosas se convierten en una visión burguesa de la experiencia religiosa. Para estos creyentes no importa la denominación conceptual de la experiencia mientras que ella signifique la complacencia de aquellas insatisfacciones (Maslow, 2012).

La egocentricidad como experiencia religiosa es la síntesis de una hermenéutica equivocada entre interioridad y espiritualidad, entre vida interior y vida en el espíritu, entre el espíritu que desea y anhela, y el espíritu que anima y conecta.

La egocentricidad en el creyente

Gran parte de los problemas relacionados con la interioridad y la espiritualidad es que se han empleado indistintamente criterios uniformadores que terminaron neutralizando y pontificando acciones de los creyentes, lo que provocó, más que una experiencia interior liberadora, una experiencia interior de ansiedad y culpa.

Muchos creyentes jóvenes, aun cuando están seguros de que muchas creencias de sus padres han caducado por el hecho de ser irreflexivas y autoritarias, siguen creyendo en ellas. Ésta se trata de una forma de lealtad a las creencias familiares, porque, aunque difieren con planteamientos religiosos, no podrían romper con la lealtad a sus padres.

Esta es una forma de tener una mirada egocéntrica de las creencias religiosas, ya que ellas se convierten no en el propósito de la práctica religiosa, sino en la moneda de lealtad familiar.

La coexistencia del deseo de la libertad y el deseo a la práctica de la lealtad expresa la interioridad de muchos jóvenes que animan la vida desde los principios más profundos que les siguen religando a sus padres. Y aunque ese vuelco al interior le recuerde que su visión es él mismo, esta forma reiterada de mirarse hacia al interior con obsesión íntima, sólo consigue que el creyente mire más su miseria humana, sus pecados o errores que la búsqueda de cambio.

Esta es la búsqueda que por mucho tiempo realizaron generaciones humanas, muchos de ellos jóvenes que resueltamente emprendían indagaciones profundas que explicaran la fidelidad de sus padres y el sentido que ellos obtendrían, pero no fue así, interioridad y religiosidad no fueron una respuesta y mínimamente un paliativo emocional.

Para Tugendhat, “religión y mística son formas de interioridad relativas al cómo de la vida” (2004: 125). Hoy se encuentran cantidad de personas dispersas o recogidas en su estructura psicológica, antropológica y espiritualista, buscando vivir una interioridad en vista de algo que no es de este mundo.

Esta es una forma de banalización de la búsqueda, ya que no vendría colocar al sí mismo por primer orden para obtener y alcanzar el segundo, pues esto es como pretender alcanzar lo que no está al alcance, buscar lo no encontrable.

La discusión está no en lo que no podría alcanzarse o encontrarse, sino en el sujeto que busca, ya que existe una pretendida búsqueda de experiencias que limitan, abstraen y recogen sobre sí.

La búsqueda no es sólo sobre sí mismo, o sólo sobre el exterior, es una función recíproca en las diversas dimensiones. Pasar de la egocentricidad a la sociocentricidad de la experiencia, supone el reconocimiento de la dimensión del yo en razón real y existente con el otro, los otros y lo otro.

Esta comprensión y relación recíproca entre estas dimensiones propician un crecimiento personal, favorecen un desarrollo adecuado y personalidad saludable.

Font (2016), al referirse a la mística como búsqueda, el que encuentra motivos a la interioridad, los hace porque tiene la habilidad de reaccionar ante las dificultades y frustraciones, reconoce la necesidad de la búsqueda continua y el constante crecimiento que esto desprende para el proceso vital, desarrolla la capacidad de autonomía y criterio evitando separar o dividir la interioridad del resto de la experiencia humana, establece relaciones interpersonales positivas como búsqueda y consecuencia de la experiencia del sí y se proyecta hacia otros núcleos de su propio desarrollo.

De este modo, la egocentricidad es punto de partida, pero no la estación desde donde se vive, la búsqueda de la experiencia es una forma de promover la plenitud humana desarrollando todo el potencial hacia una mirada universal del yo y universal del otro, el paso de lo egocéntrico a lo mundocéntrico, del egocentrismo al trascentrismo.

La egocentricidad en los sistemas de creencias representados en las organizaciones religiosas

La egocentricidad en las organizaciones o grupos religiosos suelen ocuparse de los individuos como sujetos de cambio, mas no se visibilizan como sujetos del mismo. Suelen promover la humildad y sencillez en sus miembros, para que no se atreva a tocar la realidad.

Los sistemas de creencias articulados por una religión muchas ocasiones pierden de vista que los creyentes parten de una realidad, de “un

pluralismo tanto en experiencias y opiniones como expresión agonal entre la teoría y la práctica que se da dentro de ella (Rahner, 2010).

Esta visión no permite mirar que la persona parta de una mirada propia al mismo modo que quien se considere autoridad religiosa no permita mirar desde otra óptica. Ambas egocentricidades en choque producen tensiones que ponen en juego la libertad y búsqueda del creyente.

Es mejor para una institución egocéntrica invitar al cambio en la individualidad porque de esa manera se distraen los ojos sobre el creyente y se evita que se le mire a la institución con mayor detenimiento. Es como sugerir pasar de la mirada egocéntrica del yo al egocentrismo institucional. Del egocentrismo a la absolutización del mundocentrismo religioso.

Este juego perverso hace que se convierta en una burguesía religiosa, porque promueve la mirada examinadora sobre sí mismo a la vez que asegura que no se le toque el nivel comunitario.

Para la egocentricidad de las agrupaciones religiosas no les importa el diálogo, ni quién es quien habla, sino lo que ellas tienen que decir a su experiencia interior. Se olvida, como ya lo mencionaba Buber, que la existencia de la dinámica interior ocurre no como acto intimista, sino como consecuencia del intercambio; de una relación recíproca entre la creencia y la conciencia del yo, entre lo trascendente y la persona, entre el yo y el otro.

Se ha de considerar que el trasfondo es el temor a quedar expuesto, se vive atemorizado por muchas circunstancias. El hombre se aferra a la gente y a las cosas, a la gente que queremos y todo lo que nos da seguridad. La egocentricidad es una forma exterior del temor a quedar evidenciados. El hombre está inestablemente perdido, con miedo a estar solo puede poseer muchos bienes, pero en el interior hay una pobreza que nos empobrece más.

La pobreza interior, cuanto más aparece, más tratamos de aparecer, figurar o sobresalir. El mundo de la exterioridad se apega a la posición, a la propiedad o a la autoridad; cuando el miedo domina al hombre y sobre todo cuando lo que predomina en él es el vacío.

La egocentricidad se manifiesta en el vacío y la pobreza interior. De ahí que muchas de las personas en la actualidad recurren a la repetición de esquemas y modos de vida que aseguran cualquier forma de estatus.

La imitación es otra consecuencia de la egocentricidad. Es una forma de moldear las formas de los demás y adaptarlas a uno mismo, ya que el vacío interior no permite generar una creatividad que ofrezca una forma distinta de vivir.

El significado de lo que se imita resulta ser la imagen deseada. La imitación suele ser una manera de representar los meros ideales sin que ellos necesariamente sean de él. El carácter axiológico de la interioridad aparece débil cuando la persona sigue miméticamente al otro.

La mente libre no está alienada, que no vea sólo las imágenes externas que aparentan ser un estatus deseable, de valor contemporáneo. Existen cosas a las que se puede seguir, mas éstas tienen que ver con el instinto de sobrevivencia. Hablar de la interioridad no necesariamente es sobrevivencia, sino expresión de la dimensión humana en plenitud.

No aceptar irreflexivamente lo que otros dicen, sin importar qué sea. El gregarismo tiene origen en el temor. Una mente libre está a la expectativa de los que los demás dicen.

La libertad de la mente no alardea de prestigio, no desea imitación o centralismo en el ego. Probablemente muchas de las creencias se refieran a las formas acostumbradas de tomar a los otros como referencia.

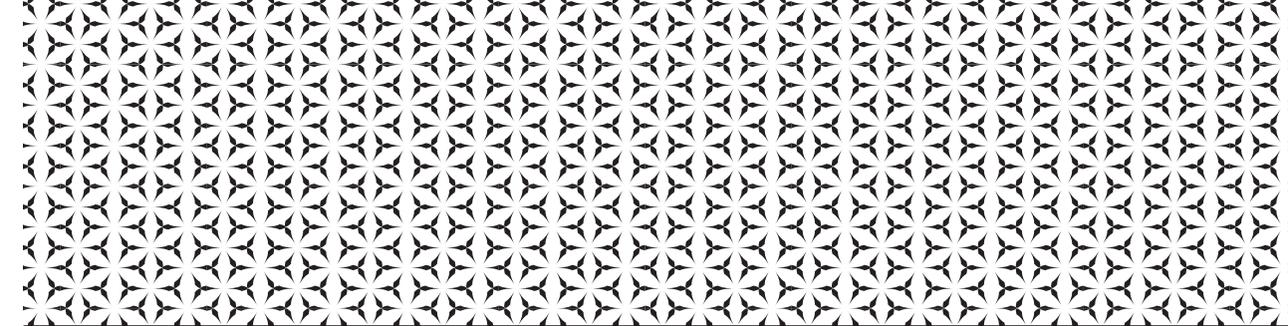
En suma, la egocentricidad se materializa en pseudo-interioridades que se escapan del mundo exterior, que nutren su mirada hacia dentro evitando mirar hacia la realidad social.

La egocentricidad es un cultivo de la interioridad e individualismo que no deja espacio a la responsabilidad del otro. Se serena el interior y se presenta como algo sagrado y misterioso para evitar tener ojos para la injusticia, al fin que ella fue ocasionada por el resto humano y es mejor tomar distancia de ese monstruo en la interioridad.

Referencias

- BUBER, M. (2003). *Eclipse de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- FONT RODON, J. (2016). *Religión, psicopatología y salud mental*. Barcelona: Herder.
- MARDONES, J. M. (2016). *Matar a nuestros dioses*. Ciudad de México: PPC Editorial.

- MASLOW, A. (2012). *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*. Barcelona: Kairos.
- RAHNER, K. (2010). *Tolerancia, libertad y manipulación*. Barcelona: Herder.
- TUGENDHAT, E. (2004). *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Biblioteca Económica Gedisa.
- WILBER, K. (2001). *Una teoría de todo: una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*. Barcelona: Kairos.



Egocentrismo como negación de la espiritualidad

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

El objetivo de este trabajo consiste en clarificar qué es el egocentrismo, revisar sus causas y las consecuencias sociales que este fenómeno humano tiene en la actualidad. Esto, con la finalidad de plantear a manera de hipótesis, que la persona que vive una condición egocentrada no puede ser capaz de cultivar la espiritualidad, cuestión fundamental de la esencia humana que puede ser una vía para la transformación personal y de la sociedad. El concepto de espiritualidad es abordado desde su acepción no religiosa, es decir, se discute la espiritualidad desde un enfoque laico, lo que acota el análisis a una perspectiva inmanente y sociocultural.

De este modo, los conceptos egocentrismo y espiritualidad son analizados como opuestos y contradictorios, ya que cultivar la espiritualidad en el ser humano exige un esfuerzo permanente desegocentración, para poder lograr una introspección profunda al interior del ser, y desencadenar así procesos de maduración de la conciencia como apertura y compromiso hacia la vida en todos sus sentidos. El análisis parte de la premisa de que el individuo contemporáneo no alcanza a comprender que la continuidad de la vida y del mundo sólo puede garantizarse en la medida en que las personas se entiendan como seres sociales y que forman parte integral de la naturaleza. Y no sólo como individuos aislados que buscan su sobrevivencia y desean poder.

En el texto no se niega la importancia primera de la individualidad de cada persona, su propio yo, eso, como todos sabemos, es vital para la existencia. Lo que se problematiza es el individualismo, es decir, el cultivo autorreferenciado del yo que cierra el sentir, el pensar y el actuar del sujeto sobre sí mismo, poniendo en riesgo la convivencia armoniosa y justa que debe existir con los demás. Pareciera un asunto paradójico, toda vez que el ego es importante para la sobrevivencia personal, sin embargo, un ego ensimismado es una amenaza porque supone una pérdida de empatía hacia los otros y hacia el entorno de vida. Cuestión que tiene como consecuencia que ese yo encerrado en sus propios intereses puede moldear personalidades autoritarias, insensibles, explotadoras y avaras que anteponen el interés individual sobre cualquier interés colectivo o social.

Este análisis no se adentra en la discusión planteada por Rousseau en el siglo XVIII, en el sentido de que el ser humano es bueno por naturaleza, y que es la sociedad la que corrompe al individuo. Es decir, que el mundo exterior al sujeto es el problema de todos los males. Esa aparente dualidad, mundo interior y mundo exterior, o esa conciencia del yo y del no yo, se analiza sin negar una u otra, sino más bien desde la apertura al mundo, en la comunión del yo (interior) con el no yo (exterior). Es como dice Safranski (2013), hay que vivir más bien la experiencia de unidad donde “la gran comunión es el instante en el que lo exterior se derrite ante el sol del interior o, si se prefiere, en el que todo lo externo se transforma en un resplandeciente interior. Sea como fuere, ambas experiencias acaban en el mismo resultado: la disolución de la barrera que separa interior y exterior” (p. 23). Esta es la proposición de la reflexión, que la espiritualidad pueda acercar a esa experiencia de sentir la realidad como un todo, unidad que puede ser alcanzada a partir de los procesos de desegocentración que facilitarían la evolución de la conciencia.

Egocentrismo como cultivo del yo

Como es sabido, el concepto egocentrismo viene del término ego, que en latín significa yo, por lo que entonces, el egocentrismo supone una tendencia en la sociedad en la que un sector importante de

la población centra la existencia del yo en las necesidades, deseos e intereses del individuo sin pensar en las necesidades, deseos e intereses de los otros. Es como dice Gregor von Rezzori (2014), el yo se convierte “en el punto focal de toda visión próxima o lejana”. La egocentración es la autorreferencia y la autocomplacencia del yo sin un sentir hacia el entorno. En este sentido, ese yo centrado en las propias necesidades individualiza a la persona, la convierte en un ente cuya conciencia sólo está referida a satisfacer lo que busca para lograr su sobrevivencia y posicionamiento social. Esa conciencia cerrada y ese comportamiento particular provocan la ruptura con la relación que nos vincula con los demás, con la naturaleza y con el mundo. Para el sujeto individualizado no existe un mundo externo, sólo el interno.

Como lo indica José Novoa (2011), quien, haciendo referencia a Piaget, dice que cuando éste reflexiona sobre los impactos del egocentrismo, lo hace desde las categorías de objetividad y realismo, “donde en el primer caso (objetividad), el individuo adquiere conciencia del yo y de su posición en el mundo; mientras en el segundo caso (realismo), el sujeto carece de una conciencia que le permita distinguir el mundo exterior del mundo interior. El mundo interior se presenta como un correlato indiferenciado del mundo externo” (p. 74).

A este respecto, Erich Fromm, el famoso psicólogo social y filósofo humanista, dice que el mundo exterior del sujeto individualizado se convierte en el “no yo” del ego, y cuando reconoce ese mundo exterior, lo asume como un mundo inferior, peligroso e inmoral. “Él y sus cosas son sobrevalorados. Todo lo exterior es subvalorado” (Fromm, 1966: 83). Este sujeto ensimismado actúa sólo para satisfacer sus necesidades, deseos e intereses, por lo que su actitud egoísta no le permite desarrollar cuestiones vitales para la sobrevivencia colectiva, tales como la empatía, la solidaridad y la colaboración. La comprensión de la vida egocentrada tiene sus límites en la sobrevivencia personal, descartando así la noción de sobrevivencia social.

Otro sentido sobre el egocentrismo lo esboza Corbí, cuando señala que la egocentración tiene que ver con el apego a las cosas y a las necesidades. Cuando el individuo se egocentra “depende de algo de lo que se vive... Las cosas que necesitamos las queremos para usarlas y, sobre todo, para que protejan y amparen nuestra profunda

y radical inconsistencia... Una vida cotidiana lo más llena posible de cosas es la mejor protección contra el agujero negro del vacío y de la inconsistencia de nuestro propio interior” (Corbí, 2016: 167-168). Ese vacío interior del individuo no le permite a éste percibir el mundo en toda su inmensidad, no le faculta ser sensible ante la vida porque está atado a sus necesidades, deseos e intereses sobre las cosas, más no sobre la esencia humana profunda. Ese vacío interior no hace otra cosa que cultivar un yo simplificado que sólo vive para poseer y para creer que en eso consiste la vida.

Corbí indica que “conocer y sentir encerrados en los límites del yo es un rígido destino” (p. 81). Pero no sólo puede ser un rígido destino, sino también un destino peligroso, toda vez que el individuo egocentrado no escatimará esfuerzos por satisfacer sus intereses, entre ellos, el éxito, el dinero, el consumo, el reconocimiento, la acumulación y el poder, que terminan por resquebrajar las aspiraciones de justicia y cohesión de la sociedad. El mundo interior del yo individualista termina por desconocer el mundo exterior, o en el peor de los casos, lo reconoce, pero impone su propio mundo generando múltiples tensiones y rupturas.

Por otra parte, Luis Ramírez (1998) plantea que el egocentrismo puede ser entendido como un modo de ser “en el cual el sujeto privilegia su existencia como objeto de satisfacción, pudiendo llegar al punto de no tomar seriamente en cuenta o simplemente no tomar en cuenta las necesidades, deseos e intereses de los demás” (p. 17). Este autor refiere que lo anterior implica que el sujeto egocentrado tenga “significativas distorsiones psíquicas”, entre otras posibles, la de constituir la “satisfacción de sí” en parte definitiva de lo bueno y lo malo, del bien y el mal. Señala que el sujeto individualizado llega a vivenciar, pensar y reconocer que lo bueno es aquello que le permite al individuo realizar sus deseos, y como malo aquello que lo impide. Visto así el problema, se puede inferir que la persona encerrada en sí reduce de esta manera su comprensión de valores fundamentales como la justicia, el bien, el respeto y la libertad. Axiología que es entendida desde una perspectiva instrumental para satisfacer necesidades individuales, es decir, puede haber justicia, bien, respeto y libertad, sólo si se logra la “satisfacción de sí”, mas no del mundo externo que para el individuo autorreferenciado tiene poca o nula importancia.

En esta misma línea argumental, Anthony de Mello (1998) plantea que el individuo vive programado culturalmente, que el sujeto tiene programadas en su mente ideas que asume como verdades, lo que le impide cuestionar la realidad, o problematizar su sentido de vida. De este modo, se puede afirmar que la ideología capitalista programa la existencia del individuo y de la sociedad, como también los programan otras ideologías, o las religiones, el estado, la escuela e incluso la familia. De esta programación es como pueden surgir las personalidades egocentradas, al creer, por ejemplo, que la felicidad consiste en lograr el éxito, en la capacidad de consumo, en el apego a las cosas, en tener poder. De Mello asevera, por el contrario, “que la felicidad está precisamente en la ausencia de los apegos” (p. 31), y en no estar sometido a ninguna cosa. Indica que la espiritualidad, entendida como autoliberación interior, busca solucionar el problema del yo egocentrado, del yo programado que tiene verdades inmutables. “La espiritualidad va directamente a la raíz, a rescatar tu yo, el auténtico, que está ahogado por barreras que no lo dejan ser libremente” (p. 32).

Se puede aseverar que el cultivo y exaltación del yo es un signo de nuestro tiempo, fenómeno que tiene que ver con la ideología capitalista que ha promovido de manera sistémica una autoconciencia centrada en el materialismo, en la relevancia del individuo autosuficiente que puede satisfacer sus necesidades a partir del esfuerzo y el deseo propio. La sociedad contemporánea se encuentra ante la emergencia de una antropología donde el sujeto rompe relaciones y vínculos con los demás, con la naturaleza y con los dioses, para situarse como centro del todo. Con ello muestra insensibilidad hacia su entorno y un vacío existencial que sólo llena con la “satisfacción de sí”, con el apego a las cosas, con el cultivo de su mundo interior. La ideología del éxito, del bienestar, del poder y de la libertad sin responsabilidad, le resulta tan atractiva que inclina todo su ser hacia ello, para conseguir ese placer que es signo de distinción social sobre los otros.

Con lo anterior, no se está diciendo que el individuo contemporáneo no tenga derecho a satisfacer sus necesidades propias, sin embargo, hay una enorme diferencia entre pensar sólo en esos derechos e ignorar conscientemente que también existen derechos sociales. El cultivo del yo está más allá de una individualidad relacional con

el mundo. Por el contrario, la persona no egocentrada puede tener la capacidad para desarrollar su conciencia y comprender que es un ser social que no logra prescindir de la relación con los otros, puede entender que su existencia es interdependiente, colaborativa y responsable. Mientras ese yo individualista tiene un “rígido destino”, como lo señala Corbí, destino que no le permite contemplar la inmensidad de la vida, sino sólo ver la inmensidad de su propia vida.

Este mismo autor explica que la incapacidad para distanciarse de sí como sujeto de necesidades es la causa principal de la gran mayoría de “nuestros sufrimientos profundos”, y agrega que también “es la causa de la incapacidad de nuestra mente y nuestro sentir para salirse de los marcos que les dicta la necesidad, y es también la causa de que los vivientes siempre estén sometidos a la necesidad inmediata” (Corbí, 2016: 83).

Ahora bien, el cultivo del yo no sólo es un ego autorreferencial e individualista, sino también se puede hablar de egocentrismos de grupo, es decir, puede haber egocentraciones de clase, de raza, de género, de religión, e incluso de grupo político, entre otros, lo que hace más complejo el problema. Se trata de sujetos que convergen en sus necesidades e intereses y en cómo satisfacerlos sin importar si se violentan normas, leyes, valores e incluso personas. Por eso siguen existiendo el clasismo social, el racismo, las desigualdades de género, los exclusivismos religiosos y los antagonismos políticos. Ese tipo de egocentraciones son todavía más peligrosas porque dan origen a la formación de grupos de poder que velan por sus intereses atropellando el interés social. Esto produce una tensión entre el interés privado y el público.

A este respecto, Da Jandra (2014) indica “que la confrontación entre lo privado (egocentrismo) y lo público (sociocentrismo) es consecuencia de una disyuntiva de intereses que obedecen a una racionalización inmoral del mundo: de un lado, la dinámica excluyente que exige el respeto incondicional a la libertad del yo; del otro, la dinámica incluyente que reclama el sacrificio del ego como principio rector de la —convivencialidad civilizadora—” (p. 79). Y agrega que el individuo que se deja seducir por su ego deriva hacia la autoadmiración, que es la manera inmoral de engrandecerse a costa de los demás.

Tanto la egocentración individual como la egocentración de grupo son inmorales, pero, además, como dice Luis Ramírez, representan “distorsiones psíquicas” que terminan por afectar el entramado social produciendo todo tipo de males que afectan a millones de personas. Ahí están la pobreza, la desigualdad, la devastación ambiental, que son el resultado de egocentraciones cargadas de avaricia, poder y violencia. Este es el sello del capitalismo, un sistema que requiere el culto del yo individual y del culto del yo de grupo, sin los cuales no funcionaría como modo de producción, consumo y saber. El egocentrismo y el individualismo, que van de la mano, son manifestaciones ideológicas y culturales del arraigo profundo que ha tenido el capitalismo a lo largo de su historia. Ha calado hondo en la manera de ser moderna, pero su cosmovisión es reduccionista, toda vez que la vida es entendida sólo a partir de la producción y el consumo. La vida ha sido eso, pero no debe ser sólo eso, la vida es mucho más inmensa que esos patrones conductuales que programan al ciudadano, para que así entienda su papel en la sociedad y su transcurrir en el mundo.

El tránsito de la egocentración a la espiritualidad

Como se explicó al inicio de este texto, la referencia al concepto de espiritualidad se hace a partir de las ideas sobre espiritualidad laica o sin religión. Esto, porque el problema del egocentrismo es un asunto concreto, no especulativo ni trascendente, sino que se manifiesta en la realidad, en la inmanencia del ser, por lo que la espiritualidad laica es la mejor opción de análisis para tratar el problema.

Una pregunta clave del análisis es: ¿Cómo puede el individuo de hoy, que convive en una cultura del yo, transitar hacia una espiritualidad que le permita evolucionar su conciencia para tener una mayor comprensión de la vida y del mundo? Lo que se plantea como respuesta es que para ello debe haber una condición de posibilidad primera, que es la desegocentración. Es decir, no puede haber acceso a las distintas espiritualidades del mundo, incluidas las religiosas, si el sujeto no es capaz de caminar hacia el desapego de las cosas, de los intereses y de las necesidades creadas por la sociedad de consumo.

El individuo tiene que dar el paso hacia el reconocimiento de los demás y encontrar el valor de su entorno para cuidarlo, mas no para explotarlo como lo hacen la producción y el comercio.

La desegocentración ha sido una aspiración de la educación ética, de las espiritualidades laicas, de las religiones, de algunas filosofías, de ideologías socialistas e incluso de algunas prácticas comunitarias. Sin embargo, la realidad nos indica que, a mayor capitalismo, mayor egocentrismo, por ello, en la sociedad contemporánea prevalece una cultura del yo muy complicada y difícil de transformar. La desegocentración es el paso decisivo para cultivar otra cosmovisión que permita comprender la vida más allá de las necesidades personales creadas por el sistema, pero también es la vía para otras prácticas y actitudes.

La desegocentración no implica renunciar a las necesidades básicas que permiten la sobrevivencia, pero sí renunciar a esa otras necesidades que son producto del hiperconsumo y los nuevos estilos de vida. La desegocentración supone a su vez desarrollar capacidades de empatía hacia los demás y ser sensibles ante la realidad. Es fortalecer la relación que conecta con el todo, de tal manera que se cobre conciencia de que el ser humano es una parte de ese todo, entender que no es el todo. Ese vínculo puede ayudar a ver más allá de lo que no se ve. Es explorar la profundidad de la realidad con sus múltiples relaciones.

Edgar Morin plantea un camino para desindividualizar a la persona, para sacarla de su yo exaltado, el cual consiste en educar a partir de una perspectiva que él llama la triada del género humano. Esto es, que el individuo adquiera conciencia acerca de las tres dimensiones que constituyen a toda persona. Señala que la primera dimensión es ser individuos, pero además dice que todo individuo es a su vez sociedad y también especie. La comprensión e interiorización de la triada individuo-sociedad-especie puede hacer madurar la conciencia del ego para asumir la condición de seres relacionales y salir de la cueva primitiva o mundo interior. De manera que el género humano pueda ser comprendido, de acuerdo con Morin (1999), “como el desarrollo del conjunto de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias y del sentimiento de pertenencia a la especie humana” (p. 79). De esto se deriva una ética propiamente humana, que persigue la realización de la humanidad, y, por ende, el proceso de desegocentración.

La conciencia que emerge de esta tríada permite que los individuos se perciban a sí mismos como parte esencial de una totalidad de relaciones humanas debido a que su contacto con ese todo social les ofrece el sentido de pertenencia al género humano, y es por medio del reconocimiento del otro que se vuelven capaces de reconocerse a sí mismos. La conciencia de género los lleva a perpetuar la especie, y las relaciones entre individuos sirven para la conformación y autoorganización de la sociedad, sin despojarse de su individualidad que hace de ellos seres singulares que confluyen en un mismo espacio. Sólo siendo conscientes de la relación con el todo, será posible alcanzar la plenitud de las relaciones humanas, y reconfigurar el orden de las cosas, donde el nuevo orden resulte benéfico para la humanidad. Así, la persona logra reconocer y asumir con responsabilidad el mundo, permitiendo el proceso de desegocentración que la puede ir acercando a la experiencia espiritual.

Al entrar a este tema, es preciso recordar que lo espiritual no se asume como espiritualidad religiosa, no se habla de una espiritualidad dualista que separa lo mundano del cielo, o lo divino de lo humano, o la materia del espíritu. Más bien se trata de una experiencia espiritual desde la inmanencia del ser. Es decir, se parte de la hipótesis de que el ser humano concreto e histórico, puede cultivar su espiritualidad sin necesidad de referirse a las religiones o dioses u otras entidades trascendentes.

Lo que se expone es lo que algunos autores refieren como espiritualidad laica o sin religión, la cual todo ser humano la puede desarrollar a partir de su apertura a la realidad, es decir, apertura hacia la vida, los otros y el mundo que constituyen el todo. Apertura que a su vez supone un gran vínculo con todo lo existente, de tal modo que todo ser se pueda relacionar con los demás y con la misma naturaleza de la que se es parte. Este tipo de espiritualidad es autónoma y no heterónoma, no está sujeta a ser guiada necesariamente por maestros, pastores o instituciones religiosas, sino que cada sujeto la puede cultivar como una manifestación de la plenitud humana para contribuir a la humanización de las relaciones sociales y comprender la vida a partir de una infinita cadena de relaciones.

Ya se comentó que un punto de partida para entrar al campo espiritual son los procesos de desegocentración que consiguen situar al individuo en relación con sus semejantes y con su entorno, lo que puede

desencadenar la evolución de la conciencia para no verse sólo en el mundo, sino junto con los demás y en armonía con el medio. El desapego a las cosas, al falso ideal de éxito y a la autorreferencia, pueden permitir desaprender y desprogramar lo que culturalmente se ha aprendido.

En este camino de desegocentración también es muy importante que la persona problematice su experiencia de vida interior, así como la realidad donde suceden cuestiones muy graves que tienen al mundo cerca del precipicio. Abrir el sentir, el pensar y el actuar sólo puede ser posible si el ego se cuestiona asimismo e interroga el acontecer que causa sufrimiento. Si lo logra puede dotarse de nuevas capacidades para reprogramar el ser en otros sentidos, donde la materialidad y lo que vemos en nuestro horizonte no sean los únicos referentes de vida. Entrar en la experiencia espiritual no quiere decir necesariamente que se deban asumir posiciones de yoga o de meditación, sino más bien problematizar, cambiar de actitud, percibir la vida en su profundidad y ser para sí y para los demás, incluyendo otras especies. Es vivir la cotidianidad con una axiología renovada que permita el cuidado de la existencia, particularmente, la existencia de los más vulnerables.

Espiritualidad como cualidad humana

En la revisión teórica acerca de la espiritualidad sin religión, se puede exponer el planteamiento de Marià Corbí, quien apunta de entrada que el concepto espiritualidad debe cambiarse por el de cualidad humana, toda vez que históricamente la espiritualidad se ha asociado a las religiones y sus creencias. Para este pensador catalán la cualidad humana es “la capacidad de interesarse seriamente por las realidades; para lo cual es preciso cultivar la capacidad de distanciarse de sí mismo, de sus deseos, temores, expectativas y recuerdos; y la capacidad de silenciar nuestro sistema de interpretar, valorar y actuar con respecto a todo lo que nos rodea y con relación a nosotros mismos” (Corbí, 2013, p. 47).

Como se aprecia, un punto central del planteamiento es el distanciamiento de sí mismo, así como el silenciamiento del sistema de interpretar, valorar y actuar, cuestión que permitiría tener otras mi-

radas sobre el entorno y otra percepción de lo que se puede ser. Corbí indica que quien tenga la capacidad de perder su vida egocentrada, podrá salvar su “cualidad específicamente humana”. Asegura que la idea del yo, como centro del pensar, del sentir, del percibir y del actuar es “la fuente del deseo, de la codicia, de la ira, la ignorancia y de los enfrentamientos” (p. 72). Asuntos en los que se ha insistido en estas líneas como un signo de nuestro tiempo, y que es preciso cambiar por los peligros que entrañan para la convivencia pacífica y justa.

En esta perspectiva de cualidad humana, se insiste en que ningún ego es bueno porque todo ego es, necesariamente, el de un depredador. Cuestión tan real que la podemos constatar a partir del sistema que rige la vida económica y política en todo el planeta, así como en la vida cotidiana de todos aquellos que se mueven a partir de sus intereses. El interés particular siempre será la fuerza que atrinchere al ser para sí, desde ese interés se cometerán todo tipo de atropellos y se debilitará la relación con los demás y con el medio. El término depredador no es de ningún modo un calificativo despectivo que esté fuera de lugar, por el contrario, se puede asegurar que de las especies vivas, el género humano es el máximo depredador. Corbí plantea que quien no calla su egoísmo es su siervo y trabajará para ponerlo todos a su servicio, cueste lo que cueste y tenga las consecuencias que tenga. “El que es siervo de su egoísmo, es siervo de un destino implacable e inmisericorde” (p. 75).

Si la cualidad humana es, como se dijo, una capacidad de interesarse seriamente por las realidades y para lo cual es preciso cultivar la capacidad de distanciarse de sí mismo, de sus deseos, temores, expectativas y recuerdos; y es, a su vez, una capacidad de silenciar nuestro sistema de interpretar, valorar y actuar con respecto a todo lo que nos rodea y con relación a nosotros mismos, entonces, la egocentración es la negación de todo lo anterior. Desde este enfoque, sólo se puede cultivar la cualidad humana si hay desapego y silenciamiento del ego. Esto es una condición primera para experimentar el interés por la vida desde otros enfoques, y es una condición para poder actuar desde la relación con los demás. El ser para sí impide abrirse y obstaculiza la posibilidad de ser sensibles ante la realidad. El ego exaltado fija la condición de seres depredadores y fomenta la

codicia y los enfrentamientos, por ello, es importante salir del mundo interior para actuar solidariamente y ser colaborativos con el mundo exterior. Se trata de lograr la experiencia de unidad con el todo.

El escritor estadounidense Ken Wilber (2001) sostiene, en sus diversas acepciones sobre espiritualidad, que ésta puede ser una cualidad humana que uno puede (o no puede) tener. Indica que “esta cualidad puede ser el amor, la benevolencia, la sabiduría, el conocimiento y la conciencia despierta, la compasión o la integridad” (p. 131). Aunque refiere que dichas cualidades no deben ser entendidas sólo desde la dimensión egocéntrica, sino, por el contrario, necesitan ser asumidas desde una perspectiva de amor y compasión universales, “mundocéntricas”. Es, pues, una visión de apertura e interés hacia todo lo existente y no sólo a lo que concierne a los intereses del yo. De este modo, Wilber, al igual que Corbí, asumen que la espiritualidad es una cualidad humana que va más allá de la creencia religiosa heterónoma, la cual se puede cultivar desde la autonomía como un proceso de apertura de la conciencia. Aquí, el amor universal mundocéntrico se opone a ese amor por sí mismo, a ese amor egocentrado que no alcanza a mirar y sentir más allá de los círculos egocéntricos que representa el yo, la familia y los cercanos. Esta espiritualidad, como cualidad humana, no compagina ni con la egocentración individual ni con la egocentración de grupo.

En este mismo sentido de espiritualidad no religiosa, José María Vigil plantea que es necesario repensar el término para ampliar la conceptualización del mismo más allá de la tradición de asociarlos con una “realidad amundana, incorpórea, extracósmica... algo propio de un segundo piso, paralelo y superior al mundo real”. Vigil apela a una comprensión no propiamente religiosa de la espiritualidad. Señala, desde su perspectiva, que la espiritualidad “es, en algún sentido, lo más hondo de nosotros mismos, aquello que nos hace ser lo que somos, aquello que nos hace humanos, la misma especificidad humana... Espiritualidad significaría humanidad, la profundidad de nuestra humanidad personal, el conjunto de nuestras vivencias humanas más profundas y vivificantes” (Vigil, 2015: 332, 333, 335).

Con este planteamiento, el terreno de la espiritualidad se sitúa en lo humano, en el mundo real, y no necesariamente en lo divino

o lo trascendente. Por tanto, la espiritualidad es el cultivo de la profundidad humana, proposición que coincide con el planteo de espiritualidad de Marià Corbí que revisamos con anterioridad. En esta explicación de espiritualidad, el concepto está enfocado al cultivo de la profundidad humana, pero con la apertura de que no sea un cultivo egocentrado, sino que tenga toda la potencia para intervenir en la realidad para “humanizar la humanidad”, trascendiendo así la sola individualidad para situarse en aspiraciones mayores que conciernen a los pueblos, las sociedades, las culturas y la humanidad como tal.

Entretanto, el teólogo brasileño Leonardo Boff (2012), cuando se refiere a la espiritualidad no religiosa, indica que la espiritualidad es profundidad humana. Señala que “el ser humano no posee solamente *exterioridad*, que es su expresión corporal. Ni sólo interioridad, que es su universo psíquico interior. Está dotado también de *profundidad*, que es su dimensión espiritual”. La espiritualidad, según esta perspectiva, es “conciencia” que descubre que pertenecemos a una red infinita de relaciones, a un todo del que somos una porción integrante, lo que permite poseer la capacidad de “ir más allá de las meras apariencias, de lo que vemos, escuchamos, pensamos y amamos”. Sostiene que cuando alguien es consciente de su espiritualidad, está implicando un compromiso de proteger y promover la vida y permitir que continúe coevolucionando; pero no solamente la vida humana, “sino toda la vida en su inconmensurable diversidad y formas de manifestación”. Precisa que cuando se sienten todas las realidades, se puede entrar en comunión con todos los seres. Indica que no basta con ser seres racionales y religiosos, sino que es indispensable ser seres espirituales y sensibles a los otros.

De este modo, este teólogo de la liberación entiende que la espiritualidad es apertura a los otros, a las otras especies, al mundo, al cosmos. Es conciencia de que se es parte integrante de un todo con sus múltiples interrelaciones, lo que deviene en compromiso por la vida, por su cuidado. La espiritualidad representa, según este autor, “un verdadero proyecto de vida, que implica afirmar la vida de los otros humanos, especialmente de aquellos cuya vida está maltratada, y apreciar la vida en todas sus manifestaciones cósmicas” (Boff, 2000: 163). Postura que también contradice el egocentrismo, que va más allá

de esas conciencias encerradas en el yo y que aspira a fortalecer la relación desde una perspectiva holística a partir de la cual se pueda entender la vida, el mundo y el cosmos como un todo del que somos parte y partícipes, ya sea cuidando o depredando.

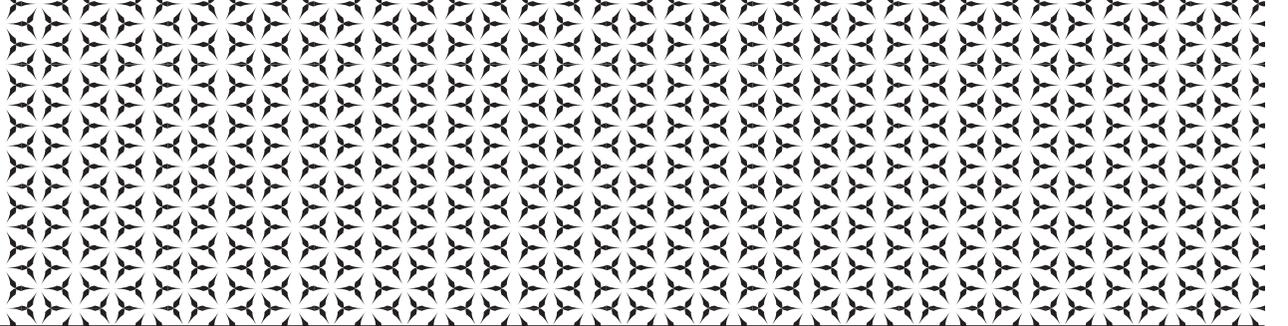
A manera de conclusión

De la revisión anterior sobre el concepto de espiritualidad no religiosa, se puede deducir que se trata de una introspección que sumerge al ser humano en su realidad interna, en su profundidad, para luego despertar la conciencia e insertar a la persona en la inmensidad de la realidad vista como totalidad. Es cualidad humana sensitiva y axiológica que desegocentra, que conduce a la especificidad propiamente humana que posibilita la intervención en el mundo más allá de los intereses particulares. Es compromiso con la humanidad, particularmente con los excluidos de la justicia. Es una búsqueda de comunión y de plenitud humana de la cual emergen posibilidades de transformación individual y colectiva que conducen a crear y recrear el amor en sus múltiples manifestaciones y direcciones como servicio gratuito a los otros. Esta espiritualidad es un proceso autónomo que no es guiado por castigos o recompensas, no está anclada en religiones, ni en ideologías, como tampoco en la política. Se mueve libremente e imagina nuevos mundos, es sutil y está al margen del poder autorreferencial. La espiritualidad es reflexividad, es capacidad sensible hacia los otros, hacia las otras especies vivas, hacia el mundo.

Si esta espiritualidad no religiosa es una capacidad de sentir con el sentir del otro, y es una capacidad de compasión, una potencia para intervenir en la realidad para humanizar la humanidad, y es una conciencia que descubre que se pertenece a una red infinita de relaciones, a un todo del que se es parte integrante, entonces se trata de una espiritualidad de comunión. Es una espiritualidad que imagina otros mundos, es una espiritualidad de transformación. Es una espiritualidad que construye utopías para cambiar la realidad, para cambiar al ser humano.

Referencias

- BOFF, LEONARDO (2012). La dimensión de lo profundo: el espíritu y la espiritualidad. En *Servicios Koinonía*, <http://www.servicioskoinonia.org/boff/>
- BOFF, LEONARDO (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Editorial Trotta.
- CORBÍ, MARIÀ (2016). *El conocimiento silencioso. Las raíces de la cualidad humana*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- CORBÍ, MARIÀ (2013). *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*. Barcelona: CETR.
- DA JANDRA, LEONARDO (2014). *Filosofía para desencantados*. México: Atalanta.
- DE MELLO, ANTHONY (1988). *Autoliberación interior*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- FROMM, ERICH (2008). *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MORIN, EDGAR (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO.
- NOVOA, JOSÉ (2011). *El egocentrismo en la teoría del desarrollo de Norbert Elias*. Link, <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n71/n71a05.pdf>
- RAMÍREZ, LUIS (1998). Egocentrismo y altruismo en la comunicación humana: algunas consideraciones psicodinámicas. En revista *Persona*, núm. 001, Portal de Revistas Ulima, revistas.ulima.edu.pe/index.php/Persona/issue/view/65
- VIGIL, JOSÉ M. (2015). Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual. En revista *Horizonte, dossier: paradigma pos-religional*, vol. 13, núm. 37, Belo Horizonte. Link: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p319/7730>
- VON REZZORI, GREGOR (2014). Murmuraciones de un viejo (fragmentos). En revista *Letras Libres*. México.
- WILBER, KEN (2011). Espiritualidad y política para el siglo XXI. En *Espiritualidad y política*. Barcelona: Editorial Kairós.



Valoración crítica de los conceptos de espiritualidad religiosa y universal

BRAHIMAN SAGANOGO

Hoy día, en cualquier sociedad, y debido a las numerosas crisis sociales, el tema de espiritualidad ha llegado a cobrar fuerza entre investigadores y en centros de investigaciones, fundamentalmente, en los ámbitos antropológico, político, filosófico, socio-político y religioso.

En efecto, el tema de espiritualidad, partiendo de la religión o sin ella, es entendido, *grosso modo*, como el carácter de lo que es del orden espiritual independiente de la materia, creencias y prácticas relativas a la vida espiritual, lo espiritual y lo relacionado con el espíritu. La problemática que guía el presente desarrollo consiste en saber: ¿Qué se entiende por espiritualidad y qué sería de las espiritualidades universal y religiosa islámica?

La espiritualidad, por estar ligada al espíritu y también por ser creencias y prácticas, hace derivar, estrictamente, una espiritualidad fuera del ámbito religioso, o sea, una espiritualidad laica o considerada a menudo, como universal. El estudio se propone una valoración crítica al concepto de espiritualidad por medio de la explicación y de la argumentación que ayudarán a su exposición. Para ello, se hará un acercamiento definicional de tipo valorativo al concepto de espiritualidad y una revisión tanto de la espiritualidad universal como la islámica.

Sobre los conceptos de espiritualidad y de espiritualidad universal

De entrada, resulta importante saber que la espiritualidad no está lejos de ser un término estable, o sea, para circunscribirla varios esbozos definicionales son necesarios. De entrada, se entiende por espiritualidad el hecho de ser espíritu y lo relacionado con la vida espiritual, y el espíritu es el principio que piensa y que está opuesto al objeto del pensamiento y a la materia; principio de la vida psíquica, afectiva e intelectual en el ser humano.

Tocante a su principal corolario, es decir, al espíritu, ése, en tanto que componente de la espiritualidad, sería sinónimo de alma, conciencia y del yo. Es también, el espíritu, la suma de las disposiciones y modos de actuar habituales; en este caso, sería similar al carácter. Por fin, el espíritu no es más que principio de la vida intelectual, aptitud de la inteligencia, ser vivo sin apariencia, o sea, Dios, y emanación volátil de un cuerpo. Por eso, René Descartes (1641), en la segunda parte “*Méditation seconde*”,¹ de su libro *Méditations métaphysiques*,² considera al espíritu como: “Una cosa que piensa [...] es decir, una cosa que duda, concibe, afirma, niega, quiere y no quiere, imagina también y que siente” (Descartes, 2010: 26-27). De allí que el epíteto espiritual sería lo relacionado con lo mental y con lo psíquico.

En resumidas cuentas, el término espiritualidad, desde una perspectiva actual y mucho más práctico, tendría que ver con lo absoluto, el infinito y con la eternidad; significantes trascendentales que ligán el concepto de espiritualidad al de Dios, las divinidades y a otros conceptos mucho más inmanentes e impersonales; de donde se relaciona la espiritualidad con el ser, la verdad y con la naturaleza. Es a partir de esta distinción que la espiritualidad debe ser vista doble, es decir, una espiritualidad del punto de vista religioso (espiritualidad religiosa) y otra del punto de vista laico (espiritualidad laica o sin religión). Habrá que mencionar también que, en realidad, la espiritualidad sin religión existiría siempre y cuando se

¹ “Meditación segunda”.

² Meditaciones metafísicas.

la relaciona, única y exclusivamente, con la creencia en un solo Dios. En este caso, en vez de espiritualidad se hablará de espiritualidad (religiosa o monoteísta). Pero si se entiende por religión el creer en varios dioses o en distintas cosas superiores tales como lo sagrado y la naturaleza, los ritos y lo sobrenatural, en este caso preciso, la espiritualidad sin religión sería un abuso de lenguaje o una visión errónea de la cosa.

En definitiva, la religión, ya sea creencia en un solo Dios y en varios dioses, en lo sobrenatural, los ritos, la moral y en lo sagrado, ya sea, entre otras cosas, de la misma naturaleza, conlleva, esencialmente, lo espiritual. A pesar de esta precisión no estaría mal del todo sostener la existencia de la tesis según la cual existe una espiritualidad religiosa apegada a la creencia en un solo Dios, tal como sucede en el islam, el judaísmo y el cristianismo, y otra forma de espiritualidad sin religión como ocurre en el budismo, taoísmo y el hinduismo, y aun, en ramas filosóficas como el estoicismo y el epicureísmo. Ante todas estas tesis, André Comte-Sponville (2006) señala lo siguiente:

[...]. Digamos que la espiritualidad es, pues, el conjunto heterogéneo del cual las religiones en su diversidad sólo constituyen una parte —la más visible en todo caso en Occidente o la más fácil de nombrar. En cuanto a la otra parte, tan diversa como heterogénea, hace falta una palabra precisa para designarla. Se la podría llamar *sabiduría* a pesar de que la palabra sea un tanto vaga, *contemplación* o *misticismo* a pesar de que sean un poco estrechas (y sin olvidar en los tres casos que se las hallan en las religiones) o también *espiritualidad* (pero al precisar que se trata de una espiritualidad de la inmanencia, de una espiritualidad profana o laica, a saber, una espiritualidad sin Dios). Queda en el ámbito de las ciencias humanas, pensar en la unidad del conjunto (sin la cual la propia palabra de “espiritualidad” perdiese su justificación) sin olvidar la dualidad de sus formas —espiritualidad religiosa, espiritualidad laica— en la cual cada una es una unidad problemática en cuanto a su contenido. La motivación es filosófica: se trata de salvar al espíritu, inclusive, para los que no creen en ello (Comte-Sponville, 2006: 1123).

Una vez más, la espiritualidad resulta ser un hecho espiritual o del espíritu y el espíritu, por su lado, está relacionado con lo absoluto, el infinito o con la eternidad.

Tanto del lado de la espiritualidad de la inmanencia como del de la trascendencia, resulta, indudablemente, que las religiones no son exclusivamente las que hacen la espiritualidad, tampoco la espiritualidad constituye del todo la esencia de las religiones. Lo anterior se justificaría por la existencia de dos tipos de religión: la estática, o sea, la religión de las sociedades y de las instituciones o la religión sociológica y la dinámica o la religión de los profetas conocida como la mística, o bien, la espiritual. De allí que, y sobre todo del punto de vista filosófico, en el propio André Comte-Sponville,

el tema de espiritual por excelencia, no es el de la verdad ni del bien ni de lo bello, es el del sentido, pues, también del no-sentido [...] en las dos acepciones de la palabra: como significación (cualquier religión incluye una hermenéutica, cualquier ateísmo necesita una teoría de la interpretación) y como dirección (se trata de saber si la vida va hacia algún rumbo, y o bien se tiene una meta como decía Montaigne “su propia meta” [...]). ¿Es por eso que la muerte atañe a la espiritualidad. Es la muerte la meta de la vida (Platón) o su fin (Montaigne)? ¿Un nuevo comienzo o un término? ¿La vida verdadera, o la nada? (p. 1125).

En definitiva, es de señalar que, del punto de vista filosófico, la espiritualidad, vista ya sea como espiritualidad de la inmanencia ya sea como la de la trascendencia, tiende hacia una experiencia mítica, una experiencia como algo evidente o no.

Respecto a la otra vertiente de la espiritualidad, o sea, la *espiritualidad universal* (tal como se ha mencionado en el título del trabajo), habrá de señalar que este concepto de *espiritualidad universal* se entendería, de entrada, como una espiritualidad que esté a la vez, en y más allá de las religiones, o sea, una espiritualidad que no está, exclusivamente, basada en las creencias religiosas (Dios), sino también en otras creencias no religiosas, es decir, creencias que no tienen a Dios como epicentro: una espiritualidad universal como fundamento o catalizador de un *pluralismo religioso*. En efecto, el concepto de espiritualidad universal fue desarrollado y puesto en práctica por varios pensadores espirituales bajo la única orientación de que ha de constituir la búsqueda de una espiritualidad a la vez religiosa y más allá de las creencias religiosas. Al respecto, Michel Albin (2018) menciona lo siguiente:

Una espiritualidad universal. “Quien se haya basado en tal adoración particular ignora necesariamente la verdad intrínseca de otras creencias, por lo que su creencia en Dios implica la negación de las demás formas de creencia. Si conoce el sentido de la palabra de Junayd —“el color del agua, es el recipiente”—, admitiría la validez de cualquier creencia, y reconocería a Dios bajo cualquier forma y en cualquier objeto de fe. Es que no tiene conocimiento (de Dios), pero se basa únicamente en la opinión de la que habla la palabra divina: “Me conformo con la opinión de que Mi servidor se hace de Mí”. [...] La divinidad (que se) conforma con la creencia (del fiel) es la que puede ser definida, y es Ella, el Dios que el corazón puede contener (según la palabra divina: “Ni los cielos, ni la tierra me pueden contener”). Tocante a la divinidad absoluta, ésa no puede estar contenida por nada puesto que Ella es la esencia de las cosas y su propia esencia (Albin, 2018: 43).

Más que dogmatismo, se trata de cierto signo de espiritualismo universal, y es aquel espiritualismo universal que fue predicado por Kabir, poeta hindú de confesión musulmana en el siglo xv, cuando éste consigue reunir, en una sola voz espiritual, lo mejor del hinduismo y del islam para, enseguida, dar a conocer en la India el pluralismo religioso, la no violencia, la mística y el amor por la vida, todo eso como suma de valores que para el propio Kabir son de tipo espiritual, lo que le terminó valiéndole el título de “Kabir, el tejedor del corazón”. En efecto, Kabir nace en 1440 en Benarès (India). Desarrolla a temprana edad grandes preocupaciones espirituales por medio de la literatura (llegó a ser poeta místico de gran renombre en su India natal) y sabio por sus pensamientos filosóficos y reformador religioso al apegarse no sólo a la sunna islámica,³ evitando así interpretaciones erróneas del Sagrado Corán, sino también a los verdaderos dogmas del hinduismo. Otra línea de su reforma religiosa es la que consistió en operar una especie de sincretismo cuando toma del islam, el hinduismo, el sufismo⁴ y de la *bhakti*⁵ para asentar un pluralismo religioso, no tanto a nivel de las prácticas, sino a nivel del pensamiento.

³ Se entiende por *sunna* islámica el conjunto de las máximas, normas, actos, dictámenes y conformidades proféticas. Es también una de las distintas fuentes del derecho islámico.

⁴ Corriente mística del islam.

⁵ Vía de la devoción hindú.

Kabir logra crear una espiritualidad universal como lo que él mismo denomina “La religión del amor”, pues, una concepción propia que fomenta y consolida en él una diversidad religiosa basada en el reconocimiento, la existencia y en la convivencia de distintas creencias en un clima de paz y tolerancia. Por eso, el propio Kabir afirma: “Mi corazón fue capaz de acoger cualquier forma. Es granja para las gacelas y monasterio para monjes. Es también templo para ídolos y la Kaaba para circunvalar. Es las mesas de la Torá y también las páginas del Corán” (Kabir, 2018, p. 50).⁶ De ahí que Kabir afirma, implícitamente, una espiritualidad universal centrada en la idea según la cual todos somos criaturas divinas sin importar la creencia: “Son todos formas tuyas [...] refúgiense en el único [Dios], invoquen únicamente su Nombre, Oh criaturas, y estarán seguros de su salvación” (p. 50). De paso, habrá de señalar que el islam ha sido la fuente de inspiración de Kabir para que pueda asentar una perspectiva propia del universalismo espiritual, lo que le valió, muchas veces, el rechazo de los conservadores musulmanes e hindúes de la India.

En el siglo XIII, el sufí Ibn Arabi se declara partidario de una espiritualidad universal en los términos de “El sol universal”. En efecto, para este místico, la línea principal del universalismo espiritual ha de ser el pensamiento según el cual la cosa mínima del mundo es *el lugar de una manifestación divina*, por eso empezó predicando un islam universal, es decir, un islam de las luces o un islam espiritual cuyo eje paradigmático estarían gravitando isotopía de la espiritualidad tales como: / unicidad divina /, / reconocimiento de las demás religiones / y / creencias /.

La espiritualidad vista desde la perspectiva islámica

La espiritualidad vista desde la perspectiva islámica, es una revisión de la espiritualidad religiosa bajo el islam o ver si esta religión es o no espiritual. En efecto, el término espiritualidad derivado de espíritu, lleva a pensar que el concepto de espiritualidad en el islam está sumamente ligado a

⁶ Todas las citas de la autoría de Kabir provienen del artículo de Calmé Natalie. “Kabir. Le tisserand du cœur” en Calmé N. (2018). “Kabir. Le tisserand du cœur” en *Le monde des religions*, París: Malherbes éditions, número 29 hors série, 2018, pp. 49-51.

Allah y, por extensión, a sus enseñanzas y, sobre todo, a las contenidas en el Sagrado Corán, y precisamente, a Allah por ser este *Espíritu*, es decir, un Allah vivo sin apariencia perceptible, pero, a pesar de eso, es motivo de creencia, adoración y de veneración. Lo que da qué pensar que la espiritualidad en el islam es, absolutamente, una espiritualidad, de prescripción, obediencia, señalamiento y de adoración. Todo eso constituye el testimonio fiel de una espiritualidad (religiosa islámica) resumida en el primer pilar del islam, o sea, la *Profesión de fe* o el *Credo* que dice lo siguiente: “Doy testimonio de que no hay más Dios excepto Allah y que el Profeta Mahoma es su Siervo y Mensajero” (Al-i’Imran, 2; Baqarah, 163; Ahzab, 40 y Surah 4: 256). Si este primer pilar en tanto que precepto subraya, por una parte, la pertenencia del ser musulmán al islam, por otra parte, prescribe, señala y demuestra dicha pertenencia como lo que hay de espiritual. Como enunciado religioso, el *Credo exige*, en otros términos, una materialización por medio de actos de cultos fundamentales determinados en los demás pilares del islam tales como la oración, el ayuno, la peregrinación a la Meca y la *Zakat* o diezmo.

Además de la profesión de fe y los cuatro otros pilares como primeras líneas de espiritualidad en el islam, conviene mencionar una segunda base de la espiritualidad en el islam, denominada *El prólogo* o la *Apertura*. En efecto, *El prólogo* es el primer texto que abre o inicia *El Sagrado Corán*. Según la estructura del Corán, *El prólogo* forma parte de los textos revelados en la ciudad de la Meca (actual Arabia Saudita), textos (de esta primera parte) que giran en torno a cuestiones de fe, dogma, unicidad divina y de El Día Final después de la muerte. El estatuto de prólogo atribuido a este texto se justifica no sólo por iniciar el Corán (aparece en él como nota), sino que es una suma desde la perspectiva teológica, de oraciones y bendiciones que rodean todo *El Corán*, o sea, la matriz de este libro dado que constan de siete versículos revelados de manera reiterada, es decir, versículos que precedieron la revelación de cada surah:⁷

1. En el nombre de Allah, el Clemente, el Muy Misericordioso.
2. Alabado sea Allah, Señor del Universo.

⁷ Capítulo del Sagrado Corán. Cada *surah* consta de versículos.

3. Clemente el Todo Misericordioso, el Muy Misericordioso.
4. Soberano absoluto del Día del Juicio.
5. Sólo a Ti adoramos y sólo de Ti imploramos ayuda.
6. Guíanos por el sendero correcto.
7. El sendero de quienes agraciaste, no el de los execrados ni el de los extraviados (Surah 1; v1-V7).

A guisa de explicación cabe señalar que el texto arriba mencionado, de carácter religioso, es una representación de las siete primeras líneas de la fe islámica o la base de la espiritualidad en el islam por estructurar mediante secuencias retóricas pensamientos en relación con la realidad sobre la unicidad divina, la justicia divina y la omnipresencia, la soberanía y el poderío de Allah y la necesidad de la veneración divina.

En el nombre de Allah, el Clemente, el Muy Misericordioso. / Alabado sea Allah, Señor del Universo / Clemente el Todo Misericordioso, el Muy Misericordioso / Soberano absoluto del Día del Juicio / Sólo a Ti adoramos y sólo de Ti imploramos ayuda / Guíanos por el sendero correcto / El sendero de quienes agraciaste, no el de los execrados ni el de los extraviados.

Todas las secuencias versificadas de *El prólogo* aluden explícita o implícitamente no sólo a Dios por medio relaciones analógicas, sino que insisten en él como el sujeto realizador dotado de capacidades y de poder: “Clemente el Todo Misericordioso, el Muy Misericordioso”, como autor y actor de la justicia y sujeto único a ser adorado “Sólo a Ti adoramos y sólo de Ti imploramos ayuda / Soberano absoluto del Día del Juicio”. Más allá de estas expresiones textuales, están las otras tales como “Guíanos por el sendero correcto / El sendero de quienes agraciaste, no el de los execrados ni el de los extraviados” que, por su lado, manifiestan la imagen del “Soberano” en materia de justicia. El epíteto “correcto”, y el verbo conjugado (al imperativo) develan la urgencia de una necesidad de una justicia divina de parte del locutor Dios en detrimento de un posible castigo ante el propio Dios, sujeto agente de esta justicia. La expresión “Sendero correcto”, que significa el estado de derecho y el acto de purificación para estar en la justicia divina, justicia ligada a un espacio de tribunal divino donde se percibe

la presencia de un juez supremo o “absoluto” a cuyo cargo está el Juicio de todos “El sendero de quienes agraciaste, no el de los execrados ni el de los extraviados”, y el objeto de aquel juicio no es más que el ser humano. Todas estas expresiones presentan a un Dios, Juez y Rey a la vez, de modo que la justicia divina surge, indudablemente, como el pilar tanto del reino como del trono de Dios “Alabado sea Allah, Señor del Universo / Sólo a Ti adoramos y sólo de Ti imploramos ayuda”.

El prólogo es desde otro punto de vista, una asociación de secuencias que presentan y describen analógicamente a Dios como dueño, padre y protector de los creyentes “En el nombre de Allah, el Clemente / Sólo a Ti adoramos y sólo de Ti imploramos ayuda / Guíanos por el sendero correcto”, de los que hacen suyas las enseñanzas divinas “El sendero de quienes agraciaste [...]”, expresiones que resultan ser fundamentos de *El Sagrado Corán* dado que alude al paraíso, el lugar adecuado con respecto al infierno, y que designa también a un Dios autor de una elección muy deliberada entre los creyentes y, aun, en el Universo “[...] Señor del Universo”. Otros registros estructurados por las expresiones metonímicas y perifrásticas son aquellas que constan de “Sendero” y de “Guíanos”. Si el sintagma nominal “sendero” junto al epíteto “correcto” constituye aquella metonimia coránica que favorece la comprensión y la voluntad del creyente, para encontrarse con Dios o para entrar al reino de Dios, por “Guíanos [...]”, se implora a que se haga realidad esta voluntad.

El prólogo es, en suma, un texto que presenta descriptivamente a Dios único como dueño, padre y protector del creyente, es decir, como principio espiritual ante el ser humano. Como profesión de fe, o sea, una suma de oraciones preliminares, *El prólogo* y los otros cuatros pilares del islam constituyen bases sólidas o núcleos espirituales que dan vida a la forma religiosa en el islam y lo afirman como una religión espiritual. Sin estas bases espirituales, el islam resultaría ideología y no creencia ni dogma.

La espiritualidad en el islam o el islam espiritual es aquel que fue denominado como el de las luces. En efecto, el *islam de las luces* se opondría al *islam de las tinieblas*. En tanto que islam espiritual, el islam de las luces se entendería como reacción contra el radicalismo islámico, mejor dicho, contra el absolutismo del pensamiento islámico, o sea, contra el islam político y fundamentalista. Al respecto, decía Malek

Chebel (2018): “El Islam de las luces combatiría el retorno de los extremismos, aquel miedo pánico de la libertad del otro, de la diferencia para oponerse un espíritu de apertura y de tolerancia, una alegría contagiosa de vivir” (Melek, 2018: 40).

Defensor de *El Islam de las luces*, Malek aboga por un *islam cultural* en detrimento de un *islam político* porque para él “la cultura es un bálsamo que sirve para aplacar las almas y los corazones y para nutrir los espíritus, es nuestro argumento” (p. 40).

La idea de un *islam de las luces* como directriz, descansa no sólo en la voluntad, la razón sino también en el esfuerzo de reflexión que separa el islam político del islam religioso y, por ende, de la autoridad política de la religión. Partiendo de eso, el islam de las luces no es más que el islam puro sin deformaciones algunas, pues un islam auténtico basado esencialmente, en los mandamientos divinos, la fe, la razón y en la prioridad a la libertad humana porque el único juez es Allah “Soberano absoluto del Día del Juicio” (véase *Prólogo*). Todo eso se justifica por la existencia en el Sagrado Corán del versículo de las luces, en el cual se traza una de las líneas fundamentales del espiritualismo islámico:

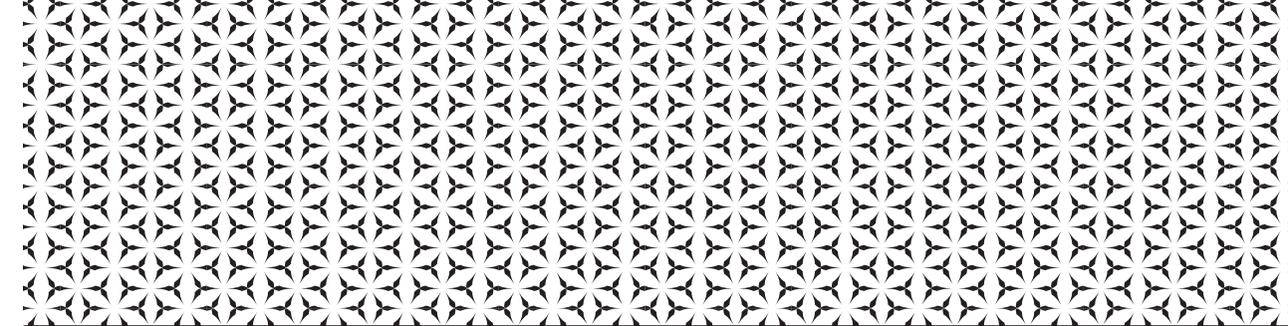
Allah es la luz de los cielos y la tierra. Su luz se asemeja a un nicho donde se mueve una lámpara. La lámpara está dentro de un (recipiente de) cristal y éste se parece a un astro de gran resplandor; el combustible proviene de un árbol bendito; un olivo ni oriental ni occidental cuyo aceite parece alumbrar sin que el fuego lo llegue. Luz tras luz. Allah guía hacia Su luz que quisiera. Allah propone a los humanos parábolas y Allah es Omnisciente (24: 35).

En conclusión, conviene señalar que el tema de espiritualidad resulta doble, una espiritual religiosa, o sea, a partir de la contemplación de un Dios único y otra espiritualidad sin religión monoteísta. En ambos casos, la espiritualidad no es más que hecho del espíritu.

Referencias

- ALBIN, M. (2018). “Une spiritualité universelle”, *Le monde des religions*. París: Malherbes éditions, número horas série 29, pp. 41-43.

- CALMÉ, N. (2018). "Kabir. Le tisserand du cœur", *Le monde des religions*, Paris: Malherbes éditions, núm. 29 série, 2018, pp. 49-51.
- COMTE-SPONVILLE, A. (2006). "Spiritualité", en Mesure, Sylvie y Patrick Savidan. *Le dictionnaire des sciences humaines*. Paris: PUF, pp. 1123-1126.
- DESCARTES, R. (2010). *Méditations métaphysiques*. Paris: Philosophie.
- Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets* (s. f).
Riyad: La présidence Générale de Direction des Recherches Scientifiques, de l'Ifta de la Prédication et de l'Orientalion Religieuse.
- MALEK, C. (2018). "Islam des lumières contre Islam des ténèbres" en *Le monde des religions*. Paris: Malherbes éditions, núm. 87, enero-febrero, pp. 40-41.



Baruch de Spinoza después de Friedrich Nietzsche: ¿Espiritualidad sin religión?

JOSÉ ALEJANDRO FUERTE

Se abordará la complejidad de una experiencia de índole espiritual, sobre todo, si se parte de la idea de F. Nietzsche en torno a la “Muerte de Dios”. Si la frase de Nietzsche es aceptada, entonces: ¿Cómo hablar de una experiencia espiritual? ¿Es posible plantear el sentido de una vivencia espiritual dentro de un horizonte histórico en el que prevalece el nihilismo?

La investigación se dividirá en tres partes. Primero, se expondrá el problema desde la base de la historia de la filosofía moderna: se partirá de la importancia de Immanuel Kant, ya que Baruch Spinoza es anterior a Kant, y Friedrich Nietzsche es posterior. En la segunda parte, se expondrá el sentido de la frase de F. Nietzsche “Dios ha muerto”, y se verá de qué manera Nietzsche radicalizó la crítica de la metafísica en un sentido más severo que el de Kant. En la tercera parte, se presentará un giro en la reflexión: pues, tras pasar por el velo de la crítica de Kant a la metafísica y de Nietzsche a Kant, se planteará una interpretación de la *Ética* de Spinoza que permite vislumbrar el sentido de una experiencia espiritual de índole panteísta. Así, se explicará el sentido del título: “Spinoza después de Nietzsche”, pues, aunque históricamente Spinoza es anterior, su *Ética* puede propor-

cionar un ejemplo del sentido de una vivencia espiritual después de la crítica radical a la metafísica realizada por F. Nietzsche.

Kant y el problema de la metafísica

Como ya fue señalado, el punto de partida es la filosofía de E. Kant. Puede indicarse que la filosofía moderna¹ se comprende como un “antes” y un “después” de Kant. La filosofía crítica de Kant es el eje que históricamente ha marcado la comprensión de las distintas filosofías, ya que es en función de una comparación con el criticismo de Kant como se puede entender el sentido de las filosofías pre-críticas y de las diversas corrientes filosóficas posteriores a la *Crítica de la razón pura* (1781). En el caso de los autores que serán enfocados, B. Spinoza y F. Nietzsche, ambos se pueden entender, en un primer acercamiento, desde el horizonte histórico de la modernidad y en un diálogo con Kant.

La importancia de la obra aludida radica en la fundamentación de la teoría del conocimiento y en la comparación que realiza Kant con respecto a las matemáticas y la física —que habían ingresado en el camino seguro de la ciencia— y la metafísica —Kant se interroga sobre la posibilidad de ésta como ciencia. Los filósofos modernos, previos a Kant, se clasifican en dos grupos, a saber: los racionalistas y los empiristas. Dentro del primer grupo se encuentran las figuras de R. Descartes, N. Malebranche, B. Spinoza y G. Leibniz. En el grupo empirista encontramos a T. Hobbes, J. Locke, G. Berkeley y D. Hume. Las discusiones giraron en torno a los problemas de carácter gnoseológico, a saber: la posibilidad del conocimiento, el origen del conocimiento, la esencia del conocimiento, los tipos de conocimiento, así como los tipos de verdad. Para los racionalistas, el origen del conocimiento era la razón y, por lo regular, adoptaron el método matemático como modelo del saber.

¹ La filosofía moderna comprende el periodo histórico que va del siglo xvii a inicios del siglo xx. Comienza con *El discurso del método* (1637) de René Descartes y abarca hasta finales del siglo xix con el auge del positivismo, pero termina el optimismo positivista al inicio del siglo xx con la Primera Guerra Mundial en 1914. La filosofía contemporánea iniciaría en el siglo xx y algunos señalan *Las investigaciones lógicas* (1900-1901) de E. Husserl como el punto de partida de la filosofía contemporánea.

En cambio, los empiristas consideraban que la fuente de las ideas era la experiencia y, que el conocimiento obtenido por inducción era meramente probable. Por ejemplo, D. Hume cuestionó la noción de “causalidad” considerando que ésta era producto de la asociación de ideas o, mejor aún, un hábito o costumbre de la mente humana, lo que implicaba un escepticismo con respecto a un conocimiento que garantizara la certeza universal en la esfera del conocimiento empírico.

A pesar de las diferencias, había algunos elementos compartidos entre ambas corrientes filosóficas: por una parte, coincidían en otorgar primacía a la teoría del conocimiento como eje de la reflexión filosófica; y, por otra parte, ambos grupos aceptaban la distinción entre “verdades de razón”² y “verdades de hecho”.³ Sin embargo, la metafísica era el campo de oposición continua: mientras los racionalistas construyeron sistemas metafísicos que implicaban aceptar, por ejemplo, la existencia de Dios; en contraposición, los empiristas, como D. Hume, sostenían un escepticismo metafísico. Pues, siguiendo a Hume, si sólo se admitían “verdades de razón” o “verdades de hecho”, entonces las aseveraciones metafísicas no se correspondían con tales tipos de verdades y, por ende, los libros de metafísica o de teología deberían ser arrojados a la hoguera.

No es casualidad que el escepticismo metafísico de D. Hume condujera a Kant a despertar de su “sueño dogmático”. En este contexto, *el término “dogmático” designa la creencia en suponer que es posible un conocimiento metafísico*. Por ejemplo, una creencia metafísica consiste en suponer que sabemos que Dios existe o que el alma es inmortal. Sin embargo, si adoptamos el criticismo de Kant, entonces podemos preguntar: ¿Cómo accedemos a tales tipos de conocimientos? ¿Tenemos certeza de poseer el saber sobre la existencia de Dios o en torno a la inmortalidad del alma?

² Las verdades de razón equivalen en lenguaje de Kant a los juicios analíticos. Son aquellos juicios en los que el Predicado ya está incluido en el Sujeto y su negación implica contradicción. Este tipo de juicios tienen validez *a priori*.

³ Las verdades de hecho equivalen, en el lenguaje de Kant, a los juicios sintéticos. Son aquellos juicios en los que el Predicado no está incluido en el Sujeto y su negación no implica contradicción. Este tipo de juicios tienen validez *a posteriori*.

Para dar respuesta a este tipo de preguntas, Kant escribió la *Crítica de la razón pura*, donde se propone establecer las condiciones, alcances y límites del conocimiento. Con respecto a las condiciones, Kant formula su respuesta al problema del conocimiento mediante el “giro copernicano”, según el cual el objeto de conocimiento se conforma según las estructuras *a priori* del sujeto trascendental. Para Kant, el conocimiento humano tiene dos facultades: la sensibilidad y el entendimiento. Ambas facultades intervienen en la conformación del objeto de conocimiento —que, por lo demás, Kant designa con el nombre de “fenómeno”. La Naturaleza es el conjunto de los fenómenos que son dados a través de las “intuiciones puras” del espacio y del tiempo; y, a su vez, lo dado a las intuiciones es pensado a través de “categorías” o conceptos *a priori* del entendimiento. El planteamiento kantiano indica que podemos conocer la esfera de los fenómenos, pero no logramos acceder al noúmeno o cosa-en-sí. En otras palabras, conocemos la realidad con base en nuestras estructuras cognitivas, y el problema de cómo pueda ser la realidad más allá de dichas condiciones, resulta ser irresoluble.

La teoría kantiana del conocimiento implicó *la imposibilidad de la metafísica como ciencia*. Para Kant, la metafísica estudia las Ideas de Dios, alma y mundo. La metafísica no es posible como ciencia, debido a que las Ideas no se dan en el ámbito del espacio y del tiempo. Las Ideas de Dios, alma y mundo pueden ser pensadas por la Razón, pero no son objetos de conocimiento en el sentido del modelo físico-matemático. Kant plantea este asunto en la “Dialéctica Trascendental” y considera que la Razón tiene la facultad de pensar tales Ideas y que, de hecho, se presentan *aporías* al formular los problemas metafísicos. Pues la Razón puede formular una tesis o antítesis para cada una de las Ideas de la metafísica, es decir: puede aducir argumentos para demostrar la mortalidad o inmortalidad del alma; o, en el caso del mundo, la Razón consigue generar una tesis para probar que el cosmos es creado y una antítesis para demostrar que el cosmos es eterno. En la “Dialéctica Trascendental” no hay lugar para una *síntesis* de los momentos contrapuestos; y de allí que Kant considere que los asuntos metafísicos trascienden la esfera de lo cognoscible.

Si se consideran, desde la perspectiva kantiana, los sistemas que edificaron los racionalistas, entonces tales autores *se excedieron* con respecto a los alcances del conocimiento. Como previamente fue indicado, los racionalistas aceptaron la validez del “argumento ontológico”. Dicho argumento consiste en derivar la *existencia* de Dios de *la esencia* de Dios. Por supuesto que a los racionalistas no les faltaron las objeciones de los empiristas: T. Hobbes le preguntó a Descartes si de la idea de una isla perfecta se podría derivar la existencia de dicha isla. Pero los racionalistas no eran ingenuos. Reconocían que *sólo en Dios se daba la inseparabilidad de la esencia y de la existencia*, mientras que, en los demás entes finitos, la esencia y la existencia eran separables —lo que implica que, de pensar una isla perfecta, no se sigue su existencia.

Dentro de este contexto, la principal obra de B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* aborda en la parte primera el tema de Dios. Considera, a diferencia de Descartes —quien admitía tres sustancias—, que Dios era la única sustancia y que tenía por atributos al pensamiento y a la extensión. Spinoza aceptó la validez del argumento ontológico e indicó que:

Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse. [...] Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (Spinoza, 1985, p. 11).

De acuerdo con Spinoza, Dios es la única sustancia eterna e infinita de la que derivan los modos finitos que aparecen en la realidad asequible a nuestros sentidos y al entendimiento. La sustancia posee dos atributos accesibles al conocimiento humano, a saber: el pensamiento y la extensión. Del atributo del pensamiento se derivan las ideas y del atributo de la extensión se derivan los cuerpos. Las ideas y los cuerpos son modos o afecciones que pueden resultar limitadas por otras ideas o cuerpos.

Sin embargo, el pensamiento spinoziano aparece ante la mirada kantiana como un ejemplo de *dogmatismo metafísico*. Ya que si Dios no es un objeto de conocimiento, entonces el sistema spinoziano se edifica

sobre una base *puramente conceptual*, es decir, respetando la coherencia del principio de no contradicción, pero sin poder aportar conocimientos verificables en el campo de la experiencia espacio-temporal. Empero: ¿por qué aceptar la crítica de Kant, si Dios no es un ser finito, sino la sustancia infinita? Desde el punto kantiano no es posible emitir juicios sobre Dios que impliquen de manera necesaria su existencia.

Dentro de la filosofía de Kant, se puede formular que, si la metafísica *no es posible como ciencia*, entonces: ¿se sigue de allí que la metafísica no sea posible de alguna otra manera? El tránsito de la *Crítica de la razón pura* hacia la *Crítica de la razón práctica* indica que Kant procuró *asentar las bases de la metafísica en la ética*: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*” (Kant, 2005: 20). “Suprimir el saber” tiene el sentido de dejar atrás la posibilidad de la metafísica como ciencia y postular una *fe racional* que dé lugar a las ideas de Dios y del alma.

Este desplazamiento de la metafísica hacia el campo de la ética implica que las Ideas de la metafísica cumplen la función de ser *ideales regulativos*. Si el hombre es un agente moral, entonces hay una serie de supuestos que lo posibilitan a actuar con respeto al sentido del deber moral. Tales supuestos son la libertad, Dios y el alma. La libertad es condición de posibilidad para pensar el hecho de la moralidad. Y a pesar de que Kant no admite el conocimiento teórico de las Ideas metafísicas, considera que la Idea de Dios y de la inmortalidad del alma, son postulados para que el agente moral actúe conforme al sentido del deber y el respeto hacia las demás personas. Su ética se condensa en el imperativo categórico: “Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como simple medio” (Kant, 2015, p. 104). Esta formulación del imperativo categórico muestra con nitidez la profunda importancia de Kant para la posteridad; pues el respeto a la dignidad de la persona y el considerar que las personas son fines en sí mismas, siguen siendo ideales regulativos que orientan el quehacer ético y su alcance en la esfera del derecho y de la filosofía de la historia.⁴

⁴ Para justificar esta posición, remito al lector a los siguientes libros de Kant: *Filosofía de la historia y la paz perpetua*. Brevemente dicho, Kant postuló la necesidad de crear una Confederación de Naciones para garantizar la paz internacional, anticipando, así, a la

En síntesis, Kant construye un sistema en el que la metafísica no es posible como ciencia, pero procura legitimarla en el plano de la ética. El efecto duradero de esta filosofía será la visión negativa de la metafísica. Pues, en el siglo XIX, Augusto Comte, padre de la filosofía denominada “positivista”, coincidirá en considerar el paradigma de la ciencia físico-matemática como el modelo del auténtico conocimiento; y, además, en considerar a la metafísica, junto a la teología, como estadios superados en la historia de la humanidad. Ya que vivimos, según el positivismo y sus sucedáneos en el siglo XX y XXI, en el estadio positivo en el que prevalece la imagen científico-tecnológica del mundo.

La frase de F. Nietzsche: “Dios ha muerto”

Pero la crítica de Kant a la metafísica será radicalizada en la segunda mitad del siglo XIX por el filósofo alemán F. Nietzsche. Aunque Kant formuló la imposibilidad de la metafísica como ciencia, se debe hacer notar que le proporcionó su lugar en la *Crítica de la razón práctica*. La ética de Kant implica que si Dios y el alma son postulados de la razón práctica, entonces es menester actuar como si Dios existiese y como si alma fuese inmortal. En otros términos, el sistema de valores que subyace en la ética de Kant se conforma con base en el cristianismo. La religión tiene su lugar dentro de los límites de la mera razón en el sentido de que las creencias religiosas, sobre la existencia de un Dios personal o en la inmortalidad del alma humana, se justifican debido a que el individuo humano mejora su condición de ser ético y, por ende, las relaciones de cohesión social se fortalecen al partir del supuesto de la racionalidad de todos los individuos y de su capacidad para respetar la dignidad del ser humano.

Empero, F. Nietzsche negará radicalmente que el sistema de valores fundados en el cristianismo siga siendo vigente para orientar la vida humana. Con Nietzsche estamos en presencia de un ateísmo

Confederación de Naciones que surge después de la Primera Guerra Mundial y que después de la Segunda Guerra Mundial se conforma como la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

radical. No es que el individuo F. Nietzsche exclame simplemente que es ateo y que “Dios ha muerto”. Para este filósofo la muerte de Dios es, dicho en términos hegelianos, el “espíritu de la época”.

¿Qué puede significar la frase: “Dios ha muerto”? Si la enfocáramos desde la filosofía, recientemente expuesta de I. Kant, entonces tendría un sentido metafísico. Pero si la metafísica no es posible como ciencia y si la facultad de la razón puede crear argumentos contrapuestos en torno a los asuntos metafísicos, entonces, un imaginario discípulo de Kant podría preguntarle a Nietzsche: “Y ¿usted cómo lo sabe? ¿Cuál es el método que permitiría verificar la verdad de la frase ‘Dios ha muerto’?” Es decir, si se adoptara una postura kantiana, entonces la frase de Nietzsche sería vista desde un escepticismo gnoseológico y metafísico. Pues si Dios es incognoscible, se sigue de ello que afirmar o negar su existencia están más allá del alcance del conocimiento humano.

Este tipo de objeciones son válidas sólo si se parte de la teoría del conocimiento como la rama principal de la filosofía. En este respecto, la filosofía de Nietzsche tiene un punto de partida diferente, a saber: el núcleo de su filosofía lo constituye el tema de *los valores* —la axiología. Nietzsche elabora su crítica de la metafísica, e inclusive de la teoría del conocimiento, considerando que las valoraciones morales o inmorales son siempre la raíz de la cual brotan las distintas formas de filosofía. Así, el autor señala en *Más allá del bien y del mal* que:

Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la auto confesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente la afirmación metafísica más remota de un filósofo es buena (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él -) llegar? (Nietzsche, 1989: 26)

Siguiendo esta cita, se puede observar que para Nietzsche las *valoraciones morales o inmorales* constituyen el auténtico germen vital del que brota una determinada y particular filosofía. Verbigracia, el

propio Kant, en primera instancia formula la teoría del conocimiento y, posteriormente, elabora su ética. Pero Nietzsche sospecha que, en el fondo, la intención de Kant era resguardar a la metafísica de los ataques de la ciencia, lo que condujo a Kant a plantear las Ideas de la metafísica como ideales regulativos en el plano de la ética. En este sentido, Nietzsche considera que detrás de las teorías ontológicas y gnoseológicas subyacen intenciones morales y, en última instancia, toda filosofía es una forma peculiar de “voluntad de poder”.

Que toda filosofía sea expresión de una determinada voluntad de poder, en la cual subyacen valoraciones que expresan un determinado tipo de vida, es una idea formulada con nitidez en el aforismo 9 del libro recién citado, donde Nietzsche, a propósito de la filosofía, dice que: “Ella crea siempre el mundo a su imagen, no puede crear de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de ‘crear el mundo’, de ser *causa prima* [causa primera]” (Nietzsche, 1989: 28)

La filosofía es expresión de una determinada voluntad de poder. Y las valoraciones morales o inmorales fungen como *sintomatologías* de quien valora. Así, si las valoraciones morales postulan una dualidad de mundos, ya sea al modo de Platón o a la manera del cristianismo, entonces, se refleja una voluntad de poder debilitada —producto del resentimiento ante la terrenidad de la vida humana. En este caso, predomina la impotencia y se inventa otro mundo distinto al mundo sensible, con la fantasmagoría de otro mundo, de un “mundo verdadero”. Al respecto, en *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche indica que:

Los signos distintivos que han sido asignados al “ser verdadero” de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada, —a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el “mundo verdadero”: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral* (Nietzsche, 1980: 50).

Es decir, si el “mundo verdadero” equivale a la proyección humana de un “trasmundo”, entonces la *fe* en el mundo verdadero es una ilusión. La contraposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente se torna innecesaria. La concepción cristiana del mundo, en cuanto implica

la visión dualista de un mundo sensible y un mundo suprasensible, queda eliminada con sus respectivas implicaciones antropológicas, éticas e históricas. Al respecto, en el libro recientemente citado, Nietzsche indica que:

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el mundo aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad [comienza Zarathustra] (Nietzsche, 1980: 52).

Si se suprime la distinción entre el mundo verdadero y el mundo aparente, entonces no hay lugar ya para la dualidad de mundos. El mundo del devenir no es una ilusión, sino el mundo en el cual el ser humano necesita crear un sentido después de la “muerte de Dios”.

De allí que *Así habló Zarathustra* inicie con la “muerte de Dios”. Suponiendo que la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” tenga un sentido alegórico y no gnoseológico, se puede decir que el sentido de la frase es el siguiente: no es que Dios haya muerto —¿quién podría probarlo?—, sino que lo que ha muerto es la fe de los hombres en Dios. Suponiendo este sentido alegórico de la frase “Dios ha muerto”, Nietzsche pasa a formular la idea del superhombre y del sentido de la tierra:

¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! [...] En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora los más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla! (Nietzsche, 1989: 34-35).

Esto significa que el superhombre es el *hombre que valora conforme al sentido de la tierra*. Aparece la voluntad de poder, fuerte como un león, e inocente como un niño. El superhombre ya no necesita proyectar trasmundos, sino que crea un sentido terrenal en este mundo del devenir. Nietzsche propone una transvaloración y superación de sí mismo que presupone el reconocimiento del sufrimiento inherente al existir, pero sin caer en un pesimismo —antes bien, afirmando la vida con la teoría del eterno retornó.

En síntesis, Nietzsche elabora la crítica de la metafísica y de los valores morales, de un modo tal que incluso la ética kantiana es afectada, dado que Nietzsche niega el trasfondo cristiano sobre el cual Kant enunció su teoría ética. Si “Dios ha muerto”, entonces, los ideales regulativos de la razón práctica —la existencia de Dios y la inmortalidad del alma— pierden su poder para orientar la vida humana. La “muerte de Dios” equivale al nihilismo, es decir, a la época histórica en la que prevalece la crisis de valores y de sentido.

El giro a Spinoza

Dadas las anteriores consideraciones, se puede mirar con claridad la *complejidad* de plantear el *sentido* de una “experiencia espiritual” desde el horizonte histórico del nihilismo. He formulado la reflexión desde el marco histórico de la filosofía moderna. En especial, la figura de I. Kant ha servido como hilo conductor para entender la crítica de la metafísica. Y con base en el camino recorrido en las dos secciones anteriores, si se establece con Kant la imposibilidad de la metafísica como ciencia; y si, además, tuviese razón Nietzsche al afirmar que “Dios ha muerto”, entonces: ¿qué sentido tiene hablar de una experiencia espiritual? Pues, si en la actualidad insistiéramos en la posibilidad de un conocimiento metafísico, entonces, parafraseando a Kant, estaríamos frente a los “sueños de un visionario”. Más aún, si adoptáramos la perspectiva de Nietzsche, entonces, hablar de una “experiencia espiritual”, equivaldría a *inventar* un trasmundo. Si tal fuera el caso: ¿tendríamos que aceptar la frase de L. Wittgenstein, según la cual: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (Wittgenstein, 1973: 203)?⁵

Aunque la *Ética* de Spinoza sea considerada bajo la óptica kantiana como un ejemplo de dogmatismo metafísico, la lectura de este libro puede proporcionar *el sentido de una experiencia espiritual sin religión*.

⁵ Cabe señalar que L. Wittgenstein no formula este enunciado al modo de una interrogación, sino que lo asevera al final de su *Tractatus*.

Para justificar esta postura, desarrollaré en este último apartado una especie de diálogo entre Spinoza y las filosofías de Kant y Nietzsche.

Con respecto a Kant, ya fue indicado que para este autor no es posible la metafísica como ciencia. Los filósofos racionalistas elaboraron sistemas metafísicos en el periodo pre-crítico y una de las cuestiones centrales era el célebre “argumento ontológico”, aceptado por dicha corriente filosófica. El asunto se puede condensar, en terminología kantiana, por medio de la siguiente pregunta: ¿El juicio “Dios existe” es un juicio analítico o es un juicio sintético? Resulta interesante observar que el planteamiento de la cuestión tiene la estructura que Kant señaló como propia de las cuestiones metafísicas, a saber: una tesis y una antítesis. Tesis: el juicio “Dios existe” es analítico: es decir, si se piensa que Dios es un ser sumamente perfecto, entonces, dentro de sus perfecciones se incluye la existencia. Antítesis: el juicio “Dios existe” es un juicio sintético, esto es: del pensar la esencia de Dios, *no se sigue* de manera necesaria la existencia de Dios. Cabe señalar que la tesis aludida fue la postura adoptada por el racionalismo y que la antítesis fue la posición kantiana. Este es el clásico pasaje en el que Kant elabora su crítica del argumento ontológico:

Ser no es, evidentemente, un predicado real, es decir un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico es solamente la cópula del juicio. La proposición: Dios es omnipotente, contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia; la palabra no es otro predicado más, sino solamente aquello que pone al predicado en relación con el sujeto (Kant, 2005: 369).

Kant formula un ejemplo popular para entender el sentido de su crítica: ¿quién no sabe que cien táleros reales constituyen una diferencia con respecto a mi patrimonio que cien táleros posibles? Pero en este punto, tanto B. Spinoza como, posteriormente, G. W. F. Hegel, manifestaron su oposición con Kant y defendieron el argumento ontológico. Aunque cronológicamente Hegel es posterior a Kant, conviene presentar su defensa del argumento ontológico, dada su relativa claridad y porque es un pensador afín a Spinoza. En la *Ciencia de la lógica*, Hegel escribe lo siguiente:

La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, en que son separables el concepto y la realidad, el alma y el cuerpo y que, por lo tanto, ellas son transitorias y mortales. Por lo contrario, la definición abstracta de Dios es justamente esta: que su concepto y su ser son inseparados e inseparables. La verdadera crítica de las categorías y de la razón consiste precisamente en esto: instruir al conocimiento acerca de esta diferencia y alejarlo de la aplicación de las determinaciones y relaciones de lo finito a Dios (Hegel, 1976, p. 83).

En otras palabras, Kant está pensando a Dios desde el ámbito de las determinaciones que son propias de la esfera de los entes finitos. Con toda claridad, se indica que la definición de los seres finitos consiste en ser separables la esencia y la existencia. Pero la verdadera crítica de la razón consiste en alejar las determinaciones de lo finito a Dios. Y este es el punto de concordancia entre Hegel y Spinoza. Pues para Spinoza, Dios es la *sustancia infinita* y la conexión necesaria de la esencia y la existencia es válida solo en Dios. Al respecto, Spinoza señala en su *Ética* que:

Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios [...] La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo [...] La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia [...] Las cosas particulares no son nada, sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios (Spinoza, 1985: 22-30-33).

Siguiendo a Hegel y a Spinoza, si alejamos las determinaciones de lo finito —la separabilidad de la esencia y la existencia— con respecto al pensamiento de la sustancia infinita que es Dios, entonces, la inseparabilidad de la esencia y la existencia se presenta sólo en Dios. ¿Por qué comparar a Dios con las condiciones del conocimiento de los fenómenos en sentido kantiano?⁶ Evidentemente si no se alejan las determinaciones de lo finito de la sustancia infinita, entonces, la

⁶ Por lo demás, Spinoza no afirma que el conocimiento de Dios sea asequible al nivel del conocimiento científico, sino que postula un tipo de conocimiento que denomina como la “intuición intelectual” para aprehender la esencia eterna e infinita de Dios.

razón se torna *impotente* para pensar la unidad de la esencia y la existencia de Dios. Sin embargo, si adoptamos la ontología de Spinoza, entonces los modos finitos derivan de los atributos de la sustancia. Todo lo que es, es en la sustancia sin que implique que los modos finitos se identifiquen con la sustancia, pues: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (Spinoza, 1985, p. 29). La inmanencia de la sustancia con respecto a los atributos y los modos implica *pensar la identidad y diferencia* de Dios con respecto a los atributos y modos. Esta identidad y diferencia la formula Spinoza con las siguientes distinciones:

Antes de proseguir, quiero explicar, o, más bien, advertir aquí qué debemos entender por *Naturaleza naturalizante* y qué por *Naturaleza naturalizada*. Pues por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Naturaleza naturalizante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto se lo considera como causa libre [...] Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse (Spinoza, 1985, p. 36).

Esta distinción entre *Naturaleza naturalizante* y *Naturaleza naturalizada* nos proporciona la clave para entender la *unidad* de la sustancia con sus atributos y sus modos; pero, al mismo tiempo, es posible pensar la *diferencia* de la sustancia que es en sí y se concibe por sí, con respecto a los modos finitos en los que son separables la esencia y la existencia.

Con lo anteriormente expuesto, se puede señalar que se ha logrado, al menos, problematizar la crítica de Kant con respecto a una lectura de Spinoza, que ve en su *Ética* un ejemplo de dogmatismo metafísico.

Queda ahora, finalmente, comparar a Spinoza con la crítica de F. Nietzsche. Si el principal objetivo ha sido elucidar el sentido de una experiencia espiritual en una época en la que predomina la crisis de valores y de sentido, entonces me atrevo a aseverar que en la *Ética* de Spinoza se proporciona una dirección para aprehender el sentido de una experiencia espiritual sin religión.

La sustancia de Spinoza implica la identificación de Dios con la *Naturaleza naturalizante*. Si se piensa tal identificación, entonces, Spinoza es afín a Nietzsche, por lo menos en la oposición a la dualidad de mundos que es inherente a la concepción cristiana. Más aún, la *Ética* de Spinoza implica que, si sólo hay una sustancia, entonces, la visión de Dios como un ser personal resulta ser una proyección del hombre —L. Feuerbach aclarará el asunto en *La esencia del cristianismo*, en el que la teología termina siendo antropología. No es casualidad que, en su época, Spinoza fuera expulsado de la sinagoga y que fuera visto con actitud sospechosa tanto por teólogos como por políticos. Su visión de Dios se configura de manera distinta al modo cristiano, pues, Dios no es trascendente al mundo, sino inmanente. De manera asombrosa, se puede ver que, incluso el joven F. Nietzsche, en su obra *El origen de la tragedia* planteó la unidad de lo apolíneo y lo dionisiaco, sin advertir que presentaba una filosofía cercana al monismo de Hegel y de Spinoza. Para muestra de ello, cito a F. Nietzsche:

En el arte dionisiaco y en su simbolismo trágico, la Naturaleza misma nos interpela con su voz verdadera, no cambiada: “¡Sed, bajo el cambio incesante de las apariencias, la madre primordial que eternamente crea, que eternamente compele a existir, que eternamente se apacigua con este cambio de las apariencias!” (Nietzsche, 1985: 137).

¿Cómo no advertir en esta cita de F. Nietzsche la unidad de la sustancia infinita con sus modos finitos? Nietzsche formula, en el plano estético, la posibilidad de que el “principio de individuación” sea suprimido en la embriaguez dionisiaca para alcanzar la fusión con el fondo de la Naturaleza. Este lenguaje equivale a la distinción spinoziana entre la *Naturaleza naturalizante* y la *Naturaleza naturalizada*. Posteriormente, en su periodo de madurez, Nietzsche se percató de tal afinidad con el monismo panteísta y de allí que en *Así habló Zaratustra* formule una autocrítica:

Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. ¿Más allá del hombre en verdad? ¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! (Nietzsche, 1989: 56).

Este acercamiento explícito al panteísmo por parte de F. Nietzsche muestra el vigor del pensamiento de Spinoza. Si Nietzsche se retractó, parcialmente, de su obra de juventud, fue porque se percató de su afinidad con el panteísmo y porque radicalizó su ateísmo.

Empero, se puede apreciar con claridad un factor común entre Spinoza y Nietzsche, a saber: *la negación de la dualidad de mundos*. Spinoza proporciona los elementos para comprender *el sentido de una experiencia espiritual sin religión*. Pues la *no dualidad* y el que Dios no sea considerado bajo el amparo de algún dogma religioso, son rasgos constitutivos de su *Ética*.

Dada la racionalidad del hombre, éste puede acceder a un género de conocimiento peculiar en el que por medio de la “intuición intelectual” puede aprehender la unidad de la *Naturaleza naturalizante* y la *Naturaleza naturalizada*: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad [...] El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios” (Spinoza, 1985, 91-93).

Éste es el sentido de la experiencia espiritual: la aprehensión del ser eterno e infinito en unidad con los modos finitos en que aparecen los distintos seres naturales. De esta contemplación deriva una actitud ética, pues: “El sumo esfuerzo del alma y su suma virtud es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento [...] De este tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción del alma que puede darse” (Spinoza, 1985, 261).

Spinoza nos muestra un camino, pero no significa que este tipo de experiencia espiritual sea fácilmente accesible para *cualquier* hombre:

Pero si el camino que he mostrado que conduce a este fin es muy arduo, sin embargo, es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi todos? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro (Spinoza, 1985, 273).

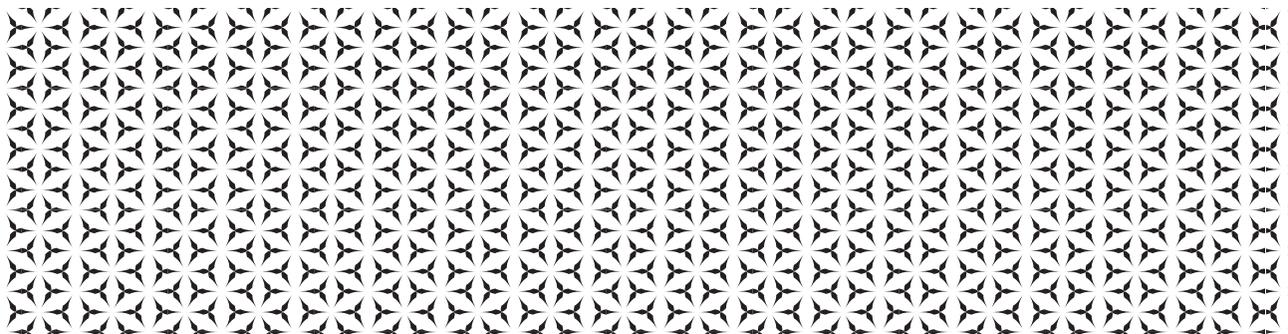
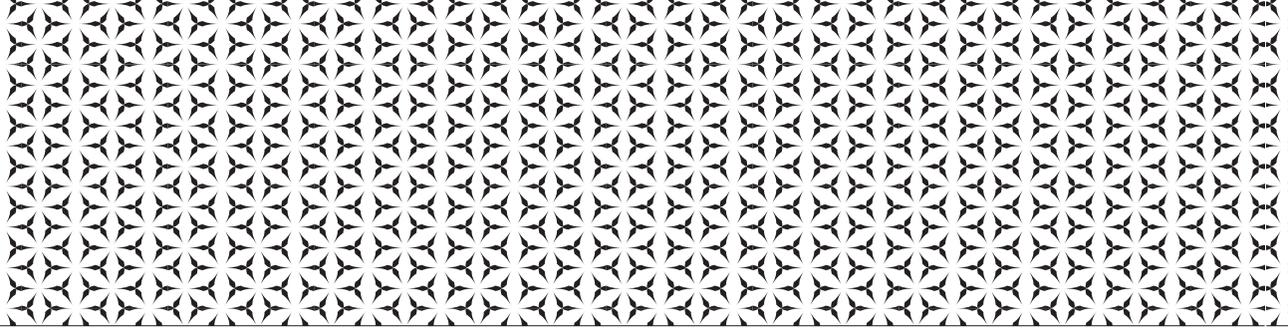
En síntesis, Spinoza nos muestra en su *Ética* el sentido de una experiencia espiritual sin religión. Este autor nos puede servir de guía en una época en la que predomina la visión tecno-científica del

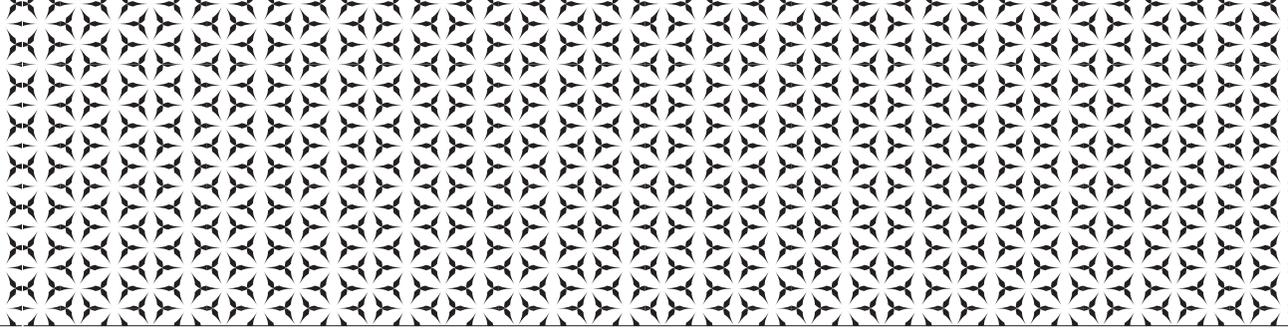
mundo y en la que, de acuerdo con los cánones del positivismo y sus epígonos contemporáneos, este tipo de conocimiento es inasequible al lenguaje significativo.

No se trata de seguir a Spinoza, a modo de discípulo, sino de aprehender en nuestro contexto histórico que este tipo de experiencia espiritual siempre será una *posibilidad* existencial en tanto seres finitos que reflexionan en torno a su ser-en-el-mundo.

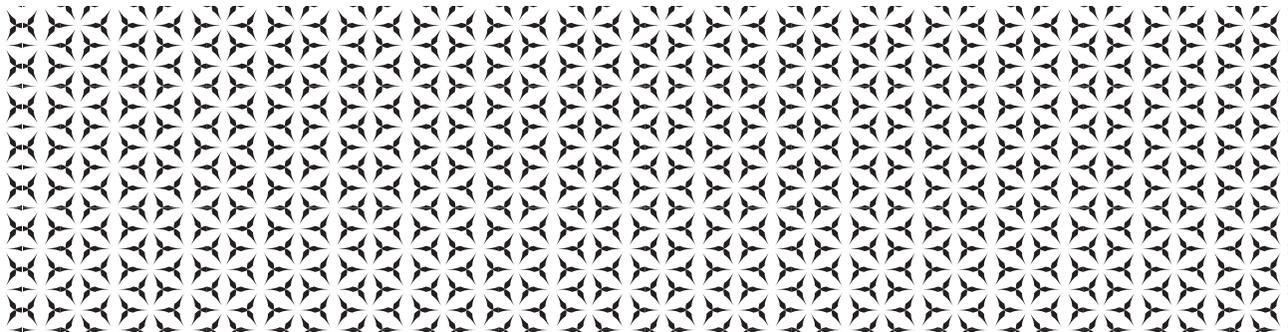
Referencias

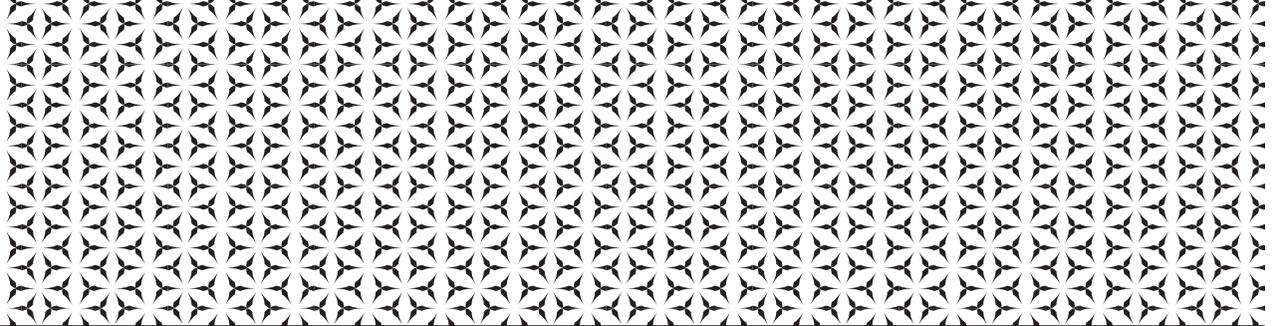
- BOCHENSKI, I. (1990), *La filosofía actual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, E. (1990), *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COLOMER, E. (1990), *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, *El Postidealismo*. Barcelona: Herder.
- FINK, E. (1994). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- HAMPSHIRE, S. (1982). *Spinoza*. Madrid: Alianza.
- HEGEL, G., (1976). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- KANT, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- KANT, I. (2015). *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, F. (1985). (1) *Más allá del Bien y del Mal*. Barcelona, Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1985). *El Origen de la Tragedia*, 1985, (2). Barcelona: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1981). *Crepúsculo de los ídolos*. Barcelona: Alianza
- NIETZSCHE, F. (1989). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Alianza.
- SPINOZA, B. (1985). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SPINOZA, B. (2006). *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. (2007). *Tratado teológico-político*. Madrid: Tecnos.
- WIENPAHL, P. (1990). *Por un Spinoza Radical*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WITTGENSTEIN, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.





Reconfiguraciones de los sistemas religiosos





La post-secularización y las nuevas formas y tergiversaciones de lo sagrado de cara a la divinización del ser humano

FABIÁN ACOSTA RICO

Siglos atrás, los profetas y corifeos de la modernidad anunciaron el progresivo triunfo de la secularización. El estado laico logró consolidarse en las naciones modernas acotando la influencia y poder de las iglesias; las sociedades cobijadas bajo dicho estado funcionaban al compás de las leyes del libre mercado y de la democracia. El progreso exigía la prevalencia de los mejores; partidos y empresas en competencia impusieron una dinámica y un estilo que, con cierto sigilo, asumirán también las religiones; en buen número de sus pastores y líderes entendieron y se adaptaron a las reglas de la libre competencia establecidas por el modelo de producción capitalista y legitimada por el estado laico.

Pero como bien dice Berger, modernidad y secularización han dejado de ser consustanciales; la postmodernidad rompió este binomio proponiendo un retorno de lo sagrado (Berger, 2004: 65). Dicho retorno, según Mardones, fue posible gracias a que la postmodernidad le abrió las puertas a una racionalidad más flexible, libre de sus viejas ataduras lógicas, funcionalistas y sistematizadoras y, en consecuen-

cia, más apta para el renacimiento del mito, el símbolo, la poesía y la religión (Mardones, 2004: 30).

Esta racionalidad flexible con facilidad puede tropezar y caer en el barranco de la irracionalidad. En este descenso, la humanidad globalizada presencia el abismo de la diversidad doctrinal e ideológica cuyos participantes maquilan, sin fiscalización alguna, pseudo verdades de matriz esotérica, misteriosa, ocultista, milenarista... La ortodoxia científica (como en su momento el dogma religioso) ya no tiene el poder, si es que alguna vez lo tuvo, para eliminar a esta competencia de facto; a lo sumo puede desacreditarla cuestionando sus bases metodológicas y sus fundamentos teóricos. Los pobres resultados que obtiene en esta cruzada, o campaña, los divulgadores y apologetas de la ciencia tienen una razón cultural que Mardones explica: "... las nuevas creencias ocupan el terreno de nadie que queda entre el espacio ganado por la racionalidad técnica y el perdido por las religiones tradicionales" (Mardones, 1999: 22).

Entre las distintas variedades de esoterismo que proliferan en esta era de la globalización, destaco uno, el de *masas*, a diferencia del *esoterismo popular* o el de *élites*, cuyas raíces se hunden en un pasado distante, el de *masas* es una copia superficial de ambos; es una simplificación o reducción a los aspectos meramente lúdico, emocionales y sensacionalistas de las expresiones y formas misteriosas del pasado. El cientificismo más militante muestra intolerancia ante los *esoterismos populares* y de *élites*, el de *masas* suele pasarle inadvertido, pues las grandes mentes suelen calificarlo de inocuo o superficial. El *esoterismo* suele pasar por las aduanas de los "verdaderos saberes", "envasado" y "etiquetado" como simple entretenimiento popular; no advierten los custodios de la rectitud intelectual que dicho *esoterismo* a través de sus productos culturales: cómics, videojuegos, libros, ánimes... logra, con relativo éxito, lo que las religiones batallan en hacer: el convencer a un público de millones consumidores acerca de la existencia (al menos virtual) de una realidad sobrenatural, mágica, espiritual, milagrosa... Los simulacros de magia y de milagros, recreados con toda clase de rudimentos tecnológicos y puestos al servicio del esparcimiento, reclutan sutilmente la credulidad de este *homo luden y viden*; lo mágico y milagroso, recreados por las nuevas tecnologías de

la información y del entretenimiento, logran enfeudarse en ese foso de expectativas y fantasías que se abre entre las religiones axiales y la moderna racionalidad (Mardones, 2004: 38).

Este abismo da cabida a todas los simulacros y fantasías neo-religiosas y neo-espiritualistas; de tal suerte que parecen validar afirmaciones como las de Berger; quien, a través de su *teoría del pluralismo*, sostiene que no padeceremos un ayuno de lo religioso; para este sociólogo el nuevo siglo augura, basado en evidencias presentes, una abundancia religiosa en todas sus modalidades y versiones (2004: 66).

En esta diversidad, todas las formas religiosas y modalidades de lo sagrado van siendo ensayadas al amparo de una postsecularización cada más permisiva con la inventiva y la imaginación de los creadores y consumidores de los productos religiosos ofertados en el mercado global de las religiones.

Para los nuevos imaginarios postmodernos, la religión deja de ser una expresión cultural seria, solemne y rigurosa atesorada por instituciones operadas por una casta sacerdotal, custodia de la ortodoxia; por el contrario, en el *esoterismo de masas* se consuman plagios y son gestados por igual nuevas “revelaciones” que llenan las “estanterías” del mercado de las creencias y los cultos. Aparecen así, año tras año, nuevos gurús de la superación personal y terapeutas alternativos que competirán, en pos de nuevos adeptos, con ingeniosos profetas de las neo-mitologías que circulan gracias a los *mass media*.

Hay poco que exigirles en términos teológicos o doctrinales, a los productos pseudo-religiosos, del *esoterismo de masas*, que circulan a través de las tecnologías de la información; empezando porque su pretensión primera es puramente estética y lúdica; como justificación y defensa sus creadores podrían sostener que la laxitud intelectual de sus obras (ánimes, historietas, mangas, cómics...) obedece al interés de entretener al gran público y a las exigencia constante del mercado de presentar novedades; lo sagrado se pluraliza y vulgariza víctima de esta dos demandas.

Mardones y el propio Berger ya advertían acerca de esta pluralidad, pero carecían de la visión generacional para situarla más allá de los canales comunes de comercialización de lo sagrado; no vislumbraron que la pluralidad religiosa podría mostrar un rostro aún más mercantilista e incluso postmoderno; un rostro que legitimaría una praxis

religiosa sin sacerdotes ni templos; o que los sustituiría por novelistas y convenciones de cómics. Mardones, a lo sumo habla de cómo la otrora centralidad religiosa sucumbió ante la modernidad y la secularización propiciando una relativización de la religiosidad popular y de élites. Fruto también de este debilitamiento del dogma religioso es el eclecticismo en el cual, como refiere nuestro autor, “la religiosidad más tradicional se mezcla con terapias, holismos ecológicos o paradigmas pseudocientíficos...” (Mardones, 2004: 41).

En medio de este bazar y carnaval de confesiones, credos y praxis religiosas levanta bandera el ateísmo. El viejo ateísmo, sobre todo el consustancial a la izquierda política, igual que las religiones axiales o tradicionales también, a su manera, padeció su “desacralización” a raíz del desmentido que sufrió el credo marxista a raíz del derrumbe del bloque comunista y la extinción de la Unión Soviética. Sin representar ya la propuesta social y cultural de casi un tercio de la humanidad, este ateísmo militante ha sabido adaptarse a los nuevos contextos adhiriéndose a una versión descafeinada y más postmoderna del comunismo bajo siglas y colores tan diversos como el feminismo, la insurgencia pro animal, el indigenismo, el altermundismo, el progresismo...

Lo que aún conserva el ateísmo de su vieja versión más militante, obvio, bajo otro discurso menos político y más social, es su viejo anticlericalismo; para muchos de estos nuevos ateos, la causante, en buena medida, de todos los males de la humanidad, es la religión. En lo particular, al cristianismo lo perfilan como especialmente pernicioso por fomentar la idea de una supremacía humana sobre la naturaleza que derivó en un modelo depredador de explotación económica que afectó, por igual, a los ecosistemas y a las clases sociales marginadas. No obstante, sosteniendo la idea de que el nuevo siglo se aventura más hacia a la pluralidad y no rumbo al decrecimiento generalizado, Berger señala que:

... la mayor parte del mundo actual es tan religioso como lo fue siempre —y en algunos lugares más religioso que nunca—, aunque existen dos excepciones. Una es sociológica y la otra geográfica. La excepción sociológica es la élite cultural transnacional, que consiste fundamentalmente en gente con una educación elevada de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales. Permítanme llamar a esto el “club de cultura universitaria”. La excepción

geográfica es Europa central y occidental. He llamado a esto “eurosecularidad” (Berger, *Globalización y religión*, 2004: 65).

Armstrong coincide con Berger, y como bien lo apunta, parece que Occidente, y en concreto Europa, a la vuelta de dos generaciones perdió su relación y conexión interna con el teísmo y por una suerte de inercia social y cultural, predispuesta por el largo proceso hacia el laicismo político y la secularización, los occidentales se decantaron, sobre todas sus élites intelectuales, por el ateísmo, pero por uno de corte radical:

Un ateísmo apasionado y comprometido puede ser más religioso que un teísmo cansado o inadecuado... El ateísmo es tan ininteligible y carente de significado como el teísmo. No hay nada en el concepto de Dios que se pueda negar o a propósito de lo cual podamos ser escépticos (Armstrong, 2006: 469).

Sectorizado y muchas veces incluso sectario, dicho ateísmo sabe llamar la atención global y crea tendencia cultural dado que Europa sigue manteniendo cierta influencia mundial heredada de su pasado imperialista; sin embargo, su preponderancia cultural e intelectual decrece como un efecto colateral de la venida a menos de su demografía, poder militar y hegemonía económica. Es casi una ironía que la antes descreída Europa oriental, incluida Rusia, retorne a sus viejas y tradicionales creencias religiosas, viendo en ellas elementos identitarios y de orgullo nacional, que Europa occidental desdeña con sobrado progresismo.

Afirmando esta identidad, y en buena medida respondiendo a esta idea, tan sostenida por el ateísmo militante, acerca de emancipar al individuo de todo estatus innato que le revista de expectativas sociales y le comprometa con roles preestablecidos, los fundamentalistas o integristas religiosos reaccionan, algunas veces de forma violenta, a esta destrucción de la cultura y de la identidad colectiva más tradicional; y es doble la indignación de estos integristas religiosos cuando constatan que, como onda expansiva, esta destrucción del patrimonio intangible de los pueblos (creencias, mitos, tradiciones, rituales...)

objetiva en una suerte de analogía en la también sobreexplotación y destrucción de la naturaleza; o como dice Houtart:

... ¿no estaría el integrista religioso ligado a la destrucción cultural y a la búsqueda de identidad de ciertos pueblos frente a la occidentalización de su cultura y la destrucción de sus bases materiales de existencia? (Houtart, 2009: 45).

Si el ateísmo más científicista y tecnofílico, como veremos adelante, sabe aferrarse a la casi ingenua esperanza de que el modelo de desarrollo capitalista podrá auto-repararse y corregirá sistémicamente sus fallas; los fundamentalistas, por el contrario, ante el descrédito de las ideologías contestatarias al modelo, levantan la bandera de la religión como única disponible para lanzar sus críticas a la modernidad y la postmodernidad.

Para el fundamentalista, la realidad profana producto de la secularización le resultó más que insufrible; siente una impostada nostalgia por un sociedad teocrática donde religión y política, fe y autoridad confluyan y conformen una totalidad sociopolítica que revierta la sacrílega muerte de Dios. Al ver frustrado dicho anhelo, y sin lograr superar su inadaptación a un sociedad proclive a la secularización, opta por un pensamiento apocalíptico y aguardan con impaciencia el apocalipsis, de tal suerte que prefieren ver el mundo arder en llamas y purificado de su profanidad antes que resignarse a ser un testigo más del avance y proliferación del hedonismo y el materialismo. Pero como el apocalipsis tarda en llegar, muchos fanáticos prefieren evitar la vergüenza de los desmentidos y desvelan por hacer válidas, de propia mano, las profecías que anuncian el aniquilamiento de la civilización como la conocemos.

El ateísmo anticlerical y el fundamentalismo más anti-moderno son sólo dos tendencias un tanto sobrerrepresentadas, dados sus escasos prosélitos, en las nuevas tecnologías de la información; desde una panorámica global, la postmodernidad y la postsecularización nos trajeron, como ya se dijo, una pluralidad y una apertura religiosa que perfectamente dieron cabida a las neo-religiones y neo-espiritualidades. Casanova resume este fenómeno con las siguientes palabras:

En particular, la globalización facilita el retorno a las antiguas civilizaciones pre-nacionales y religiones mundiales, no sólo como unidades de análisis, sino también como sistemas culturales significativos y comunidades imaginadas como transnacionales, que se superponen y a veces compiten con las imaginadas comunidades nacionales (Casanova, 2004: 75).

Pluralidad religiosa y no ateísmo; neo-espiritualidades y no fundamentalismo; esas son las tendencias delineadas por la postmodernidad. Las generaciones venideras son inquietas y curiosas. Prefieren los individuos del nuevo milenio aprender y experimentar por sí mismos antes que esperar las sabias palabras del gurú; a estos jóvenes, retomando reflexiones anteriores, les resultan casi indiferentes las acaloradas discusiones acerca de la existencia de Dios. Hay en ellos una resistencia generacional a aceptar el Dios personal del teísmo; las religiones tradicionales poco satisfacen sus inquietudes y dudas existenciales y espirituales; presa de estos desencantos e inquietudes, los *millennials* se entienden mejor con una idea y representación de Dios más despersonalizada, inefable e incluso abstracta; o como dice Wolny, vuelven su mirada hacia el misterio. Enfrascado en el calidoscopio de la postsecularización, Dios despliega ante ellos sus mil rostros y termina perdiéndose en cada reinvencción, idea y representación de Él.

En este mar de confusión impuesta por la creciente pluralidad teológica, el Dios de los místicos se presenta, para estas generaciones, como una opción viable; en efecto, bien lo refiere Armstrong, los místicos afirman que Dios no es otro Ser y subrayaban que no existe realmente, al menos no en los términos de los seres atados a este nivel de la realidad y de la manifestación; como Supra Ser estará más allá de toda representación y rebasará las posibilidades del entendimiento humano; de tal suerte que esta idea de Dios es, según nuestra autora, idóneo para los ambientes agnósticos de la sociedad secular; y de mi parte añadiría que también resulta muy a modo para nuestro contexto gnóstico y postseculares (Armstrong, 2006: 490).

Este último contexto inspira un retorno a la espiritualidad más arcaica; a una que prescinde del Dios personal del teísmo; una espiritualidad sufragada por una fe débil o desdogmatizada, como la defendida por Vattimo. Es precisamente Marià Corbí quien nos des-

cribe esta espiritualidad a la manera de una religiosidad que retoma, precisamente, elementos del viejo misticismo. Corbí, además de dar un diagnóstico del estado de la religiosidad, también se aventura a ofrecernos una propuesta que parte de un presupuesto ya enunciado en este trabajo: es absurdo y a la vez difícil retornar a la religiosidad de antaño. Para las generaciones más recientes, la propuesta de Corbí resulta ser la elección natural ya que pide tomar la revelación desde su arista simbólica, libres de sentencias dogmáticas; dejándose guiar por ella hacia las fronteras de los inefables, de lo misterioso (Corbí, 2007: 201). Advierte que los textos sagrados han sido incorrectamente leídos y propone una exégesis más acorde con los tiempos actuales; una desdogmatizada dado que, a su entender, ninguno de estos libros sagrados y canónicos amplían ni clarifican nuestro entender acerca del mundo; ni tampoco nos dan pautas irrefutables de conducta que le dispensen orden y estructura a nuestra vida; su verdadera intención, según Corbí (una que resulta más acorde con las mentalidad post-secular) es un tanto más espiritual, liberadora; detrás de los relatos míticos hay toda una enseñanza profunda sin parangón con las vivencias de este mundo: “lo que pretenden es sacarnos de la perspectiva exclusiva de nuestra mirada cotidiana y conducirnos al silencio; lo que procuran callar, relativizar y diluir es, precisamente, nuestra construcción desde la necesidad” (Corbí, 2007: 206).

Dada su calidad e intención espiritual, los textos sagrados no deberán frenar el progreso ni normar la sociedad; puede deducirse entonces que son para un consumo más personal. Este individualismo místico es consustancial a la idea de un Dios inefable, inalcanzable para el humano entendimiento. En esta privatización de la praxis religiosa también vemos perfilarse un nuevo tipo de religiosidad decantada por una especie de gnosticismo moderno. Ya sea que Corbí esté proponiendo o vaticinando el futuro de la religiosidad; para él es evidente que en sociedades encaminadas a una cada vez mayor industrialización, las religiones axiales no ofrecen ningún proyecto de vida ni solución para nuestros problemas: no pueden imponer ninguna creencia ni nada que nos exima de la creación libre y responsable de nuestros sistemas científicos de interpretación de la realidad... (Corbí, 2007: 208).

Dadas las condiciones de un existir cada vez más tecnologizado, la religiosidad deberá decidirse por una praxis cada vez más proclive a subjetivar la experiencia espiritual y a individualizar la creencia; la seguridad o el arraigo a un dogma resultan obsoletos y absurdos para una humanidad cada vez más habituada al cambio y a la novedad:

... lo que las tradiciones religiosas ofrezcan a las nuevas sociedades ha de ser realidad, no creencias; realidad en esta vida, porque si no es en este mundo y en esta vida, serán creencias y no realidad. Han de ofrecer la posibilidad de acceder a más dimensiones, a otra dimensión de esta realidad. Otra dimensión que es otra manera de ver, sentir y conocer todo esto de aquí (Corbí, 2007: 216).

La visión de Corbí es del todo optimista y es quizá por ello que incurre en un par de desaciertos obligados por su idealismo; su exceso de confianza en su idea o representación de lo que es o será el *homo religioso* no le permite percatarse que este individuo, al fin hijo de la post-secularización, podría o no decidirse por esta neo-espiritualidad que él propone; que dada su veleidosa fe podría sentirse sumamente atraído, en búsqueda de certeza y seguridad, por un tipo de religiosidad fanática del estilo popular o del tipo fundamentalista y, por ende, más ideologizada.

A Corbí le hace falta analizar al sujeto contemporáneo desde un enfoque fenoménico que saque a relucir las marcas de sus inercias sociales y antropológicas; así notaría que los jóvenes de las generaciones recientes están más comprometidos con la cultura del juego que con la búsqueda o experimentación del misterio o de lo inefable; a nuestro *homo lúdico* no le interesa dar con un gurú o chamán; puede que haya jóvenes de excepción preocupados por cultivar una espiritualidad más elevada, pero son la excepción que confirma la regla; es más común verlos empeñados en terminar un videojuego pletórico de referencias al misticismo, a la religión, al esoterismo, a la neo-espiritualidad y, sobre todo, con narrativas futuristas en las que aparecen todas las versiones, hasta hora concebidas, de un *homo-deus* hijo o hechura de un poder tecnológico y científico aún no alcanzado por la humanidad. Con el mismo grado de fanatismo podemos encontrar a estos jóvenes venerar a un personaje de cómic o manga o seguir una serie de televisión con sobrado entusiasmo que bien puede rayar en lo religioso.

Suena a exageración afirmar que la vivencia lúdica del *gamer* (del jugador empedernido de videojuegos) insinúa, de una manera un tanto colateral, la experimentación de una nueva religiosidad sin templos ni sacerdotes; pero no lo es dado que, inmerso en su praxis lúdica, el *gamer* interactúa con una historia que le resulta especialmente significativa porque el virtual protagonista es él, obvio, a través de un *alter ego* o personaje de videojuego. Las enseñanzas neoesotéricas y las emociones seudorreligiosas inducidas por el videojuego quedan impresas en el *gamer* de manera superficial o profundamente.

La falta de formalidad religiosa de la experiencia lúdica dispensada por el videojuego posiblemente la hacen carecer de la materia suficiente para lograr en el jugador la conversión a algún tipo de culto o creencia relacionada con la historia del videojuego; decir lo contrario sí sería una exageración: como el sostener que el aficionarse a la saga de Castlevania terminará haciendo del jugador un fiel creyente en los vampiros; pero puede que vaya creando un hábito o quizá sólo una proclividad por querer luego experimentar lo numinoso, lo milagroso o lo sobrenatural de facto (el experimentar y el elegir tienen prevalencia sobre la imposición y la tradición); a esta nueva generación de creyentes, las viejas formas religiosas, como lo sostiene Corbí, le resultarán anticuadas y discordantes con su mundo virtual de fantasías y de simulaciones de lo mágico; este ejercicio de recrear artificialmente lo milagroso, lo mágico y lo sobrenatural también involucra a otros dispensadores de experiencias y vivencias seudorreligiosas desde los más sofisticados como las recreaciones multimedia, la realidad virtual hasta los más clásicas como las historietas de superhéroes, las películas y las series de televisión.

Esta experimentación de lo “sagrado” desde la tecnología, la cultura y el *esoterismo de masas* ¿es una falsa espiritualidad, una simulación espuria de lo religioso o simplemente otra forma de religiosidad en la que persisten muchos de los rasgos antropológicos y sociológicos del viejo homo religioso? En lo personal, sostengo que avanzamos (o retrocedemos según se vea) hacia una nueva religiosidad habida de otras realidades religiosas y espirituales más imaginativas e interactuantes que las ofrecidas por las religiones axiales o tradicionales. El nuevo homo religioso conserva mucho de su antecesor; pero tiene

una especial proclividad por una praxis religiosa no sólo lúdica, sino compatible con los viejos y nuevos gnosticismos, y esto se debe también, en buena medida, al contexto cultural en el que está inserto: postmoderno y postsecular.

El viejo gnosticismo de tradiciones ancestrales como el taoísmo, el vedanta, el sufismo, plantea cómo la finitud humana es incapaz de entender lo divino; lo divino es absoluto y, por tanto, resulta inefable y misterioso a los ojos creaturales. En realidad, no hay nada que comprender desde los limitados parámetros y alcances del entendimiento humano; por el contrario, para adentrarse por el camino de la no-dualidad; mismo que nos remonta más allá de esta ficticia realidad fenoménica se requiere de una vía ascética, contemplativa, renunciante que le permita al practicante alcanzar la apoteosis o divinización. La *cultura pop*, y sobre todo el *esoterismo de masas*, están plagados de historias de ficción protagonizadas por seres que logran convertirse en dioses o que adquieren, por destino o accidente, un estatus ontológico y existencial superior al humano. Los ejemplos abundan: el Thor y el Dr. Doom de Marvel; el Dr. Manhattan y Shazam de DC Comics...; habituados a estas historias, los *millennials* encuentran atractiva e incluso familiar la idea del gnosticismo antiguo acerca de la posibilidad de lograr la condición unitiva con Dios o con alguna divinidad inferior; de volverse uno con Él o de trascender la dualidad creador-creatura alcanzando la apoteosis o superación de la condición humana.

Las religiones axiales o tradicionales prometen la comunión con Dios manteniendo con humildad las distancias ontológicas entre Dios y sus creaturas; y acusan de luciferinas las pretensiones apoteóticas de los viejos y nuevos gnosticismos; sin embargo, dichas pretensiones gozan de buen cartel; incluso dentro de la propia ciencia, en particular en la psicología profunda de Carl G. Jung y de la transpersonal de Ken Wilber, en ambos, el común denominador es la búsqueda introspectiva del Dios interior y subjetivo; dormido y oculto en los abismos del alma, insondables éstos para la razón humana.

La New Age tiene también para los grandes públicos, desde los años sesenta del siglo pasado, una propuesta unitiva por una vía contraria; muchos de los también denominados movimientos acuarianos, como la Gran Fraternidad Universal, la Teosofía, el Movimiento Gnóstico...

proponen un despertar de la conciencia que traería como colateral efecto el desarrollo de ciertas facultades suprahumanas; los hombres y mujeres ascendidos gracias a esta espiritualidad serían los primeros en lograr una especie de comunión planetaria con la humanidad y con la madre naturaleza, con la Gaya. Los “hijos de Acuario”, o de la nueva era, añoran regresar a una naturaleza re-sacralizada.

En un entorno cada vez más tecnologizado, muchos de los nacidos en esta era del internet y de las redes sociales encuentran más viable y posible cumplir este anhelo de superación de la individualidad humana a través de los avances y promesas de las nuevas tecnologías. Para futurólogos y tecnofílicos, en cuestión de unas pocas décadas, quizás años, remontaremos como especie —gracias a la informática, cibernética y biotecnología— la distancia entre el creador (el ingenio humano) y la creatura (la máquina). La humanización de la máquina y la maquinización del hombre son entendidos por los transhumanistas como una vía también “espiritual” o trascendentalista que implicará, por medios más invasivos y artificiales, un despertar de la conciencia. En un futuro, gracias a la tecnología, potencializaremos todas las capacidades del cerebro humano o lograremos crear verdadera inteligencia artificial, es decir, máquinas capaces de pensar y razonar exponencialmente mejor que nosotros, que tomarán decisiones sin consultarnos y que quizás desarrollen sentimientos o emociones...

Las historias y tramas desgranadas por el esoterismo de masas en cómics, mangas, ánimes, series y películas acuden y apelan a las visiones e ideas de estos tres gnosticismos: tradicional, acuariano y transpersonal. Este último, sin duda, es el más favorecido o divulgado por la cultura de masas; la que no parece agotar las formas y versiones en que puede ser contada la trillada historia del Golem de Praga, del Señor Hyde, del Frankenstein de Mary Shelley y demás series de ficción que logran replicar la vida humana o, en su defecto, superar sus limitaciones gracias a los prodigios de la ciencia.

Me inclino a pensar que en la literatura de ficción y en la *cultura y esoterismo de masas* se bosqueja un nuevo dogma que retoma las viejas promesas de la religión, y en especial del gnosticismo, dando esperanzas para creer y ver factible que dichas promesas sean resueltas no por una fuerza celeste o por un esfuerzo ascético, sino por los

portentos de la ciencia y la tecnología. Este dogma, que circula en el imaginario social moderno, contiene los principios de una nueva religiosidad prometeica en la que versa una divinización de la máquina:

En el siglo XXI es improbable que los dogmas humanistas sean sustituidos por teorías puramente científicas. Sin embargo, bien pudiera ser que el contrato entre la ciencia y el humanismo se desmoronara y diera paso a un tipo de pacto diferente entre la ciencia y alguna nueva religión posthumanista (Noah Harari, 2016: 224).

En un primer salto de la ficción literaria a los terrenos de la seudociencia, la ufología (la creencia en los extraterrestres) plantea también la posibilidad de un retorno a nuestros ancestros y creadores que serían, desde su neo-mitología, alienígenas ancestrales y no dioses en el más estricto sentido de la palabra.

El pensar que haya civilizaciones extraterrestres altamente tecnológizadas pobladas por seres que gracias a la ciencia gozan de un poder similar al de nuestros antiguos dioses es, como ya dije, un primer paso dado por la imaginación a la creencia de que nosotros también seremos capaces de llegar a un grado de desarrollo tecno-científico que hará realidad la divinización humana, y tal y como lo propone Yuval Noah en su obra *Homo Deus*.

Este “profeta” de los mundos por venir anuncia, en palabras que recuerdan al *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche, que cuando seamos capaces de remodelar la mente humana, ese día será el fin del *homo sapiens* (Noah Harari, 2016: 56). Entendiendo que el cambio resultará benéfico, podemos presuponer que nuestras capacidades cognitivas serán incrementadas y, por tanto, nuestra comprensión de la realidad sufrirá una mejora exponencial: entenderemos mejor nuestro entorno, procesaremos más y mejor información y quizá nuestros cerebros (como tanto lo anhela espiritualistamente la New Age) estarán conectados a una red planetaria integrada por inteligencias humanas y artificiales. Dados los avances tecnológicos, lo anterior suena perfectamente plausible y verosímil.

Igual de alcanzable suena el sueño de perfeccionar el cuerpo y la mente humana rebasando sus límites naturales y, sobre esta ruta, bien podríamos ir más allá de la eugenesia racial y no conformarnos con

sólo mejorar a la especie, sino que intentemos, biotecnológicamente, dotarla de nuevas facultades o incluso de poderes muy similares a los atribuidos por las mitologías a los dioses. A los dioses, como bien menciona Noah Harari, los concebíamos como seres capaces de manipular los elementos, de crear vida y de devastar la tierra a su voluntad; no es difícil imaginar a seres humanos facultados con semejante poder y que terminen siendo adorados o se den a venerar como hicieron los viejos faraones egipcios, los inmortales taoístas o los rishi hindús.

En un futuro no muy lejano podremos crear Superhumanos que aventajen a los antiguos dioses no en sus herramientas, sino en sus facultades corporales y mentales. Sin embargo, si llegamos a ese punto, la divinidad será algo tan mundano como el ciberespacio: una maravilla de maravillas que simplemente ya damos por hecha (Noah Harari, 2016: 61).

De estos seres están sobrepoblados los universos de fantasía de la *cultura pop* y del *esoterismo de masas*. Noah advierte que tenemos razones de sobra para querer replicar o hacer reales a estos seres fantásticos sometiéndonos a las mejoras biotecnológicas, que el actual tren del progreso promete dispensar.

A mayor capacidad de transformar al ser humano en algo mejor o superior, en igual proporción crece también la disposición de muchos para alterar su cuerpo. ¿Nos estaremos cansando de ser simplemente seres humanos? Puede que las generaciones venideras experimenten, más que nosotros, este antropológico tedio y que para superarlo no escatimen en medios y recursos para hacer posible las fantasías eugenésicas más pretenciosas: de llevarse a cabo estas fantasías, a una escala global, a través de un programa gubernamental de mejoras y cambios eugenésicos, o si es el propio mercado el encargado de popularizar la tecnología que permita alterar la naturaleza humana. En cualquiera de estos dos casos, estaremos asistiendo a la muerte del hombre (en términos de especie) y atestiguaremos también la validez de las palabras del loco nietzscheano que, tras anunciar la muerte de Dios, le daba una anticipada bienvenida al superhombre. Este filosófico personaje será el que conduzca al *homo sapiens* a ocupar su lugar dentro de las exhibiciones de los museos de historia natural:

Es más probable que el *Homo sapiens* se mejore a sí mismo hasta que nuestros descendientes miren atrás y se den cuenta de que ya no son la clase de animal que escribió la Biblia, construyó la Gran Muralla en China y se rio con las gracias de Charlie Chaplin (Noah Harari, 2016: 62).

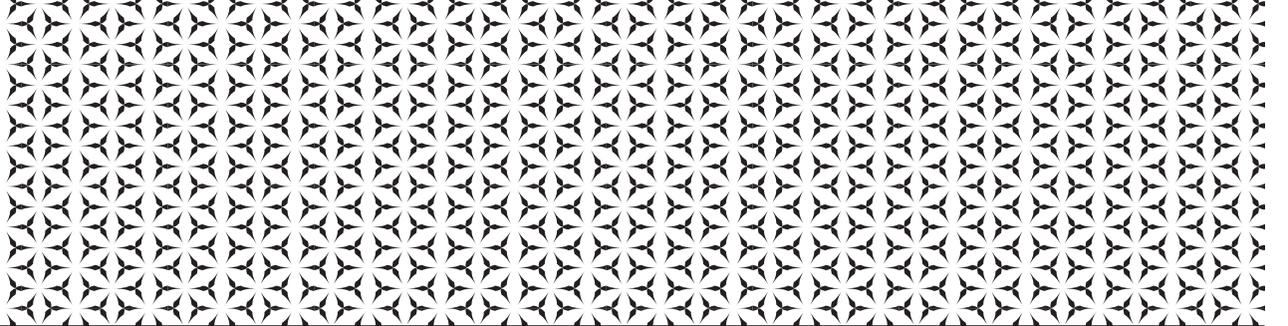
Aventajando décadas, Noah prevé que el siglo XXI no será en absoluto ateo; por el contrario, la tecnología, como en la novela gráfica de Warren Ellis, *Super God*, transformará al “hombre y a su circunstancia” de tal suerte que logremos, cumpliendo los eugenésicos preceptos de una religión de la ciencia y la tecnología, desterrar de nuestras sociedades y cuerpos el error y los accidentes. Las nuevas élites biotecnológicas o los dioses del mañana controlarán el hacer y el discurrir de los no bendecidos por el progreso científico (Noah Harari, 2016: 201); las desigualdades ya no sólo serán de orden económico: los ricos que tengan los recursos para modificar sus cuerpos, prolongar su vida, mantenerse eternamente jóvenes e incluso para adquirir cualidades supra-humanas, se distinguirán y prevalecerán sobre una clase de marginados hijos de Deus o de Natura. Y como bien dice Noah Harari: “la relación entre humanos y los animales es el mejor modelo que tenemos para futuras relaciones entre los Superhumanos y los humanos...” (Noah Harari, 2016: 81).

Podríamos pensar un futuro menos distópico partiendo del hecho de que la tecnología en su uso y bondades tiende a democratizarse; es decir, los aparatos de vanguardia a la vuelta de pocos años o quizás meses tienden a abarataarse y a volverse de uso común o popular como ocurrió con la telefonía celular. De seguir esta tendencia quizá no resulte tan oneroso, en un mañana no tan remoto, el que cualquiera pueda someterse a una cirugía de reemplazo de partes y órganos por réplicas biotecnológicas o cibernéticas. Démosle la bienvenida a Robocop. Todo indica que para allá nos enfilamos:

Esto no ocurrirá en un día, ni en un año. De hecho, ya está ocurriendo, por medio de innumerables actos mundanos. Todos los días millones de personas deciden conceder a su teléfono inteligente un poco más de control sobre su vida o probar un nuevo medicamento antidepresivo más eficaz. En su búsqueda de salud y felicidad y poder, los humanos cambiarán gradualmente primero una de sus características y después otra, y otra, hasta que ya no sean humanos (Noah Harari, 2016, p. 62).

Referencias

- ARMSTRONG, K. (2006). *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Paidós.
- BERGER, P. (1977). *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- BERGER, P. (2004). Globalización y religión. *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*.
- CASANOVA, J. (2004). *Religiones públicas en un mundo global. Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*.
- CORBÍ, M. (2007). *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder.
- HOUTART, F. (2009). *Mercado y religión*. Panamá: Ruth Casa Editorial.
- MARDONES, J. (1999). *Nueva espiritualidad. Sociedad moderna y cristianismo*. Tlaquepaque: ITESO.
- MARDONES, J. M. (2004). *¿Hacia donde va la religión?* México: Universidad Iberoamericana.
- NOAH HARARI, Y. (2016). *Homo Deus*. México: Debate.
- TAYLOR, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- WOLNY, W. (1998). El mundo postmoderno y la religiosidad. *Escuela abierta*.



Espiritualidad sin religión. Una propuesta alter-teísta

GERARDO MOYA GARCÍA

El propósito de este escrito es argumentar la posibilidad de experimentar o vivir la espiritualidad sin la práctica o pertenencia a una religión. Asimismo, exponer un tipo de espiritualidad (la alter-teísta) como propuesta de dicha experimentación.

Se iniciará definiendo los términos de espiritualidad y religión con el objeto de sentar las bases de una conceptualización unificada. En seguida se explicará en qué consiste la postura alter-teísta o teísta alternativa, diferenciándola de otras creencias. Finalmente, se justificará por qué la propuesta del alter-teísmo cumple con los parámetros de lo que se definió como espiritualidad.

Clarificación de conceptos

Espiritualidad: Cosmovisión que implica ser consciente al menos de cuatro elementos: a) cierta idea de Dios o lo inmanente, b) una idea de trascendencia (aquello que se cree sucede después de la experiencia o muerte física), c) un modo de vivir o propuesta de vida en el aquí y el ahora, y d) la búsqueda, alcance o reconocimiento de “eso” a lo que se llama Dios, inmanencia, vacío o espíritu, y que en diversas tradiciones se ha denominado iluminación, realización

del ser, despertar o unificación. Dicha cosmovisión puede o no ser compartida por un grupo de personas; puede o no conllevar ritos específicos, no implica una jerarquía de organización en el mundo, ni el dictado de normas cuyo cumplimiento o no ameriten premio o castigo, ya sea en el mundo o después de éste, impuestas por “alguien” o “algo” dissociado de la persona que la ostenta.

Religión: Más allá de sus diversos orígenes etimológicos, la religión conlleva también una serie de características o elementos que nos permiten concretarla. Ellos son: a) dogma o creencia respecto de cierta idea de Dios o lo inmanente, b) una propuesta de trascendencia (aquello que se cree sucede después de la experiencia o muerte física), c) el ánimo de ser compartida o practicada por un colectivo de personas, d) un cierto grado de institucionalización que implica una organización generalmente jerarquizada, d) una serie de normas administrativas y morales (propuesta de comportamiento en relación con aquello que se considera bueno o malo en ese colectivo), e) la práctica de ciertos rituales, y f) una revelación realizada por un ser sobrenatural del que emana una serie de textos que se consideran sagrados (*El Bhagavad Gita, La Biblia, El Corán, La Torá...*).

En este sentido, la espiritualidad resulta ser el fondo, en tanto que la religión alude más a la forma. Ésta requiere de la espiritualidad como constituyente.

Posturas de creencia e increencia

Se expresó más arriba que uno de los propósitos de este texto es exponer la postura alter-teísta como un ejemplo de un tipo de espiritualidad, cuya experimentación puede ser dable sin la pertenencia o adhesión a ninguna religión establecida. Para ello, se pretende describir al alter-teísmo o teísmo alternativo, partiendo de su idea de Dios y de trascendencia, diferenciándola de otras posturas de creencia, a saber: teísmo y sus diversas posibilidades (monoteísmo, dualismo, panteísmo, henoteísmo y politeísmo); deísmo; ateísmo y agnosticismo.

Teísmo

No quisiera ahondar mucho en las clasificaciones del teísmo, ya que además de no ser el objeto de este escrito, de ellas hay abundante bibliografía, por lo que me limitaré a expresar la idea central de cada una, que nos permita a la postre encontrar el elemento diferenciador de éstas frente a las demás posturas de creencia (deísmo y al alter-teísmo). El teísmo es la postura de creencia más multitudinaria en el planeta, dado que la mayor parte de las religiones se adscribe a las diversas ideas de Dios que postula. El monoteísmo implica la creencia en una sola manifestación de la Divinidad. En el politeísmo, la Divinidad tiene múltiples manifestaciones, diferenciándose del henoteísmo en el sentido de que, en este último, una de las manifestaciones de esa divinidad predomina respecto de las otras. El dualismo refiere a la interrelación complementaria de dos manifestaciones de la Divinidad, mientras que, en el panteísmo, se advierte que Dios “es todo”.

Las ideas de trascendencia varían ampliamente. Conllevan posibilidades de planos físicos, astrales e ideacionales, con sucesivos retornos o sin ellos; asimismo, la posibilidad de acceder a otros planos en virtud del comportamiento o karma generado en el actual, o en experiencias previas.

El elemento clave que define a los distintos tipos de teísmo es que, en todos ellos, la Divinidad o Divinidades son, interactúan con, o intervienen en su creación. Asimismo, se encuentran disociadas de la misma, o “son” la creación en sus diversos planos, como en el caso del panteísmo.

Deísmo

El deísmo encuentra sus anales en la propuesta aristotélica de un “primer moviente” que echa a andar todo. En el diccionario filosófico Herder se define como:

La creencia en Dios, no según las enseñanzas de una revelación, sino tal como admite la sola razón natural. Supone una forma de entender la relación entre Dios y el mundo tal, que Dios se concibe sólo como creador y legislador del

universo, el que da el impulso inicial de movimiento, como el relojero que pone en marcha el reloj para dejar luego que siga sus propios impulsos, pero en ningún caso como un Dios personal que entabla una relación con el mundo a través de la revelación o la providencia, o que interviene en la historia humana con milagros y hechos sobrenaturales (*Diccionario de Filosofía*, 1991).

La idea deísta de Dios asume la visión monoteísta antes descrita, pero se distancia de ella al negar la relación o interacción de dicho Creador con su creación. Lo anterior lleva a la conclusión racional de que todo lo que sucede en el mundo es única y exclusivamente responsabilidad de lo creado y no de Dios. Dado que descarta toda revelación, y también las sagradas escrituras, elementos indispensables en toda religión tal y como se conceptualizó líneas arriba.

La idea de trascendencia del deísmo es incierta respecto a su forma, dada la falta de revelación de Dios respecto de ella, pero siempre cierta, puesto que la razón misma impulsaría a pensar que si Dios creó esta realidad, seguramente creó algo más una vez que sus creaturas dejen este plano.

Ateísmo

A decir de André Comte-Sponville:

Esto es lo que indica suficientemente la etimología: esta pequeña a, que expresa negación, ante el inmenso théos (dios)... Ser ateo es ser sin dios, ya porque uno se contente con no creer en ninguno, ya porque afirme la inexistencia de todos. Así, en un mundo monoteísta como el nuestro, podemos distinguir dos formas de ateísmo: no creer en Dios (ateísmo negativo) o creer que Dios no existe (ateísmo positivo o militante). Ausencia de creencia o creencia en una ausencia. Ausencia de Dios o negación de Dios (Comte-Sponville, 2002: 99).

El ateísmo no implica únicamente la ausencia de creencia de la idea de Dios del Monoteísmo, sino de todos los otros tipos de teísmos. En ese sentido podríamos hablar de *Apoliteístas*, *Ahenoteístas*, etcétera. Comte-Sponville, en tanto no creyente, resalta que el “misterio” siempre está presente, sin embargo, que éste no debería de ser

“secuestrado” por el pensamiento teísta y denominado “Dios”. La idea de trascendencia ateísta es clara. Al no concebir la creencia en la existencia de lo metafísico, sólo trasciende aquello que dejemos o logremos en esta vida o realidad.

Agnosticismo

El diccionario de Filosofía de Cambridge dice respecto del agnosticismo:

Del griego: *la* = no y *gnostos* = conocimiento. Término inventado por Thomas Henri Huxley en 1869 para denotar la actitud filosófica y religiosa de aquellos que claman que las ideas metafísicas no pueden ser probadas o desacreditadas. El agnosticismo es un tipo de escepticismo aplicado a la metafísica, especialmente al teísmo (Cruz, 1995).

El agnosticismo ha sido tachado de tibio por su no decantamiento respecto de la creencia o increencia; sin embargo, ese no decantamiento lleva detrás una argumentación plausible: ¿Cómo decantarse hacia un lado u otro, si no se puede probar, a través del razonamiento humano, ninguno de los dos? Si no se tienen elementos posibles para posicionarse respecto de la existencia de algo metafísico, tal y como se ha definido a Dios, tampoco se tienen para afirmar o negar la existencia de algo posterior a la muerte física, ya que tampoco puede probarse.

Alter-teísmo

El alter-teísmo o teísmo alternativo implica la creencia de que Dios es Amor. Ese Amor es una Idea que existe con independencia de quien crea o no en ella, pero de ninguna manera se trata de un Ser. Esta Idea es la conciencia en sí misma, la fuente o el espíritu, y su característica esencial es que no tiene opuestos. No es “dual”, simplemente Es. Asimismo, es eterna, incausada, ilimitada, perfecta, inequívoca, incondicionada e inalterable. Otra de sus cualidades es la continua extensión, y esa extensión es “su creación”, la cual goza de las mismas

características; por lo tanto, no se encuentra “separada” de ella, sino que es Uno con ella, pero en el nivel de la mente.

Esta “idea de Dios” no es nueva, pero es poco conocida en Occidente. Patrick Miller, en su texto *Vive el milagro* refiere: “... tiene similitudes filosóficas más profundas con el vedanta oriental, el gnosticismo occidental, el ‘inmaterialismo’ del filósofo del siglo XVIII, Georges Berkeley y la moderna psicología transpersonal...” (Miller, 2013: 10).

De la misma manera, esta idea está descrita en *Un Curso de Milagros* (UCDM), como la “ley del amor que rige al conocimiento”:

... El conocimiento es la verdad y está regido por una sola ley: la ley del amor o Dios. La verdad es inalterable, eterna e inequívoca. Es posible no reconocerla, pero es imposible cambiarla. Esto es así con respecto a todo lo que Dios creó, y sólo lo que Él creó es real. La verdad está más allá del aprendizaje porque está más allá del tiempo y de todo proceso. No tiene opuestos, ni principio ni fin. Simplemente es (Shucman, 1992. p. XII).

Al gozar su creación de la misma *Unicidad*,¹ el Universo material que percibimos, y como consecuencia, la humanidad entera, no pudieron haber sido creados por Dios, pues son imperfectos y duales; es decir, tienen opuestos: vida-muerte, bueno-malo, luz-oscuridad. Lo anterior nos lleva a la conclusión de que este Universo, y nuestro mundo, sólo pudieron haber sido fabricados por una mente dual, es decir, que se “creyó” separada de la unicidad en el tiempo y que, por lo tanto, no es “real”. Real en el sentido antes descrito, es decir, aquello creado a “imagen y semejanza de Dios”.

Este elemento es importante como diferenciador de otros teísmos, ya que, en principio, Dios no puede “actuar o intervenir” en un mundo que “no es real”, ni ser artífice de aquello que sucede en el mismo (ya sea bueno o malo). Tampoco puede ser, en el sentido del panteísmo, ese “todo” que implique a lo creado como “dual”; es decir, al mundo tal y como lo percibimos. Se distancia también del agnosticismo al afirmar éste que lo metafísico no puede ser probado a través del razonamiento humano, dando por sentado que el razonamiento humano y la expe-

¹ Cualidad de uno.

riencia sensible, aquella que se percibe a través de los sentidos, es lo real, y que desde ahí se tendría que dar cuenta de lo que va más allá de lo perceptible. Patrick Miller refiere:

Aunque este diagnóstico y esta prescripción puedan sonar muy radicales, no son ideas nuevas. Tanto el hinduismo como el budismo han sugerido desde hace mucho tiempo que nuestro objetivo más profundo como seres humanos es ‘despertar’ a un orden de realidad superior, con respecto a la trama de ilusiones en la que solemos estar atrapados... (Miller, 2013: 12).

Idea de trascendencia

En tanto sólo es “real” aquello creado por Dios y lo que comparte su esencia, la muerte tampoco existe. Su significado se constriñe a la experiencia del mundo sensible, del tiempo y del espacio. La reencarnación del “alma” a través de distintas vidas corre la misma suerte, de tal manera que la única trascendencia posible es “despertar” del sueño que se ha fabricado, para ir más allá de él y reconocer la *unicidad* como fuente de nuestro Ser unido a Dios. Este “despertar de conciencia” o “realización del ser” es independiente de la experiencia de estar encarnado en este mundo o en otros, ya que es un estado de la mente, por lo que se puede dar también estando no-encarnado.

Por tanto, el “sentido” de toda esta experiencia llamada vida es salir de ella para experimentar el vacío. Mientras se esté atado a esta “realidad”, tal y como dicen los budistas, llegará el momento en el que experimentarás el sufrimiento, la carencia. En palabras de Patrick Miller:

... a esta vida no le seguirá la vida eterna en el cielo, sino que tú siempre tienes la vida eterna, aunque confundas la trampa temporal y mundana de la encarnación física con tu existencia real. Tu existencia real se halla en el reino del espíritu, que es totalmente abstracto, infinito e intemporal, y, de hecho, estás allí ahora. [...] Ese hogar no es el “cielo” en el sentido cristiano, ni ningún lugar dentro del universo físico, sino que consiste más bien en darnos cuenta de que pertenecemos a una conciencia infinita y eterna... (*Ibid*: 25 y 31).

El cumplimiento de los parámetros de una espiritualidad

a. Cierta idea de Dios, o lo inmanente

Como se explicó anteriormente, la idea de Dios que caracteriza al alter-teísmo y la diferencia de otras posturas de creencia, es que aquello que se denomina Dios o Amor, no tiene opuestos. Es no dual, eterno, perfecto e inmutable. En cuanto tal, su “extensión” o “creación” deviene de dicha naturaleza, por lo que todo aquello que implique dualidad, tiempo, espacio, mutabilidad, no pudo haber sido creado por ese Amor y, por lo tanto, es “irreal”, ilusorio.

b. Una idea de trascendencia

Dijimos que si la realidad “fabricada” por un sistema de pensamiento dual como el nuestro, es ilusoria en tanto no comparte las características de Dios o el Amor; entonces todo lo que ocurre aquí, en el tiempo y en el espacio, tampoco es real; es decir, no está ocurriendo para Dios. Es por ello que ni el nacimiento, ni la muerte lo son.

Si la muerte no es real, entonces, la propuesta de trascendencia del alter-teísmo no tiene que ver con el devenir del cuerpo a otra realidad o estado, pues eso es imposible, sino en “despertar” a la realidad última o al Amor, en el entendido de que “eso” es lo único que existe, de que es lo único real. Por lo tanto, ese cambio de percepción de la realidad, que ocurre en la mente o a nivel de los pensamientos, puede darse encarnado o desencarnado.

c. Un modo de vivir o propuesta de vida en el aquí y el ahora

La espiritualidad trasciende la intelectualización de lo inmanente y se cruza al ámbito de la experiencia del todo. No trata de describir a Dios, sino de experimentar el Amor. En este sentido, *UCDM* refiere:

Este curso no pretende enseñar el significado del amor, pues eso está más allá de lo que se puede enseñar. Pretende, no obstante, despejar los obstáculos que impiden experimentar la presencia del amor, el cual es tu herencia natural. Lo opuesto al amor es el miedo, pero aquello que todo lo abarca no puede tener opuestos (Shucman, 1992, Introducción).

En virtud de que los demás (aparentemente separados de mí) forman parte de mí y de Dios, toma sentido la frase de Jesús en los evangelios de: “lo que hagas a uno de ellos, es a mí a quien lo haces”.

La propuesta de vida del alter-teísmo es, entonces, “estar en el mundo” sin “ser del mundo”; sin percibir al mundo como separado o real. Tratar al otro/a como parte de un todo, como parte de uno mismo, tal y como Dios los creó y como siguen siendo. Para ello, las *relaciones interpersonales* son la herramienta “excelsa”. El otro/a es nuestro espejo, nuestra proyección; es la oportunidad que nos damos todos los días a través de nuestras relaciones, de caer en cuenta de aquello que aun debo sanar en mí, aquello que me molesta, aquello que juzgo como imperfecto, como atroz, como perverso, y viéndolo ahí es como puedo “perdonarlo”; es decir, pasarlo por alto, advertir que “no es real” y que sigue siendo perfecto. Al efecto, Patrick Miller lo describe tomando a *UCDM* como referencia:

UCDM no es una guía al estilo nueva era para hacer del mundo un lugar más brillante y feliz, donde todos los seres humanos vivan en paz y los deseos de cada cual se vean cumplidos. En incontables pasajes tanto del ‘Texto’ como del ‘Libro de ejercicios’, el *Curso* declara con claridad diamantina que el mundo de cada día no es real y que intentar cambiarlo para producir la curación física, la felicidad personal o la justicia global es pretender realizar ajustes en una ilusión. ‘No trates de cambiar el mundo —aconseja *UCDM* en el capítulo 21 del Texto—, sino elige cambiar de mentalidad con respecto al mundo’. Y la lección 128 del ‘Libro de ejercicios’ dirige al estudiante (de *UCDM*) a meditar en el pensamiento: ‘El mundo que veo no me ofrece nada que yo desee’ (Miller, 2013: 24).

El modo de vivir propuesto se aleja también de una moral que prescribe lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto en función de cumplir con lo prescrito por algo o alguien.

Así, se puede considerar el *Curso* como un manual provocador para la transformación personal, basado en un proceso fundamental de perdón, pero no como un catecismo para determinar el comportamiento religioso o la corrección moral. El *Curso* no ofrece mandamientos, ni prescribe rituales ni prohíbe

ningún comportamiento, y no tiene nada que decir sobre temas tan controvertidos como el aborto, la homosexualidad, el sexo extramarital o las políticas de derecha o de izquierdas (*Ibid*: 27).

d. La búsqueda, alcance o reconocimiento de “eso” a lo que llama Dios, inmanencia, vacío o espíritu

La postura alter-teísta, vinculada con su propuesta de vida descrita en el punto que antecede, busca el reconocimiento de la unificación con lo que define como Dios. Las herramientas descritas (el perdón y las relaciones interpersonales) inquietan experimentar la realidad creada por ese Dios. Por lo tanto, su alcance, como ya se dijo, no es “para” este mundo, sino para “salirse” de la experiencia dual de este mundo. Lo anterior se lleva a cabo “dentro” del ser, expresándose “fuera” del ser.

En consecuencia, toma sentido la expresión: “nadie da lo que no tiene”. Es primero la búsqueda y reconocimiento del Amor o Dios en ti, lo que permite transmitirlo, reflejarlo a los “otros”, aparentemente fuera de ti. Una vez sanado todo, entonces se reconoce que no hay afuera, y que se forma parte de eso único que es y existe. Como se observa de los elementos anteriores, es dable afirmar que el alter-teísmo, como un tipo de espiritualidad, es posible de experimentar o vivir sin necesidad de la práctica o pertenencia a una religión.

No toda espiritualidad deviene en religión

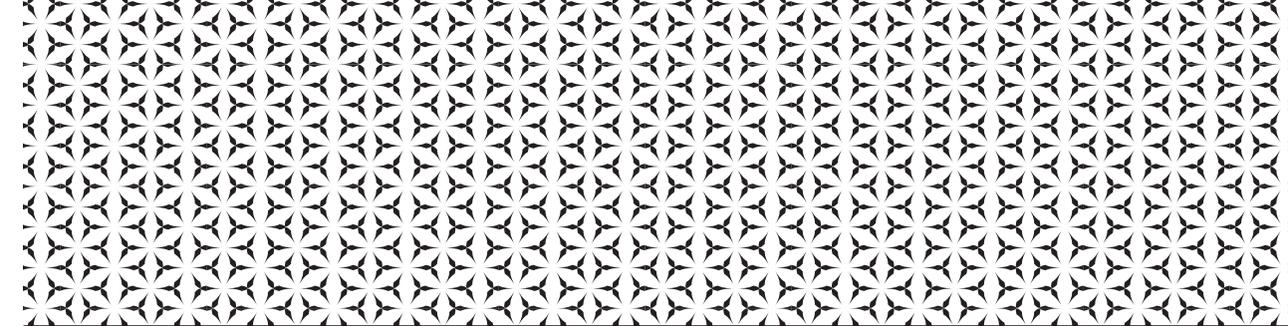
Es cierto que, con el paso del tiempo, algunas espiritualidades han devenido en religiones establecidas. Al menos así lo pienso respecto del cristianismo gnóstico experimentado en las primeras comunidades cristianas, frente a lo que ahora se entiende por catolicismo, cristianismo renovado o cristianismo ortodoxo. Sin embargo, no comparto la idea de que toda espiritualidad necesariamente deviene, en algún momento, en religión. En sentido inverso, considero que no podemos hablar de religión sin espiritualidad.

El milenario budismo demuestra, no en el caso del Tíbet, en el que la cosmovisión budista se tornó en religión establecida por el Estado, y en el que el Dalai Lama es, a la vez, guía espiritual y cabeza de ese

Estado (ahora gobierno en el exilio), sino en el caso del budismo zen, por ejemplo, u otros, cuya espiritualidad es transmitida por diversos linajes de maestros a través de escuelas, y que se practica por muchos en el mundo, sin llenar los requisitos característicos de una religión tal y como se definió al inicio de este texto. En este caso, sin institucionalidad y sin necesaria cohesión u organización entre escuelas. En este sentido, los estudiantes, practicantes, facilitadores de grupos de estudio, o maestros de Dios (como llama UCDM a quienes terminaron los ejercicios prácticos propuestos por el *Curso*), y que encarnan la propuesta alter-teísta descrita en este texto, tampoco representan a una religión, ni tienen la intención de hacerlo; es decir, no existe entre ellos ningún grado de institucionalización, ni normas morales o administrativas, ni organización jerárquica, ni ritos o prácticas estandarizadas u homogéneas. Sin embargo, comparten un mismo sistema de pensamiento, sistema que cumple con los parámetros de lo que se ha definido como espiritualidad.

Referencias

- COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ (2002). *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- CRUZ, R. (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University.
- DICCIONARIO DE FILOSOFÍA EN CD-ROM (1991). Herder, disco compacto.
- MILLER, PATRICK (2013). *Vive el milagro*. Barcelona: El Grano de Mostaza.
- SHUCMAN, HELEN (1992). *Un curso de milagros*. México: Fundación para la Paz Interior.



El camino espiritual budista para la sociedad del cansancio

LOURDES CELINA VÁZQUEZ PARADA

*...al abandonar las ocho preocupaciones mundanas
extrajiste el significado de tus dones y libertades...*

(Sadhana Gema del Corazón)

El hecho de que un grupo de investigadores nos propongamos como tema de reflexión la “espiritualidad sin religión” no es gratuito. Responde al interés por comprender las inquietudes y los nuevos caminos que las generaciones actuales transitan para practicar su espiritualidad o conectarse con ese algo trascendente que explica lo que está más allá de nuestro entendimiento y nos permite encontrar el verdadero significado de la vida.

Durante las últimas décadas hemos sido testigos de la manera en que las instituciones de la sociedad, y en particular las iglesias, han entrado en una profunda crisis que nos lleva a replantear sus funciones en las condiciones actuales. La causa principal es que se han alejado de la espiritualidad, su razón de ser, privilegiando su poder, riqueza e influencia. Tenemos ahora, en Occidente, una Iglesia católica todavía dominante; poderosa hacia afuera, pero débil en su interior, cuyos fieles oscilan entre prácticas rituales fervorosas, pero poco espirituales; falta de credibilidad a los dogmas que no pueden comprender o no responden a la manera cómo perciben su realidad, pérdida de confianza a los

sacerdotes debido a los numerosos casos de ministros que no muestran moralidad en su vida cotidiana; falta de respuesta a las demandas de las mujeres y la equidad de género, etcétera.

Desde el arribo del nuevo milenio se ha incrementado el número de personas que se alejan de las iglesias o se declaran ateas: 12% del total de la población mundial, en el primer caso, y 3% en el segundo, según estadísticas del 2005. Pero al mismo tiempo, como resultado de la globalización, las comunidades religiosas y espirituales de otras partes del mundo se expanden rápidamente por Occidente, presentándose como alternativas que ofrecen una manera distinta y atrayente de comprender la realidad y lo trascendente. Su presencia y crecimiento nos reta a aprender a vivir de manera respetuosa y dialogante.

Frente a estos cambios culturales y sociales, las preguntas que motivan mi reflexión son: ¿Las religiones han desempeñado un papel en la preservación o modificación de formas de pensamiento y creación de nuevas expectativas y visiones del mundo de las nuevas generaciones? ¿Qué es lo que buscan los jóvenes para relacionarse con lo trascendente? ¿Tienen sentido las religiones en el mundo actual y bajo qué supuestos? En este capítulo abordo las aportaciones de la espiritualidad oriental a partir del encuentro con Occidente, producto de la globalización.

De la sociedad líquida a la sociedad del cansancio

La crisis de las instituciones sociales y políticas se vive también en las instituciones religiosas, particularmente en Occidente, donde las estructuras jerárquicas que funcionaron durante muchos siglos basadas en la obediencia ciega, el respeto y la admiración a líderes que se percibían como superiores y puros, se cimbraron, sacando a flote problemas que se gestaban desde mucho tiempo atrás y que de manera fuerte y escandalosa aparecieron ante los ojos atónitos del mundo. En el nuevo milenio la autoridad se diluye a favor de estructuras horizontales; el sistema político democrático se convierte en juego para los electores; las formas inamovibles ya no existen. Se cuestiona la supremacía y la auto-

ridad de presidentes y funcionarios políticos; de los líderes religiosos, de los gobernantes, de los maestros, de los padres. Los matrimonios se deshacen, el modelo de familia patriarcal ya no funciona. Se habla de la apropiación del cuerpo y del derecho a hacer con él las modificaciones que se deseen: tatuarlo, modificarlo quirúrgicamente para destacar los atributos sexuales o borrar las huellas del tiempo; o elegir el sexo apoyados en la consigna de la igualdad de géneros.

Aunque las causas del desencanto a las instituciones religiosas sean atribuibles a las propias iglesias, esto sucede como parte del surgimiento de nuevos paradigmas que moldean la manera de ver y percibir el mundo de las nuevas generaciones. La globalización borró las fronteras económicas y culturales que delimitaban el poder de los Estados y definían las identidades de sus habitantes, dando paso a nuevas formas globales de poder económico y político con centros hegemónicos desterritorializados desde donde se decide el futuro del mundo. Este fenómeno fue advertido desde los años ochenta del siglo pasado por Zygmunt Bauman (1987), quien de manera convincente nos explicó las consecuencias humanas de la globalización y los nuevos caminos que la humanidad transitaría sin poder dar marcha atrás. El mundo del siglo xx pasó, de la seguridad y la permanencia, a la liquidez de las instituciones, de las relaciones, de los sentimientos.¹

Byung Chul Han nos habla del cambio de paradigma que se vive en los tiempos actuales debido al uso generalizado de tecnologías digitales y la creación de mundos virtuales (Han, *La sociedad del cansancio*, 2017). Surgen nuevas formas de conocimiento y percepción basadas en la inmediatez, la lisura, y la falta de cuestionamientos. Se trata de un fenómeno tan importante que lo compara con el impacto que generó en las mentes y en las conciencias el fenómeno de la Ilustración del siglo xviii. Opone la adquisición del saber del paradigma de entonces a la acumulación de datos del nuevo modelo. Antes, la difusión del conocimiento y la conquista del saber se lograban luchando contra una resistencia. El saber, dice, tiene una estructura temporal, se tensa entre el pasado y el futuro, y como resultado genera una acción basada en el libre albedrío. En cambio,

¹ V. de la obra de Bauman: *Modernidad líquida* (1999); *Amor líquido* (2003); *Vida líquida* (2005); *Tiempos líquidos* (2007); *Miedo líquido* (2006); *Vidas desperdiciadas* (2003).

en el nuevo paradigma de la transparencia del siglo XXI, creado a partir de los flujos de información y el exceso de datos, la acción pierde su significado de convicción y se desprende del libre albedrío para convertirse en una transacción; un proceso manejado mediante datos sometidos a procesos calculables y contables; datos que no se analizan ni cuestionan. La información habita un tiempo satinado a partir de puntos de presente indiferenciados. Un tiempo sin acontecimientos ni destino. La comunicación se convierte en un intercambio “liso”, “transparente”, sin fricciones de informaciones; carece de toda negatividad de lo distinto y lo extraño: la resistencia perturba, lo pulido acelera los circuitos de información, de comunicación y de capital (Han, *La sociedad del cansancio*, 2017: 11). La apreciación estética se convierte en el “like” que suma, que no cuestiona, que entorpece el cuestionamiento y la acción dirigida (Han, *La salvación de lo bello*, 2015).

Con la interiorización de este paradigma han surgido nuevas enfermedades que Han analiza a partir de modelos explicativos procedentes del campo inmunológico, desde la perspectiva del funcionamiento de los cuerpos humano y social. Señala que

toda época tiene sus enfermedades emblemáticas ... existe una época bacterial que finaliza con el descubrimiento de los antibióticos... el paradigma de nuestras sociedades del siglo XX tuvo como característica fundamental a ‘la otredad’; el elemento extraño al cuerpo que genera reacciones inmunológicas. Esta comprensión, que se extiende desde lo biológico hasta abarcar a la sociedad en su conjunto, repele de manera ciega todo lo que le es extraño; aun cuando el extraño no tenga ninguna intención hostil ni signifique ningún peligro, será eliminado simplemente por ser ajeno, por ser “el otro”. El objeto de la resistencia inmunológica es tal cual la extrañeza, y será eliminado simplemente a causa de su otredad (Han, *La sociedad del cansancio*, 2017).

Este es el modelo de los Estados nacionales y la conformación de identidades diferenciadas previas a la globalización. Es el modelo del mundo que estudió y vivió Bauman y que observó y calificó en su transición como la “sociedad líquida”.

Pero hoy, el paradigma “de la transparencia”, generado a partir del comienzo del siglo XXI, no es bacterial ni viral, sino neuronal;

y aparecen nuevas enfermedades cada vez más generalizadas como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO), que definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados por un exceso de positividad:

El mundo inmunológicamente organizado tiene una topología particular. Está marcado por límites, cruces y umbrales, por vallas, zanjas y muros que impiden el proceso de cambio e intercambio universal. Por ello no es compatible con el proceso de globalización. La otredad que suscitaría una reacción inmunitaria se opondría al proceso de disolución de fronteras del mundo globalizado. La promiscuidad general que, en el presente, se da en todos los ámbitos de la vida y la falta de la otredad inmunológicamente efectiva se condicionan de manera mutua. Asimismo, la mezcla híbrida que domina el discurso teórico cultural y el estado de ánimo de la actualidad, es diametralmente opuesto a la inmunización... El modelo anterior no permitiría ninguna hibridación (Han, *La sociedad del cansancio*, 2017).

Han plantea que en las sociedades globales la otredad se difumina y aparecen mezclas híbridas en el discurso cultural; y este fenómeno que observa en el ámbito de la cultura es particularmente significativo cuando nos referimos a las religiones y sus manifestaciones actuales, cuyas formas rígidas y cerradas no se adaptan más a las estructuras de pensamiento de las nuevas generaciones.

Lo sagrado no se remite más a lo tangible, a lo cercano, a la institución. En el mundo occidental, las figuras del sacerdote y la jerarquía se han desacralizado, y con ello otras ideas que jugaron un papel fundamental en el funcionamiento de la iglesia jerarquizada, como la pureza de la institución, el que se presente como único camino válido de salvación, el celibato obligatorio, la situación subordinada de las mujeres, el sacerdocio exclusivo de hombres, etc. Estas y otras ideas, que durante siglos permitieron el crecimiento de la institución en condiciones de hegemonía, no son compatibles con los nuevos paradigmas y provocan la pérdida de fieles.²

² Alejamiento que se refleja en la defensa encarnizada de ciertas posturas eclesiales que parecieran ocultar problemas graves de lucha por el poder interno en el Vaticano. V. "Die Gespenter im Vatikan", *Der Spiegel*. No. 21/19.05.2018. pp 10-21. V. también Navarro, Ortiz,

¿Religión o espiritualidad?

El concepto de religión es un concepto occidental que se refiere al vínculo que “re-liga”, que ata al hombre con Dios. En el mundo oriental existe uno equivalente derivado del sánscrito “yoga”, que significa lazo. Toda religión se expresa en tres niveles que conviene diferenciar para su análisis y mejor comprensión: la fe; las doctrinas y rituales, y las iglesias en sus contextos históricos y culturales. He abordado este tema en profundidad en otro libro al cual remito (Vázquez, Vogt, 2015). Aquí sólo haré referencia al aspecto de la fe que está íntimamente relacionado con la espiritualidad; porque este es el nivel de la unión de todas las religiones.

La espiritualidad (fe) es el núcleo de toda religión, la creencia en lo trascendente experimentada en la vivencia humana y que se practica preferentemente en silencio; o como dice Leonardo Boff, “a través del diálogo con el yo profundo, con la divinidad que nos habita y la búsqueda de respuestas en el propio corazón” (Boff, 2000: 139 y 55). Es “en la experiencia de fe, donde se realiza esa integración de todas las personas y cosas en el Todo”, señala Camilo Maccise, y esta experiencia es liberadora porque lleva a una apertura a la trascendencia y hace vivir la comunión con Dios. Al mismo tiempo, la comunión con Dios abre a las dimensiones liberadoras que trae consigo el creer en Dios (Maccise, 2009).

La manifestación de lo trascendente se ha dado en todos los pueblos, lenguas, tiempos y lugares, y esa relación es espiritual. Leonardo Boff entiende la espiritualidad como “el modo de ser que propicia la vida, su expansión, su defensa, respeto a su lógica que es el don, la gratuidad y comunión con las otras vidas y alteridades” (Boff, 2000: 13), donde la fe no se entiende sólo como creencia que atañe a la razón, sino implica la vivencia de manera consecuente. Es posible apreciar la cercanía que existe entre las propuestas de espiritualidad de Boff y Maccise, con el pensamiento budista oriental; entre ellas “el diálogo con el yo profundo” y “la divinidad que nos habita” con las ideas de “permanencia apacible” y “luz clara interior” del budismo; o “la experiencia de

la fe donde se realiza la integración de todas las personas y cosas en el “Todo” con el budismo zen y la visión taoísta de unión con el universo.

¿Conocimiento o sabiduría?

La siguiente cuestión que conviene aclarar en cuanto a las visiones oriental y occidental se refiere a la manera como nos acercamos a la realidad y buscamos aprehenderla. En Occidente se busca el conocimiento; en Oriente, la sabiduría. Adquirir conocimiento es un proceso de la mente que se desarrolla a través de los sentidos y se relaciona con la facultad de la memoria. Se pretende aprehender un objeto que se percibe como externo y ajeno: lo mismo si se trata de personas, la naturaleza, lo sobrenatural o hasta a Dios mismo. Durante mucho tiempo se pretendió llegar al “conocimiento de Dios” por los caminos de la razón o aludiendo métodos científicos, lo cual generó discusiones y enfrentamientos interminables y estériles. El conocimiento se adquiere, se incrementa, se acumula, y se transforma en una masa indiferenciada de datos que termina por volverse caótica. Este proceso se facilita ahora con el uso de computadoras y aparatos cada vez más pequeños y con mayor capacidad “de memoria”, que sirven para guardar lo que al cerebro le resulta imposible o innecesario. Las computadoras y los teléfonos celulares se han convertido en una extensión del cerebro humano y además del propio cuerpo. No hay mano, entre las generaciones jóvenes de casi todo el mundo, que no lleve un celular y lo utilice como extensión de su cuerpo.

La sabiduría, por el contrario, se refiere a un proceso interno, personal y espiritual. En el libro *Cómo comprender la mente*, Geshe Kelsang Gyatso la define como “la mente virtuosa e inteligente, gracias a la cual la mente primaria realiza un objeto significativo”. No son objetos significativos los que enfocamos con el fin de adquirir poder o influencia, ni los que desarrollamos para vencer a nuestros enemigos o cuidar a nuestros familiares; esta clase de inteligencia también la tienen los animales, señala Gyatso. Por el contrario, son significativos aquellos objetos virtuosos que nos permiten comprender la naturaleza última de las cosas y los fenómenos, como la vacuidad, la existencia de vidas pasadas y futuras, o la ley del karma. Y añade: “La sabiduría es nuestro Guía Espiritual interno que nos conduce

por los caminos correctos y el ojo divino con el que podemos ver lo que hemos de saber y lo que debemos abandonar, lo que debemos practicar y lo que hemos de alcanzar (Gyatso, 2014: 51-52).

La ignorancia y las perturbaciones mentales oscurecen la mente y son la causa raíz de nuestras acciones físicas, verbales y mentales perjudiciales, continúa Gyatso, por ello es importante cultivar la sabiduría que nos permite conocer los fenómenos de manera directa y simultánea, y transformar nuestra mente en la percepción omnisciente de un Buda. La sabiduría no surge ni requiere cantidades caóticas de información, sino que, por el contrario, surge de la escucha o la lectura, de la contemplación y de la meditación. La sabiduría que emerge de la meditación se denomina visión superior, y sólo se desarrolla en dependencia de la concentración y de la disciplina moral: “Esto significa que, para generar la sabiduría de la visión superior, primero hemos de alcanzar la concentración de la permanencia apacible y para ello debemos practicar la disciplina moral con pureza” (Gyatso, 2014: 54).

En resumen, la sabiduría se desarrolla mediante la concentración, la práctica de disciplina moral pura y la motivación de beneficiar a todos los seres sintientes. Tal es la esencia de la práctica espiritual budista, donde no puede faltar ninguno de estos aspectos.

El camino espiritual budista para la sociedad del cansancio

A continuación, expongo de manera resumida algunos puntos del camino espiritual de la tradición Kadampa,³ que dan respuesta a las inquietudes occidentales. En las primeras páginas del libro *Budismo moderno*, Gueshe presenta el diagnóstico de los tiempos que vivimos poniendo como centro del problema la degeneración espiritualidad. Señala que hay cinco impurezas que están aumentando en todo el mundo, las cuales podemos observar en el medio ambiente y en nuestro propio cuerpo y mente:

³ Continuando el linaje desde Buda Shakyamuni, Athisa (India, 982) funda la tradición Kadampa, de la que es parte el autor de libro V, capítulo 2, “Los Kadampas” en *Budismo moderno*, pp. 12-26.

1. ... nuestro entorno es cada vez más impuro debido a la contaminación; 2) el agua, el aire y los alimentos son cada vez más impuros debido también a la contaminación; 3) nuestro cuerpo es cada vez más impuro debido a la proliferación de dolencias y enfermedades; 4) nuestra mente es cada vez más impura porque nuestros engaños son más intensos, y 5) nuestras acciones son cada vez más impuras porque no controlamos nuestros engaños.

Debido a estas cinco impurezas, el sufrimiento, los problemas y los peligros aumentan por doquier; pero podemos transformar nuestra experiencia de estas cinco impurezas en el camino espiritual que nos conduce a la felicidad pura y duradera de la liberación y la iluminación. Podemos utilizar todas las desgracias que acontecen en el mundo como enseñanzas espirituales que nos animan a generar renuncia, el deseo de liberarnos del ciclo de vidas impuras; compasión, el deseo de que los demás se liberen para siempre del ciclo de vidas impuras; y la sabiduría que comprende que estas impurezas son el resultado de nuestras acciones perjudiciales. De este modo, por medio de la práctica del Lamrim podemos transformar las condiciones adversas en oportunidades para cultivar realizaciones del camino espiritual que nos aportarán felicidad pura y duradera (Gyatso, 2011: 24).

Desde mi punto de vista existen tres ideas milenarias que han sido fundamentales en el desarrollo de las religiones y que ahora aparecen seriamente cuestionadas. No forman parte del nuevo paradigma y cada vez son menos centrales en la visión del mundo de las nuevas generaciones:

1. La idea de un Dios con atributos humanos que existe fuera y muy lejos del ser humano (Vázquez, Vogt, 2015). Un Dios masculino que todo lo ve, todo lo juzga, que premia y castiga por las acciones de los hombres (y de las mujeres), que delega su autoridad en este mundo a los reyes (y sus nuevas formas de poder, los gobernantes), a los sacerdotes, a los jerarcas de la iglesia, a los padres de familia, a los maestros, etc. Este paradigma se ha venido desarticulando en la medida en que la sociedad evoluciona y se transforma.

2. La idea de que nuestros actos son juzgados externamente y perdonados o condenados por otras personas. La práctica de la confesión en el mundo católico occidental deja de ser una alternativa para los problemas del alma. El porcentaje de personas que recurren a ella decrece considerablemente, porque no satisface a su propia espiritualidad. Se recae cuando no se practica disciplina moral. Tampoco existen sacerdotes suficientes ni capacitados para comprender la mentalidad de las nuevas generaciones. Muchos dogmas y directrices del magisterio eclesial resultan hoy excluyentes y alejan a practicantes sinceros.
3. La interiorización de una percepción del tiempo sin acontecimientos ni destino. Se percibe la realidad como una acumulación de datos indiferenciada donde la acción del sujeto resulta irrelevante para influir en el destino del mundo. Se interioriza un modelo en el que las acciones no tienen una finalidad teleológica ni consecuencias a largo plazo. Se pierden y se ganan vidas; se ataca y se mata. La violencia se interioriza, se convierte en algo cotidiano; la vida pierde significado. El cielo y el infierno ya no motivan ni aterrorizan. Se deja de creer en ellos como destino final e infinito.

Frente a instituciones religiosas en crisis y nuevas percepciones de la realidad, la respuesta está en la espiritualidad, núcleo de la relación con lo trascendente donde se unen las religiones del mundo y se expresan de formas sublimes y artísticas en un lenguaje común. En este contexto, y a partir de la década de los años ochenta, el budismo se expande como un camino espiritual incluyente, adecuando sus enseñanzas milenarias a las formas de vida y pensamiento occidentales, sin detrimento de su esencia.⁴ Dice Gueshe Kelsang Gyatso:

El budismo es la práctica de las enseñanzas de Buda, también llamadas Dharma, término que significa 'protección'. . . Hoy día podemos conocer diferentes formas de budismo, como el zen y el theravada. Aunque su aspecto y presen-

⁴ En este capítulo me refiero al camino espiritual de la tradición budista Kadampa, a través de las enseñanzas de Gueshe Kelsang Gyatso Rimpoché.

tación sean diferentes, todas son prácticas de las enseñanzas de Buda y son igualmente valiosas. En este libro voy a exponer el budismo según la tradición kadampa, que es el que yo he estudiado y practicado... las instrucciones que aquí se presentan proceden de Buda Shakyamuni y de maestros budistas, como Atisha, Yhe Tsongkhapa y nuestros maestros actuales, esta obra se titula *Budismo moderno* porque es una exposición del Dharma diseñada para las personas del mundo moderno en particular (Gyatso, 2011: 3 ss).

Un camino espiritual para enfermedades del alma

Si, como señala Han en su diagnóstico de las sociedades globales actuales, vivimos en un mundo donde las enfermedades son espirituales o mentales, no hay otra forma de solucionarlas más que a través de un camino espiritual que trascienda a las iglesias y a las religiones mismas; proceso que ya experimentaron las sociedades y las culturas al diluir sus fronteras. Un camino donde se encuentren y puedan transitar todas las personas, creyentes y no creyentes; miembros o no de comunidades religiosas, y que ayude a profundizar, incluso, la propia fe de creyentes religiosos, como ha sucedido ya en muchos casos a lo largo de la historia.

Voy a referirme a las propuestas que el camino espiritual budista ofrece a los problemas planteados anteriormente.

1. Frente a la idea de un Dios fuera, encontrar la luz clara, esencia de la divinidad en el interior de nosotros mismos.
2. Frente a la idea de que nuestras acciones son juzgadas fuera de nosotros mismos, el budismo enseña la ley del karma; es decir, todas nuestras acciones producen sus resultados, y éstos aparecen cuando maduran las condiciones. Las acciones virtuosas producen felicidad, y las perjudiciales, producto de una mente perturbada, producen infelicidad. Sus consecuencias las disfruta o padece la propia persona. La única manera de aliviar el sufrimiento es a través de la purificación. Ésta requiere practicar disciplina moral pura, realizar actos devocionales y dedicar los méritos para alcanzar realizaciones espirituales por el beneficio de todos los seres sintientes. Se trata de prácticas espirituales que

- están más allá de dogmas y discursos religiosos y que pueden seguir creyentes y no creyentes en cualquier parte del mundo.
3. Frente a las diferencias de género y el desmoronamiento del modelo patriarcal, el budismo propone relacionarnos con los demás como seres espirituales, ya que esa es la esencia del ser. Hemos vivido aferrados a mantener un “yo” que no existe, dice Geshe-la, no somos nuestro cuerpo, ni nuestro nombre, ni nuestra profesión ni nuestra condición social. Somos seres espirituales en camino a la iluminación. Ese yo que normalmente vemos no existe. Es producto de la mente y sólo existe como mera designación de ella. Así existe el mundo, y todos los fenómenos que normalmente veo: creados por la mente como mera designación (Gyatso, 2011: 116-123).

En las primeras páginas de su libro *Budismo moderno* advierte:

En los últimos años, nuestro conocimiento en tecnologías modernas ha aumentado de manera considerable y, como resultado, hemos presenciado un notable progreso material. Sin embargo, la felicidad del ser humano no se ha incrementado del mismo modo. Hoy día no hay menos sufrimientos ni menos infortunios en el mundo, incluso se podría decir que ahora tenemos más problemas y hay más peligros que nunca. Esto indica que la causa de la felicidad y la solución a nuestros problemas no se encuentran en el conocimiento del mundo externo. La felicidad y el sufrimiento son estados mentales y, por lo tanto, sus causas principales no existen fuera de la mente misma. Si queremos ser verdaderamente felices y liberarnos del sufrimiento, debemos aprender a controlar nuestra mente (Gyatso, 2011: XIII).

“La mente crea el mundo”, dice Gueshe-la: “Hemos de comprender que los problemas no existen fuera de nosotros mismos, son parte de nuestra mente que experimenta sensaciones desagradables”. Las causas del sufrimiento están en el deseo incontrolado, de manera que, mientras no lo controlemos, no dejaremos de tener problemas. Esto es válido para cualquiera, “ya sea budista o no, que no quiera tener problemas ni sufrimiento debe aprender a controlar su deseo adiestrándose en las meditaciones específicas que Buda ha enseñado” (Gyatso, 2011, p. 5). Por ello, la única manera de transformar el

mundo es transformando la propia mente. A partir de esta premisa, el mayor reto para el pensamiento occidental que el budismo plantea, se refiere al poder de la mente en la creación de todas las acciones, los fenómenos, las cosas:

Buda enseñó que la mente tiene el poder de crear todos los objetos, agradables y desagradables. El mundo es el resultado del karma o las acciones de los seres que lo habitan. Un mundo puro es el resultado de acciones puras, y uno impuro lo es de acciones impuras. Puesto que todas las acciones son creadas por la mente, todos los objetos, incluido el mundo, también lo son. No hay otro creador que la mente misma (Gyatso, 2011: xiv).

El budismo propone tres caminos o niveles para adentrarse en la práctica espiritual. El primero es el camino del ser inicial, para aquellos practicantes que desean mejorar sus condiciones de vida acercándose a la espiritualidad y las prácticas de meditación. El camino del ser del nivel medio se propone para aquellos que anhelan alcanzar la liberación, romper con el ciclo del sufrimiento y los renacimientos. Y el camino del ser del nivel superior para quienes han generado el deseo sincero de alcanzar la iluminación por el beneficio de todos los seres sintientes. En el recorrido de todos ellos están presentes la meditación y la práctica de disciplina moral.

El camino del ser inicial

Para iniciar el camino budista es importante meditar en la inminencia de la muerte. Meditar en la verdad “es posible que me muera hoy” generará el deseo de desaferrarnos de los disfrutes mundanos y enfocarse en seguir con sinceridad un camino espiritual.

Al morir, la mente se separa del cuerpo para siempre. Nuestro cuerpo permanece en el sitio en que se quedó en esta vida, pero nuestra mente viaja a distintos lugares en nuestras vidas futuras, como el pájaro que abandona su nido para volar a otro. Esto muestra con claridad la existencia de vidas futuras y que la naturaleza y funciones de nuestro cuerpo son muy diferentes de las de nuestra mente (Gyatso, 2011: 33).

En esta y las futuras vidas, las acciones que efectuamos imprimen huellas en nuestra mente muy sutil, que con el tiempo producen sus resultados. Las semillas que brotan en el momento de nuestra muerte determinan el tipo de renacimiento que vamos a tener (Gyatso, 2011, p. 42).

El ser del nivel medio. Lo que hay que saber. “Conoce los sufrimientos” es la primera gran noble verdad que Buda enseñó. Y se refiere a los que podemos padecer en incontables vidas futuras (el nacimiento, las enfermedades, la vejez y la muerte). De ahí que sea importante generar el deseo de renunciar al samsara y alcanzar la luz clara en esta misma vida.

Lo que hay que abandonar: “Abandona los orígenes”, es decir, las percepciones mentales equívocas que permanecen en nuestro corazón y destruyen nuestra paz interior sin interrupción: “La mente ignorante del aferramiento propio es el pensamiento que cree de manera equívoca que nuestro yo, nuestro cuerpo y los demás fenómenos que normalmente percibimos existen de verdad; debido a esta ignorancia generamos apego a lo que nos gusta y odio hacia lo que nos desagradó” (Gyatso, 2011: 61).

Lo que hay que practicar. “Practica los caminos”, se refiere “al camino interior o realización espiritual que nos conduce a la felicidad pura de la liberación y la iluminación”. La práctica del camino a la liberación se resume en los tres adiestramientos: disciplina moral, concentración y sabiduría. Y constituyen los adiestramientos superiores porque están motivados por la mente de renuncia (Gyatso, 2011: 62-65).

Lo que hay que alcanzar: “La cesación permanente del sufrimiento y su raíz, la mente del aferramiento propio.” Hay que generar la intención de alcanzar la meta última de la vida humana, la paz mental permanente y suprema, o nirvana y la felicidad pura e imperecedera de la iluminación” (Gyatso, 2011: 65-67).

El camino del ser del nivel superior

El ser del nivel superior es aquel con capacidad para cultivar un entendimiento y realizaciones espirituales, que no se conforma con alcanzar la propia liberación, sino que piensa en el bienestar de los demás seres. Entiende que la felicidad y libertad de los demás seres

es más importante que la propia. Este es el camino del Bodhisatva que conduce a la iluminación total de un Bud (Bodhi = iluminación, chita = mente). Al generar la mente de Bodhichita nos convertimos en un Bodhisatva y en un hijo o hija de los Budas vencedores. El adiestramiento en este camino incluye cinco etapas:

1. Adiestramiento en el amor afectivo. 2. Adiestramiento en el amor que estima a los demás. 3. Adiestramiento en el amor que desea la felicidad de los demás. 4. Adiestramiento en la compasión universal 5. Adiestramiento en la Bodhichita en sí (Gyatso, 2011: 72).

El desarrollo del amor afectivo hace que nuestra mente sea equilibrada y pura y es el fundamento para general el amor que estima a todos los seres sintientes. Reconoce que todo lo que disfrutamos lo debemos a la bondad de innumerables personas en el pasado o en el presente. Que la libertad y felicidad de los demás son igual de importantes que las nuestras; cuando no reconocemos esto y nos aferramos a nuestro propio bienestar, generamos una mente de estimación propia que es la causa de nuestros problemas: “Los sufrimientos no son castigos que nos impone nadie, sino que proceden de la mente de estimación propia que desea la felicidad propia, pero no se preocupa por la de los demás” (Gyatso, 2011: 79).

Gueshe-la sugiere meditar en lo siguiente:

La preciosa mente que estima a todos los seres sintientes nos protege a mí y a los demás del sufrimiento, nos proporciona felicidad pura y permanente y colma nuestros deseos y los de los demás. Por lo tanto, debo estimar siempre a todos los seres sintientes sin excepción (Gyatso, 2011: 82).

Quien toma el voto del Bodhisatva se compromete a emprender el camino de la iluminación practicando las seis perfecciones: Generosidad: dar ayuda material a los pobres, incluyendo dar comida a los animales. Ayudar de forma práctica a los enfermos y débiles. Proteger y salvar las vidas de los demás, incluyendo las de los insectos. Dar amor aprendiendo a estimar a todos los seres

sintientes. Impartir enseñanzas u ofrecer consejos. La práctica de la disciplina moral implica abandonar todas las acciones impropias físicas, verbales y mentales (robar, matar, mentir, causar desunión con la palabra, chismorrear, herir con la palabra, tomar intoxicantes, tener una conducta sexual inapropiada, mantener creencias erróneas). Practicando disciplina moral nuestras acciones serán puras y nos convertiremos en un ser puro. La práctica de la paciencia nos ayuda a evitar enfadarnos o desanimarnos aceptando de manera temporal las dificultades o el daño que otros nos inflijan. Debemos apoyarnos, dice Gyatso, en practicar con esfuerzo irreversible para acumular méritos y sabiduría, contemplar y meditar en la vacuidad, que es el modo en que las cosas existen realmente. De este modo progresaremos con facilidad en el camino hacia la iluminación. Con esfuerzo llegaremos a la meta (Gyatso, 2011: 90-91).

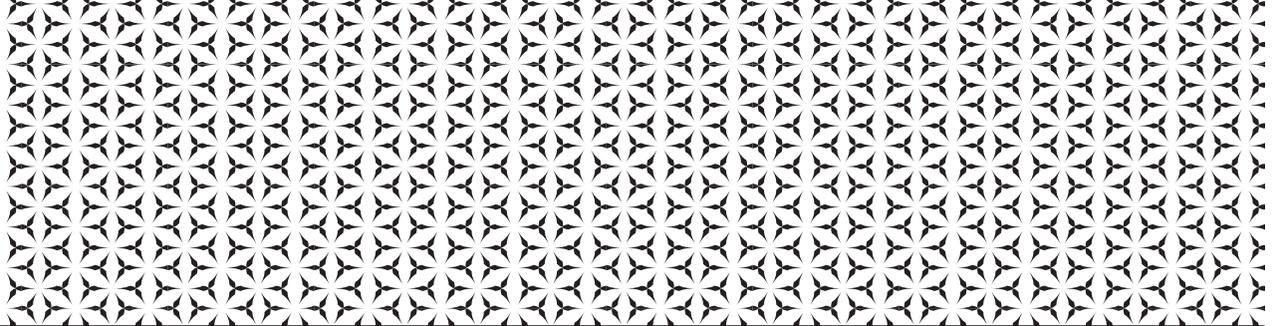
Epílogo

Cuando China invade el Tíbet en 1959 y expulsa a los monjes de los monasterios, muchos se refugian en los países vecinos como India o Nepal. Su principal preocupación era proteger las reliquias y conservar las enseñanzas. Algunos todavía se inmolan en protesta y continúan luchando por recuperar los territorios y monasterios perdidos. Otros, en cambio, comprendieron que el gran tesoro budista son las enseñanzas de Dharma que con gran cuidado y amor protegieron durante miles de años, y que estas enseñanzas deben darse a conocer en todo el mundo. En medio de estas condiciones adversas, le fue encomendado al V. Gueshe Kelsang Gyatso transmitir el Dharma en el mundo occidental. Fue ordenado monje budista a los ocho años y estudió en las universidades monásticas del Tíbet. Realizó retiros de meditación durante 18 años a los pies del Himalaya bajo la dirección de su guía espiritual Triyhang Rimpoché. En 1991 funda, junto con sus discípulos occidentales, la Nueva Tradición Kadampa. Ha dedicado su vida a impartir las enseñanzas budistas de este linaje, traduciendo las obras más importantes y difundíendolas en una gran cantidad de lenguas de manera gratuita.

Es gracias a su compasión y dedicación de muchos años para adecuar las prácticas y las enseñanzas al modo de vida y pensamiento occidental que las enseñanzas se conservan y conocen en todo el mundo.

Referencias

- BAUMAN, Z. (1987). *La globalización, consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOFF, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*. Madrid: Trotta.
- DER SPIEGEL. “Die Gespenter im Vatikan”. No. 21/19.05.2018, pp 10-21.
- DURKHEIM, E. (s. f.). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, edición digital.
- GYATSO, G. K. (2011). *Budismo moderno*. Madrid: Tharpa.
- GYATSO, G. K. (2014). *Cómo comprender la mente*. México: Tharpa.
- HAN, B. C. (2010). *La sociedad del cansancio*. Lectulandia.
- HAN, B. C. (2015). *La salvación de lo bello*. Lectulandia.
- KULLOCK, J. (s. f.). El D's del Pathos en A. J. Heshel.
- MACCISE, C. (2009). La fe en tiempos de crisis. *Querens de Ciencias Religiosas*, 23-24.
- NAVARRO, ORTIZ, FLORES (coords.) (2018). *Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.
- SADHANA, Gema del Corazón. (s. f.).
- VÁZQUEZ, CELINA Y W. VOGT (2015). *la Idea de Dios en Guadalajara. Diversos caminos hacia el conocimiento de un mismo Dios*. Guadalajara: Editorial Universitaria de la Universidad de Guadalajara.



Intersticios de las prácticas religiosas en escenarios seculares. El caso del sufismo en México

ARELY DEL CARMEN TORRES MEDINA

El presente texto es una propuesta teórica reflexiva sobre las configuraciones de las prácticas religiosas y espirituales que actualmente convergen en espacios seculares. El tema que nos convoca en esta obra es la reflexión en torno a los buscadores espirituales o la búsqueda de espiritualidades donde las creencias religiosas toman variadas formas, prácticas y expresiones de acuerdo con sus creencias trascendentales.

Las sociedades seculares han traído consigo configuraciones sociales en torno a las hegemonías religiosas. La modernización, la construcción de campos transnacionales, el uso de tecnologías de la información y comunicación (TIC), el constante flujo de nuevos elementos constitutivos de sistemas culturales y religiosos han devenido en la reconfiguración de percepciones, identidades y paisajes sociales, donde hasta las religiones consideradas más tradicionales son tocadas por los cambios socioculturales insertándose de esta manera en nuevas formas de ser, pensar y actuar.

En dicho contexto busco en este trabajo una reflexión teórica con base empírica tomada de mi experiencia etnográfica que se desarrolló entre 2010 y 2011 en torno a la presencia de musulmanes en Guadalajara y el análisis genealógico del islam en México. La in-

cursión a campo ofreció material etnográfico que quedó a la espera de ser analizado y es el que se ofrece para este análisis. Con ello se reflexiona sobre otros sistemas cosmogónicos (danza conchero) y de salud mental y psicológica a través de la psicoterapia conocida como constelaciones familiares (CF). La unión de estas prácticas al sufismo no es arbitraria, la observación etnográfica dio cuenta de la amalgama entre las prácticas religiosas, espirituales y terapéuticas, ello permite ejemplificar los intersticios que se configuran en las actuales prácticas religiosas. Es decir, los espacios que quedan entre la práctica religiosa institucionalizada y otras creencias trascendentales para vincularse.

Prácticas religiosas y espirituales en contextos seculares

Las sociedades modernas miraron hacia la laicidad como un recurso que proporcionaría nuevos códigos y dinámicas para guiar a las sociedades. La religión fue para entonces caracterizada como un elemento de las sociedades tradicionales, y sin progreso aparente, piénsese en la Ilustración y el positivismo. Sin embargo, la modernidad culminó su construcción con el emblema de laicidad y secularización de la sociedad. Los procesos sociales que en su marco global y local nos han mostrado que la religión, aun en las sociedades laicas, no desapareció, en su lugar se adaptó a los fenómenos sociales, tecnológicos, morales y políticos, abriendo paso a la secularización. La constante redefinición de su práctica y comprensión de la fe y pertenencia ha puesto sobre la mesa la consideración de una fase de postsecularismo donde las religiones son partícipes del espacio público y son capaces de regenerarse constantemente.

La religión sigue siendo un sistema que permite al individuo la comprensión del mundo y la existencia con base en un cosmos sacralizado (Berger, 1999, 46), desempeñando un papel decisivo en los modos de ser, pensar y actuar, es decir, en la construcción social. En la modernidad tardía, las prácticas religiosas ya no se ciñen a las fronteras culturales con las que se construyó la identidad nacional, por ende, ni a los territorios geopolíticos. En realidad, en las sociedades modernas nada

fue tan puro ni homogéneo, la construcción de la identidad nacional, siguiendo a Chatterjee (2008), se construyó en un tiempo homogéneo y vacío, invisibilizando otras formas de pertenencia.

En la actualidad estamos frente a un escenario donde esas otras formas de pertenencia hacen su aparición reclamando su lugar en la nación, incluso fuera de los límites territoriales. La religión, en esta práctica, resulta para muchos un espacio liminar para proclamar la diferencia.

En nuestras actuales sociedades estamos inmersos en la movilidad de agentes no sólo económicos sino culturales, producto de la globalización y transnacionalización. Los sistemas culturales, entre ellos la religión, se desprenden de sus localidades habituales, viajando y circulando por nuevos escenarios sociales.

No se trata de una dinámica nueva, pues la religión siempre ha trascendido naciones —considérese, por ejemplo, que las religiones de línea abrahámica se expandieron conquistando y convirtiendo pueblos. Éste es el caso del islam que desde muy temprana época se esparció desde la Meca hacia África del norte y Asia. Y si bien no es nueva, sí es diferente en su forma de trascender territorios y anclarse a nuevos. En este sentido, la idea de comunidad religiosa como la afiliación a ésta a partir de compartir un cosmos sagrado dentro de las dinámicas de movilidad, obliga a repensar a la religión dentro de prácticas de transnacionalización¹ y la conformación de campos (Levitt y Schiller, 2004) donde se transnacionalizan sistemas culturales y de creencias.

Ya no es sólo pensar en el papel de la religión en sociedades seculares, sino las dinámicas que se conectan con la movilidad de agentes portadores de religión y cómo éstos se integran, siendo y perteneciendo (*ibíd.*: 66-68) al campo social transnacional. La movilidad de

¹ Dentro de la perspectiva transnacional, la movilización de la religión por diversos agentes logra dinámicas dentro de un campo social transnacional, es decir, dentro de un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos. Los campos sociales son de múltiples dimensiones y engloban interactividades estructuradas de diferentes formas, profundidades y alcances que se diferencian, en la teoría social, por los términos organización, institución y movimiento social. Las fronteras de las naciones no son, necesariamente, contiguas con las fronteras de los campos sociales. Los campos sociales nacionales son aquellos que permanecen dentro de las fronteras de los países, mientras que los campos sociales transnacionales conectan a los actores a través de relaciones directas e indirectas, vía frontera.

sistemas religiosos como expresiones del creer y su llegada a nuevos contextos sociales recomponen las tradiciones locales con las que incluso se ha construido la nación, abriendo paso al proceso de *secularización del creer* (Hervieu-Léger, 13).

Hervieu-Léger propone que en este proceso de secularización del creer se experimenta una pérdida de valores y prácticas tradicionales en los sistemas religiosos, y como respuesta a ello la religión se transforma dando paso a nuevas expresiones que no necesariamente están en la esfera privada del creyente y que pueden tener diversas formas de representación: “el proceso de secularización es, ante todo, un proceso de recomposición del creer, es lógico preguntarnos sobre qué lógicas se realizan estas recomposiciones, qué elementos se ponen en juego y qué dinámicas del creer inducen a su vez estas lógicas”.

Las pérdidas y recomposiciones de la religión van en dos sentidos, la composición y recomposición de las formas del creer a partir de las rutas individuales del creyente, a través de la desestructuración y reestructuración de los dispositivos culturales, donde finalmente ambas se entrecruzan (Hervieu-Léger, 2004: 74). En estas dinámicas de entrecruzamiento las religiones, incluso las consideradas más tradicionales se reconfiguran y se postulan como: “[...] un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger, 2004: 23). La pertenencia a un linaje creyente no necesariamente implica una membresía heredada por una tradición familiar, social o cultural respecto a una religión institucional, sino a la libertad de elección del individuo para tomar y desdeñar aquellos elementos que le son pertinentes en su subjetivación religiosa.

Ser religioso en la actualidad alude a poder ser creyente sin practicar o afiliarse o no a una institución. Significa dotar de sentido y significado a las creencias y prácticas, bajo esta dinámica “la creencia no desaparece, sufre una desmultiplicación y se diversifica, al mismo tiempo que se producen fisuras, con mayor o menor profundidad” (*ibíd.*: 46).

La salida de una religión o práctica puede llevar a la entrada de nuevos encuentros y significados espirituales, incluso sin necesidad de adherencia. Lo importante es considerar que estas religiosidades con-

temporáneas, según Hervieu-Léger (*ibíd*: 162), se construyen sobre la expresión de un creer, una memoria que sirve como soporte de continuidad y tradición. De manera opuesta a las religiones tradicionales, el sentido que se le da a la proyección del universo se pluraliza a través de la infinita combinatoria de significados que incluso estaban lejos de vincularse a lo religioso. Se trata del desplazamiento de las religiones históricas a zonas profanas sobreviviendo a la modernidad para no desaparecer.

Este desplazamiento tiene gran sentido si retomamos la idea de transnacionalización, de los desplazamientos de bienes materiales y culturales. Las religiones contemporáneas que logran relocalizarse en nuevos contextos son un canal para la redefinición del creer y la identidad. Como expone Hervieu-Léger, el creer da sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de los creyentes, éstos situados en un contexto social y transnacional recrean, reinventan y resignifican la religión y el territorio vivido. Además de que:

Lo esencial, en este asunto, no es el propio contenido de lo que es creído, sino la invención, la producción imaginaria del vínculo que, a través del tiempo, funda la adhesión religiosa de los miembros al grupo que forman y a las convicciones que los vinculan. En esta perspectiva, llamaremos 'religiosa' toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica en un linaje creyente (*ibíd*: 137).

El escenario de las creencias y prácticas religiosas en México

El escenario religioso en México es plural, desde la presencia hegemónica de la Iglesia católica, la amplia variedad de cristianismos, los diferentes movimientos *new age*, los orientalismos, otras religiones monoteístas como el judaísmo y el islam o las prácticas populares y creencias indígenas.

Tenemos conocimiento de esta diversidad a partir del levantamiento censal. Datos sobre el escenario religioso en México se presentan en el catálogo de religiones del Instituto Nacional de Estadística y

Geografía (INEGI). Desde 1950, el Estado, a través del Censo de Población y Vivienda, buscó dar cuenta de las adscripciones y pluralidad religiosa. Por ejemplo, en 1950 el censo sólo identificó a los creyentes católicos, protestantes y algunas otras minorías. De 1960 a 1990 anexó la categoría “ninguna” para incluir a los “ateos” o no creyentes, así como “no especificado”, donde se ubicaron a los individuos que no se adscribían a alguna institución religiosa o que profesaban otras religiones no reconocidas en el país, como pudo ser en ese momento el islam o los orientalismos.

En el año 2000, con el fin de buscar mayor reconocimiento a la diversidad religiosa, se agregaron las categorías de origen oriental, judaico, islámico, nativista, y dentro de ésta, los movimientos de mexicanidad y otras religiones no cristianas. El panorama religioso en México daba cuenta de la inserción de una amplia diversidad de prácticas religiosas institucionalizadas, sistemas diversos de creencias y espiritualismos. No obstante, este esfuerzo por catalogar e ilustrar la diversidad de creencias en el país, el censo como cualquier otro, además de mantener sus márgenes de error, ofrece una perspectiva ceñida a la pertenencia confesional, dejando de lado las conexiones o modos diferentes de vivir la religiosidad.

Análisis como el de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (Hernández, Gutiérrez, De la Torre, 2016), permiten dar cuenta de que las prácticas religiosas no sólo tienen que ver con la pertenencia confesional, sino con los cruces o hibridismos entre religiones, cosmogonías, cultura u otras prácticas que aluden a lo sagrado. Este estudio tomó los resultados del XII Censo Nacional de Población y Vivienda de 2010 (2011) para exponer la complejidad de la diversidad religiosa nacional.

Brevemente ofrezco una radiografía de estos datos para dar cuenta de las formas de pertenencia a una religión, los grados de compromiso e interpretaciones que ya no derivan necesariamente de una matriz explicativa, sino de la exposición a un amplio catálogo de posibilidades.

En México, 95.1% pertenece a una denominación religiosa, 4.9% sin religión argumentó que la razón de no pertenencia era porque todas las religiones son falsas, son librepensadores, ateos, agnósticos, tienen sus propias creencias, están buscando, son espirituales mas

no religiosos, educación o costumbre (Hernández, *op. cit.*, 12). Entre éstas, las de mayor alcance fueron que son librepensadores, tienen sus propias creencias o que todas son falsas. Del total de los encuestados 10.4% ha cambiado de religión, de éste 57.1 dejó el catolicismo para ir hacia otra práctica (*idem*, 14). Entre las principales razones del cambio se argumentó falta de satisfacción o sentido para vivir (*idem*, 16). Estos datos dan cuenta de la movilidad entre religiones y las razones por las que los individuos dejan de sentirse atraídos por el tradicional catolicismo.

Entre estos datos hay cruces que permiten repensar la idea de adscripción religiosa (*idem*, 26-31). Por ejemplo, 41.8% de los creyentes se dijo ser por tradición, 28.3% por convicción y sólo 5.3 ser practicante. De allí se deduce que, aunque el creyente se adscriba a una religión, puede o no ser practicante o hacerlo por convicción. Los católicos, por ejemplo, sólo 47.3% son creyentes por tradición, 26.9 por convicción y sólo 4.8% es practicante. La adscripción religiosa a una iglesia o denominación no implica de *facto* el compromiso, sino que éste se ve mediado por las experiencias particulares o incluso de las propias dinámicas de los grupos donde socializan.

Los grados de compromiso, el tránsito de la búsqueda espiritual, la convivencia o la entrada y salida de mercados espirituales permiten la creación de intersticios o espacios de prácticas y comprensiones del mundo que van quedando entre la práctica o creencia religiosa y otras configuraciones espirituales. El intersticio es entendido aquí no como el sincretismo o hibridismo de sistemas religiosos, sino una fase previa que puede o no desdoblarse en una amalgama o un hibridismo. Se trata de un espacio donde el creyente puede entrar y salir de otras prácticas o rituales para complementar su primera adscripción religiosa.

Como ejemplo propongo los mismos datos señalados arriba. En México, los creyentes o no, los que se adscriben a una institución o denominación religiosa e incluso los que se identifican como fuera de una religión, son practicantes religiosos no eclesiales (*idem*: 34-47), es decir, acuden a actividades que están enraizadas o tienen sus orígenes en cosmovisiones espirituales o religiosas. Por ejemplo, acuden a peregrinaciones, limpias con yerberos, curanderos, brujos, santeros, chamanes, asisten a cargas de energía durante el equinoccio, realizan

rituales indígenas, danzas o temazcales, practican yoga, o meditaciones. Se puede observar también que, aunque estén o no adscritos a una religión, su percepción o creencia trascendental puede estar imbricada o tocada por otras expresiones, como la creencia en fantasmas, espíritus, extraterrestres (*ídem*: 42). Por ejemplo, 14.3% de los católicos dice creer en extraterrestres. Más llamativo es el caso de los sin religión, 8.4% creen un Dios supremo, 13.4% en la reencarnación, 26.3% en la vida eterna, 31.6% en la Virgen de Guadalupe, el 8% en fantasmas, 5.8% en el diablo o 6.3% en extraterrestres.

Éstos son los intersticios, espacios de práctica e interpretación, donde independientemente del grado de compromiso del creyente, su afiliación o su autodenominación puede entrar y salir de otras prácticas sin, necesariamente, lograr hibridar un sistema de creencia.

Sufismo en México

El sufismo es una práctica religiosa que deriva el islam.² Al igual que otra variante islámica sigue los pilares islámicos (testimonio de fe, oración, ramadán, limosna y peregrinación) y ubica sus fuentes en El Corán y la sunna (tradiciones). Su diferencia estriba en que se trata de la interpretación esotérica del Corán, los rituales, el desarrollo de la fálsefa (filosofía) y el kalam (teología), así como la inclusión de textos *shíí* que afirman el origen del *tasawwuf* (espiritualidad) y busca como meta recibir la *baraka* (bendición), quien accede a ella se convierte en un *sheij* (maestro espiritual —santidad—) y a partir de él se crean linajes.

A México esta religión llegó como resultado de la movilidad cultural generada por la migración, la transnacionalización de prácticas místicas y el islam, como por movimientos proselitistas internacionales.

² El término *sufí* apareció un siglo después del inicio del islam, en el año 750, con místicos y ascetas. Pero es en el siglo IX cuando se tiene noticias de su práctica y la formación de maestros que no quedó reservada a los hombres, sino incluyó a las mujeres, aspecto que sale de la ortodoxia islámica. Esta doctrina, por recoger prácticas preislámicas tomadas del mazdeísmo o budismo y cristianismo, ha sido catalogada entre los estudios religiosos como una religión de tipo *new age* más que como islámica. También debe esa catalogación debido a que en la práctica actual sus participantes son capaces de vincularlas con otras prácticas esotéricas.

Actualmente hay tres centros vinculados al sufismo: la Orden Halveti Yerráhi, el Centro Sufí de México y el Movimiento Mundial Murabittun.³ En este estudio ejemplificaré la tesis del intersticio a partir de la primera, además de incluir el caso de una conversa musulmana.

Orden Halveti Yerráhi

La primera comunidad sufí en instalarse fue la Orden (*Tariqa*) Halveti Yerráhi que tiene su *tekke* (centro de culto) en la Ciudad de México. Esta orden tiene su raíz en Estambul, Turquía, guiada por el *sheij* Fahrddin Efendi. En 1978, el *sheij* Ozzak, predecesor de Efendi, fue invitado a Nueva York donde varios neoyorquinos pidieron ser sus alumnos. Tras varios viajes se logró la apertura de una *tekke* neoyorquina. En 1979, la puertorriqueña Edlin Ortiz Graham (González, 2009, 47) visitó la *tekke*, conoció a Ozzak y dos meses después hizo la *shajada* (rito de conversión) y se inició como *sufí* a sus veinte años, fue llamada Amina Telisma. Ozzak murió y fue precedido por Seffer en Turquía, y en Nueva York por el *sheij* Nur.

Mexicanos se acercaron a la orden, entre ellos había concheros o danzantes, quienes informaron haber tenido sueños reveladores donde se les decía que algunos integrantes de la mesa⁴ del Santo Niño de Atocha “serían beneficiados por la transmisión de catorce siglos de misticismo islámico traída por la fuerza iniciática de la orden Jerrahi” (*idem*, 49). El *sheij* Nur viajó a la Ciudad de México y visitó la Villa de Guadalupe. Logró instalarse en la ciudad junto a algunos derviches

³ Comunidad sufí al sur de México, en Chiapas, es la primera mezquita de musulmanes indígenas en América Latina. Tras el levantamiento zapatista en enero 1994, el MMM a través de conversos españoles acudió con la intención de dar a conocer su proyecto de sociedad y transmitir el mensaje del profeta. Este movimiento, aunque en sus inicios logró captar a un gran número de indígenas, ha sido criticado por sus prácticas segregativas, endógenas, de rechazo al no musulmán. Esto generó que los 300 tzotziles que habían aceptado la religión se dividieran. Actualmente, el islam en Chiapas ya no sólo está ligado al MMM, sino a la práctica sunni y al Movimiento Ahmadiyya. Hay que señalar que, aunque el MMM se adscribe como sufí, no se han identificado rituales sufíes como son la sema y la danza.

⁴ Mesa es la denominación que recibe un grupo de danza conchera.

turcos y estadounidenses, Amina los acompañó y fundó la *tekke*, que fue visitada por el *sheij* Seffer de Turquía y quedó reconocida.

Desde su fundación esta Orden ha estado atravesada por prácticas religiosas, que en su origen están lejos de comprenderse como práctica islámica. Algunos sufíes, al convertirse, siguieron practicando la danza conchera integrándola a su nueva cosmología. Se volvió tradición asistir el 12 de diciembre a la basílica de la virgen de Guadalupe o al kiosko morisco, ambos en la Ciudad de México, a ofrecer un *sema* u oración con danza en honor a la Virgen. Esta práctica, única entre las comunidades sufíes, no se ha consolidado como parte ritual de la práctica, funciona sólo como un espacio intersticial que permite la entrada y salida de dos sistemas de creencia y cosmogonías que no encuentran contraposición.

El *sema* es el ritual de los derviches giróvagos,⁵ expresa la elevación espiritual y el camino hacia Dios y su retorno. Esta danza, al igual que el conchero, mantiene un simbolismo cósmico: “los derviches representaban, a través de su danza, el sistema solar y los planetas que giran alrededor del Sol. Al mismo tiempo que son inmersos en sus propios microcosmos, crean nuevos mundos y hacen contacto con la eternidad” (Tekke Nur Ashki al Yerráhi, 2017).

La danza conchero, por su parte, tiene su raíz en el sincretismo surgido de la evangelización y las tradiciones indígenas, sobre todo otomí y chichimeca. Con el devenir del tiempo ha recibido influencias de la danza azteca, o ideologías esencializadoras y la neomexicanidad; esta última una prácticas denominadas *new age* (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2017). Su danza es también circular y con música que inspira los movimientos,

⁵ La palabra *sema* en realidad significaría “escuchar”. Al comienzo del rito, los derviches escuchan la música, que los inspira a hacer un movimiento giratorio continuo sobre sus pies que los llevan a un estado de unión con la Fuente del Ser. El derviche coloca la mano derecha extendida hacia lo alto con la palma mirando hacia el cielo, mientras que la mano izquierda se dirige hacia la tierra. El giro se realiza sobre el pie derecho, buscando alcanzar velocidad. De esta manera, el girador se convierte en el *axis mundi*, el canal entre el cielo y la tierra. El vestido tradicional del derviche consiste en una túnica blanca sin mangas (*tennure*), una chaqueta de manga larga (*destegul*), un cinturón y un abrigo negro o *jirqa*, que es removido antes de comenzar la danza. Su sombrero, o *sikke*, representa la lápida de su propia tumba, ya que su propósito es “morir antes de morir”, esto significa realizar la verdadera vida aquí en la tierra antes de partir dejando el cuerpo biológico atrás.

igual que el sufismo. La fundación de una cofradía de danzantes concheros se logra por la autorización de generales reconocidos por su grado y tiempo en la tradición. Se trata de una genealogía que, al igual que en las cofradías sufíes, el *sheiji* es el personaje que ha recibido conocimiento sagrado y sólo a través de él se puede acceder a la iniciación. En ambos sistemas se trata de una herencia de la palabra que se transmite por un linaje, elemento relevante en las actuales prácticas religiosas. Aquí una tabla de semejanzas entre ambos sistemas:⁶

Orden	Halveti Yerráhi	Mesa Santo Niño de Atocha (Rostas, 2008)
Danza	Giróvago, circular	Danza circular
Lugar	Tekke y lugares sagrados	Espacios públicos y lugares sagrados
Tiempo	Calendario religioso	Calendario religioso
Estructura	Guía, derviche, sufi	Guía, capitanes, soldado y otras personas clave
Linaje	Sigue una orden genealógica	La palabra de La Reliquia, orden genealógica
Oración	Danza-cuerpo-música	Danza-cuerpo-música
Experiencia	Colectiva con mayor individualidad	Colectiva con menor individualidad
Divinidad	Alláh- Dios es uno Expresión en el corazón	Expresión en el corazón

Entre ambos rituales dancísticos se puede tejer un puente hecho con base en similitudes y objetivos, existe una base cosmogónica que apela a la palabra “Él es Dios” por parte de los danzantes para rendirse ante la cristiandad y Alláh en el islam, también al origen de la vida y se le rinde tributo a través del cuerpo que permite un estado de conciencia místico con el principio de vida. La práctica entre derviches y concheros puede describirse como una práctica intersticial. Apela al uso de dos sistemas que en la comprensión del practicante no son antagonicos.

Sin embargo, Rostas encontró que la danza, aunque sincrética, fue también una estrategia de resistencia a la evangelización (Rostas, 2008)

⁶ Tabla comparativa con base en varias lecturas sobre sufismo (Rostas, 2008).

y que actualmente todas sus formas guardan un modelo de resistencia colonialista (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2018). Los concheros bajo su propia significación de la danza apelan a que el grupo debe ser conquistador y no conquistado: “ser sufí es ser parte del conquistado, en lugar de ser conquistador” (Rostas, 2008: 216). Por esta razón, algunos concheros dejaron el sufismo, pero otros permanecieron cargando de sentido sus experiencias religiosas en ambos sistemas.

Aunque la comunidad sufí no integró o absorbió la danza conchera, sino que fue a la inversa para algunos concheros, año con año llevan la danza giróvaga a la Basílica de Guadalupe o al kiosco morisco para reconocer a “la patrona del país” y, de acuerdo con los sueños proféticos, agradecer el florecimiento de esta religión en el país (González, 2009, 50).

Esta comunidad también ha implementado otros servicios que rosan con lo espiritual, como la terapia transgeneracional de estudios sistémicos que se oferta a través del Centro de Estudios Sistémicos del cual Edlín Ortiz, conocida como Amina Telisma es tutora.⁷ Este centro pertenece al Instituto Luz sobre Luz que tiene como función ser “un lugar dedicado a explorar y compartir rutas de sanación que aviven la claridad y la paz en el corazón humano”, según indica su sitio web. Ofrece terapias, literatura mística sufí, ceremonias interreligiosas y formación de terapeutas. Este último se logra a partir del Centro de Estudios Sistémicos y la aplicación de la terapia conocida como constelaciones desarrollada por Berth Hellinger en Alemania.

La psicoterapia de constelaciones familiares (CF) tiene su origen en los años ochenta en el desarrollo del psicoanalista Berth Hellinger, en Alemania, donde actualmente se ha implementado como una terapia con éxito. En México su desarrollo es reciente. Comenzó en la Ciudad de México a través de psicólogos que en 1999 asistieron a Barcelona a un congreso, trajeron consigo el sistema y posteriormente, a través del mismo Berth Hellinger y su hija Sophie Hellinger, se realizó entrenamiento.

La práctica sufí mexicana no necesariamente tiene que ceñirse a la de CF, incluso ésta no es religiosa o espiritual. La *sheijja* funciona como canal de información e integración a esta práctica, por lo que no todos los sufíes integran los fundamentos teóricos del CF. No obstante,

⁷ Para mayor información sobre estos datos, *cfr.* <http://estudiossistemicos.com/> (21 mayo 2018)

otros sí han buscado en esta terapia ayuda psicológica e incluso se han formado como especialistas. La CF funciona, al igual que otra terapia psicológica, como herramienta que permite al terapeuta guiar al individuo en su proceso individual de sanación emocional-psíquica.

Lo que deseo rescatar aquí es la bisagra que permite que entre algunos sufíes la CF sea parte constitutiva de su comprensión cosmogónica y su experiencia mística. Entre el sistema del CF y el sufismo se pueden apreciar similitudes en la comprensión de la existencia.

La CF considera que el individuo pertenece a un linaje que deviene de sus ascendentes. Esta ascendencia hereda genéticamente aspectos psicológicos, enfermedades, situaciones y formas de ser en el mundo. En una forma metafórica se trata del árbol de la vida donde todos los individuos están atados a sus raíces genealógicas. O todos son pertenecientes a una constelación y cada una es parte del entramado de constelaciones posibles en el universo. La transmisión o herencia se da a partir de una carga genética, pero que obedece a la continuidad de un alma.

Estas ideas compaginan en la filosofía sufí en tanto que se considera que todos los individuos pertenecen a un solo sistema que emana de Dios. El conocimiento, además de adquirirse mediante la experiencia, deviene de la transmisión de linaje o *sheijjs*, y en su sentido más místico a través de la comunicación del alma. Un poema sufí de Rumi, quien es catalogado uno de los más importantes místicos sufíes, revela esta idea: “Te amo no con el corazón ni con mi mente. Mi corazón podría detenerse, la mente puede olvidar. Te amo con mi alma porque mi alma ni se detiene ni olvida”.

El amor como experiencia cognitiva, sensorial, intersubjetiva, guía la práctica sufí. En las CF, Hellinger otorgó un gran valor a la experiencia del amor como parte del conocimiento y sentido de existencia. Las órdenes del amor de Hellinger (2001) aluden a los órdenes preestablecidos en los individuos que por lealtad y amor actúan de determinada manera. Existe el amor ciego que influye en la conducta del individuo que mira a través del alma a sus antecesores, el amor que accede al conocimiento de los órdenes reflexiona, respeta, sana y redirecciona su vida.

Leila Fátima (2010), una expracticante de yoga, cuenta que fue invitada a una ceremonia sufí donde conoció a *sheijj* Nur y *sheijja* Amina, con quien

tomó la mano (iniciación) aproximadamente hace 26 años. En su integración a la comunidad logró participar en el Instituto Luz sobre luz que se localiza arriba del *tekke* donde muchos sufíes han sido parte de charlas y diplomados. Explicó, por ejemplo, que a través del ritual sufí que controla la respiración, logra desaparecer y vaciarse, ascender: “barrer el corazón y dejar al corazón ser”. Ello tiene que ver con la conciencia de inhalar y exhalar como acto de expansión y contracción del espíritu, de vaciamiento del alma que regresa a Alláh y es depositada nuevamente en el individuo. Su experiencia además con la psicoterapia corporal le hizo unir la práctica sufí con su conocimiento terapéutico:

Una parte de mi estaba allí, *la Illaha Ilah Alláh*,⁸ estaba una parte del intelecto que estaba allí, ¡Mira, que si se están haciendo los intercambios de los glóbulos rojos! ¡Se mueven aquí! Que si honras al otro, te agachas, ves al otro, lo desintegras, ves al otro, no sólo te ves a ti, ves a Dios, todo es parte de todo, el canto, los pájaros, pues ¡velo! Es tu experiencia la que te va llevando.

Al principio no girábamos, pero sí veíamos los sueños, son reveladores, una chava que llegó de Turquía nos enseñó el giro, pero sólo pueden girar quienes tienen sueños reveladores... cuando se abren cosas tienen que ver con los sueños.

Esta narración es un ejemplo claro de cómo las prácticas o creencias espirituales se cruzan con prácticas terapéuticas de índole psicológica. Leila, al igual que otros sufíes, logra encontrar sentido en la teoría de CF, la terapia no se mezcla con el ritual sufí, pero en la comprensión intrapersonal de cada uno, religión y psicoterapia es comprendida en una sola dirección, un alma universal, Dios.

Una conversa tapatía mirando al sufismo

Rosas (2011) es una joven conversa de Guadalajara, su incursión al islam la hizo en internet. Rosas es una joven que puede catalogarse como buscadora espiritual. A una edad muy corta cuestionó su pertenencia

⁸ No hay más dios que Alláh.

al catolicismo. Su convivencia en escuelas laicas le permitió convivir con jóvenes cristianos, quienes la invitaron a sus congregaciones hasta unirse a un par de ellas. Recuerda que a partir de entonces sus dudas se agudizaron no sólo respecto a la Iglesia católica, sino sobre las nuevas comunidades, saliendo e ingresando a otras comenzó su búsqueda por otras religiones. Internet le ofreció una amplia gama de creencias, servicios y oportunidades espirituales. Se informó sobre el judaísmo, hinduismo, budismo e islam; esta última llamó su atención.

Rosas encontró en el islam un lugar digno para la mujer, una nueva visión que le otorgaba no sólo estatus divino, sino dentro de la sociedad. En su historia familiar y cultural, las mujeres han quedado relegadas de derechos sociales y familiares, aspecto que adquirió una nueva significación en el islam. Tras convertirse decidió guardar en secreto su nueva adscripción para su familia. El ocultamiento de su religión propició que siguiera asistiendo a eventos familiares de todo tipo, incluso opinó que ello no afecta su situación como conversa. En Guadalajara, lugar de su residencia, la comunidad local de tendencia sunni la acogió (Medina, 2014). Sin embargo, para ella no bastó, necesitaba conciliar de manera espiritual el ser mujer, musulmana y su realidad familiar, a tener paz espiritual. Por lo que la conversión para ella es más espiritual que social; en ese sentido, se consideró sufí.

El vacío de esta práctica en Guadalajara la mantuvo intermitente entre la comunidad local y otras prácticas de tipo *new age*. Rosas es otro ejemplo de práctica intersticial. Entra y sale de la práctica islámica para integrarse a otras, incluso la católica, sin comprometer su conversión.

Conclusiones

El sufismo, aunque es una rama más del islam, religión histórica monoteísta, es a veces considerada como una práctica *new age* o de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos, en primer lugar, por el desconocimiento de esta religión y ubicarla dentro de los orientalismos; en segundo lugar, por su elasticidad para tocar otros sistemas

de creencias o prácticas espirituales. Lo *new age* se ha caracterizado por “por asociarse a cambios sociales rápidos, propagarse velozmente utilizando los avances mercadotécnicos, tener estructuras organizacionales transnacionales y poseer contenidos doctrinales deliberadamente sincréticos” (Gutiérrez Zúñiga, 1996, 89).

En la contemporaneidad, puede considerarse que cualquier religión responde a los cambios sociales, se propaga con velocidad y se transnacionaliza, es el caso del islam y la práctica sufí. La práctica sufí en México es resultado de estos procesos, ha logrado salir de sus territorios habituales y transnacionalizarse —la Orden Halveti Yerráhi es una red transnacional. Como resultado de los cambios sociales instauró la figura de la mujer como sheijj. Sin embargo, su propagación ha sido más lenta a diferencia del islam sunni, shía o Ahmadiya en México, quienes tienen más recursos económicos y propagandísticos, además de ser prácticas más reconocidas en el mundo que el sufismo.

Lo que se puede observar en los ejemplos citados es que la práctica sufí de la Orden Halveti Yerráhi mantiene su estructura dentro de las ramas del islam, la práctica ritual no se ha hibridado institucionalmente, son los individuos desde su experiencia individual y no comunitaria quienes pueden dotar de sentido, significado y tender puentes de comprensión entre varios sistemas espirituales, como es la danza conchera o la psicoterapia. Ello se explica desde la idea de la secularización del creer, que apela a la recomposición de las experiencias religiosas y las rutas individuales de los creyentes.

La orden, aunque con lineamientos estructurados sobre su exégesis, rituales y cosmovisión, respeta la diversidad y las experiencias de cada adscrito. Aun cuando el Instituto Luz sobre Luz se vincula con la orden, actúa en un plano distinguible del sufismo, se encamina al diálogo interreligioso como cualquier otra religión y su vínculo con la psicoterapia es un recurso de oferta individual mas no comunitaria.

La práctica intersticial, en estos ejemplos, se construye de manera individual, como el caso de Leila o Rosas. Ambas en localidades distantes y expuestas a una gran oferta espiritual que permite conectar sus experiencias biográficas con prácticas espirituales y al mismo

tiempo conectarlas cuando es necesario con la práctica islámica sufí sin comprometer a la comunidad, por lo que tanto la Orden Halveti Yerráhi como la comunidad musulmana de Guadalajara no han hibridado su práctica ni con los rituales concheros, ni con las psicoterapias, ni con otros sistemas *new age*.

Referencias

- BERGER, PETER (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- CHATERJEE, PARTHA (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, CLACSO.
- DE LA TORRE, RENÉE Y CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (2017). *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*. México: El Colegio de Jalisco, CIESAS.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, CRISTINA (1996). “Nuevos movimientos religiosos: el New Age en Guadalajara”. *Relaciones* 65/66, invierno-primavera, vol. XVII, pp. 89-114.
- HELLINGER, BERT (2001). *Las órdenes del amor. Cursos seleccionados de Bert Hellinger*. Barcelona: Herder.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- INEGI (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. INEGI. Censo General de Población y Vivienda 2010. SNEIG. México: Secretaría de Gobernación.
- MEDINA, ARELY (2014). *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- PEGGY LEVITT Y NINA GLICK SCHILLER (2004). “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Revista Migración y Desarrollo*, núm. 3, pp. 66-67 (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000305>).
- ROSTAS, SUSANA (2008). “Los concheros en un contexto mundial. Mexicanidad, espiritualidad *new age* y sufismo como influencias en la danza”, en Argyriadis Kali, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga. *Raíces en movimiento*.

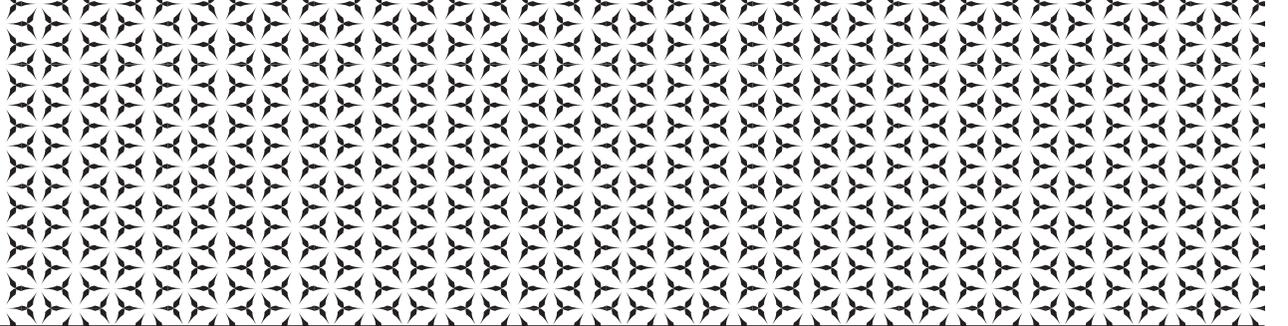
Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales. Zapopan, El Colegio de Jalisco, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Institut de Recherche pour le Développement, CIESAS-Occidente, ITESO.

TEKKE NUR Ashki al Yerráhi (2017). "Sema a la Virgen de Guadalupe en el kiosko morisco los días 12 de diciembre". 22 de julio. Facebook Tekke Nur Ashki al Yerráhi.

Entrevistas

LEILA FÁTIMA (2010). Entrevistada por Arely Medina. Ciudad de México, 20 junio.

KARLA ROSAS (2011). Entrevistada por Arely Medina. Guadalajara, Jalisco, 28 enero.



¡Creo en Jesucristo, pero no voy a misa! Acercamiento a las razones de un desencanto

SERGIO PADILLA MORENO

La frase que da título a este ensayo corresponde a lo escrito por un alumno universitario en un trabajo solicitado como una tarea de una asignatura formal, en el que se les pedía que reflexionaran en torno a sus convicciones y prácticas religiosas. A partir de mi experiencia docente, puedo afirmar que no es una frase aislada, sino que refleja una realidad cada vez más común entre ciertos sectores de jóvenes: la aceptación y creencia en una dimensión trascendente, pero cada vez más alejada de las mediaciones religiosas de tipo institucional, fenómeno al que pretendo acercarme a través de las siguientes páginas.

La aproximación que haré será a partir de la reflexión sobre algunos de los trabajos académicos elaborados, desde hace tres años, por los alumnos de una asignatura llamada Fe y Cultura,¹ materia curricular que imparto en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Universidad Jesuita de Guadalajara. Esta asignatura tiene como propósito general que “las alumnas y los alumnos serán competentes para analizar los desafíos éticos que

¹ Como parte de la propuesta formativa del ITESO, los alumnos de todas las carreras deben inscribir dos asignaturas que escogen entre las once que conforman el “Eje de desafíos éticos contemporáneos”, donde la materia de Fe y Cultura es una de ellas.

plantean las relaciones entre fe y cultura en un contexto diverso y plural, con el fin de posibilitar su comprensión crítica y respetuosa”. Entre sus objetivos particulares menciono uno de ellos y que corresponde a lo que se pretende analizar en este ensayo: “desarrollar la revisión crítica de la propia vida en relación a las implicaciones personales, profesionales y sociales que conlleva tener un sistema de ideas y creencias”. Si a lo largo del curso se logra este propósito, cada uno de ellos se asoma, con diversos grados de profundidad, a revisar críticamente sus propias creencias o increencias, así como los fundamentos conscientes o inconscientes de ellas, además clarificar sus búsquedas, sus preguntas y sus dudas que tiene que ver, desde su noción de trascendencia, con la visión de ellos mismos, de la divinidad, del sentido de la vida y del universo.

Como decía anteriormente, esta reflexión no va más allá de ser un acercamiento, a partir de mi experiencia, en la detonación y acompañamiento del proceso de reflexión generado en los alumnos de la materia. En un futuro, todo esto pudiera ser valioso para plantear inferencias y preguntas que puedan ser abordadas, más adelante, en una investigación con toda la formalidad del caso, lo que pueda reflejar, más sólida y ampliamente, la realidad de las y los jóvenes más allá de los límites del ITESO y del tiempo que dedican a su formación en esta Universidad.

Contextualización del curso de Fe y Cultura

Desde hace tres años imparto el curso de Fe y Cultura en los semestres de primavera y otoño. A lo largo de estos seis cursos he tenido la fortuna de acercarme desde la docencia a un total de 193 estudiantes, que pueden ser representativos del universo de los actuales estudiantes del ITESO por la conformación del grupo que toma la materia en cuanto a la diversidad de lugares de origen, la variedad de las carreras que cursan, así como la religión o posturas respecto a lo religioso que declaran. En cuanto a edades, el total de los estudiantes estuvo entre los 20 y los 23 años. El 67% tiene su residencia en la zona metropolitana de Guadalajara, y el restante 33% proviene de diversas regiones del país.

Respecto a la religión, 85% se dice católico, 7% se declara agnóstico, 4% se dice abiertamente y convencidamente ateo, 3% pertenece a alguna denominación cristiana y hay 1% de estudiantes que dicen ser adeptos del budismo o alguna filosofía oriental. Cuando a los católicos se les preguntó qué tanto viven los compromisos propios de su religión (entendido por cuestiones básicas como asistencia dominical a misa, guiarse por criterios de la moralidad católica, frecuentar los demás sacramentos, etc.), la mayoría (87%) se reconoce más bien como “católico de nombre”, ya que no vive de fondo o regularmente esos compromisos; mientras que 13% que dice que sí los vive y participa, además, en misiones, grupos juveniles, voluntariados, etc. En contraste, los estudiantes que son parte de alguna confesión cristiana, en su inmensa mayoría declaran que sí participan en asambleas de oración y culto, formación y misión propias de sus respectivas iglesias.² Es importante decir que la reflexión de este ensayo está enfocada, precisamente, en las y los alumnos que conforman esta mayoría de 87%, pues son los que representan cierta indefinición y ambigüedad respecto a la vivencia religiosa, lo cual es el asunto principal a entender los términos de su desencanto; aunque también incorporo al análisis a 7% que dice ser agnóstico, ya que manifiestan legítimas y profundas dudas respecto lo religioso, en donde el desencanto es todavía más profundo, pues hay detrás un proceso más sólido de reflexión que los llevó hacia esa postura.

Durante las primeras semanas del curso se estudian algunos referentes teóricos filosóficos, antropológicos y sociológicos sobre lo que significa y configura la religión. Después hacemos una reflexión y estudio sobre la religión como elemento configurador de la cultura, la cual es definida como “la suma de valores, creencias, actitudes y modos de comportamiento prevalecientes en una sociedad en un momento determinado” (Borja, 1997: 195). Hacia la mitad del curso, y a partir de los

² En los resultados sobre diversidad religiosa que se muestran en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010, elaborada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, se menciona: “Cerca de la mitad de las personas católicas participan en actividades relacionadas con la práctica de su religión diariamente o una vez a la semana; mientras que, entre las y los cristianos y testigos de Jehová, un poco más de ocho de cada diez lo hacen con la misma frecuencia. La proporción se eleva a casi nueve de cada diez entre las personas evangélicas. Finalmente, alrededor de ocho de cada diez personas pertenecientes a otras religiones asisten a servicios al menos una vez a la semana” (CENAPRED, 2010).

elementos teóricos estudiados, pasamos a que las y los estudiantes se miren a sí mismos y reflexionen sobre sus propias creencias o increencias, los fundamentos y procesos de configuración de tales posturas, así como las consecuencias concretas que constatan en su vida cotidiana en medio de la comunidad en la que viven, tanto en lo que respecta a su dimensión familiar, universitaria y comunitaria. Para lograr esta reflexión se les pide que elaboren una reflexión e indagación fundamentada de su “ADN religioso-cultural”. Las instrucciones sobre las que se les pide hacer esta reflexión son:

Voltear hacia sus orígenes familiares, las influencias que recibieron en sus etapas escolares previas y algunos otros tipos de experiencias que los hayan llevado a ser lo que son ahora, a partir del análisis de los constitutivos religioso-culturales que los configuran.³ Algunas preguntas orientadoras que se les proponen son: ¿Por qué eres quien eres? ¿Qué factores han determinado tus gustos, intereses, vocación profesional, visión y valoración de la realidad, proyectos a futuro, etc.? ¿Por qué eres una persona creyente, atea o agnóstica? ¿Qué factores han determinado la fuerza o arraigo de lo anterior? ¿En qué manera tu fe, ateísmo o agnosticismo son determinantes en tu persona?, etc. Se trata de una autobiografía, insisto, desde la perspectiva cultural y religiosa, es decir, un ejercicio de introspección para ver cómo, en lo que tú eres ahora, hay influencias, experiencias, personas, instituciones que cultural y religiosamente están en tu, digamos, ADN. No se trata de hacer una cronología de tu vida, sino que ir más allá.

Rasgos del desencanto

La información que comparten las y los jóvenes es de lo más rico e invita a quitarse los zapatos, porque como profesor sé que estoy pisando tierra sagrada (Cfr. Éxodo 3,5). La mayoría comparte y abre

³ Este trabajo se entrega impreso en papel y con seudónimo para proteger la privacidad de los estudiantes. Al momento de devolver a cada uno su trabajo con los comentarios que les hago, se identifican para ponerles la nota, que siempre es la calificación máxima, independientemente del nivel de profundidad con que haya querido abordar su autobiografía. La experiencia es que la mayoría de los muchachos realmente le dedican cabeza y corazón para hacer esta tarea. No son pocos los casos en que luego acuden a mi persona para dialogar sobre lo que descubrieron al escribir sobre sus vidas.

con toda transparencia su historia personal y, en muchos casos, van más allá de lo que se les pide en la actividad.⁴

Haciendo una sistematización de lo que han compartido en su autobiografía durante los seis cursos que he impartido, considero que las posturas que conforman el rango de 87% de las y los jóvenes que tienen cierta vivencia de lo religioso (sobre los que versa fundamentalmente este ensayo), se pudieran presentar, de un modo esquemático, a partir de los cuatro rasgos y características que se desarrollarán a continuación, ilustrados con una muestra de los escritos de algunos de los estudiantes. Los testimonios están tomados tal cual lo escribieron en su autobiografía, a menos que haya tenido que corregir algún detalle de ortografía o palabra mal escrita por error. Cada testimonio que presento a continuación no está referido a ningún nombre en particular. De manera personal hice la transcripción de los testimonios que en cada entrega de este trabajo se me hacían especialmente significativos, con el fin de trabajarlos más adelante y que ahora son el fundamento de esta reflexión.

- a. **En materia de cosmovisión religiosa hay, en general, una significativa distancia respecto a las posturas de sus padres y radical respecto a sus abuelos.**

Testimonio 1:

Recuerdo que de pequeña mis papás me metieron a una escuela de monjas, donde hice con gusto la primera comunión, después íbamos a misa cada ocho días toda la familia. Ya en secundaria me cambié a una escuela de gobierno (donde también hice la prepa) y recuerdo que en esos años nada más iba a misa mi mamá

⁴ En cuanto a otra información que se infiere en sus autobiografías puedo decir que la mayoría de las y los alumnos son de clase media alta y alta, aunque hay algunos de clase media baja y que estudian gracias al apoyo de algún tipo de beca. Hay otro tipo de información importante: me he encontrado con experiencias de secuestro que han vivido en carne propia o en algún familiar cercano; hay experiencias de conflictos familiares como divorcio, violencia y migración a causa de diversos problemas. Algunos han tenido que enfrentar experiencias graves como muerte o enfermedad grave de un familiar, etc. Algunos refieren experiencias no integradas respecto a la sexualidad o algunos otros dilemas morales. Elementos, todos ellos que, de una y otra manera, se relacionan, configuran o replantean su experiencia religiosa.

y yo la acompañaba, aunque ya en prepa le decía que me aburría y dejé de ir, ella me regañó al principio, pero luego lo aceptó. Lo malo era cuando tenía que visitar a mis abuelos paternos en el pueblo, ya que era cosa de ir a misa diario y los viernes y sábado el rezo del rosario. Se ve que a mis abuelitos les dolía que no me entusiasmara en ir a misa.

Testimonio 2:

Mis papás estudiaron en colegios del Opus Dei y trataron de inculcarme lo mismo a mí y a mis hermanos. Todos estudiamos en colegio del Opus desde primaria hasta la prepa. En secundaria me inscribí a un club juvenil de la obra, donde recibíamos pláticas de los padres y nos daban charlas de formación. En un principio yo lo aceptaba sin chistar porque siempre en mi familia me inculcaron esos rollos. Pero yo no quise irme a la UP (Universidad Panamericana), porque la carrera que quería no se ofrecía allí, hecho que contrarió mucho a mis papás, pues no veían con simpatía a los jesuitas. Ahora, la verdad no sé si creo, pero me gusta la visión que se tiene en esta escuela. Sigo acompañando a mis papás a misa cada domingo para no contrariarlos, pero me pregunto muchas cosas que espero aclarar más adelante y que no me atrevo a debatir con ellos. Me alejé mucho de los medios de formación del Opus y no se me antoja regresar.

- b. En su mayoría, las y los jóvenes siguen manifestando un interés y valoración por la dimensión trascendente del ser humano, pero sin reconocer las mediaciones institucionales como la Iglesia, los sacramentos, el clero, etcétera.**

Testimonio 3:

En mi familia somos de una religión muy tradicional o puramente cultural, somos católicos porque así nos tocó. En la preparatoria fui a misiones dos veces y fue padre ver la fe de la gente pobre de los pueblitos a los que fuimos. Fueron experiencias muy ricas y es por eso que ahora me da mucho coraje ver cómo viven algunos padres llenos de lujos, preocupados nada más por las limosnas y por sus homilias donde hablan más del pecado que otra cosa. Creo en Jesucristo, pero no voy a misa, me aburre un buen. No veo en la Iglesia que se viva el mensaje de Cristo.

Testimonio 4:

En algún momento de mi vida me pregunté ¿acaso los únicos valores son los que se proclaman en las religiones, las cuales dicen cada una tener la verdad? Yo estoy convencido del valor de los derechos humanos y trato de trabajar por ellos, los cuales no necesariamente tienen que ver con la moral religiosa. Es más, muchas veces creo, estoy convencido, de que dentro de la religión se violan muchos derechos humanos, allí está el caso de las víctimas de la pederastia y que la iglesia no ha hecho nada. Y veo que hay mucha gente que trata de hacer un mundo mejor, más justo, más sustentable y que trabaja por generar respeto, tolerancia, equidad, etc., y que ni siquiera es creyente, algunos hasta ateos son.

c. **Muchos jóvenes hablan de que han perdido o tenido crisis de fe a raíz de los escándalos en los que se ha envuelto la Iglesia católica en los últimos años.**

Testimonio 5:

Yo fui muy influenciada por los Legionarios de Cristo, pues desde primaria y hasta prepa estudié en sus colegios. Recuerdo cuando se supo lo de Maciel, muchos maestros, papás y algunas amigas lloraron y perdieron la fe. Yo quise seguir en ese colegio porque allí estaban mis amigas, pero me hice muy crítica a la religión, aunque sin decirlo abiertamente, pues me hubieran corrido. Me puse a investigar por mi cuenta y descubrí que la Iglesia católica ha estado llena de historias de corrupción y violencia, como en Las Cruzadas, el modo como impusieron la fe en la conquista en México, los casos de los papas Borgia que en el Vaticano tuvieron amantes y pelearon por tener territorios y tesoros. No se diga el escándalo de los curas pederastas que parece que no termina y los papas sabiéndolo no hacen nada al respecto. Además, en muchos casos la religión es algo simplemente que se vive como para darse caché social según el padre que te case y el templo en que lo hagas. Yo me digo que soy creyente, que me gusta leer la Biblia y trabajar por valores como la justicia y la democracia (por eso colaboro en una organización que hace política desde la ciudadanía), pero la verdad no creo en la Iglesia. Ahora con el papa Francisco como que veo en él más congruencia, pero no lo veo en la totalidad de la Iglesia.

Testimonio 6:

Cuando en la clase de Fe y Ateísmo vimos la película de Romero, me impresionó su valentía por vivir la fe y buscar la justicia para los pobres, pero lo comparo con los padres y obispos que conozco y no sé por qué casos como los de Óscar Romero son más bien excepciones. Me choca la condena que hacen en la Iglesia hacia los homosexuales, pues yo por el hecho de serlo no me siento mala persona, sino que trato de dar lo mejor de mí a los demás; pero cuando hablan tan despectivamente siento que no encajo en esta Iglesia.

- d. En general, los jóvenes no encuentran sentido a los referentes religiosos fundamentales como la Biblia, los rituales, las normas morales y los dogmas. Pero simpatizan con algunos rasgos de diversas religiones.**

Testimonio 7:

Desde que entré aquí al ITESO me di cuenta de que soy católico cultural. En un momento pensé que era ateo, pero aclaré el asunto en la clase de Fe y Ateísmo que tomé el semestre pasado. No me atrevo a negar que existe un Ser Supremo, aunque nada tiene que ver como no lo pintan en las religiones cristianas. No creo que sea un Padre. ¿Por qué no una madre? La misa es de lo más aburrido que hay, con signos anacrónicos y padres que no la dicen sino como rutina, aunque hay honrosas excepciones.

Testimonio 8:

Cuando tomé el curso de Cristología en el semestre, me gustó ver la dimensión humana del Jesús, el “chancludo de Nazaret” como alguna vez alguien dijo, jeje. Se me hizo padre verlo como un hombre apasionado de un proyecto humanizador dirigido a la “escoria” de la sociedad. Entendí que su sacrificio y muerte se equipara a la muerte de otros grandes personajes que terminan por ser aniquilados por el sistema, como Gandhi, Luther King, el obispo Romero que vimos en la película y la judía [Etty] Hillesum. Pero de eso a pensar en Jesús como Dios ya no me cuadra la cosa, y más cuando vimos que los evangelios son reflexiones muy posteriores a los hechos y que de alguna manera están hechos a conveniencia del mensaje que se quería transmitir.

Pistas para comprender el desencanto

En la base de estas cuatro características descubro tres elementos que, en mi opinión, los fundamentan de manera transversal a cada una de ellas, constatación que se muestra después de hacer un análisis más profundo, no sólo de las autobiografías, sino adicionalmente de la visión integral que como profesor tengo de las reflexiones que las y los estudiantes muestran a lo largo del curso en el aula y en las diversas tareas que se piden.

Diferencias generacionales en relación a los referentes

Es un hecho contundente que la distancia generacional entre abuelos, hijos y nietos es cada vez más profunda y significativa de lo que fueron las distancias en el siglo pasado, siendo las relacionadas con la religión las más significativas. En distintas instancias del ITESO, desde hace tiempo se ha suscitado un profundo interés por conocer mejor a nuestros estudiantes, lo cual ha llevado a acercarnos a expertos que han investigado sobre la juventud en México tanto fuera como dentro de nuestra misma Universidad (Mendoza, 2011: 193). Entre los académicos compartimos la sensación de que, en los últimos diez años, los jóvenes que atendemos en nuestra labor docente van presentando cambios veloces, profundos y significativos en cuanto a sus procesos de maduración —se habla de que ahora la adolescencia es una etapa que dura más tiempo—, los modos de allegarse y procesar información, así como en la forma en que se entienden y entienden el mundo en el que viven.

A partir de mi experiencia puedo constatar que acercarme a las y los jóvenes tomando en cuenta ciertas caracterizaciones generacionales me ha permitido entenderlos mejor y, así, plantear nuevas estrategias pedagógicas para lograr los propósitos de la materia Fe y Cultura. Debo decir que las primeras cinco o seis generaciones a las que les impartí clase entre 2005 y 2010 —siempre a través de materias que implican el estudio y la reflexión sobre la religión desde diversas perspectivas—, nacieron entre 1992 y 1996, es decir, pertenecían a los últimos nacimientos que quedaron dentro de la llamada Generación X o *Millennials*. Pero, en los últimos ocho años de docencia pude constatar la transición hacia otra generación (los nacidos después de 1997), que

ya se les conoce, según varias nomenclaturas, como la Generación Z (Fumero, 2016) o la Generación App (Flores, 2018). Al contrastar ambas generaciones, se puede ver que los *Millennials* tardíos (mis primeros alumnos) todavía no estaban totalmente imbuidos por las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), sino que experimentaron la transición en el uso generalizado de las mismas y su irrupción en la vida cotidiana; además de que son jóvenes que les tocó vivir en su niñez el proceso de alternancia política en México y, durante su adolescencia, fueron testigos de las complicaciones en la consolidación democrática de nuestro país. Ahora que son jóvenes adultos, están inmersos en la crisis institucional, política y económica contemporánea que vivimos a escala nacional e internacional.

La Generación Z ya creció con las TIC, por lo que son llamados “nativos digitales”, destacando que son jóvenes multifuncionales, que prefieren lo visual para acceder a la información —que se les abre con amplitud mediante la facilidad de apretar una tecla en su dispositivo—, y que crecieron con el acceso cotidiano al internet y las redes sociales, su acceso a la televisión es a través de plataformas de videos bajo demanda. “Los Z tenían un máximo de 5 años cuando cayeron las Torres Gemelas y 12 años cuando se desató la crisis económica más grave de la historia” (Magallón, 2016: 29). Además, es una generación que nació y creció en una lógica de globalización, con el acceso a la circulación de ideas e imágenes de todo tipo, fácilmente accesibles a través de la pantalla de su *Smartphone* —que ya “es una extensión de su cuerpo” (Flores, 2018: 51)— y que muchos de sus criterios de valor están en función de lo divertido o lo aburrido. Es una generación que, en general, le cuesta la lectura profunda de textos complejos, no tienen desarrollado el interés por la historia y en ámbitos urbanos se va desdibujando en ellos el sentido de pertenencia e identidad cultural, que para sus padres y abuelos tuvo en lo religioso un referente fundamental. La Generación App pone más bien el énfasis en la imagen que dan y los grupos a los que pertenecen en el ámbito de las redes sociales. Son cada vez más contestatarios y, rechazando el mundo que les proponen los adultos, la juventud actual “propone su —ahora sí “su”, sin una “s” al final que pluralice— propia propuesta” (Serra, 2002: 29). La complejidad y urgencia de reflexionar todo lo anterior deriva de la realidad de que en

México, según la Encuesta Intercensal 2015, los jóvenes entre 15 y 29 años representan 25.6% de la población total (INEGI, 2015).

Un dato curioso que no quiero dejar pasar es que, a menudo, se percibe que los progenitores de estos jóvenes tienden a sobreprotegerlos a partir del complejo contexto en el que viven:

Es verdad que hoy los jóvenes lo tienen difícil para conseguir trabajo, pero, al menos en los países ricos de Occidente, sus padres tuvieron la mejor y más pacífica calidad de vida que ha conocido la especie humana. Estos afortunados padres se han esforzado de una manera nunca vista para no herir los sentimientos de sus hijos, para protegerles de lo feo, lo duro y lo difícil de la vida (Carlin, 2018).

En conclusión: es una generación que ya vive plenamente dentro del fenómeno de la postmodernidad (Prado, 2002), donde no hay pautas estables ni predeterminadas, lo que provoca conflictos con los valores, criterios y modos de ver el mundo de la generación adulta. La cosmovisión religiosa, los rituales, las liturgias, los referentes teológicos y bíblicos, que en su momento fueron centrales en nuestra cultura, ahora comienzan a diluirse en la razón, conciencia e imaginación de la nueva juventud o, en el mejor de los casos, comienzan a situarse ante ellos de nuevas maneras, aspecto que veremos después.

Jóvenes confusos respecto a cómo entender el presente, así como incertidumbre hacia el futuro, en los que la religión no da suficientes respuestas

Un denominador común entre la mayoría de las y los jóvenes es su percepción de que la religión no ayuda mucho al momento de enfrentar los serios retos que tienen frente a ellos, especialmente en lo que se refiera a la incertidumbre respecto a las oportunidades de trabajo, problemas sociales como la violencia, crisis de diversas índoles y la complejidad de entender un mundo que cada vez es más líquido, según la noción de Zygmunt Bauman (2000).

Tomando el hilo del punto anterior, se percibe claramente entre los jóvenes que la premisa que fue válida cuando los ahora adultos fuimos jóvenes, respecto a que los estudios universitarios nos abrían

la puerta a una vida mejor, ya no lo ven ahora las nuevas generaciones. A lo largo de los cursos puedo percibir la inquietud de los jóvenes por la incertidumbre que les provoca su próximo acceso al mercado laboral. En el Informe del Observatorio de Salarios 2018 se documenta, con toda claridad y a partir de la frialdad de los números, que “dos de cada tres asalariados de entre 15 y 29 años trabajan en México en condiciones de precariedad debido mayormente a que ganan menos del mínimo para no caer en situación de pobreza” (Portella, 2018).

Otro frente de incertidumbre es cuando voltean a ver la situación mundial: fue un fenómeno notorio entre mis alumnos su enorme temor cuando se anunció el triunfo de Donald Trump en las elecciones presidenciales en Estados Unidos.

Otro problema que se abre ante ellos es el asunto de la violencia, pues la mayoría ha sufrido, de manera directa o indirecta, algún tipo de delito, hecho que los hace especialmente sensibles ante problemas como las desapariciones forzadas, el problema del acoso sexual en todas sus modalidades, las muchas aristas de la corrupción política que están en el origen de muchos tipos de violencia, etcétera.

Un aspecto más que se percibe entre los jóvenes es que, si bien tienen acceso prácticamente inmediato a la vorágine de información respecto a cualquier tema, lo cierto es que les falta desarrollar la capacidad y tener criterios sólidos para discernir y profundizar sobre lo valioso de lo que no lo es; la superficialidad con que se accede, se analiza y se usa la información es norma común entre los jóvenes. El P. Nicolás Pachón, Superior General de la Compañía de Jesús, dijo en una conferencia dictada en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México:

Todos ustedes han experimentado lo que llamo la globalización de la superficialidad, y cómo afecta tan profundamente a los miles de jóvenes que tenemos a nuestro cargo en las universidades. Cuando se tiene acceso tan rápido a tanta información y con tan poco esfuerzo, cuando se puede expresar y publicar la opinión personal en forma tan inmediata e irreflexiva en el blog personal o en los microblogs, cuando el último editorial de *New York Times* o *El País*, o el último vídeo “viral” pueden circular con tanta rapidez entre gente que está al otro lado del mundo y configurar sus percepciones y sentimientos, suele eliminarse el difícil y minucioso esfuerzo del pensamiento crítico (Pachón, 2010: 12).

Al momento en que el joven enfrenta todos estos problemas: incertidumbre ante el futuro, signos cada vez más cotidianos de ruptura del tejido social y la vorágine de información, etc., la propuesta de sentido desde la religión le queda muy lejana. En el VI Plan Diocesano de Pastoral *La Nueva Evangelización al servicio del Reino*, del año 2015, de la Arquidiócesis de Guadalajara, cuando se analiza el escenario correspondiente a los jóvenes y adolescentes, se reconoce como hecho englobante la “Indiferencia de los jóvenes a las cosas de Dios y una postura sumamente crítica frente a la Iglesia” (p. 31), aunque al momento de enumerar las causas de ello se cae, en mi opinión, en explicaciones muy superficiales.

Pero vale la pena señalar un hecho que da esperanza, pues llamó la atención de muchos investigadores y analistas el compromiso y la participación que amplios sectores de jóvenes de estas dos generaciones mostraron en la emergencia por los sismos en la Ciudad de México y otras poblaciones del centro y sur del país, en septiembre de 2017. Se pensaba que eran generaciones apáticas, individualistas o, cuando más, tendientes a relaciones tribales en torno a intereses comunes; pero la emergencia de los sismos, así como el protagonismo de no pocos jóvenes por enarbolar causas sociales complejas, como el fenómeno de los desaparecidos, la violencia y un nuevo modo de hacer política, hace que se tengan que plantear preguntas más de fondo para entenderlos y atenderlos. De aquí que, hoy en día, se tenga muy en cuenta la importancia del voto de estos jóvenes en los procesos electorales contemporáneos. Pude percibir algunos rasgos de todo lo anterior, esperanzadoramente, entre mis alumnos de la clase Fe y Cultura.

Religiones institucionalizadas que se presentan con un discurso muy alejado de los problemas y las preguntas de los jóvenes

A menudo se ha escuchado decir que, tanto la Iglesia católica —por mencionarla específicamente dada su prevalencia en nuestra cultura y en la clase de Fe y Cultura—, como las dimensiones institucionales de otras religiones, frecuentemente contestan preguntas que los jóvenes no se hacen y, más bien, ignoran sus cuestionamientos más vitales y profundos. Es así que el discurso y las narrativas religiosas les quedan lejanas a sus anhelos, intereses, dudas, problemas, etc. La

consecuencia es, entonces, que a lo religioso lo rechazan, lo critican o, en la mayoría de los casos, les es indiferente.

Un asunto común que se preguntan los jóvenes de hoy es en relación con la sexualidad, en un contexto donde las valoraciones sobre ella en nuestra cultura se han diversificado con diversas consecuencias. Lo que descubro, en los jóvenes con quienes me toca trabajar, es un constante conflicto con la postura moral de la Iglesia en materia de sexualidad. Ante esta confusión y conflicto es oportuno leer lo que dice el P. Emmanuel Sicre:

Las consecuencias de este conflicto son múltiples: me termino alejando de la fe porque es un corsette que no me deja ser libre, Dios se me convierte en un ser que vigila y castiga mis pensamientos y comportamientos sexuales, pierdo mi sentido espiritual del encuentro con el otro y aquella experiencia de fe que decía tener ha quedado como algún pueblo visitado en el pasado de mi vida. Hay quienes buscan sostener su fe en un grupo o personalmente permaneciendo en la religión, pero deciden resolver el conflicto perpetuando una doble vía paralela donde Dios-fe-religión-espíritu (asociado a pureza-claridad-limpieza-inmaculado) van, por un lado, y sexo-genitalidad-afectividad-erotismo (asociado a pecado-sucio-cochino-oscuro) van por otro, y ni por casualidad se pueden entrelazar. ¿No es esto una verdadera “esquizofrenia moral”? Situación que se da en muchas interioridades estén o no cerca de la fe cristiana porque responde a un problema de nuestra cultura (Sicre, 2015).

Otro campo de conflicto es lo relacionado con los rituales religiosos y su sentido. Los jóvenes durante el curso manifiestan que no entienden un rito central del catolicismo como es la misa, ni tampoco el sacramento de la reconciliación y el sentido del sacerdocio. El asunto del bautismo lo entienden más como un rito que da identidad cultural al incorporarlos a la religión de su familia. Dice Pablo D’Ors:

Los sacramentos de la Iglesia ya no significan casi nada para la inmensa mayoría de quienes aún participan en ellos. Un signo que deja de significar ya no es signo, sino un juego de magia. Los ritos cristianos y los símbolos en los que se fundamentan han degenerado, para la mayoría de los creyentes, en pura magia (2015).

En el ya aludido VI Plan Diocesano de Pastoral de la Iglesia de Guadalajara se reconoce, en el apartado de análisis de la realidad, que

en el escenario de la pastoral litúrgica hay un hecho englobante: “La fe celebrada como mero ritualismo y sacramentalismo”, lo que termina por distanciar la liturgia de la vida misma.

También es frecuente escuchar ácidas críticas de los jóvenes respecto a la conducta concreta de los creyentes, pues “dicen una cosa y hacen otra”, con todas las consecuencias concretas que de ello se derivan. En este sentido son especialmente sensibles y críticos a los escándalos que han puesto a la Iglesia en entredicho: el problema de los curas pederastas, las relaciones de ciertos líderes religiosos con los poderes fácticos, así como el faraónico estilo de vida de algunos de ellos.⁵ Es común escuchar entre ellos hacerse la siguiente pregunta:

¿Cómo es posible que, en países de mayoría católica, mucha gente piadosa que frecuenta la Iglesia, que todos los días recibe la Eucaristía y que habla de Cristo y adora a Cristo, viva indiferente ante la injusticia y la desigualdad y, más aún, contribuya con sus opciones políticas y económicas a mantener cada vez más la desigualdad y la injusticia? (Alexandre, 2009).

Ante estas confusiones, dudas y críticas de los jóvenes, descubro que asumen dos posturas: la mayoría se decide más bien por la indiferencia, mientras que una minoría se orienta a lo que se llama “religión a la carta”. En relación con la primera postura:

En lo que respecta a lo religioso, se dice hoy que la juventud es increyente, pero algunos sospechan que más que atea o agnóstica es indiferente. El carácter empírico o positivista de esta cultura tecnocientífica lleva a mucha gente de hoy a pedir pruebas tangibles de la existencia de Dios. Éstas no se pueden dar y, entonces, el camino hacia la indiferencia se facilita (Prado, 2002: 6-7).

Respecto a la “religión a la carta”:

El proyecto de una religión mundial sin formalismos, más allá de toda institución, que disuelva las religiones formales en una religión *light* está en marcha.

⁵ Llama la atención que, durante los seis cursos de Fe y Cultura, en cada uno de ellos los jóvenes han reconocido y aplaudido los gestos austeros del papa Francisco, aunque les genera escozor la riqueza del Vaticano.

Y muchos jóvenes experimentan este atractivo de esta religión “a la carta”. Las exigencias son pocas. El *stress* moderno es superable con los recursos orientales que ofrece este tipo de religiosidad. Se puede aseverar también que, junto con la indiferencia religiosa, la religiosidad *light* forma parte de los rasgos distintivos de la juventud moderna (Prado, 2002: 8).

Lo que llama la atención es que el fenómeno de la “religión a la carta”, lo digo a partir de mi experiencia docente, es una realidad que va en crecimiento. Muchos jóvenes sienten un anhelo de trascendencia en medio de la exaltación de la materialidad, la imagen, la competencia feroz a la que los lanza la sobrevivencia en el mundo, etc. Sin embargo, como dice el P. Nicolás Pachón:

Abrumados por la alucinante variedad de opciones, de valores, de creencias y de visiones del mundo, muy fácilmente caemos en la cómoda superficialidad del relativismo o de la mera tolerancia de los otros y sus opiniones, en lugar de comprometernos con el arduo trabajo de formar comunidades de diálogo en busca de la verdad y el entendimiento. Es más fácil hacer lo que nos dicen que estudiar, rezar, arriesgarnos o discernir una opción (p. 13).

Un aspecto más por mencionar y que se deriva de lo anterior es que, en general, las y los jóvenes que manifiestan posturas críticas o dudas hacia su religión (específicamente 87% de católicos sobre los que se centra esta reflexión), suelen tener niveles muy deficientes o insuficientes en cuanto al conocimiento de la religión que dicen profesar, incluso los que provienen de escuelas católicas. Muchos de ellos se quedaron con la información que recibieron cuando se prepararon para su primera comunión y algo de lo que les dejó la formación religiosa recibida en la escuela o la familia, pero parece que quisieran enfrentar la vida adulta y sus retos, desde la catequesis que recibieron en su niñez o adolescencia. Este fenómeno no se presenta entre jóvenes católicos comprometidos y los provenientes de denominaciones cristianas, quienes tienen un nivel suficientemente avanzado de conocimiento de sus fundamentos teológicos, aunque habría que estudiar qué tanto son capaces de dialogar críticamente con ellos o qué tanto son asumidos más

como paradigma ideológico, con el riesgo fundamentalista que ello implica. Esto último puede decirse de quienes se declaran ateos y agnósticos.

Conclusión

Entre las y los jóvenes que me ha tocado acompañar, a lo largo de estos tres años en la clase de Fe y Cultura, constato que estamos muy lejos de hablar de una tendencia creciente hacia el ateísmo, sino que hay una necesidad muy profunda —aunque poco clarificada— de abrirse hacia la trascendencia y la espiritualidad. Pero es constatable que hay profundas resistencias a hacerlo dentro del marco institucional de la religión, específicamente hablando de la Iglesia católica. Algunos jóvenes han encontrado luces respecto a sus preguntas y búsqueda más profundas en experiencias como la meditación, el silencio, el contacto con la naturaleza, trabajo como voluntarios en proyectos sociales y el acompañamiento personal, gracias a otras asignaturas que se imparten en el ITESO como Autoconciencia y meditación, Desarrollo de la autoestima, Cristología o a través de actividades del Centro Universitario Ignaciano, responsables de promover la espiritualidad de San Ignacio de Loyola en la universidad. Sin embargo, sus búsquedas en el campo de lo religioso tienden a ser una “religiosidad privada, individual, acomodada y difusa. Es una experiencia religiosa más afectiva que racional, más espontánea que formal, más corporal” (Serra, 2002), es decir, hay una tendencia a una espiritualidad sin religión, que va cada vez más en aumento, lo cual representa todo un reto pastoral para las religiones institucionalmente constituidas.

Referencias

- ALEXAINDRE, DOLORES (2009). Siete verbos elementales de acceso a la Eucaristía. Recuperado de http://encuentra.com/fiestas_y_celebraciones/siete_verbos_elementales_de_acceso_a_la_eucaristia16420/

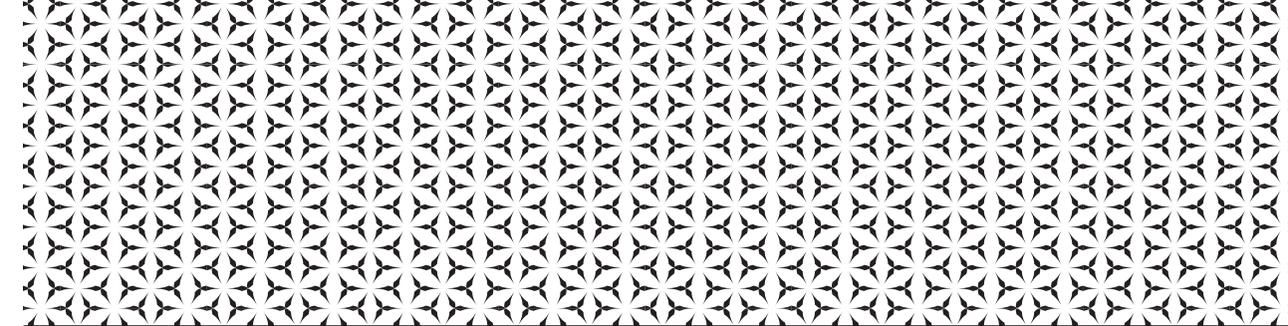
- ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA (2018). VI Plan Diocesano de Pastoral, *La Nueva Evangelización al servicio del Reino*. Fecha de consulta: mayo 27, 2018. Recuperado de <http://vicariapastoralgdl.org/vi-plan-diocesano-de-pastoral/>
- BAUMAN, ZYGMUNT (2000). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARLIN, JOHN (2015). El estudiante eunuco. Fecha de consulta: mayo 23, 2018, de *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2015/11/08/actualidad/1447010586_274139.html?id_externo_rsoc=FB_CC
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (2010). Encuesta Nacional sobre Discriminación. Resultados sobre diversidad religiosa. Fecha de consulta 15 de mayo de 2018. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=documento&id=262&id_opcion=147&op
- CORPUS, ARIEL (2013). Religión “por la libre”. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes. *Alteridades*, 23 (45), 147-151.
- D’ORS, PABLO (2015). ¿Habrá en la Iglesia alguien que se atreva? *Vida Nueva*, núm. 2947. Recuperado de <http://www.vidanuevadigital.com/tribuna/habra-en-la-iglesia-alguien-que-se-atreva-pablo-dors-sacerdote-y-escritor/>
- FLORES, CLAUDIO (2018). México según la Generación App. *Nexos*, núm. 485, 50-53.
- FUMERO, ANTONIO (2016). *Jóvenes Z, Revista de Estudios de la Juventud*, 114, 11-28.
- INEGI (2015). Encuesta Intercensal 2015. Principales resultados. Recuperado de http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/promo/eic_2015_presentacion.pdf
- MAGALLÓN, RAÚL (2016). El ADN de la Generación Z. Entre la economía colaborativa y la economía disruptiva, *Revista de Estudios de la Juventud*, 114, 29-44.
- MENDOZA, HIPÓLITO (2011). Los estudios sobre la juventud en México, *Revista Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XVIII, núm. 52, 193-224.
- PACHÓN, NICOLÁS (2010). Delineando el futuro. Conferencia dictada en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Recuperado de <http://desarrolloeducativo.ITESO.mx/wp/wp-content/uploads/2013/07/Delineando-el-futuro-interiores-ok-mod.pdf>
- PORTELLA, ANNA (2018). Con salarios de pobre y sin seguro social: así viven los jóvenes mexicanos. *Forbes México*. Fecha de consulta: mayo 30, 2018. Recuperado de <https://www.forbes.com.mx/con-salarios-de-pobre-y-sin-seguro-social-asi-viven-los-jovenes-mexicanos/>

PRADO, JAVIER (2002). Jóvenes posmodernos, entre Narciso y Orfeo. *Mirada*, año 1, núm. 2, 5-10.

RODRIGO, BORJA (1997). *Enciclopedia de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

SERRA, JOSÉ LUIS (2002). Hablar de la juventud: motivo de esperanza. *Mirada*, año 1, núm. 2, 28-35.

SICRE, EMMANUEL (2015). El conflicto sexual de los jóvenes. (Entrada en blog), *Pequeñeces*. Recuperado de <http://emmanuelsicre.blogspot.com/2015/02/el-conflicto-sexual-de-los-jovenes.html?m=1>



Pederastia: la encrucijada que cambiará el futuro de la Iglesia católica

JIMENA AGUIRRE DE LA TORRE

MARÍA FERNANDA ORDOÑANA TEJEDO

YESENIA JAZMÍN CHAPULA GUTIÉRREZ

“Una gran obra de arte, aunque tenga alguna mancha, sigue siendo bella; ésta es una verdad que cualquier crítico intelectualmente honrado reconocerá”.¹ El anterior comentario lo realizó el entonces papa Juan Pablo II en su discurso dirigido a los cardenales estadounidenses citados en el Vaticano, refiriéndose a la Iglesia católica cuando respondió al cúmulo de escándalos por los innumerables casos de encubrimiento de sacerdotes pederastas.

En la actualidad, si algún clérigo o jerarca de la misma denominación religiosa llegara a mencionar palabras análogas a las expresadas en dicho discurso, por más elocuentes que suenen las metáforas utilizadas para referirse a la institución religiosa, terminaría por derramar la última gota de dignidad que le queda a la Iglesia hoy en día, sobre todo, por lo que ha estado sucediendo —todavía— en los tres últimos pontificados.

¹ Papa Juan Pablo II. “Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la Reunión Interdicasterial con los cardenales de Estados Unidos”. *La Santa Sede*, 2002. Vaticano, 12 de noviembre de 2018. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals.html

Actualmente, la Iglesia católica está sufriendo rupturas estructurales y se encuentra perdiendo eficacia simbólica, pues se está generando una crisis institucional interna, al igual que un rompimiento de lealtad por parte de sus adeptos, debido en gran parte a la mediación de los casos de pederastia y a sus encubrimientos sistemáticos por parte de la misma institución religiosa.

Si lo anterior no se logra solucionar, perderá su actual hegemonía y capital simbólico, pero si le sumamos sus dificultades para posicionarse y adaptarse al contexto en que vivimos: una sociedad de consumo regida por subjetividades y caracterizada por la búsqueda de sensaciones y colectora de nuevas experiencias,² significaría incluso el fin de la denominación religiosa tal y como la conocemos.

¿Será necesario que la Iglesia cambie su manera de operar si es que pretende mantener o aumentar su capital simbólico? ¿De qué manera los casos de pederastia influyen en la pérdida de eficacia simbólica que está sufriendo hoy en día?

Éstas son las preguntas que se busca responder en el presente artículo y, para ello, se explicará, primero, en qué consiste el delito de la pederastia, se especulará acerca de las causas del porqué se llevan a cabo por parte de clérigos católicos, se realizará un acercamiento de la evolución acerca de cómo se han enjuiciado dichos delitos a través de la historia, tanto por parte de la Iglesia como la intervención del Estado —o falta de la misma— al respecto dentro de México y, además, se contextualizará acerca de lo que ha estado pasando en los últimos meses para entender la situación tan escabrosa en la que se encuentra la Iglesia católica en el presente.

¿Pederastia o pedofilia?

Para poder hablar de la pederastia dentro de la Iglesia y demás depravaciones sexuales en las que se han involucrado miembros de dicha institución, es importante aclarar la diferencia entre estos dos tipos de padecimientos mentales y conductas.

² Zigmunt Bauman, *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press/Blackwell, 2000, p. 140.

Se considera pedofilia al trastorno sexual o parafilia caracterizada por el sostenimiento de fantasías o impulsos recurrentes de excitación sexual en el que el objeto de deseo es una persona que no ha llegado a una maduración de conciencia total, es decir, niños o niñas prepúberes. Los pederastas, en cambio, son aquellos individuos que llevan a cabo dichas fantasías a la realidad a través de la seducción o la violencia, o sea, cuando hay un abuso sexual de por medio.³

Actualmente, las redes sociales provocan una interconexión impresionante y la instantaneidad de la comunicación ha permitido que los hechos se den a conocer de manera más rápida que en otras épocas sin importar la distancia; para los casos de la pederastia en la institución religiosa católica, al menos desde que llegó a oídos del derecho civil, la barrera espacio-tiempo también se rompió y se dieron a conocer muy pronto desde el año 2016.

Un ejemplo es el caso del 14 de agosto de 2018 en el que la Corte Suprema de Pensilvania publicó un informe de casi 1,400 páginas de investigación acerca de abusos sexuales hacia infantes, protagonizados por sacerdotes y jerarcas eclesiásticos durante las últimas siete décadas. Además, según *El País*, existió un encubrimiento sistemático por parte de altos funcionarios de la Iglesia en Pensilvania, así como dentro del Vaticano.⁴

Tan sólo dentro de este informe se logró identificar a más de 1,000 niños abusados por unos 300 sacerdotes en el periodo que va de 1940 a 2018. La mayoría de las víctimas eran adolescentes y preadolescentes; algunos fueron manipulados con alcohol o pornografía y les hicieron masturbar a sus agresores, o fueron manoseados por ellos. Otros fueron violados oral, vaginal y anal-

³ Cfr. Devoto, E y Aravena, L. "Pedofilia. Un punto de vista endocrinólogo." *Revista Médica de Chile*, 2013: 1471-1472. Sociedad Médica de Santiago. 13/11/2018 https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So034-98872003001200017

⁴ Laborde, A. (15 de agosto de 2018). *Más de 300 sacerdotes acusados de abuso sexual en Pensilvania*. Recuperado el 18 de septiembre de 2018, de *El País*: https://elpais.com/internacional/2018/08/14/estados_unidos/1534272368_010615.html y Faus, J. (15 de agosto de 2018). *Las violaciones de curas en Pensilvania: 1.356 páginas de espanto*. Recuperado el 14 de septiembre de 2018, de *El País*: Internacional: https://elpais.com/internacional/2018/08/15/estados_unidos/1534285596_678133.html

mente. A pesar de haberse identificado a tal número de víctimas y victimarios, la mayoría de los delitos habían prescrito por haberse cometido hace ya mucho tiempo o porque los autores están muertos. “Sólo dos de los casos en el informe han derivado actualmente en imputaciones delictivas, aunque las revelaciones también salpican a cargos actuales”.⁵

A partir de este caso, se emprendieron investigaciones similares dentro del mismo país norteamericano y alrededor del mundo. Entre los países que se tiene registro de abusos por parte de sacerdotes se encuentra Irlanda, con 14,500 víctimas infantiles desde 1936 hasta 1990; Chile, el país con el mayor número de casos de violaciones por parte de clérigos y religiosos de la Iglesia; Alemania, donde un informe del año pasado descubrió que aproximadamente 547 integrantes de un coro fueron víctimas de abusos entre 1945 y 1990; así como también en Australia, donde el arzobispo Philp Wilson se convirtió en el eclesiástico de más alto cargo jerárquico de la denominación religiosa católica a escala mundial, declarado culpable de encubrir abusos sexuales contra menores. Canadá, Bélgica, Holanda y Austria se encuentran también dentro de los países que realizan más denuncias, informes e investigaciones acerca de los delitos de pederastia cometidos por parte de dicha institución religiosa.⁶

Como se ya se evidenció, la pederastia no es un tema nuevo para la Iglesia, pues existen pruebas que demuestran que se lleva a cabo por clérigos desde hace décadas, si no es que siglos, pero como mencionamos al principio, lo que está ocasionando el escándalo actual sobre el tema es la mediatización de la materia, tan característica de nuestros tiempos, entre otros factores políticos implicados.

⁵ Faus, J. (15 de agosto de 2018). Las violaciones de curas en Pensilvania: 1.356 páginas de espanto. Recuperado el 14 de septiembre de 2018, de *El País*: https://elpais.com/internacional/2018/08/15/estados_unidos/1534285596_678133.html

⁶ Ortiz, K. (28 de agosto de 2018). ¿En cuáles países ha habido más abusos sexuales de curas católicos? *Radio Cadena Nacional (RCN Radio S.A.S.* Recuperado de <https://www.rcnradio.com/internacional/en-cuales-paises-ha-habido-mas-abusos-sexuales-de-curas-catolicos>

El abuso sexual, ¿es delito o pecado?

En el ordenamiento jurídico democrático de México, el abuso sexual es visto como un delito penal. Dentro de este marco jurídico, también es culpable el que, de forma consciente y activa, encubre u ordena encubrir estos comportamientos. En síntesis, usar a un menor como objeto sexual, ya sea mediante violencia, engaño o astucia, supone un delito.

El Código Penal Federal aborda este tema en el artículo 209 Bis diciendo que

Se aplicará de nueve a dieciocho años de prisión y de setecientos cincuenta a dos mil doscientos cincuenta días de multa, a quien se aproveche de la confianza, subordinación o superioridad que tiene sobre un menor de dieciocho años, derivada de su parentesco en cualquier grado, tutela, curatela, guarda o custodia, relación docente, religiosa, laboral, médica, cultural, doméstica o de cualquier índole y ejecute, obligue, induzca o convenza a ejecutar cualquier acto sexual, con o sin su consentimiento.

La misma pena se aplicará a quien cometa la conducta descrita del párrafo anterior, en contra de la persona que no tenga la capacidad de comprender el significado del hecho o para resistirlo.⁷

Por otra parte, en el ámbito eclesial se encuentra la consideración de la pederastia como un pecado. En la Biblia es posible encontrar pasajes que nos remiten —de manera amplia— al entendimiento del concepto pecado, como en Mt 5,18-20: “En cambio lo que sale de la boca procede del corazón, y eso es lo que hace impura a la persona. Del corazón proceden los malos deseos, asesinatos, adulterios, inmoralidad sexual, robos, mentiras, chismes. Esas son las cosas que hacen impuro al hombre”. De igual forma, podemos hallar menciones en las que se refieren al pecador como alguien que con sus actos se hace daño a sí y a los demás y los aleja del camino de Dios; pero a pesar de esto, no hay una definición concreta, por lo que será necesario recurrir a otras fuentes.

⁷ Código Penal Federal. Poder Ejecutivo Federal. Artículo 209 Bis. Estados Unidos Mexicanos. México. Secretaría de Gobernación 14/11/2018.
<https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/codigo-penal-federal#10024>

En otro fragmento evangélico se puede observar que Jesús se pronuncia contra los pecados hacia los niños,⁸ cuando en Mt 18, 4-8 se afirma:

El que se haga pequeño como este niño, ése será el más grande en el Reino de los Cielos. Y el que recibe en mi nombre a un niño como éste, a mí me recibe. El que hiciera caer a uno de estos pequeños que creen en mí, mejor le sería que le amarraran al cuello una gran piedra de moler y que lo hundieran en lo más profundo del mar. ¡Ay del mundo a causa de los escándalos! Tiene que haber escándalos, pero, ¡ay del que causa el escándalo! Si tu mano o tu pie te está haciendo caer, córtatelo y tíralo lejos. Pues es mejor para ti entrar en la vida sin una mano o sin un pie que ser echado al fuego eterno con las dos manos y los dos pies.

A pesar de que las Sagradas Escrituras mantienen una actitud reacia ante los abusos realizados contra los niños, en éstas Jesús muestra una actitud misericordiosa hacia los pecadores y los perdona. Se puede dar cuenta de esto en Jn 8,7, donde menciona: “Aquel de ustedes que no tenga pecado, que le arroje la primera piedra”, y en Jn 8,10-11 dice: “¿Ninguno te ha condenado? Ella contestó: Ninguno, señor. Y Jesús le dijo: Tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no vuelvas a pecar”. Habrá que señalar que, en el caso de los escándalos con niños, el planteamiento de Jesús no es el perdón incondicional, sino el perdón asociado al desarraigo de la conducta escandalosa, por lo que señala: “Si tu mano o tu pie te está haciendo caer, córtatelo y tíralo lejos”. Ante esta comparación entre el Código Penal Federal Mexicano y la postura de la Biblia respecto a este asunto, surgen otras cuestiones: ¿Se debe considerar a la pederastia como un pecado o como un abuso? ¿A cuál se le debe dar más prioridad cuando se es

⁸ El concepto *niño* en el evangelio se refiere en principio a los infantes, no sólo por la edad sino por la condición de vulnerabilidad que tienen. En este sentido, el término *niño* es un concepto con una extensión mayor, para incluir a cualquiera que, por su condición de educación, de etnia, de formación incipiente de la conciencia, se encuentre en situación de vulnerabilidad por la que podría ser abusado. Por otra parte, el texto “El que se haga pequeño como este niño, ése será el más grande en el Reino de los Cielos. Y el que recibe en mi nombre a un niño como éste, a mí me recibe” de la cita planteada alude también a la actitud positiva del niño que se sorprende ante lo nuevo y tiene un sentido de solidaridad con el otro.

feligrés del catolicismo? ¿Tendría que haber una negociación entre los ordenamientos legales y teológicos en problemáticas como ésta?

El focalizar esta encrucijada entre la ética eclesiástica y la propia responsabilidad civil, ocasiona la reapertura del debate acerca del secreto de confesión, pero ¿qué es lo que dice la Iglesia al respecto? El Derecho Canónico en el capítulo II sobre el ministro del sacramento de la penitencia estipula el sigilo sacramental como algo inviolable, se prohíbe descubrir al penitente sin importar el motivo y los sacerdotes están obligados a guardar secreto sobre el conocimiento de los pecados por la confesión.⁹ Cabe preguntarse, ¿hasta dónde es prudente guardar silencio cuando lo que se tiene en juego es la integridad, dignidad y seguridad de una persona? Parece que el criterio básico para el discernimiento es la fórmula de que todo delito es pecado, pero no todo pecado es delito; y es ambos en el caso de la pederastia.

El celibato sacerdotal como factor implicado en la comisión de pederastia

Cuando se especula acerca de las posibles causas de la pederastia dentro de la Iglesia, la primera idea que se viene a la mente son los votos sacerdotales¹⁰ tan comprometedores para los clérigos, lo que ha generado la especulación de si el celibato podría ser una de las causas

⁹ Cfr. *Código de Derecho Canónico*, capítulo II Del Ministro del Sacramento de la Penitencia. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/ESLOO20/_P3E.HTM

¹⁰ En términos generales se suelen identificar los votos religiosos y las promesas sacerdotales. Canónicamente tienen diferencia dado que los votos implican la elección de un estado de vida por el que se asume el seguimiento de los consejos evangélicos —pobreza, obediencia y castidad— como elementos clave del camino de perfección cristiana para que el que los emite trate de asemejarse a Cristo. Al respecto conviene leer el Decreto *Perfectae caritatis* del Concilio Vaticano II y el canon 1191 del Derecho canónico. Las promesas sacerdotales se tratan de un juramento donde se pone a Dios por testigo del mismo. En el caso de los clérigos se trata de una promesa de obediencia al obispo y a sus sucesores que se realiza en la primera parte del ritual de ordenación. Respecto al celibato, el código de derecho canónico lo plantea en el canon 277 bajo la consideración de la observación de la continencia perfecta y perpetua. De este modo se asume que celibato y castidad son asuntos externamente similares, pero con un fondo humano, legal y teológico distinto. Respecto a la idea de pobreza del sacerdote, ésta no forma parte de las promesas sacerdotales de manera explícita. El Derecho Canónico señala que “los clérigos han de vivir con sencillez y abstenerse de todo aquello que parezca vanidad”. Si bien esto implica la moderación

de los abusos sexuales. La práctica del celibato en la Iglesia ha sido vivida de manera no oficializada desde el siglo I por los apóstoles. La primera manifestación oficial se observó en el concilio de Elvira en el año 360, cuando se le dio un carácter obligatorio a la soltería consagrada para los obispos, presbíteros y diáconos. La soltería, consagrada a partir del siglo IV, no niega el matrimonio de los ministros ya casados, pero intenta evitar la actividad sexo-genital por el concepto conocido como *pureza ritual* que refiere a la consagración de un cuerpo puro que se dispone a la acción ritual.

Es en el año 742 cuando el papa Bonifacio anuncia el castigo hacia los sacerdotes casados. A partir de esto, en todos los concilios se siguió oficializando el celibato consagrado a Dios. Al principio hubo problemas cuando algunos sacerdotes y obispos se oponían, pero con el tiempo la situación respecto al tema se asumió y fue aceptada como un decreto oficial para todos los sacerdotes católicos de rito latino. Esto generó dos tipos de práctica dentro de la Iglesia católica romana: los sacerdotes de rito latino que asumen el celibato y los sacerdotes de rito oriental a los que se permite el matrimonio.

La fundamentación bíblica del celibato se encuentra principalmente en los textos del Nuevo Testamento, por ejemplo, en Mt 19, 12 se enuncia: “Pues algunos son eunucos porque nacieron así; a otros los hicieron los hombres; y otros se han hecho así por causa del Reino de los cielos. El que pueda aceptar esto, que lo acepte”.

Por su parte, el apóstol Pablo, en I Co. 7, 29-32, menciona la vida en castidad como una forma de agradar a Dios y construir su Reino, y habla sobre la importancia de llevar una vida en soltería consagrada a Dios como la manera más adecuada de recibir al señor en su segunda venida.¹¹

En la perspectiva actual, la Iglesia católica expone la fundamentación del celibato a través del documento *Presbyterorum Ordinis*, señalando que los presbíteros “por la virginidad o celibato conservado

en el uso de las cosas, no se trata en sentido estricto del voto de pobreza que implica la comunidad de bienes que se plantea con este consejo evangélico.

¹¹ Rodríguez del Real, José Joaquín. “Célibes por una América Latina justa”, 2010. Pontificia Universidad Javeriana, 19/11/2018. Recuperado de <https://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/teologia/tesis58.pdf>

por el reino de los cielos, se consagran a Cristo de una forma nueva y exquisita, se unen a Él más fácilmente con un corazón indiviso, se dedican más libremente en Él y por Él al servicio de Dios y de los hombres, sirven más expeditamente a su reino y a la obra de regeneración sobrenatural, y con ello se hacen más aptos para recibir ampliamente la paternidad en Cristo”¹²

En los diversos textos que abordan el tema, tanto en la Biblia como en documentos oficiales del Vaticano, el eje de la argumentación señala que el celibato es una manera de entregarse plenamente a Dios y a la construcción de su Reino, ya que así el sacerdote estaría más comprometido a las exigencias del mismo y teniendo mayor afinidad y disponibilidad con Dios.

Sin embargo, dado que la teoría y la práctica no siempre van aliñeadas, y cada sujeto —en tanto sujeto moral— decide el modo de vivir el celibato, no es posible saber si ésta es la razón determinante de los abusos cometidos por parte de sacerdotes, ya que, en instituciones religiosas tales como las vinculadas al protestantismo, permiten el matrimonio dentro de ordenados en la institución, y aun así también acaecen los casos de pederastia y abuso. Más aun, no existen estudios concluyentes sobre la relación entre celibato y pederastia.

Si la pederastia no es actual, ¿por qué tanto silencio hasta hoy?

Aun con lo descrito anteriormente, es inevitable no cuestionar la contemporaneidad del tema y su mediatización y, por lo tanto, es natural preguntarse ¿por qué si se sabía de dichos abusos sexuales cometidos a infantes desde hace décadas sale apenas el cúmulo de denuncias y acusaciones? Responder a esta pregunta equivale a realizar una recapitulación histórica del tratamiento de la pederastia en la Iglesia católica, particularmente desde la segunda mitad del siglo xx y lo

¹² Decreto Presbyterorum Ordinis sobre el ministerio y la vida de los presbíteros 1965. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html

que va del XXI. Según el doctor Elio Masferrer, existen tres etapas de dicho tratamiento.¹³

La primera etapa está caracterizada por el silencio total, en la cual el documento clave para ubicarla es la *Instrucción sobre la manera de proceder en los casos de delito de sollicitación*, firmado por el Cardenal Ottaviani, secretario de la Congregación del Santo Oficio, el 16 de marzo de 1962. En esta *Instrucción...* se refiere al delito de sollicitación como “cualquier acto obsceno, gravemente pecaminoso, perpetrado de cualquier manera por un clérigo, o que éste ha intentado cometer, con jóvenes de cualquier sexo o con bestias brutas (bestialismo)”.¹⁴ Dentro de las intenciones de la redacción de dicho documento se encuentra la impetuosa voluntad de evitar escándalos al respecto, esto se denota desde la confidencialidad con la que fue tratada la *Instrucción...* Asimismo, se logra separar al delincuente del delito, transformándolo únicamente en pecador, pues para el agresor se encuentran estipuladas únicamente sanciones curativas consistentes en la repetición de determinadas oraciones, efectuación de peregrinajes piadosos, ayunos, obras de caridad, etc., contemplándose como último recurso la expulsión del estado clerical. Por otro lado, a cualquier eclesiástico delator y a las propias víctimas se les amenaza con pena de excomunión (sólo redimible por el papa) si se quiere hacer uso de sus derechos, apelando al sistema jurídico del país donde se perpetró el delito, tomando como base de dicho amedrentamiento la premisa jurídica que afirma que todos los bautizados están bajo la jurisdicción de la Santa Sede.

Como puede observarse, esta forma de tratar el problema de la pederastia derivó en el encubrimiento del asunto, y al reducir su comprensión a pecado, queda dentro del ámbito eclesial; con lo que se establece una distancia del delito, de la sanción punitiva de acuerdo con la ley civil, y el impedimento de que tal conducta sea valorada por la justicia civil y no por la religiosa. Las sanciones quedan dentro del

¹³ Masferrer Kan, E. (2016). *Pedofilia. Un secreto a voces*. (Texto no publicado).

¹⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción sobre la manera de proceder en los casos de delito de sollicitación*, 1962. Recuperado de: http://www.vatican.va/resources/resources_crimen-sollicitationis-1962_en.html (El texto original se encuentra en inglés).

orden moral y de la discrecionalidad, con lo que el problema en lugar de solucionarse se encubrió facilitando su continuación.

Se considera como segunda etapa la que inicia con el documento *Normas sobre los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe*, firmado en 2001 por el cardenal Joseph Ratzinger, como prefecto de dicha congregación y posteriormente sumo pontífice, donde se cambiaron algunos de los criterios para el tratamiento de la pederastia. La razón de dichas modificaciones se encuentra en el aumento epidémico de las denuncias de abusos sexuales en los Estados Unidos y Europa.

Dentro de los cambios que fueron avalados por el entonces papa Juan Pablo II, se anuló a los obispos locales la capacidad para sancionar a los clérigos en materia de *solicitud*, y más bien se les exigía enviar las demandas al Tribunal Apostólico de la Congregación para la Doctrina de la Fe.¹⁵ Sin embargo, aun éstos podían considerar si la denuncia era o no verosímil y guardarse la posibilidad de archivarlo. Además, al terminar con la instrucción de la causa, si el obispo no lo consideraba culpable, se debía destruir, y a los 10 años de que el menor cumpliera la mayoría de edad, el caso prescribía.

Dos casos permiten ejemplificar la forma de operar por parte de las autoridades eclesiásticas ante el problema de la pederastia. El primero, procede de un contexto más cercano en el caso del arzobispo de Guadalajara, de este modo encontramos que el cardenal Juan Sandoval Íñiguez da razón de dichas acciones cuando menciona en entrevista con la Agencia EFE que la Casa Alberione¹⁶ fue un centro de rehabilitación de sacerdotes hasta que Juan Pablo II envió en 2001 una carta a los obispos para pedirles que no encubrieran los casos de pederastia. Desde entonces se pusieron en marcha mu-

¹⁵ Congregación para la Doctrina de la Fe. Carta a los obispos de la Iglesia católica y a otros ordinarios y jerarcas sobre los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, 2001. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010518_epistula-graviora-delicita_sp.html#_ftnref3

¹⁶ La Casa Alberioni es un espacio de atención a sacerdotes dependiente de la Arquidiócesis de Guadalajara. En ella se internan sacerdotes que requieren apoyo emocional, psicológico, físico y espiritual para desempeñar su ministerio. A este espacio fueron remitidos sacerdotes acusados de pederastia para tratar su situación bajo el criterio de enfermedad.

chas reformas para investigar a los sacerdotes.¹⁷ Un segundo ejemplo del modo como se han asumido dichas reformas se puede localizar dentro de un apartado de la *Gaceta Oficial* de enero-junio de 2007 de la Arquidiócesis Primada de México-Tenochtitlan, donde se encuentran los criterios a tomar en cuenta en relación con el procedimiento de abuso de menores por parte de los clérigos, escritos por el obispo auxiliar Marcelino Hernández Rodríguez, sacerdote y psicólogo, además de director de la Casa Alberione de Guadalajara, donde, como se mencionó, se encontraban internados y en tratamiento clérigos pederastas, alcohólicos y que sufren demás psicopatologías. En dicho documento se estipula que, al ingresar, el clérigo debe firmar un documento deslindando al Obispo de cualquier responsabilidad civil o económica con respecto a los daños causados a la víctima, quedando esta obligatoriedad cubierta por el mismo sacerdote victimario. Si no pudiera cumplir los gastos, la Arquidiócesis tratará de apoyar a la víctima, pero nunca se definen los procedimientos o el alcance de su responsabilidad.¹⁸ En lo que respecta a la relación de las leyes civiles y el tratamiento de los abusos sexuales, se menciona claramente que “la Arquidiócesis no tiene obligación de denunciar a un clérigo culpable de abuso sexual. La ley procede contra el culpable solamente por queja del ofendido o de su representante” (*ídem*: 256). Lo anterior da a entender que un obispo jamás entregará a un sacerdote, a menos que se atreva a sobrepasar las normativas eclesásticas. Con este modo de proceder nuevamente quedan en la indefensión las víctimas de sacerdotes pederastas, y aunque se reconoce la necesidad de apoyo, nuevamente queda a la discrecionalidad. Se trata de una situación de encubrimiento, pero más complicada porque pretende eliminar la responsabilidad de la institución, cuando el sacerdote ha cometido el delito de pederastia. Hay que señalar que para este planteamiento la pederastia continúa siendo considerada pecado por la Iglesia, y se

¹⁷ EFE (8 de junio de 2016). Cardenal emérito admite que hubo protección a pederastas en oeste de México. Recuperado de *Agencia EFE*, de <https://www.efe.com/efe/america/mexico/cardenal-emerito-admite-que-hubo-proteccion-a-pederastas-en-oeste-de-mexico/50000545-2950043>

¹⁸ Arzobispado de México-Tenochtitlan. *Gaceta Oficial*, enero-junio de 2007. Recuperado de https://www.arquidiocesismexico.org.mx/PDF/Gaceta_2007_WEB.pdf

reconoce su carácter de delito hasta que es denunciado por el afectado ante la autoridad civil.

La tercera etapa de los procedimientos contra la pederastia la protagoniza el papa Francisco desde el 2013 y está marcada por distintas disposiciones en la materia por su parte. Es aquí cuando se comienza a notar que la institución ya no puede controlar el flujo de la información, por los procesos de la globalización y las redes sociales, como mencionábamos al principio.

No obstante los factores mediáticos implicados, existen otros factores políticos que están ocasionando que el asunto explote en manos del papa Francisco y, derivado de esta lucha de poderes, se puede deducir que parte de las causas de los escándalos mencionados, se tratan de una estrategia conspirativa contra el pontífice, ¿por qué?

Desde antes de la elección de Francisco como papa, la polarización de la Iglesia en términos burocráticos ha estado presente; pero desde su elección se han generado fuertes cambios en el ejercicio de autoridad y papado. Podríamos decir que desde el 2013, Francisco abre caminos y aborda temáticas que habían sido olvidadas, por haberse concentrado la Iglesia en asuntos como el control de la moral, funcionando casi con el modelo del sistema panóptico.¹⁹

Lo anterior se debe a su formación pastoral y a su espiritualidad. Al ser latinoamericano, se atribuye a Francisco una serie de connotaciones de identidad que tienen que ver con la crítica a la relación económica con Europa y Estados Unidos, las desigualdades sociales y la cordialidad como modo de relación que perfilan el modo de ser en el papa Francisco. El hecho de que su formación religiosa se haya llevado a cabo en la Compañía de Jesús influye sobremedida la forma en la que rige su trayectoria personal y religiosa, pues sus principales preocupaciones son la justicia, el ambiente, las fronteras de la exclusión, la fraternidad y la minoridad. También, por esta misma razón, no puede dejar de lado el lenguaje de cercanía al pueblo con el que descoloca a la diplomacia vaticana, lo cual marca una distancia con los papas anteriores.

¹⁹ Navarro, A. (2012). "Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo" *Religión, Estado y sociedad* (38) UAM.

El cariz progresista del papa Francisco hace que se intensifique la postura de oposición del sector del tradicionalismo católico, presente en el catolicismo desde el Concilio Vaticano II celebrado entre 1962 y 1965, donde hubo una serie de transformaciones para la Iglesia, pues desde ese momento se abrió al mundo moderno y se le dio mayor énfasis al discurso de cuestiones en materia social, especialmente en países de Latinoamérica, lo que llevó al desarrollo de expresiones cercanas a la izquierda.

Los tradicionalistas católicos, generalizando sus diferentes corrientes, se consideran defensores de la auténtica tradición católica, la anterior al Vaticano II. Desde entonces, mantienen la celebración de misa en latín según lo estableció el Concilio de Trento del siglo XVI y las posturas de oposición a la modernidad y al diálogo con otras religiones. Su ideología, además, suele presentar una tendencia anticomunista y antiliberal fundamentada en la teoría de la conspiración judeomasónica, la cual considera que los judíos y los masones se han apoderado del poder económico y político a escala mundial con el objetivo de subyugar a todos los pueblos y destruir a la Iglesia católica.²⁰ Es así como podemos afirmar que existen grupos ultraconservadores que inculpan a Francisco, un representante claro del espíritu del diálogo y apertura hacia la modalidad del Concilio Vaticano II, que además de criticarlo como un antipapa, rechazar sus comportamientos, discursos, acciones y posturas frente a temas como el diálogo interreligioso, el tema de la laicidad de estado y libertad religiosa, la cuestión de los homosexuales, etc., lo acusan de haber sacado del debate central el tema del aborto, la eutanasia o las relaciones sexuales que habían sido foco discursivo para la Iglesia durante las últimas décadas.

Al tiempo de estas acusaciones por parte de los conservadores, los gobernadores del Primer Mundo destapan los abusos de los sacerdotes, que siempre encubrieron, para golpear al jefe de la Iglesia, que ahora no respalda la política de la Alianza Occidental,²¹ ¿será que todo el asunto de la pederastia terminará con la dimisión del papa o estaremos ante el surgimiento de un nuevo compromiso por los más débiles?

²⁰ Navarro Ramos, J. A., Flores Soria, D., & Ortiz Acosta, J. D. (2018). *Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*. Guadalajara: Cátedra. Eusebio Francisco Kino SJ.

²¹ Masferrer Kan, E. (18 de septiembre de 2018). Entre dos fuegos, pederastia en la Iglesia católica. Recuperado de *El Universal*.

Impacto de los casos de pederastia en los fieles católicos

Otra cuestión probable aquí es acerca del futuro próximo de la Iglesia desde el punto de vista de la religiosidad popular, es decir, de los creyentes. ¿Cómo asimilan la actual controversia y cómo el problema de la pederastia afecta su fe?

En términos antropológicos, una institución o denominación religiosa (lo que coloquialmente llamamos iglesia) es la que se encarga de formar y mantener un sistema religioso, el cual consiste de mitos, rituales, conceptos, actos simbólicos que fueron desarrollados por un determinado conjunto de especialistas religiosos, para llevar a cabo una religión.

En el caso de la Iglesia católica, ésta se conforma de una diversidad de lógicas, ritos, órdenes religiosas, teologías diversas que se unifica sobre la base de un conjunto de conceptos donde se respetan diferencias. Es un sistema de equilibrio dinámico inestable;²² por ello, incluso dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia, aún sigue persistiendo con tanta fuerza el tradicionalismo católico, a pesar de su convivencia con posturas progresistas dentro de la misma institución.

Por otra parte, el creyente es considerado el consumidor, productor y reproductor de bienes simbólicos y religiosos. Es decir, utilizando la lógica de la analogía, el feligrés vendría representando lo que el trabajador a una fábrica respecto de la institución religiosa.

Es claro que los casos de pederastia dentro de la Iglesia católica han generado una pérdida de capital simbólico de la Institución, especialmente por tratarse de un abuso de poder en una relación asimétrica, donde una de las dos personas se encuentra en una situación de fragilidad o desventaja, ya sea por su edad, o por encontrarse ante una figura que se muestra como representante de la divinidad, cuyo prestigio e imagen de “protector” es aprovechado por el abusador para someter a la víctima.²³ Se trata de una situación de vulnerabilidad de

²² Masferrer Kan, E. (2008). La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina. *Estudios Sociales*. Sección Debate (4), 11-35.

²³ *Pederastia: agenda legislativa pendiente* (n.d.). México: Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, LX Legislatura, Grupo Parlamentario del PRD, 2008.

la que se abusa por parte de una autoridad religiosa, con lo que se configura un delito y un pecado al mismo tiempo.

En el caso de la controversia actual tanto interna como externa, se puede observar que para los creyentes de la fe católica no es nada fácil asimilar la situación de su Iglesia. Según un reportaje de la CNN realizado en Pensilvania días después de haberse revelado el informe anteriormente aludido, los feligreses de la Iglesia católica aseguran sentirse indignados e impactados por los abusos sexuales cometidos por sus sacerdotes, confían en la justicia terrenal y divina para arremeter con los actos y muchos otros creyentes reconocen que su reconciliación con su fe constará de un largo proceso y dependerá mucho de la respuesta de los líderes eclesiásticos, incluyendo al papa Francisco.²⁴

Si los creyentes debilitan su fe y su participación en la Iglesia católica disminuye, la Iglesia como tal y el sistema religioso que sostiene se ve también debilitado. Y esto es alarmante para ésta, puesto que en la actualidad y hablando únicamente de México, a pesar de que la Iglesia católica posee más tiempo, recursos monetarios que aportan feligreses, edificios e instalaciones físicas, etc., sus creyentes dedican poco tiempo a servicios de su religión en comparación con otras denominaciones religiosas; los Evangélicos, por ejemplo, lo que conllevaría a una crisis o hasta una ruptura de lealtad a la institución religiosa católica, más allá del rompimiento estructural de la que hemos venido hablando.

En conclusión, podríamos ver las circunstancias como el principio del fin de la Iglesia católica tal y como la conocemos. La solución para salir de esta situación se encuentra en la labor del propio feligrés y de la institución como tal; al menos, esto es lo que propone Navarro, cuando señala que al creyente corresponde elegir el lugar que cada uno quiera tener en la Iglesia y el modelo de Iglesia que quiere contribuir a construir, puede ayudar a la institución a superar sus crisis, aun las que no se atreve a reconocer y confesarse. En lo referente a la Iglesia católica, en la medida que sea crítica de sí misma, se confronte

²⁴ Vega, Y. (19 de agosto de 2018). ¿Cómo es ir a misa en Pensilvania tras escandaloso reporte de abusos sexuales en sus iglesias? Recuperado el 20 de septiembre de 2018, de *CNN Español*: <https://cnnespanol.cnn.com/video/sacerdotes-pederastas-pensilvania-scranton-reporte-judicial-abusos-ninos-pkg-yilber-vega/>

sin miedo con la propuesta original y deje de mirar pecados y tentaciones en donde hay formas de vida distinta, que vale la pena analizar y tomar postura, habrá futuro para su espiritualidad.²⁵

El futuro de la Iglesia católica es incierto y en su tan intrincada situación sólo podemos suponer lo que pasará con ella, pues no hay manera de saber puntualmente su devenir. Por las razones que hemos venido desglosando, es posible conjeturar que la Iglesia comienza ya a perder poder y capital simbólico sobre los creyentes, provocando una crisis que abrirá la posibilidad de configurar nuevos sistemas religiosos derivados del mismo catolicismo en el que grupos católicos seguirán sus propios dogmas, ya sea de manera tradicionalista o liberal. O bien, una vez vista la situación interna de la Iglesia católica, se prevé una división institucional entre posturas conservadoras y progresistas aún más amplia, que reconfigurará de cualquier modo la manera en la que la fe del pueblo católico se lleva a cabo.

Como se puede ver, la pederastia es tan sólo un aspecto desde donde se puede observar un quiebre en esta institución, ya que actualmente se viven situaciones en las que la Iglesia debe mostrar una postura de tolerancia y aceptación, tales como los movimientos de la comunidad LGBT+, el feminismo, entre otros que han tomado especial relevancia gracias a las redes sociales. La indiferencia y hasta el antagonismo ante estos temas por parte del tradicionalismo de la Iglesia, tan presente en nuestro país, son otras de las razones para la fractura de la institución, la pérdida de su capital simbólico y hegemonía.

Si los hechos presentes dan lugar a una mayor segmentación del sistema religioso de la que se ha venido hablando, se cree, incluso, que las posturas progresistas tomarán en cuenta una reforma con el objetivo de traer de vuelta la fe del pueblo hacia esta institución religiosa, abriendo el diálogo sobre la absolución de la vida célibe, la integración a nuevas formas de pensamiento, etcétera.

Ahora bien, hay que destacar que desde el Concilio Vaticano II ya se han estado produciendo una serie de cambios de paradigma en la Iglesia católica que apuntaban hacia su modernización, que se vieron

²⁵ Navarro, A. (2012). "Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo". *Religión, Estado y sociedad* (38).

reflejados sobre todo en la práctica, donde al menos, teológicamente hablando, comenzó la transdisciplinariedad de la religión. A partir de estos cambios de paradigma se comienzan a mostrar marcos de significación alternativos a los hegemónicos y comienzan a surgir propuestas distintas de concebir a la religión católica, más alejada de los dogmas conservadores de los que ya se habló. Un ejemplo es la orientación que ofrece José María Mardones, teólogo y filósofo de la religión, en su libro *Matar a nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto*, en donde propone sanar las representaciones de un Dios opresivo y castigador a través de una lectura crítica de nuestras interpretaciones bíblicas.²⁶

Desde el punto de vista de los creyentes, se puede decir que la religiosidad popular del catolicismo, así como las de muchas otras denominaciones religiosas, se encuentra en un proceso de cambio (como lo estuvimos en el siglo XVI), donde, de nuevo, se busca una manera de creer; sólo que esta vez muy influenciado por el mercado. Teóricos afirman que esta crisis actual, en la que existe un sentido de desamparo colectivo, un sinsentido de la vida humana y una desolación espiritual que se tratan de llenar con bienes unilateralmente intencionados que conllevan al vacío, cesará hasta que se cree una síntesis profunda y verdadera que dé lugar a una religiosidad verdaderamente transdisciplinaria.²⁷ Pero para esto, tal vez debemos aguardar bastante tiempo. Al parecer, la Iglesia católica ha sido “bella” por mucho tiempo. Habrá que observar con atención cómo el papa Francisco controlará la concepción de belleza que infundieron sus antecesores en la Iglesia católica y corroborar si será ella misma o el propio mercado de religiones quien la pondrá primero entre la espada y la pared.

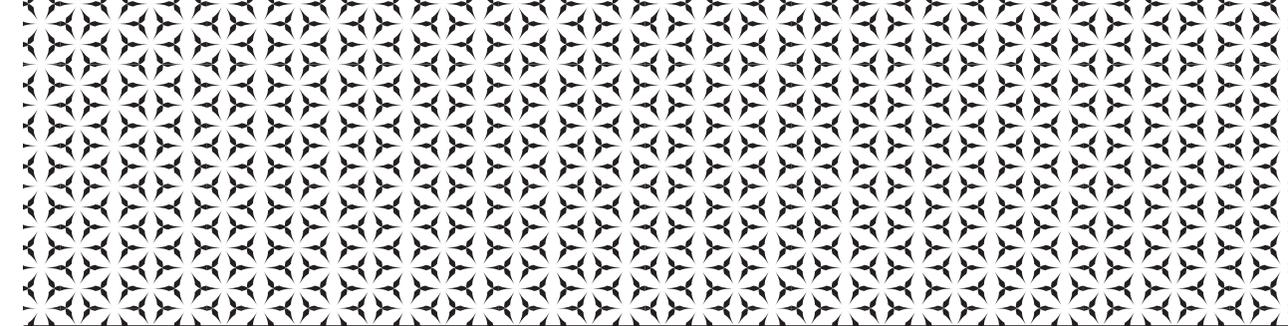
²⁶ Mardones, J. M. (2007). *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*. Madrid: PPC Editores.

²⁷ Canal Once (16 de septiembre del 2014). Sacro o profano. Multirreligión o fe a la carta (22/09/2014). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=HqBvSX-T11s>

Referencias

- ARZOBISPADO DE MÉXICO-TENOCHTITLAN (2007). *Gaceta Oficial*, enero-junio. Recuperado de https://www.arquidiocesisismexico.org.mx/PDF/Gaceta_2007_WEB.pdf
- BAUMAN, ZIGMUNT (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press/Blackwell.
- CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P3E.HTM
- CÓDIGO PENAL FEDERAL. Poder Ejecutivo Federal. Artículo 209 Bis. Estados Unidos Mexicanos. México. Secretaría de Gobernación. Recuperado de <https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/codigo-penal-federal#10024>
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1962). Instrucción sobre la manera de proceder en los casos de delito de solicitación. Recuperado de http://www.vatican.va/resources/resources_crimen-sollicitationis-1962_en.html
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Carta a los obispos de la Iglesia católica y a otros ordinarios y jefes sobre los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe (2001). Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010518_epistula-graviora-delicta_sp.html#_ftnref3
- DECRETO *PRESBYTERORUM ORDINIS* sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (1965). Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html
- DEVOTO, E. y ARAVENA, L. (2013). “Pedofilia. Un punto de vista endocrinólogo.” *Revista Médica de Chile*: 1471-1472. Sociedad Médica de Santiago. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-98872003001200017
- EFE (8 de junio de 2016). Cardenal emérito admite que hubo protección a pederastas en oeste de México. Recuperado de Agencia EFE, de <https://www.efe.com/efe/america/mexico/cardenal-emerito-admite-que-hubo-proteccion-a-pederastas-en-oeste-de-mexico/50000545-2950043>
- FAUS, J. (15 de agosto de 2018). Las violaciones de curas en Pensilvania: 1.356 páginas de espanto. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/08/15/estados_unidos/1534285596_678133.html

- LABORDE, A. (2018). Más de 300 sacerdotes acusados de abuso sexual en Pensilvania. Recuperado el 18 de septiembre de 2018, de *El País*: https://elpais.com/internacional/2018/08/14/estados_unidos/1534272368_010615.htm
- MARDONES, J. M. (2007). *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*. Madrid: PPC Editores.
- MASFERRER KAN, E. (2008). La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina. *Estudios Sociales*. Sección Debate (4), 11-35.
- MASFERRER KAN, E. (2016). *Pedofilia. Un secreto a voces*. (Texto no publicado).
- MASFERRER KAN, E. (18 de septiembre de 2018). Entre dos fuegos, pederastia en la Iglesia católica. Recuperado de *El Universal*.
- NAVARRO, A. (2012). "Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo". *Religión, Estado y Sociedad* (38), UAM.
- NAVARRO RAMOS, J. A., FLORES SORIA, D., & ORTIZ ACOSTA, J. D. (2018). *Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*. Guadalajara: Cátedra. Eusebio Francisco Kino sj.
- ORTIZ, K. (28 de agosto de 2018). ¿En cuáles países ha habido más abusos sexuales de curas católicos? Radio Cadena Nacional (RCN Radio S.A.S. Recuperado de <https://www.rcnradio.com/internacional/en-cuales-paises-ha-habido-mas-abusos-sexuales-de-curas-catolicos>
- PAPA JUAN PABLO II (2002). "Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la Reunión Interdicasterial con los cardenales de Estados Unidos". La Santa Sede. Vaticano. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals.html
- PEDERASTIA: AGENDA LEGISLATIVA PENDIENTE (2008) (n. d.). México: Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, LX Legislatura, Grupo Parlamentario del PRD.
- RODRÍGUEZ DEL REAL, JOSÉ JOAQUÍN (2010). "Célibes por una América Latina justa". Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de <https://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/teologia/tesis58.pdf>
- SACRO O PROFANO. MULTIRRELIGIÓN O FE A LA CARTA. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=HqBvSX-T11s>
- VEGA, Y. (19 de agosto de 2018). ¿Cómo es ir a misa en Pensilvania tras escándalos reporte de abusos sexuales en sus iglesias? de CNN en Español. Recuperado de <https://cnnespanol.cnn.com/video/sacerdotes-pederastas-pensilvania-scranton-reporte-judicial-abusos-ninos-pkg-yilber-vega/>



Ateísmo y ciencia. Imágenes e imaginarios de los alumnos de humanidades de la Universidad de Guadalajara

JUAN MARTÍN DÍAZ RUIZ

El presente artículo tiene como objetivo esencial describir diversas imágenes que forman parte del imaginario de los estudiantes de humanidades de la Universidad de Guadalajara en cuanto al vínculo que hay entre ateísmo y ciencia. Partimos de la premisa de que los alumnos de humanidades (Historia, Antropología, Filosofía y Letras Hispánicas) a través de su vida cotidiana y principalmente en el ámbito educativo, han introyectado una diversidad de imágenes e imaginarios inmersos en el contexto histórico de la modernidad, misma que ha sido caracterizada por un avance trascendental en todos los ámbitos de la ciencia y el ateísmo.

A manera de introducción, es pertinente precisar que en las últimas décadas del siglo xx y en los primeros años del siglo xxi, más en Europa¹ que en América, el ateísmo se ha ido convirtiendo en un nuevo modelo de vida a seguir para distintos seres humanos, en el en-

¹ De acuerdo con el Eurobarómetro de 2005, realizado por Eurostat, 52% de los europeos creían en algún dios, 27% en algún tipo de fuerza vital, o espíritu, y 18% se declaró ateo.

tendido de que el hombre es el hacedor tanto del mundo social como de él mismo. En México,² y en particular en Jalisco,³ si bien no se han alcanzado los niveles de increencia o ateísmo de los países europeos, en las últimas décadas, más hombres y mujeres han decidido ser ateos, o en su caso, indiferentes frente a lo divino. Dicho fenómeno, guardando la distancia de lo que sucede en otras latitudes europeas, lo podemos observar en la zona metropolitana de Guadalajara, donde, aunque la mayoría de sus habitantes se decantan por una religión, y la presencia de no creyentes es mínima en el contexto general de la población, existen espacios donde el ateísmo ha alcanzado una mayor presencia. Uno de dichos espacios es, sin duda, el área de las humanidades de la Universidad de Guadalajara, lo que nos motivó para llevar a cabo una investigación con los estudiantes de Historia, Antropología, Filosofía y Letras Hispánicas, a fin de conocer sus imágenes e imaginarios en cuanto al vínculo entre ateísmo y ciencia.

Partiendo de que se busca describir diversas imágenes e imaginarios implícitos en la narrativa de los estudiantes de humanidades, nos parece pertinente centrar nuestra investigación en el paradigma de Cornelius Castoriadis respecto al imaginario social. Comenzaremos diciendo que el imaginario es “la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen” (Castoriadis, 2013: 204). Este supone que los individuos imbuidos en un medio social configuran su mundo desde un contexto histórico singular e irreplicable, al que se vinculan desde el momento de su nacimiento, adquiriendo a lo largo de su vida una multiplicidad de imágenes e imaginarios⁴ que les permiten tanto a ellos como al resto del complejo

² De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México RIFREM 2016, 5% de la población mexicana se dijo sin religión. Asimismo, de acuerdo con el XII Censo de Población y Vivienda 2010, 5,262,546 habitantes se expresaron sin religión, es decir, 4.7%. Aunque en ambas fuentes no se especifica que son ateos, se infiere que se encuentran en dicho grupo.

³ De acuerdo con el XII Censo de Población y Vivienda 2010, 1.7% de los jaliscienses se manifestó sin religión. Aunque no especifica que son ateos, se infiere que forman parte de dicho grupo.

⁴ Respecto a la distinción entre imagen e imaginario, y a la vez su relación, nos parece ilustrador lo planteado por Ana Cecilia Valencia, ya que, para ella, mientras que la imagen discurre y se traslada por analogía, metonimia o metáfora, de un escenario a otro, el imaginario, por su parte, genera todo un entramado de sentidos y significados compartidos por una colectividad, los imaginarios son estructuras estructuradas y estructurantes, las imágenes son sólo estructurantes y no necesariamente estructuradas, sino que discurren

social, orientarse y situarse en esta vida. Sin duda, los estudiantes de humanidades de la Universidad de Guadalajara han nacido y crecido en un contexto histórico-social singular, entre los años 90 del siglo xx y la primera década y media del XXI. Durante su proceso de formación como nuevos seres humanos se han enfrentado a un imaginario social ya dado, y han sido influidos por una multiplicidad de imágenes que albergan las instituciones, mismas que les han dado la identidad y la significación tan fundamental para su vida en sociedad. Porque bien lo dice Castoriadis, “el hombre siempre existe en la sociedad y por la sociedad... y la sociedad es siempre histórica. La sociedad como tal es una forma, y cada sociedad dada es una forma particular y singular” (Castoriadis, 1998: 66), y la sociedad que los jóvenes universitarios en cuestión han transitado al menos en las dos últimas décadas de su vida, se caracteriza por la diversidad de imágenes e imaginarios donde la ciencia permea algunos ámbitos de su vida cotidiana, incluyendo el mundo religioso. Todo ello en una época en que la secularización y laicización,⁵ la globalización económica y la expansión de la ciencia y la tecnología han instituido un nuevo rostro tanto a las instituciones como a los sujetos, quienes se encuentran que “todo cuanto fue imaginado por alguien con suficiente fuerza para modelar el comportamiento, el discurso o los objetos puede, en principio, ser reimaginado... por algún otro” (Castoriadis, 1994: 100). Dicha reimaginación nos permite entender que, aunque los alumnos en cuestión han nacido y crecido en un contexto histórico-social dado, en ámbitos familiares e institucionales singulares, en algún momento de su vida han reflexionado y han decidido que el imaginario religioso que se les ha enseñado desde la institución, no sea ya el elemento central, y que, a partir de su paso por el ámbito institucional, particularmente educativo, ha introyectado un imaginario muy relacionado con el ámbito científico. En este sentido, interesa de manera sustancial, encontrar en las narrativas

de una estructura institucional a otra. Pero también no es posible construir imágenes sin imaginario institucional, pues el valor social de las primeras depende de la función de éste” (Valencia, 2010: 171).

⁵ En opinión de Felipe Gaytán Alcalá, “... *secularización* es un concepto multidimensional que alude a la diferenciación del mundo respecto a la religión, mientras que *laicización* es la separación de distintas instituciones respecto al ámbito eclesiástico” (Gaytán, 2004: 24).

de los alumnos de humanidades esa vorágine de imágenes⁶ que conforman el imaginario social en torno al ateísmo y la ciencia. Dichas imágenes, “lejos de ser residuos pasivos o distorsiones de la percepción, son representaciones dotadas de poder de significación y energía de transformación de lo real” (Solares, 2009: 113), y como tal, nos hablan de lo que los estudiantes piensan en torno al ateísmo. Éstas, diría Castoriadis, se han anclado poco a poco en un contexto histórico social singular, en la institución, por la que el estudiante ha transitado durante su vida. Y, sin duda, la mayoría del imaginario que se deja ver en dichas narrativas, se han aprendido dentro del ámbito educativo, durante los más de doce años de formación escolar, que han acumulado los estudiantes universitarios, mismos que les han posibilitado imaginar el mundo y al mismo hombre desde los postulados científicos.

Pero no sólo de teorías vive el hombre, es decir, a pesar del sesudo acercamiento que hizo Castoriadis en torno a los imaginarios sociales, no sugirió, o no construyó, una metodología específica para acercarnos a los imaginarios de una sociedad o de un grupo específico de ella, ya que, en su opinión, para “intentar captar las significaciones imaginarias de la sociedad...”, “no hay ni metodología ni respuesta definible” (Castoriadis, 2004: 32). Por ello, para la presente investigación se diseñó un estudio esencialmente de corte cualitativo, con el objetivo primordial de obtener distintas narrativas que nos permitieran conocer diversas imágenes e imaginarios de los estudiantes de humanidades en cuanto al vínculo entre ateísmo y ciencia. Con tal cometido, se privilegiaron esencialmente dos técnicas: las listas libres⁷ y los grupos focales o *focus group*.⁸ Una tercera

⁶ Para Castoriadis, “no tenemos un mundo de imágenes creado de una vez por todas, sino un surgimiento perpetuo de imágenes, un trabajo o una creación perpetua de esta imaginación radical” (Castoriadis, 2004: 65).

⁷ Las listas libres o listados libres son una técnica de recolección de datos de carácter cualitativo, y en general, se definen como “listas de términos proporcionados por los sujetos de investigación cuando se les pide palabras vinculadas a una idea específica; estos listados permiten identificar ideas que en la población de estudio están asociadas al tema generador de la discusión” (Ardila, Stanton, Gauthier: 1999: 129), que, para el caso de la presente investigación, fue la idea de ateísmo.

⁸ De acuerdo con Pablo Páramo, un grupo focal “es un tipo de entrevista basado en una discusión que produce un tipo particular de datos cualitativos” (Páramo, 2008: 149). O de manera más precisa, es “... una reunión bien orientada y diseñada con claros propósitos para explorar acerca de un dominio de interés” (Páramo, 2008: 149). Los grupos focales se organizaron tomando en cuenta las distintas preferencias de los alumnos en cuanto a lo

técnica, la encuesta,⁹ se sumó con la única finalidad de obtener datos concretos y precisos sobre los sujetos de estudio, ya que durante la búsqueda bibliográfica no se encontraron fuentes que ayudaran en dicha labor.

En cuanto al proceso de recolección y ordenamiento de los datos, podemos destacar que, a grandes rasgos, se les pidió a los entrevistados que anotaran en una hoja en blanco una lista de palabras relacionadas con la idea de ateísmo. Del total de entrevistas, doscientas treinta y seis fueron realizadas a mujeres, y ciento ochenta y cuatro a hombres. Una vez hecho el vaciado de las cuatrocientas veinte listas libres, se procedió, en primer lugar, a ordenar cada una de éstas en conjuntos de palabras que más se repetían. En segundo lugar, las palabras ya ordenadas, se agruparon en campos de sentido, obteniendo así diversos conjuntos de palabras relacionadas entre sí. Ello facilitó la construcción de la guía final para la entrevista, misma que resultó ser fundamental para dirigir la discusión durante la aplicación de los grupos focales, aunque para efectos de la presente investigación, sólo se tomó el campo de sentido vinculado con ciencia.¹⁰

Tratando de caracterizar brevemente a nuestros sujetos de estudio, cabría destacar que, la mayoría de los alumnos¹¹ nacieron en la última década del siglo XXI, entre 1990 y 1998. Asimismo, dijeron ser originarios del estado de Jalisco, en particular de los municipios de Guadalajara, Zapopan, Tonalá, Tlajomulco, Tlaquepaque, principalmente. Al encontrarse cursando el nivel licenciatura han acumulado

religioso o no religioso. Quedando integrados los grupos focales de la siguiente manera: estudiantes que dicen ser creyentes (que sí creen en Dios), no creyentes (que no creen en Dios) e indiferentes (que son indiferentes frente a la creencia en Dios), esencialmente. Dicha clasificación fue posible a partir de los datos obtenidos en la encuesta, y esencialmente a partir de la pregunta: ¿Cómo describirías tus creencias acerca de Dios?

⁹ Ésta “es un método que se realiza por medio de técnicas de interrogación, procurando conocer aspectos relativos a los grupos” (García, 2004: 19) que se desea estudiar, con el objetivo, de “... obtener información relativa a las características predominantes de una población mediante procesos de interrogación y registro de datos” (García, 2004: 20).

¹⁰ Otros campos de sentido que formarán parte de una investigación más amplia, son: libertad/libre, juventud, rebelde/rebeldía, creencia/creencias/dios, sin dios/no creencia/no existencia de dios, escepticismo/escéptico, ideología, incrédulo/incredulidad, aspectos negativos/aspectos positivos.

¹¹ Los estudiantes que participaron tanto en las listas libres como en la encuesta y los grupos focales dijeron tener entre 18 y 50 años. Sin embargo, el grupo de alumnos con mayor presencia fue el que manifestó tener entre 18 y 26 años.

un promedio de entre 14 y 18 años escolares. Respecto al género hubo una mayor presencia de mujeres. En cuanto a las creencias, algunos de los resultados obtenidos mostraron que entre los alumnos existen divergencias importantes en cuanto a sus prácticas religiosas. Así, cuando se les pidió que definieran sus creencias respecto a Dios, se encontró que al momento de la aplicación del cuestionario, 37.18% dijeron no creer en Dios, mientras que 37.18% manifestó creer Dios, y 25.62% declaró ser indiferente frente a creer o no en Dios. Un trabajo reciente sobre jóvenes universitarios y sus creencias en el contexto universitario de la zona metropolitana de Guadalajara¹² los podemos encontrar en Juan Diego Ortiz (2015), quien llevó a cabo una investigación¹³ para conocer la religiosidad, pero, de alguna manera, también la increencia de los jóvenes en contextos universitarios. Entre los hallazgos más importantes que obtuvo fue que “los jóvenes universitarios tienden a tener posiciones liberales o no institucionales en relación a la cuestión religiosa” (Ortiz, 2015: 56). Y cuando se les cuestionó en torno a su creencia religiosa, 38% se dijo creyente, 5% practicante, 21% creyente y practicante y 36% indiferente (Ortiz, 2015: 56-58). Aunque no dice nada acerca de los ateos, se infiere que es precisamente en el grupo indiferentes donde de alguna manera podemos observar un desapego a lo religioso.

Ateísmo y ciencia

Al llegar el “siglo XIX parecía que por fin el ateísmo comenzaba a considerarse una postura intelectual respetable, pero siguió siendo privilegio de la élite intelectual sin llegar a convertirse en un fenómeno cultural” (Martín 2010: 50). A pesar de ello, para Charles Taylor el siglo XIX “fue

¹² Uno de los primeros estudios en torno a universitarios y sus creencias religiosas lo encontramos en la obra de Pablo Lasso Gómez, en su escrito *La religiosidad universitaria: el caso Jalisco* (1986). A partir de 850 entrevistas entre alumnos de distintas universidades de la zona metropolitana de Guadalajara (Universidad del Valle de Atemajac, Universidad de Guadalajara e ITESO), así como de algunas preparatorias e incluso jóvenes no universitarios, dicho autor dio cuenta de la situación religiosa de determinados grupos de jóvenes según su contexto, incluyendo el universitario.

¹³ Para lograr su cometido, realizó 250 entrevistas a alumnos universitarios de dos escuelas privadas y una pública: el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), la Universidad del Valle de Atemajac (Univa) y la Universidad de Guadalajara (U de G).

testigo de un fabuloso avance de la no creencia” (Taylor, 2015: 47). Y si bien “los ateos absolutos nunca habían sido muy comunes... , hacia mediados de la década de 1850, se fundaron a lo largo de Gran Bretaña las primeras sociedades seculares... Este proceso parece haber alcanzado su punto culminante hacia 1883-1885, cuando se permitió que los ateos ocuparan escaños en el Parlamento (Watson, 2005: 4597). Fue precisamente durante dicho siglo cuando las propuestas de Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900), entre otros, llevaron al pensamiento ateo por un nuevo rumbo, al brindar un cuerpo teórico coherente, que a la postre se convirtió en la referencia obligada en torno al “verdadero” ateísmo. Con el surgimiento de un imaginario de cuño científico, para explicar tanto al hombre como al mundo, la institución religiosa dejó de ser punto de partida y fuente única de símbolos y significaciones para los seres humanos modernos. Sin embargo, “lo que podríamos denominar la “Era del Ateísmo” (por decirlo en palabras de Gerhard Ebeling) no fue una realidad hasta los últimos cuarenta años del siglo xx” (Martin, 2010: 51), cuando se estaba reestructurando el mundo en torno al paradigma de la postmodernidad. Así que fue hasta “la década de los sesenta, que se cumplieron las predicciones de Newman y Nietzsche, al menos en el Occidente opulento se empezó a hacer gala de un —ateísmo radical— sin precedentes históricos” (Martin, 2010: 51). Asimismo, en opinión de Karen Armstrong, a partir de la década de 1960 “el término “ateísmo” ya no era considerado insultante. Como Nietzsche había predicho, la idea de Dios había muerto, y por vez primera, seres corrientes, que no eran ni científicos ni filósofos pioneros se llamaban gustosamente a sí mismos “ateos” (Hatch, citado por Armstrong, 2009: 322). En las últimas décadas, por un lado, con el derrumbe del socialismo el ateísmo no necesariamente decayó, y por otro, tras los ataques en Nueva York, el fundamentalismo religioso tomó una mayor relevancia (Martínez, 2010: 195). Ya las enseñanzas de la Iglesia no son suficientes y cunde un desinterés por lo sacro y por las religiones en general, ya que cada día son más los hombres y mujeres que viven “*como si Dios no existiese*”. A la luz de dichos cambios, “... el nuevo ateísmo es diferente del moderno. Es decir, en la modernidad el ateísmo “... se suponía más combativo, Dios debía ser destronado o sustituido, y el punto de referencia que

estructuraba la civilización era la “razón” y no la “fe” (Martínez, 2010: 196). Sin embargo, “... en la posmodernidad no se trata de sustituir a Dios, es que su lugar ya no existe, y la razón y la fe han sido desechadas simultáneamente” (Martínez, 2010: 196). Además, “... nunca el ateísmo radical ha formado parte de la conciencia de millones de personas corrientes y de los intelectuales a la vez. Antes hubo ateos, pero la novedad estriba en que hoy niegan a Dios tanto las masas como el *establishment cultural*” (Martín, 2010: 51-52).

Respecto a la ciencia, en los últimos siglos se convirtió en hacedora de múltiples imágenes, que, en conjunto, han llegado a conformar el imaginario social de uno de los sistemas explicativos más competentes para comprender tanto el mundo material como el humano, o como bien lo dice Brian L. Silver, “ha influido profundamente en la imagen que tiene el hombre del mundo y de sí mismo” (Silver, 2005: 25). En opinión de Michel Martín, “a medida que avanzó el siglo XIX, las cosas empezaron a cambiar. Friedrich Nietzsche y John Henry Newman fueron dos profetas clarividentes... Ambos eran conscientes del cambio de mentalidad cuando nadie lo era aún y sabían que los cambios traían consecuencias de largo alcance” (Martín, 51: 2010), particularmente en el papel que la ciencia estaba tomando en el mundo decimonónico. Es precisamente, en dicho contexto, que el imaginario ateo quedó fuertemente relacionado con la ciencia, ya que todos aquellos que de alguna u otra manera negaban que nuestro mundo tuviera un origen divino, finalmente encontraron en las explicaciones de pensadores y científicos las bases para fundamentar su ateísmo. Es decir, a partir de sus hallazgos y descubrimientos, la ciencia facilitó el surgimiento de diversas imágenes ateístas, no teológicas, en torno al origen del hombre y el mundo, mismas que vinieron a romper con la explicación dogmática que por siglos había sido principio y fin del conocimiento humano. Lo que ocasionó que “no sólo... muchas personas perdieron la fe y abandonaron las iglesias y las sinagogas, sino también que se concibieron nuevas posiciones, nuevos nichos o espacios para no creencia” (Taylor, 2015: 47), mismos que estaban siendo llenados, por los aportes, tanto de las ciencias exactas como sociales y humanas. Finalmente, el símbolo “Dios” había sido desplazado por uno nuevo, la “Ciencia”. Sin duda, el paso ya estaba dado,

la ciencia era ahora la hacedora de nuevas y múltiples imágenes para comprender y explicar el mundo, y los hombres del siglo XIX y XX deseaban acuñarlas, de tal forma que el día de hoy ya son parte del magma de significaciones sociales en el que el individuo nace y crece. Y si bien las diversas instituciones sociales son portadoras de dicho imaginario, evidentemente, es en las instituciones de enseñanza de la ciencia donde, por lo general, el sujeto adquiere dicha multiplicidad de imágenes, mismas que posibilitan su apertura al mundo, y por qué no decirlo, a un modo de vida.

Dicho lo anterior, ha llegado el momento de describir diversas narrativas obtenidas a partir los grupos focales,¹⁴ ya que es a partir de ellas que se dará cuenta de múltiples imágenes que forman parte del imaginario de los estudiantes de humanidades en cuanto al vínculo entre ateísmo y ciencia.

Sin ciencia no hay ateísmo

A partir de las interrogantes¹⁵ que se realizaron para obtener las narrativas necesarias para el presente trabajo de investigación, una proporción de los alumnos entrevistados coincidieron en que la ciencia y el ateísmo están firmemente vinculados, es decir, que entre ciencia y ateísmo hay una relación muy estrecha, e incluso determinante, si hablamos del

¹⁴ Los grupos focales se organizaron en promedio con siete y ocho alumnos, en el entendido de que “los grupos más pequeños parecen promover discusiones más profundas entre los participantes” (Páramo, 2008: 152). Se realizaron cuatro grupos focales, uno por cada licenciatura. Una vez terminados, se transcribieron las entrevistas y se corroboró que la información obtenida fuera pertinente y suficiente, motivo por el cual no fue necesario realizar un segundo grupo focal por licenciatura. Los grupos focales se ejecutaron entre el mes de junio y octubre de 2017. Todos fueron grabados y transcritos en su totalidad.

¹⁵ Una vez que los alumnos vincularon el ateísmo y la ciencia, nos propusimos realizar algunas preguntas que fueran generadoras de la discusión en los grupos focales, para así obtener las narrativas pertinentes de los estudiantes. Éstas fueron: a) ¿Por qué vincularon los alumnos de humanidades ateísmo y ciencia?, b) ¿Por qué los alumnos de humanidades vincularon conocimiento científico con la idea de ateísmo?, c) ¿Por qué ligaron a pensadores y científicos como Carlos Darwin, Friedrich Nietzsche, Carlos Marx, entre otros, con el ateísmo? Las respuestas de los alumnos nos permitieron dar cuenta de diversas imágenes que configuran el imaginario social de los alumnos de humanidades en torno a ateísmo y ciencia.

ateísmo moderno. Así, para una porción de los alumnos de humanidades, no hay duda de que la ciencia desempeña un papel fundamental a la hora de hablar de la existencia o no, de Dios. Al grado de afirmar que sin la ciencia el ateísmo definitivamente no sería posible, pues precisamente ésta es la que le ha dado sus fundamentos, es decir, que sin el “proceso científico” difícilmente el hombre podría incluso entenderse “a sí mismo como ateo”, ya que dicho posicionamiento frente a la vida y el mundo sólo es a través de la ciencia, que es, como bien lo dice Sergio,¹⁶ “la que abre la puerta al ateísmo”. Cuestionándose abiertamente por la existencia o no de Dios, por ello, él mismo destaca que “la ciencia sí empieza el paradigma del ateísmo, no lo define en su totalidad, pero sí lo permite”. De ello dan cuenta las siguientes narrativas:¹⁷

En opinión de Elba:

No podría haber ateísmo sin ciencia, porque cuál sería la postura para historiar al hombre (GFL).

En ese mismo sentido, Hernán comenta:

Tiene que haber ciencia para que haya ateísmo, porque se debe de ser consciente mediante un proceso científico, para poder así entender al hombre, y que el hombre se entienda a sí mismo como ateo (GFL).

Lo anterior se ve confirmado por Sergio, quien certifica que:

Sin ciencia no hay ateísmo, porque sin ciencia no existe la pregunta si existe Dios o no (GFL).

Él mismo señala:

¹⁶ Es uno de los alumnos entrevistados en el Grupo Focal de Letras.

¹⁷ Cabe aclarar dos aspectos: el primero, se identificará a cada uno de los grupos focales con las siguientes siglas: (GFH) Grupo Focal Historia, (GFA) Grupo Focal Antropología, (GFL) Grupo Focal Letras, (GFF) Grupo Focal Filosofía. El segundo, aunque los alumnos aceptaron que su nombre propio podría aparecer tal cual, al momento de citar sus narrativas, finalmente se optó por colocar seudónimos, por lo que los nombres de los entrevistados no corresponden con los alumnos participantes.

La pregunta ¿existe Dios o no?, es estúpida, pensando en aplicarla antes de la ciencia, porque la ciencia es la que hace esa pregunta, entonces en ese sentido la ciencia le abre la puerta al ateísmo... y la lógica ya había empezado a jugar con esta cuestión de “oye, Dios existe o no, qué onda” ... en ese sentido, yo creo que la ciencia sí empieza el paradigma del ateísmo, no lo define en su totalidad, pero sí lo permite (GFL).

En una narrativa más, Alma no descarta la posibilidad de la existencia del ateísmo sin la ciencia, o que la relación no es determinante, pero sí considera que ésta brinda las herramientas que permiten fundamentar una posición atea. Incluso, ella misma destaca que la ciencia no sólo da los fundamentos para explicar el ateísmo, sino que también proporciona los argumentos pertinentes para poder explicar por qué desde la perspectiva metafísica o teológica es imposible conocer y explicar el mundo “real”, que, sin duda, antes del allanamiento de la ciencia estaba lleno de preguntas, pero no de respuestas claras y precisas, siendo la emergencia de la ciencia la que finalmente posibilitó tal descreimiento dejando de lado las explicaciones divinas que por siglos habían predominado como base interpretativa de la realidad, y que ahora, en la Modernidad, por los adelantos tanto en las ciencias exactas como sociales y humanas, era posible pensar que el papel de lo divino no tenía ya un lugar. Al respecto, Alma nos dice:

La ciencia te da fundamento, sí, claro que existiría [el ateísmo] sin ciencia, pero la ciencia ya te da más elementos de dónde agarrarte, ya tienes propuestas, ya tienes con qué argumentar algo, con qué refutar a las creencias deístas (GFH).

La ciencia tiene la razón y las respuestas

Para los alumnos de humanidades, la ciencia está vinculada con la racionalidad, es decir, con una visión científica del mundo, donde la idea de razón¹⁸ definió prácticamente a la Modernidad, mientras que la

¹⁸ En opinión de Peter Watson, “Descartes estaba diciendo que Dios había sido establecido por la razón humana, y no al revés. La revelación, que alguna vez había sido una forma de conocimiento con tanta autoridad como la ciencia, comenzaba a perder importancia: de ahora en adelante, las verdades reveladas tenían que ser reafirmadas por la razón (Watson, 2005: 3181).

tradición o las posiciones dogmáticas y metafísicas poco a poco fueron relegadas a cuestiones de fe. De ello, da cuenta Juan, quien afirma:

La ciencia se fundamenta desde la raíz en la razón, mientras que la religión sea cual sea se fundamenta desde su raíz en la fe (GFH).

En esa misma tesitura, en opinión de Alberto:

La ciencia y el ateísmo van de la mano porque son parte del progreso, pero sólo se le podría ver... el progreso en el ámbito de lo científico exacto (GFH).

Sin duda, progreso y razón fueron ampliamente relacionados con la ciencia en los últimos siglos. Ambos, independientemente de los embates y debates a los que estuvieron sujetos, permearon en el imaginario de aquellos hombres que no estaban de acuerdo con las explicaciones teológicas, y, por el contrario, encontraron en la ciencia las respuestas que quizá habían estado haciendo falta para que la fe y el dogma, más relacionados con el atraso y la irracionalidad, dejaran de ser la base fundamental de las explicaciones tanto de los hechos humanos como de la “creación del universo”. Sin duda, ello cimbró el estado de cosas existente y generó un sinfín de cuestionamientos en torno a todo aquello que frente a los avances de la ciencia se veía claramente refutado. Y las respuestas ya no eran buscadas en la Biblia, sino en la ciencia, la única que ahora era capaz de responder en torno “a la creación del universo y del hombre, dejando de lado las explicaciones de base teológica o religiosas”. Al respecto, Andrés nos dice:

Te vas cuestionando de si es realidad, es mentira, quién escribió la Biblia. Entonces todo eso te va orientando a que busques respuestas, y la ciencia es la que te las da (GFH).

O incluso, desde la perspectiva de Alma:

La religión ya no nos responde a la creación del universo y del hombre, es la ciencia la que nos la responde (GFH).

Por su parte, Lupita nos explica:

La historia nos lo platica, llega la ciencia y de repente cae lo que explicaba la religión, ya lo podemos explicar con otro tipo de, pues, de herramientas (GFA).

También sobresale una serie de imágenes que aluden necesariamente a una nueva manera de conocer el mundo a partir de la ciencia, la cual fue forjándose de la mano de los más diversos aportes de pensadores y científicos, que contribuyeron con una nueva metodología, la científica, que incluso era capaz de “comprobar” lo que afirmaba, “con sus propios métodos y herramientas”, hecho que sin duda le otorgó un mayor grado de credibilidad frente a posiciones dogmáticas o metafísicas, que por siglos fueron la fuente explicativa de todo lo que existía en el universo, incluyendo el ser humano. Es en este sentido que para Noemí:

Independientemente de lo católico, cualquier otra forma de creencia, chamánicas, dioses de la lluvia, era una forma de explicar el mundo, de entender lo que pasaba y llega la ciencia, que tiene sus propios métodos y herramientas y comprobable y todo esto, y llega otra forma de explicar el mundo (GFA).

O en opinión de Alma:

La ciencia nos da las herramientas para poder reafirmar nuestro ateísmo (GFH).

Dichas imágenes son evidentemente evocadoras y consistentes, ya que reflejan una posición decantada por la retórica científica que ha venido permeando en el imaginario de la institución occidental e influyendo de manera importante para que el ateísmo no sólo sea una realidad, sino que es precisamente la ciencia la que de alguna manera lo ha posibilitado. Quizá por ello, para Sergio:

La ciencia abre la puerta al ateísmo, sin ciencia, sin revolución científica, el ateísmo es impensable (GFL).

Es decir, dicho cambio facilitó el ascenso del ateísmo que, como bien se dijo, encontró en las explicaciones científicas una base de la cual asirse, para definitivamente anclarse en el imaginario social de la modernidad, y por qué no decirlo, de la posmodernidad.

El ateísmo es conocimiento (ciencia)

Según Peter Watson, después de la política y la democracia, la ciencia, que originalmente significaba conocimiento, “es la idea griega más famosa que ha llegado hasta nosotros” (Watson, 2005: 820). Hoy en día, ciencia y conocimiento forman parte consustancial de la sociedad. Dicho conocimiento se ha obtenido a partir del método científico y ha permitido el desarrollo de la ciencia en todas sus disciplinas, abonando gradual y consistentemente en la configuración de un imaginario que encuentra en las explicaciones de carácter científico, la única posibilidad de conocer “la realidad”. Por ello, el conocimiento tanto sobre el hombre como del mundo desempeña un papel fundamental cuando se trata de explicar la realidad, máxime que el ateísmo hace énfasis precisamente en que para conocer el mundo real es necesario imaginar que tanto el origen del cosmos como de la vida no tiene pizca de divino.

En opinión de Juan:

Sí, creo que entre más conocemos somos más propensos a hacernos ateos (GFH).

En el mismo sentido, Alma explica:

Entonces, mientras más sé, menos creo, efectivamente, y yo creo, que ahora que vivimos en esta sociedad de la información y del conocimiento, yo creo que si nos informáramos más, habría más ateos, o sea, si todos hubiéramos leído la bibliografía que yo he leído, no, pues a todos nos pondría a pensar... (GFH).

En esa misma tesitura, según Ulises:

Entre más cuestionas y más investigas, vas adquiriendo más conocimiento y ese conocimiento pronto te puede llevar a las dudas que puedes respon-

der con conocimiento, casi siempre, conocimiento científico, entre más conoces, más vas cuestionando la religión, y puede que llega un punto en el que la religión ya no te responde tus dudas, ya no te satisface, pues ya soy ateo (GFH).

Como observamos, las narrativas anteriores son un ejemplo vívido de que para los alumnos de humanidades el conocimiento científico abona decididamente al imaginario atea del mundo. En el entendido de que conocer te puede llevar a pensar, a dudar, a imaginar, lo que finalmente abre la posibilidad de hacer a un lado a explicaciones basadas en las “verdades divinas”. Es decir, para dichos estudiantes, el conocimiento científico, al llevarte a indagar sobre lo religioso, te anima a tomar decisiones informadas en torno a la no creencia en lo sobrenatural, en lo divino. Es probablemente lo que le sucedió a Rubí, quien destaca:

Entre más conocí la religión más me separé de ella, ya después, me puse a investigar otras religiones y terminé no sólo saliendo del catolicismo, sino llegando al ateísmo, entonces sí, este conocimiento de la religión en gran medida sí desemboca al ateísmo y en el conocimiento en general (GFH).

Sin duda, ateísmo y conocimiento científico están profundamente vinculados, en el entendido de que para dejar de lado los fundamentos de la vieja institución, el sujeto requiere del conocimiento científico, para así, en un acto de total libertad e imaginación, reimaginar la institución que lo vio nacer, encontrando en la ciencia y el conocimiento que de esta emana, las respuestas a sus inquietudes, dudas, e incluso, deseos. En contraparte, relegas el conocimiento “teológico o místico” porque la “corriente deísta ya no te da respuestas, ya no son suficientes, ya no te satisfacen”. Quizá por ello, en primer lugar, Judith afirma:

Yo creo que relacionan esta cuestión de conocimiento y ateísmo, porque te responde muchas dudas, claro que sí (GFH).

En segundo, Alma explica:

Llega un punto en el que la religión, la corriente deísta, ya no te da las respuestas, ya no te son suficientes, ya no te satisfacen, entonces tienes que buscar a través de otro conocimiento que no es el teológico o místico (GFH).

En una narrativa más, César no duda en señalar que en el pasado el hombre recurrió a explicaciones metafísicas, fantásticas y divinas, e incluso, los griegos “explicaban los fenómenos naturales” como acciones de bestias y titanes, “pero cuando llega la ciencia”, ya tienes conocimiento, ya no requieres de lo religioso o lo fantástico (GFF). Él mismo destaca que el conocimiento te puede llevar a tomar conciencia sobre la religión como “fenómeno social”, y ello, al mismo tiempo, te motiva para llegar al ateísmo. Es decir, dice César:

Tienes conciencia, tomas conciencia de la humanidad y tienes conocimiento de todo este conjunto de religiones, de ideas, de posturas,... el conocimiento como toma de conciencia de la totalidad, para mí, lo veo como el conocimiento como una motivación hacia el ateísmo, o sea tienes conciencia de ello, lo analizas como un fenómeno social, más como una religiosidad en sí, pero no decides participar de ella, simplemente lo reconoces, pero ya no te reconoces como teísta, por así decirlo, sino como ateo (GFF).

“Darwin: asesino del Antiguo Testamento”

Si buscamos un símbolo de la ciencia, evidentemente el científico Darwin ocupa un espacio privilegiado y es una imagen recurrente en el imaginario científico del siglo XIX e incluso en la actualidad. Tal posición no es gratuita, pues en 1859, Darwin mostró al mundo su teoría de la evolución a partir de la selección natural, misma que quedó grabada en su obra *El origen de las especies*. A partir de dicho año el mundo ya no fue el mismo. “La hipótesis evolucionista echaba por tierra tantas ideas fundamentales preconcebidas que, inicialmente, pocos pudieron asimilarla por completo” (Armstrong, 2009: 276). Por si fuera poco, aproximadamente una dé-

cada después, Darwin publicó *Los antepasados del hombre* (1871), obra en la que

sugería de manera aún más controvertida, que el *homo sapiens* se había desarrollado a partir del progenitor del orangután, el gorila y el chimpancé, los seres humanos no eran la cúspide de una creación con un propósito, como todo lo demás, había evolucionado mediante la prueba y el error, y Dios no había tenido ninguna intervención directa en su creación (Armstrong, 2009: 275-276).

Sin duda, fue un gran golpe para el imaginario de origen divino, ya que por siglos habían detentado la autoridad de la “verdad”, y como bien lo explica Philip Kitcher, “El *origen* ha seguido dominando las ciencias biológicas y, cuando miramos en retrospectiva los 130 años transcurridos desde su publicación, la impresión inicial es de una construcción firme que se ha ido erigiendo de manera acumulativa tomando como base el logro original de Darwin” (Kitcher, 2001: 25). Por ello, Darwin fue uno de los científicos que más vincularon los alumnos de humanidades con el ateísmo. Ya que en la explicación darwiniana “no había ninguna prueba científica de Dios, la selección natural había mostrado que esa prueba era imposible” (Armstrong, 2009: 276). Por si ello no fuera suficiente, “los descubrimientos de Darwin aceleraron la ya creciente tendencia a excluir a la teología del debate científico” (Armstrong, 2009: 276). En este sentido, tales afirmaciones las podemos ver reflejadas en lo narrado por Andrés:

Darwin, [en] *El origen de las especies*, pues, él trata de afirmar, pues, de que no fue creación divina, que fue un proceso evolutivo biológico que se fue dando, y que es la explicación ¿no? (GFH).

En esa misma tesitura, Lupita explica:

Darwin es como bien básico, ¿no?, porque en el momento en el que hablas de la evolución de la especie, pues estás asesinando por completo el Antiguo Testamento (GFA).

Es así como la imagen de Darwin es, sin duda, evocadora e influyente para la ciencia. Quizá por ello Darwin continúa siendo uno de los científicos que más vinculan con la ciencia y el ateísmo. Máxime que, para los alumnos en cuestión, dicho científico vino a “tumbar... el mito creacional”, y “contradecir... el Viejo Testamento”, es decir, los preceptos divinos que hasta el momento explicaban el origen de la vida y del ser humano. Baste recordar que fue precisamente él quien finalmente dejó en claro que, en la explicación del origen y evolución de las especies, incluido el hombre, Dios no tenía ya ninguna utilidad o sentido, lo que conllevó a pensar, que “el catolicismo se iba a acabar”. O así lo dejan ver las siguientes narrativas:

Para Ernesto:

Darwin vino a tumbar con la línea evolutiva el mito creacional cristiano, que es una mezcla de otros mitos que sitúan en la época griega (GFA).

En tanto, para Noemí:

Darwin... viene a contradecir todo [lo] que dice el Viejo Testamento (GFA).

O como bien lo señala Sergio:

Darwin contrariaba en un fundamento esencial del cristianismo, que es la ascendencia divina del hombre como hijo de Dios, y pues él, al decir que no... somos parte de un proceso [divino]... rompe el paradigma, y, de hecho, cuando Darwin propuso lo que propuso, [hubo]... muchas dudas en la religión, y [hay] teóricos que dicen que durante el momento pensaban que... el catolicismo se iba a acabar (GFL).

En suma, a partir de la descripción de cada una de las narrativas de los estudiantes de humanidades, encontramos diversas imágenes y, por ende, un imaginario, en donde se da cuenta de que el vínculo entre ateísmo y ciencia, sin duda, está permeado por los avances de la ciencia a partir de la Modernidad. De igual manera, podemos inferir que es precisamente en el ámbito educativo donde han in-troyectado dicho imaginario, en un contexto histórico atravesado

por una sociedad laica, secular y globalizada, donde la ciencia se ha convertido en el bien más valioso para la sociedad, impactando en una multiplicidad de formas y espacios, que para el caso del presente trabajo es en la configuración de imágenes e imaginarios que vinculan al ateísmo con la ciencia. En el entendido de que sin ciencia, sin conocimiento científico, difícilmente el ateísmo hubiese progresado, ya que son precisamente los hallazgos de ésta los que han finalmente dado respuesta a las incógnitas del hombre en torno al origen del hombre y el universo.

Referencias

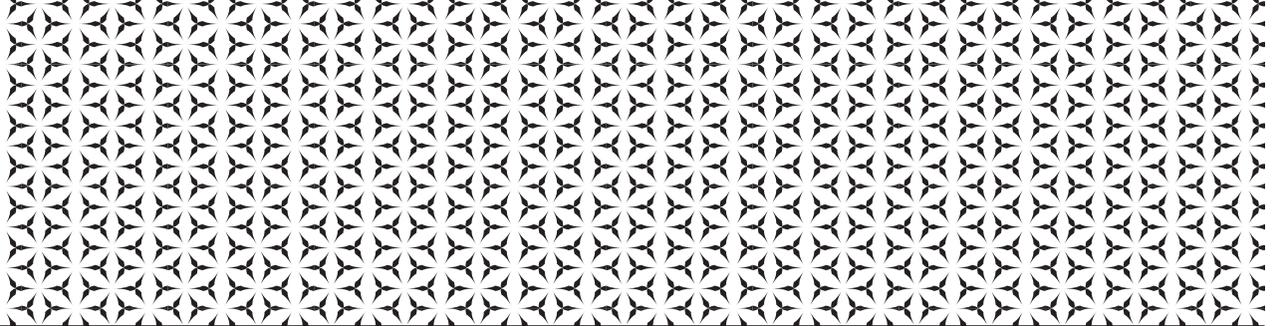
- ARDILA, HENRY, JEFFREY STANTON, Luis Gauther (1999). *Estrategias y lineamientos para la acción en VIH/SIDA con HSH*. Bogotá, Colombia: ONUSIDA, Liga Colombiana de Lucha contra el SIDA.
- ARMSTRONG, KAREN (2009). *En defensa de Dios. El sentido de la religión*. Barcelona: PAIDÓS.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets Editores.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1994). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico social: seminarios 1986-1987*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COCA, JUAN R; VALERO MATAS, JESÚS A; RANDAZZO, FRANCESCA; PINTOS, JUAN LUIS (coord.) (2011). *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. España: TREMN-CEASGA.
- CONESA, FRANCISCO Y CEJAS, JOSÉ MIGUEL (2012). *El nuevo ateísmo*. Madrid: RIALP S.A.
- CORBÍ, MARIÀ (Mariano) (2007). *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Editorial Herder.
- DAWKINS, RICHARD (2006). *Es espejismo de Dios*. Gran Bretaña: Bantam Press.
- DE CERTEAU, MICHEL (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- DE LA TORRE CASTELLANOS, RENÉE (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Publicaciones Casa Chata-CIESAS.

- DE LA TORRE CASTELLANOS, RENÉE (et al.) (2014). *Creer y practicar en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: CIESAS-El Colegio de Jalisco- UAA.
- EL ATEÍSMO CONTEMPORÁNEO (1967). Volumen I. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- EL ATEÍSMO CONTEMPORÁNEO (1973). Volumen IV. El cristianismo frente al ateísmo. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- FILORAMO, GEOVANNI (2001). *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Ediciones Akal s. a.
- FORTUNY LORET DE MOLA, PATRICIA (Coord.) (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CONACULTA-INAH-CIESAS.
- GARCÍA CÓRDOBA, FERNANDO (2004). *El cuestionario. Recomendaciones metodológicas para el diseño de cuestionarios*. México: LIMUSA.
- GARZA MERCADO, ARIO (2000). *Manual de técnicas de investigación para estudiantes de ciencias sociales*. México: El Colegio de México.
- GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ (1999). *Ateísmo moderno: increencia o indiferencia religiosa*. México: Editorial Universidad Iberoamericana.
- KITCHER, PHILIP (2001). *El avance de la ciencia*. México: UNAM.
- KORNBLIT, ANA LÍA (2007). *Metodologías cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Editorial BIBLOS.
- LASSO GÓMEZ, PABLO (1986). *La religiosidad universitaria: el caso de Jalisco*. Jalisco, México: ITESO.
- LYOTARD, JEAN FRANÇOIS (1991). *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Editorial R.E.I
- MACLURE, YOCELYN y TAYLOR, CHARLES (2011). *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARSET, JOAN CARLES (2008). *Ateísmo y laicidad*. Madrid: Ed. Catarata.
- MARTIN, MICHAEL (Editor) (2010). *Introducción al ateísmo*. Madrid: Ediciones Akal s. a.
- MARTÍNEZ, CARMELO (2010). Ateísmo posmoderno: análisis y crítica de sus argumentos. *DavarLogos* 9.2 (2010). pp.. 195-205. Argentina: Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín. En: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2784875.pdf
- MESLIER, JEAN (1978). *Crítica de la religión y el Estado*. Barcelona: Ediciones Península.

- ORTIZ ACOSTA, JUAN DIEGO (2015). *Jóvenes, tecnoculturas y secularización. Una mirada a las creencias religiosas desde el paradigma pos-religional*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- PÁRAMO, PABLO (Compilador) (2008). *La investigación en ciencias sociales: técnicas de recolección de información*. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia.
- PINKLER, LEONARDO (Compilador) (2005). *La religión en la época de la muerte de Dios*. Buenos Aires: MAREA Editorial.
- RAFFO, JOSÉ A. (1978). *La actitud religiosa del estudiante universitario de Puerto Rico*. *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401. Bogotá: Fundación Universitaria Konrad Lorenz.
- RIVERA DE ROSALES, JACINTO y CUBO, ÓSCAR (Editores) (2009). *La polémica sobre el ateísmo de Fichte y su época*. Madrid: Ed. Dykinson.
- RODRÍGUEZ SALAZAR, TANIA (2009). *Vidas deseables. Cartografía de deseos y valores en jóvenes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- SILVER, BRIAN L. (2005). *El ascenso de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SOLARES, BLANCA (Editor) (2009). *Gastón Bachelard y la vida de las imágenes*. México: UNAM.
- TAYLOR, CHARLES (2015). *La era secular*. Tomo II. Barcelona: Editorial Gedisa.
- TORRE, ALBERTO CLEMENTE DE LA (2009). *Universo sin dioses: física del génesis*. Mar de la Plata: Ed. EUDEM.
- VALENCIA AGUIRRE, ANA CECILIA (2010). *La subjetividad del director escolar. Un acercamiento a sus imágenes e imaginarios*. Guadalajara: Secretaría de Educación Jalisco.
- WATSON, PETER (2005). *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*. España: Versión digital: Editor digital: Titivillus.

Encuestas y Censos

Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México RIFREM 2016.
INEGI, XII Censo de Población y Vivienda 2010, <http://www.inegi.org.mx>



Reconfiguración de personas y de la imagen de Dios en la migración

HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR

La pregunta eje que dio origen a este trabajo es si las personas están en búsqueda de una espiritualidad sin religión, en particular los jóvenes. De ahí la importancia de reflexionar sobre la interioridad y las creencias religiosas.

En este caso, el análisis se hará en un contexto específico: la migración de tránsito por México. En primer lugar, la atención se centrará en la relación que se establece entre quienes dan apoyo, sobre todo jóvenes voluntarios y las personas migrantes, considerando la sensibilidad posmoderna que envuelve a ambos, y, en segundo lugar, se reflexionará a partir de algunos relatos que, sin pretenderlo originalmente, muestran algo de la dimensión religiosa de mujeres en tránsito migratorio.

Así que el texto se compone de dos secciones. La primera es una reflexión, desde la lógica del influjo de la posmodernidad, acerca de los resultados que arroja el encuentro entre las personas migrantes en tránsito y, particularmente, los jóvenes que hacen voluntariado en albergues o comedores de migrantes. Se caracteriza a ambos como sujetos débiles de la posmodernidad, con sus propios rasgos, y se destacan algunos de los frutos que resultan de esta relación, para finalmente sugerir que la dimensión religiosa también desempeña un papel importante en este encuentro.

En la segunda sección se presentan algunas cartas escritas por mujeres en un contexto de atención personalizada por parte de la psicóloga Bernardette Eguía Ornelas. Fueron cartas escritas con la intención de que las mujeres que pasaran por ese lugar las leyeran. En todas aparece la referencia a Dios, en diferentes figuras y situaciones. Desde esos textos y apoyados en la técnica impresionista, se reflexiona sobre sus creencias religiosas y la reconfiguración de la imagen de Dios que supone la condición de ser migrantes en tránsito.

Encuentro transformador entre sujetos débiles de la posmodernidad

La sensibilidad posmoderna parece gustar de expresiones que aluden a mínimos: se aplica a la ética, a la política, a las reglas en lo general. En consecuencia, se habla de sujetos débiles (Dussel, 2007), sin duda, en contraposición a sujetos “fuertes” como lo fueron quizá aquellos que hacia la segunda mitad del siglo pasado albergaban grandes ideales, y consideraban que había razones para pensar en proyectos firmes de bienestar a largo plazo. El sujeto débil, entonces, sería aquel que se mueve en los mínimos y que además se proyecta en plazos cortos apoyado en la provisionalidad del pensamiento y, quizá primordialmente, en lo “líquido” (Bauman, 2005) de los afectos; de ahí que prefiera, por ejemplo, una ética de mínimos (Cortina, 1999). Es el ser humano posmoderno anclado solamente en el hoy y en lo efímero del instante, sin mayor preocupación por el mañana incierto.

Uno de esos sujetos débiles, en el sótano de la posmodernidad, es, ciertamente, el migrante, sobre todo en la situación de tránsito. La única diferencia está en la forma como ha llegado a ese estado: en los últimos años, y de manera particular los centroamericanos en su paso por México, han dejado de ser sujeto de derechos humanos y de la mínima garantía de seguridad. Ni siquiera una ética de mínimos parece aplicarse a estas personas que optan por estas travesías de vulnerabilidad. En efecto, para grupos de criminales y aun para un buen número de autoridades coludidas con ellos, el migrante en

tránsito es visto sólo como objeto de lucro e incluso desechable. Es en este contexto que la dimensión religiosa de las personas migrantes cobra relevancia.

Sin embargo, hay grupos en la sociedad que tienen una mirada diferente hacia el migrante en tránsito y se dedican a darle atención humanitaria desde formas muy variadas. Se tiene el ejemplo de las llamadas “Patronas”, esas mujeres valientes que desde temprano preparan comida y alimento que es entregado al paso del tren a los hambrientos migrantes que van a lomo en “la bestia”, como llaman al ferrocarril. Su compromiso es cotidiano. Alguna vez entrevistaron a una de ellas y le preguntaron la razón por la que daban esta ayuda; la respuesta no podría ser más contundente: “¿Y si fueran nuestros hijos? A nosotras nos gustaría que alguien les ayudara”. Y esta respuesta la colocaban ligada a la expresión: “Por amor al prójimo”, retomada del Evangelio.

Otro es el del “buen samaritano”, es decir, quienes al paso del camino dan ayuda en el momento oportuno. Son los miles de anónimos que al ver a los migrantes en su paso les ofrecen comida, ropa, agua, les dan una medicina, les orientan en el camino, les pagan el taxi, los llevan de “aventón” a las vías o simplemente les dan una palabra amable o de aliento en la travesía. Este grupo no está contabilizado por ninguna investigación formal, pero, sin duda, es un soporte importante para la dura jornada migratoria.

Un sector muy importante en el mundo académico ha puesto también su atención en los migrantes. Los resultados de sus investigaciones han servido para comprender el fenómeno migratorio y sugerir nuevas líneas de trabajo (Casillas, 2008; Camus, 2002; Castillo, 2013; Desidério, 2006; Durand, 2013; Odgers-Ruiz, 2009; Rodríguez, 2014; Vega, 2016, y otros). Claramente se puede hablar de un campo de estudio de la migración, así como derivados: migración y desarrollo, migración y derechos humanos, migración y creencias. Desde sus aportes encontramos teorías sobre la migración que permiten caracterizar, entre otras cosas, las fases de la migración: el origen, el tránsito, el destino y el retorno. Los académicos constituyen un grupo importante para la realidad migrante.

Y quizás el grupo más visible, que sin duda cuenta con grandes posibilidades de intervención, es el articulado desde la Dimensión de la

Pastoral de la Movilidad Humana, específicamente la Pastoral de Migrantes, dependiente de la Conferencia del Episcopado Mexicano. En ella se ubican los albergues y comedores de migrantes, así como los Centros y Grupos de Derechos Humanos derivados de esa atención al migrante en tránsito. Hay iniciativas que dependen directamente de las Diócesis, ya sea desde la Pastoral Social o bien desde Cáritas, otras son de origen parroquial, unas más surgen de la vida religiosa tanto femenina como masculina, o bien de laicos comprometidos con la causa (Vega, 2016).

En los comedores y albergues de migrantes se ofrece comida, vestido, aseo personal, atención médica, orientación psicológica y espiritual, descanso y en muchos casos asesoría jurídica e incluso seguimiento de denuncias en las fiscalías especializadas. Los requisitos de admisión son mínimos pero indispensables: no haber consumido bebidas alcohólicas o drogas, no portar armas, aceptar las reglas de la casa, respetar a las personas e instalaciones. Se puede apreciar que por principio se cree en la palabra de quien llega, pero con esta confianza pueden introducirse también “polleros” e incluso individuos del crimen organizado, como de hecho ha sucedido, y el personal de las casas tiene que actuar expulsando a quien no cumple los requisitos para la atención que se brinda. Otra característica es que nunca se sabe bien a bien a cuántos migrantes se va atender en el día, lo mismo pueden llegar cinco que doscientos, siempre hay sorpresas y para ello tienen que estar preparados.

En la actualidad, se cuenta con más de 75 centros repartidos a lo largo de las rutas migrantes (OIM, 2017). En términos geográficos, se dividen en zona sur, centro y norte. Aunque las casas tienen algún apoyo institucional por parte de la Iglesia católica, son pocas las personas que reciben un salario por su trabajo. La fortaleza de la atención a los migrantes en tránsito en las casas y albergues de migrantes está en el servicio voluntario de jóvenes, adultos e incluso gente de la tercera edad. Estas personas generosamente ofrecen trabajo gratuito para realizar las actividades cotidianas de atención a los migrantes, son ellos quienes sortean las diversas problemáticas y resuelven, en muchos casos, las situaciones inesperadas, como puede ser una llegada masiva o bien la primera atención a quienes vienen malheridos o víctimas de algún abuso o violación a sus derechos humanos.

Muchos de los jóvenes voluntarios en albergues o comedores de migrantes se pueden caracterizar como posmodernos, apuestan por

lo mínimo, viven el presente como horizonte fundamental, apuestan por una moral emotivista (“lo que me late”), dudan de los proyectos de largo plazo y, sin embargo, son capaces de comprometerse con intensidad con diferentes causas, aunque migren muy fácilmente de un tema a otro. Sobre todo, se trata de jóvenes estudiantes, la mayoría universitarios, ya sea de centros públicos o privados, dispuestos a dar tiempo y esfuerzo en el servicio a las personas migrantes. Lo hacen desde motivos sociales, a veces ligados a alguna experiencia religiosa de servicio que tuvieron previamente (misiones, apostolado, caridad, etc.). Son voluntarios y son posmodernos, que deciden integrar en su vida el servicio a los otros en necesidad.

Si el posmoderno se adjetiva como un sujeto débil, habrá que reconocer que hay de debilidades a debilidades. He afirmado que el migrante en tránsito se puede caracterizar también como un sujeto débil, pero por la razón inversa: el posmoderno opta por la debilidad y los mínimos, al migrante se le han quitado tanto su seguridad como los mínimos cuidados humanos. No es que haya optado por esa condición, sino que está condicionado por la realidad violenta y criminal que se le impone por su situación de extranjero en camino.

Lo curioso es que a fin de cuentas uno, el joven posmoderno, y otro, migrante, se pueden encontrar y transformarse, y el sujeto débil posmoderno puede optar por la causa del migrante y descubrir en ese débil obligado una fortaleza que nunca imaginó: la terca esperanza de que el mundo puede ser diferente, de que puede haber un lugar donde la vida sea posible y mejor, de que se puede sonreír en medio de la adversidad, que puede existir un proyecto de largo alcance por el cual apostar la vida.

El migrante en condición de debilidad también encuentra en el posmoderno que opta por su causa, una esperanza: la de sentir el cuidado de otro por el mero hecho de ser humano y de estar en necesidad, la de reconocerse sujeto de derechos en medio de la obligada fragilidad. Ambos sujetos débiles se fortalecen y se potencian en el encuentro solidario que les hace colocarse en un plano de igualdad fraterna hacia una causa que los rebasa y trasciende, la del cuidado y búsqueda de una sociedad cada vez más humana y justa.

Y este encuentro se da, en la mayoría de los casos, en un marco religioso: el mayor número de los centros de atención a migrantes tienen

algún vínculo, ya sea directo o indirecto, con la Iglesia católica mexicana, a partir de las diócesis o parroquias o bien a partir de alguna orden o congregación religiosa. Como se puede suponer, el elemento religioso no necesariamente aparece en el discurso, pero sí está presente en la ambientación, en algunas prácticas como hacer la bendición de los alimentos, por la oración de la mañana o de la noche, por las celebraciones litúrgicas que ocasionalmente se realizan, etc. Es un encuentro transformador de sujetos débiles de la posmodernidad en un contexto generalmente religioso. Y en el siguiente apartado se concentrará la atención en algunos relatos de mujeres migrantes que escribieron textos en uno de esos lugares de apoyo.

Relatos religiosos de mujeres migrantes

La presencia de las mujeres en el tránsito migratorio por México ha crecido levemente en los últimos años, de acuerdo con los Informes de la Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM, 2015; 2016; 2017). Para 2014, el número de personas registradas fue 31,894, en 2015 el registro fue de 30,351 personas y en 2016 fue de 34,234. La mayor afluencia de personas acontece normalmente en el primer semestre del año. Por género, la distribución porcentual es la siguiente: en 2014: 89.77% hombres, 10.11% mujeres, 0.013% transexual/transgénero; en 2015: 88.94% hombres, 10.88% mujeres, 0.07% transexual/transgénero; en 2016: 88.89% hombres, 11.04% mujeres, 0.07% transexual/transgénero (REDODEM, 2017).

Las mujeres registradas anualmente han sido 3,224 en 2014; 3,302 en 2015 y 3,889 en 2016, de acuerdo con ese registro de los 16 socios que conforman esa base de datos. Aunque su aumento es leve, lo que se resalta es la gradualidad. De ser un poco más de tres mil en 2014, para 2016 casi llegan a cuatro mil.

En las casas de migrantes normalmente se ha tenido una atención especial a la población femenina, casi siempre se les pide estar separadas de los hombres y se procura un diálogo más cercano con ellas. En algunos casos se han implementado protocolos particulares para ellas con la intención de conocer más a fondo su situación y, sobre todo, apoyar en los casos de delitos sufridos en el camino.

En esta tesitura se ha ido recogiendo la voz de las mujeres migrantes y se ha documentado. Hay trabajos académicos en donde se estudian sus motivaciones, sus dificultades en el camino, sus sueños y anhelos para el futuro. En sus historias aparecen sus inquietudes y sus esperanzas. En el presente apartado se recoge con especial atención los relatos religiosos de mujeres migrantes en tránsito por el territorio mexicano o de algunas que ya se han establecido en México como lugar de destino.

No falta en el discurso de las mujeres la referencia a la divinidad, ya sea por modismos del lenguaje o bien cuando relatan experiencias más profundas o dolorosas y en una pausa reflexiva señalan: “pero Gracias a Dios...” y complementan con algún aprendizaje o hecho que contrarresta lo narrado y vivido.

Las mujeres hablan de las dificultades enormes del camino: de subir al tren, pasar hambre y sed, la inclemencia del tiempo y el peligro permanente de ser abusada psicológica, física o sexualmente. Para ello generan estrategias de sobrevivencia que pueden ser extremas como la de disfrazarse de hombres o bien la de acentuar su dimensión erótica y con ello lograr un poco de dominio y control sobre los varones. Y cuando pueden reflexionar de lo que han vivido no deja de aparecer la frase religiosa: “pero es Diosito quien me cuida en el camino” (migrante hondureña, 2015).

Al escribir cartas a compañeras que vienen en camino, como el ejercicio que se hizo en un albergue de Guadalajara en 2016 bajo la guía de la psicóloga Bernie Eguía, como cariñosamente se le conoce, aparecen expresiones que revelan muy bien el sentido religioso del camino. En todos los textos se omiten los nombres de las autoras.

Un primer bloque, a resaltar, es este que vincula el ser mujer con la religión o con Dios directamente:

Amiga migrante:

¡Sigue adelante! En el camino te vas a encontrar algo mejor. No pierdas las esperanzas. Todo lo que te propongas va a salir bien. *Si Dios te ha guiado hasta aquí es para que agarres tu camino correcto.* Sigue luchando por lo que quieres, porque vas a triunfar.

No estás sola. *Encomiéndate a Dios porque él te lleva de su mano y te va a dejar en el camino correcto.*

Que Dios te Bendiga y que te ayude y eres una guerrera muy fuerte. Vas a salir adelante.

Aunque te encuentres en peligros en el camino, nunca vas a estar sola *porque ser mujer es una bendición que Dios creó para el mundo.*

Como se puede apreciar, Dios es visto como el guía que facilita para que se elija el camino correcto. Es fortaleza para la persona y con ello se mantiene la esperanza. Finalmente se reinterpreta el ser mujer: es bendición de Dios al mundo, con esta afirmación la autoestima sin duda que crece y se consolida.

Otro texto igualmente relevante en el vínculo de la divinidad y la mujer es el siguiente:

Hola:

Soy inmigrante.

¡Pues con la voluntad de Dios!

¡Poniendo todo a manos de Dios es posible!

Vengo huyendo por amenazas de maras ¡por un futuro mejor a mi familia más que todo a mis hijos!

¡Pues echémosle ganas!

¡Que Dios Bendiga a las demás Mujeres como yo en este Camino!

Se puede resaltar la idea firme de Dios que cuida y está presente, y que es quien quiere (su voluntad) que las cosas sucedan de una u otra forma. En este caso se combina por una parte su ayuda, pero también la colaboración en el llamado a echarle ganas. También se nota el sentido de maternidad presente en muchas de las mujeres migrantes: la búsqueda de una vida mejor para los hijos.

En esta carta se nota nuevamente la relación Dios y mujer:

Hola amiga o amigas:

¡Migrantes, déjenme contarles y decirles que Dios está con nosotros todo el tiempo, nunca nos deja!

Valoremos el amor de Él y la fe. Nunca hay que perderla.

Y la mujer que llega hasta acá es una mujer valiente y luchadora y digna de ser de donde es.

Y la verdad nosotras juntas podemos.

Y te deseo lo mejor del mundo y suerte en todo, que Dios nos bendiga y las bendiga hoy y siempre.

Luchemos por lo que queremos y todo saldrá bien en el nombre de Dios.

Aquí la relación es más general, sin embargo, el texto está claramente dirigido a las mujeres migrantes. Se hace como anuncio, como buena noticia: Dios está siempre presente. Y luego una exaltación de la mujer que está en este camino y de la fuerza de su unidad, entre ellas y con Dios.

La siguiente carta recoge uno de los motivos recurrentes de la migración actual: la violencia:

Hola:

Soy una migrante, vengo de mi país huyendo por amenazas y por darles mejor vida a mis hijos.

Quiero decirte que le echas ganas, yo sé que tú puedes, échale ganas por tu familia.

Que Dios te bendiga y te proteja, cuídate, yo sé que tú puedes. Adiós.

Se destacan dos temas que ya aparecían en alguna carta anterior: la salida por motivos de violencia social (amenazas de criminales) y unido a ello el deseo de dar una mejor vida para los hijos. Aunque el tema religioso parece ser sólo de despedida, si se observa con atención parece las palabras utilizadas acompañan a las razones de salida: ante la amenaza, la protección y para los hijos, la bendición. Finalmente se anima a la propia colaboración de la persona: cuídate, tú puedes.

En la carta siguiente se muestra otro aspecto de la dimensión religiosa:

Hola:

Soy de Nicaragua y viajo con mi pareja y nos la vimos duras en el camino.

Pero a veces que tenía días muy tranquilos y a veces tuvimos problemas con otras personas que también viajaban como nosotros.

Pero tuvimos mucha fe y me puse a orar y pedirle mucho a Dios que nos protegiera a los dos y aquí estamos en pie siguiendo nuestro camino hacia Guanajuato. Y ten mucha fe que es lo único que te puede dar fuerzas para que sigas tu camino.

Como se aprecia el eje aquí es la fe que queda unida a la oración en medio de las dificultades, y con ello la adquisición de fuerzas que permiten continuar en el camino y en caso concreto, estar en el lugar donde pueden reponerse para continuar a un destino muy definido.

En las siguientes cartas aparece un aspecto que se vuelve fundamental: ¿en quién se puede confiar en el camino?:

Hola querida amiga:

Cumple tus sueños y si sos madre lucha por tus hijos, así como ando partiéndome la vida por mi hija.

¡Pídele fuerzas a nuestro Señor, confía en él porque él es el único que los puede ayudar y darles la toda fuerza del mundo y seguir luchando por nuestros hijos! Señor en tus manos divinas pongo la vida de todos los emigrantes, cúbrelos con tu manto divino y apártalos de todo peligro.

Cúdalos Padre y jamás los dejes caer en tentación.

Amén.

Se puede apreciar de nuevo el aspecto de recibir fuerza por parte de Dios y unido el recuerdo de los hijos como motivaciones profundas para “partirse la vida”. Termina con una oración de encomienda no sólo por ella misma o las que vengan después, sino por todos los emigrantes en dos sentidos: apartarlos de recibir o de producir el mal.

Esta otra carta continúa el mismo tema:

Querida amiga:

Soy una de las mujeres como tú que pasan por este camino y en el camino se puede encontrar con cosas increíbles de ver, pero con tal de *pedirle a Dios él te puede ayudar a salir adelante. Porque él es el único que te puede ayudar a lograr el sueño que queremos.*

Te pido que no te rindas y sigas adelante. Que logres tu meta. Y vas a ver que lo lograrás.

¡Ánimo!

Es Dios, en medio de este camino, que en medio de sus muchas dificultades puede ofrecer algunas bondades si se pide por ellas. Nuevamente se reafirma que el único que puede apoyar para lograr la meta migratoria es Dios. Y eso es posible también con la colaboración de cada una.

La siguiente carta muestra un aspecto que ahora no había aparecido:

Hola:

Espero te encuentres mejor que como llegaste.

Yo soy una persona feliz y con ganas de cambiar de vida, sólo de vida...

Yo no cambio mi país, ni mi vida, ni nada de lo que me tocó aquí en la tierra prometida que nos pertenece por obra, por arte y por gracia de Dios.

Que seas bendecida e iluminada siempre tú y tu familia en todo momento.

En este texto se inicia con la descripción del estado anímico de quien escribe y luego viene una sección que parece contradictoria: ¿Se quiere cambiar la vida o no? Lo que hay de trasfondo tiene que ver con la resistencia ante una migración que de facto es forzada. Es el caso de muchas personas que ante la violencia o ante la pobreza extrema no tienen más remedio que salir. Aquí muestra esa resistencia y apela a que eso que tenía era la tierra prometida... pero ahora está en proceso migratorio y no queda sino ser “bendecida e iluminada” para continuar.

El siguiente texto es una continuación de esa necesidad de que sea Dios quien guarde y bendiga cada paso del camino:

Querida amiga:

Te deseo muchos éxitos en tu camino. Que sea de maravilla.

Que dios te guarde y te bendiga en tu camino.

Dale gracias a Dios por cada paso que das, por cada día que tienes.

Es un mensaje claro de solicitar y agradecer la presencia de Dios en el camino y un deseo optimista de logro en el camino migratorio. Es un tema semejante al de esta otra carta breve:

Querida migrante:

Hay que luchar por seguir adelante.

Dios siempre va con uno, no lo deja a uno suelto.

La migración de las mujeres se da en condiciones de vulnerabilidad: exposición física al riesgo y acceso limitado a los recursos (Pérez de Armiño, 1999), que en su caso aumenta de manera exponencial. En este contexto vienen estas cartas:

Querida migrante:

A veces vemos las cosas pequeñas (otras veces) las vemos muy grandes y pensamos que no lo podemos resolver. Eso hace que cerremos la puerta a nosotros mismos.

Tenemos que confiar en Dios, en que él abre las puertas. Hay que ponernos en las manos de Dios y pedirle en oración que siempre nos ayude.

Como dice la palabra: “Sin Mí, nada podéis hacer”. El secreto es la Oración. Como dice Jeremías 33, 3: “Él llama a mí y yo le responderé y le enseñaré cosas grandes y ocultas que tú no conoces, porque así ha dicho Jehová”.

Se nota aquí que se trata de una mujer de las iglesias evangélicas por la nomenclatura Jehová y es muy notorio el recurso de citar textualmente versículos bíblicos. Es Dios quien abre puertas cuando uno está cerrado y por ello la necesidad de la oración, de reconocer una dependencia de él.

Esta otra carta también toca el tema de las dificultades:

Hola:

Soy una mujer luchadora con ganas de salir adelante, yo y mi familia.

La mujer que le toque leer esta carta nunca se dé por vencida, luche por sus sueños por muy difícil que sienta el camino. Nunca olvide que hay un Dios y que quiere a buenos y a malos, los amo con el amor del Señor.

Que Dios todopoderoso nos guarde y nos guíe.

Amén.

Aquí está una invitación muy curiosa, casi velada, ¿por qué recuperar la afirmación de la universalidad del amor de Dios en este contexto? Quizá por una resignificación de lo vivido (donde hay buenos y malos) que sólo es posible desde esta dimensión religiosa. Por ello puede afirmar dos cosas, una de ella y otra de Dios: que ama con el amor del Señor (a buenos y malos) y que Dios todo lo puede.

Esta carta, en medio de una situación adversa como es el tránsito migratorio, culmina con una gran confesión de fe:

Hola:

Soy una joven que viajó desde Honduras con su hermanita menor.

No fue fácil, pero Dios estuvo en todo momento con nosotras.

Sé que al leer esta carta lo único que *te pido compañera es que confíes en Dios porque él tiene misericordia.*

Dios sí existe.

Para cerrar se presentan un par de cartas que reflejan la fuerza, guía, acompañamiento que significa la dimensión religiosa en el tránsito migratorio:

Hola:

Mi carta es para una persona en especial. Sé que será de mucha ayuda porque: en este momento me siento mejor.

Mi consejo es: ¡Mujer no te desanimes por lo que te ha pasado! Sigue adelante, sé fuerte *y cuando te sientas desorientada pídele dirección a Dios, pues Él es nuestra fuerza para seguir adelante.*

Pues sé que al igual que yo traes muchas heridas por dentro, pero te dejo mi carta para que la leas y sepas que por esta casa pasó alguien que sabe lo que viviste.

Sé que te va a ayudar la charla que tengas con esta linda sicóloga.

Atentamente: G. G.

Quien escribe este texto supone la vulnerabilidad de las mujeres y sus sufrimientos en el tránsito (heridas por dentro) y para los momentos más críticos invita a recurrir a Dios como fuerza para seguir adelante. Destaca también la importancia de una atención especializada a las mujeres en los centros de ayuda. Por último, esta carta de exhortación en la que se destaca la necesidad de la petición a Dios, que implica la oración: el diálogo permanente con la divinidad. Y a su vez se le encomienda el cuidado de las personas que están en camino para que puedan lograr su meta.

Querida migrante:

Pídele fuerzas a nuestro Señor porque en estos momentos solamente Él es tu guía.

*Pídele fuerzas para seguir adelante y cumplir nuestros propósitos.
 Ora siempre porque las oraciones son lo más importante para Él.
 Nuestro Señor es la única luz del camino.
 Guárdanos Señor a todos los emigrantes.
 ¡Que cumplas tus propósitos!*

Reflexiones finales

Frente a la pregunta de si las mujeres migrantes están en búsqueda de una espiritualidad sin religión, la respuesta apunta al no y, de acuerdo con los textos revisados, muestra más una vigencia de las religiones. Las formas de expresión, las representaciones e incluso los contenidos que se aluden están en conformidad con una religión precisa: la cristiana, y en muchos de los casos aquí presentados, en la versión surgida de la reforma protestante, de ahí, por ejemplo, la ausencia de referencia hacia María la madre de Jesús.

Lo que se podría resaltar es que la imagen de Dios está ligada a procesos más bien individuales, como quien opera sólo hacia el interior de la persona y está ausente de procesos sociales. Así se puede ubicar como una visión conservadora de la religión: se le piden fuerzas a Dios, para seguir adelante, para lograr los propósitos, pero no para comprometerse con la justicia y denunciar las atrocidades y abusos de personas e instituciones concretas a lo largo del camino. Eso aparece a veces sólo en alguna somera descripción del contexto, pero desligado del sentido religioso.

Sin embargo, esta dimensión religiosa sí tiene la función de ayudar a resignificar los males vividos en el camino, de ser fuerza en las adversidades y de volverse el espacio de esperanza en medio de la desorientación y del mal. Para algunas mujeres, Dios, la religión, ha sido en lo único que pueden confiar y, como se pudo apreciar, alguna de ellas, en esta situación de maldad y de lucha encuentra la oportunidad de hacer la gran profesión de fe: “Dios sí existe”.

La religión de las migrantes opera en la paradoja: a Dios lo encuentran no en el remanso, en la tranquilidad, en el momento de la fiesta religiosa o en el culto. Se apoyan, acompañan, toman

fuerza, guía y única confianza de Dios, en medio de la cacería y amenaza permanente de ser violadas, de pasar hambre y sed, de tener enfermedad, de estar cansadas, de ser violentadas por el sólo hecho de ser mujeres. Ahí recurren, encuentran y se encomiendan a Dios. Es, sin duda, el sello de la religión judeocristiana: la que encuentra a Dios en el sufrimiento, en el destierro, en el camino hacia la tierra prometida. Como ya se señaló, hacía falta también que apareciera la construcción de la justicia y el derecho, o el compromiso por la paz y la misericordia... Sin embargo, esto que se muestra ausente en estos relatos de mujeres migrantes, sí se puede encontrar en los discursos y prácticas de algunos defensores de migrantes ligados institucionalmente al cristianismo católico. Y ése sería otro tema a desarrollar posteriormente.

Se ha mencionado también a los sujetos débiles de la posmodernidad y en esa categoría se han colocado a los jóvenes que hacen voluntariado en los albergues y comedores de migrantes, pero también a los hombres y mujeres migrantes. Y se ha sugerido que su encuentro en esos lugares de apoyo les hace bien a unos y a otros porque les recupera su humanidad: en el servicio y en la esperanza. Cabría preguntarse si también su fe se fortalece en este encuentro, si no para provocar alguna conversión, al menos sí para reconocer, de alguna forma, a Dios como alguien presente en este proceso real de la migración. El testimonio de muchas personas migrantes hace referencia a que las ayudas que reciben están resignificadas, en muchos casos, desde una dimensión religiosa y que el éxito de su camino está asociado con la ayuda y protección de Dios. Al menos, los jóvenes voluntarios lo escuchan y lo respetan, y en muchos casos se sienten identificados o cuestionados, tal como luego lo expresan cuando hay momentos de evaluación o recuperación de experiencias.

Desde otra perspectiva, el Dios de la migración genera una reconfiguración que remite a los orígenes de la religión judeocristiana: los patriarcas del Antiguo Testamento, desde Abraham hasta Moisés y Josué, fueron migrantes y su Dios caminó con ellos hasta que llegaron a la tierra de la promesa. El cristianismo recrea esta misma historia migrante en la experiencia que nos relata en la infancia de Jesús: nace

fuera de su tierra, migra a Egipto, regresa a su lugar de residencia y en la vida pública adquiere una dinámica itinerante. Los cristianos tienen la consigna de ir y predicar a todos en todos los rincones, es decir: ser migrantes transmisores de un mensaje que denominan como Buena Noticia. Este Dios caminante que acompaña, fortalece, guía y es el único en quien se puede confiar es muy semejante al de los inicios. Es una reconfiguración que recupera las fuentes iniciales, como si renovara las imágenes superpuestas a lo largo de los siglos y colocara nuevamente en la sencillez religiosa original.

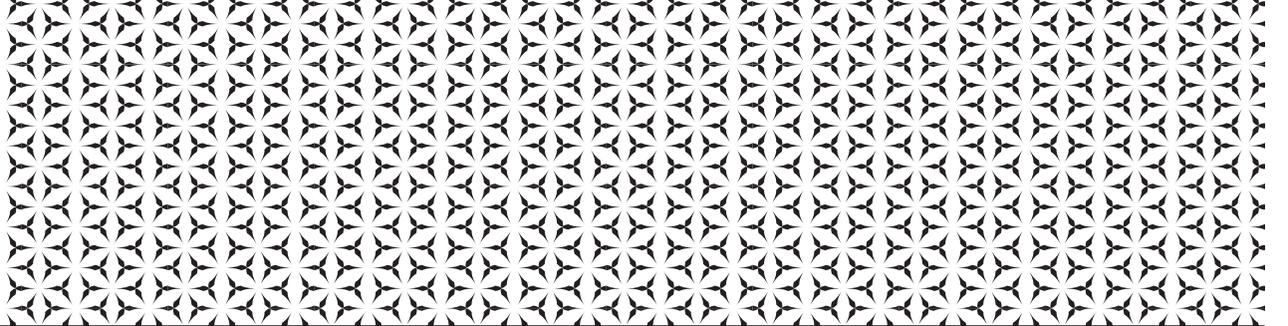
Finalmente, se puede hablar de una espiritualidad que sigue ligada a la religión cristiana, pero quizá con un matiz importante del que ya se ha hecho mención: un porcentaje alto de migrantes son cristianos de la tradición protestante, mientras que la mayoría de los centros de ayuda son católicos. Sin embargo, eso no es ningún obstáculo para recibir apoyo y menos para participar en las oraciones y celebraciones litúrgicas que en esos lugares se realizan. En complemento, a veces las oraciones de bendición de alimentos o las oraciones al levantarse o antes de dormir tienen una tónica muy pentecostal o de las iglesias evangélicas y también están presentes católicos hospedados en la casa. Son oraciones y celebraciones sin fronteras, en la lógica de un ecumenismo que supera los planteamientos teóricos y se vive y practica en lo concreto y cotidiano. Es la posibilidad de considerar como una sola casa el lugar donde Dios nos reúne, no importando las diferencias de creencias o de orígenes ni de destinos, es decir, la unidad en medio de la pluralidad. Y esta dinámica ecuménica es también una aspiración del cristianismo que tanto migrantes como jóvenes voluntarios experimentan y viven en ese encuentro que se ha sugerido como transformador.

Referencias

- BAUMAN, ZYGMUNT (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CAMUS, MANUELA (2002). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

- CASILLAS, RODOLFO (2008). "Las rutas de los centroamericanos por México, un ejercicio de caracterización, actores principales y complejidades". *Migración y Desarrollo*. Primer Semestre: 157-174.
- CASTILLO, MANUEL ÁNGEL (1998). "La política de inmigración en México: un breve recuento." *Migración y frontera*, de Alfredo Lattes, Jorge Santibáñez y Manuel Ángel Castillo, 425-451. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de México/ Asociación Mexicana de Sociología.
- CORTINA, ADELA (1999). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 6a. edición.
- DESIDÉRIO, EDILMA (2003). "Migração internacional com fins de estudo: o caso dos africanos do programa estudante-convênio de graduação em três universidades públicas no Rio de Janeiro." Tesis de Maestría en el Instituto Brasilerio de Geografía e Estatística.
- DURAND, JORGE GUILLERMO (2013). "Evolución y perspectivas del fenómeno migratorio en México. Políticas públicas en un panorama incierto." *México, movilidad y migración*, de Raúl Plascencia Villanueva (Coord.), 125-148. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- DURAND, JORGE y DOUGLAS, S. MASSEY (2003). *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México: Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas.
- DUSSEL, ENRIQUE (2007). "Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la transmodernidad." *A Parte Rei. Revista de Filosofía* núm. 54: 1-32.
- ESPINOSA MÁRQUEZ, ARACELI y ADRIANA SLETZA ORTEGA RAMÍREZ (2013). "Entendiendo la realidad migratoria, una revisión teórica desde las Relaciones Internacionales." Puebla: Artículo inédito.
- MEZA, LILIANA (2014). "Mexicanos deportados desde Estados Unidos: análisis desde las cifras". *Migraciones Internacionales*: 265-276.
- ODGERS, OLGA y JUAN CARLOS RUIZ (2009). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis-Miguel Ángel Porrúa.
- PÉREZ DE Armiño, KARLOS (2005). "Vulnerabilidad." *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación para el Desarrollo*. <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/> (último acceso: 15 de abril de 2015).
- RED DE DOCUMENTACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES DEFENSORAS DE MIGRANTES (2015). *Migrantes invisibles, violencia tangible. Informe 2014*. México: Servicio Jesuita a Migrantes-Letra Impresa GH.

- REDODEM (2016). *Migración en tránsito por México: rostro de una crisis humanitaria internacional*. México: Letra Impresa GH/Servicio Jesuita a Migrantes.
- RODRÍGUEZ, ERNESTO (2014). *Migración centroamericana en tránsito por México hacia Estados Unidos: diagnóstico y recomendaciones. Hacia una visión integral, regional y de responsabilidad compartida*. México: ITAM.
- VEGA, HERIBERTO (2016). *Migración de tránsito y acción humanitaria*. Guadalajara, México: Tesis doctoral, inédita.



La danza espiritual. Orar con el cuerpo, el alma y el espíritu a través del movimiento

GERTRUD MARÍA CHUPIK

Para las personas que quieren danzar es importante dejarse llevar por la danza espiritual.¹ Quien sabe caminar, también puede danzar. Lo que facilita la danza es cierta capacidad de coordinación y sensibilidad táctil. Participando regularmente en la danza espiritual, estas capacidades se desarrollan y refinan. Para personas discapacitadas, la ronda que tiene pasos establecidos sólo se puede realizar con limitaciones.

Para mí, existen cuando menos cuatro formas de oración:

1. La oración oral.
2. La oración en silencio, que es oración del corazón.
3. Cantar canciones espirituales, que es orar dos veces.
4. La danza espiritual, que significa oración triple.

Lo especial de la danza espiritual es que se ora con cuerpo, alma y espíritu al mismo tiempo. A través de la música espiritual que hay de fondo, se pone en movimiento el grupo danzante con pasos y ademanes

¹ Traducción del alemán de Wolfgang Vogt y Celina Vázquez.

repetitivos alrededor de una ofrenda central. Las y los danzantes se orientan cada vez más hacia el centro y hacia Dios, que es el centro esencial.

A través de la repetición meditativa de los pasos de la danza y los movimientos de oración, se produce una vibración dentro del grupo que tiene un efecto sanador en el interior profundo del alma. Incluso las huellas de los traumas de la infancia que se acumulan y manifiestan en el cuerpo pueden ser curados a través de la danza espiritual.

La danza espiritual es posible en cada cultura, religión y contexto. En la Antigüedad, cultura y religión estaban unidas. La danza espiritual es una vieja tradición de todas las culturas; por ejemplo, las danzas hindús, las danzas de los derviches, las danzas israelitas, danzas rusas...

También en Alemania hay antiguos bailes tradicionales con fondo religioso (unos más, otros menos), que actualmente sólo sobreviven en algunas regiones donde se practican por ciertos grupos de baile. Por ejemplo: la procesión del salto (tres pasos adelante, dos hacia atrás) en Echternacher, Luxemburgo. O la danza tradicional de los Sorbos (tribu eslava de Alemania oriental).

Estoy convencida de que en cada cultura es posible que exista la danza espiritual. En Alemania, Bernhard Wosien (1908-1986) refundó la danza sacra. Wosien era un excelente bailarín de ballet y coreógrafo. Ya viejo descubrió las danzas folklóricas griegas, rusas, turcas, y estudió su contenido religioso. Viajó con grupos de danza a través de los Balcanes para conocer las danzas tradicionales. Grabó su música para conservarla y la llevó a Alemania para que la bailaran sus alumnos, e impedir así su olvido. Estas antiguas danzas de culto lo inspiraron para crear nuevas coreografías basadas en música clásica espiritual. Su hija Gabriele Wosien continúa con su trabajo, conservándolo y desarrollándolo.

Hay diferentes denominaciones de las danzas espirituales: baile sacro, danza sacra, baile contemplativo (Wilma Vesseur), danza meditativa, danza litúrgica, por ejemplo, misas coreográficas, como la *Misa Latino Americana*, compuesta y cantada por Olivia Molina con coreografía de Friedel Klocke-Eibel; danza de meditación; meditación de gestos, danza bíblica, etcétera.

Yo inicié con la danza espiritual hace más de treinta años, cuando era asistente parroquial. Entonces una amiga me invitó a una danza espiritual, en Adviento. Me emocionó mucho cómo nuestra fe cristiana puede ser vivida y expresada en bailes colectivos. Después me tomé todo un fin de

semana para practicar danza espiritual. Con ello experimenté, a través de las danzas coreográficas dirigidas por miembros de la comunidad de Taizé, el efecto curativo de las rondas de danza espiritual. También me fascinó cómo la ronda espiritual desemboca en la unidad de los hombres.

Las danzas, y también las diferentes músicas, nos hacen sentir las emociones más variadas, como alegría, desenfreno, intimidad, paz interior, tristeza... La danza espiritual puede transportarnos rápidamente de la vida cotidiana a otro mundo. Cuando danzamos juntos, suavemente, hacia el centro del círculo, nos acercamos al mismo tiempo y cada vez más a nuestro propio centro interior, abriéndonos a las experiencias espirituales. Eso es fascinante.

En el círculo de la danza espiritual todos son bienvenidos y tienen un lugar. Danzando juntos experimentamos una vibración común. Nos relacionamos a través del movimiento. Nuestra fe vive en nosotros a través de la danza.

Fundamentos teológicos en que se basa la danza espiritual

En el Evangelio de Mateo, capítulo 11, Jesús pregunta a la multitud (a la gran cantidad de personas que se interesan por su mensaje que da alegría): “¿Con quién puedo comparar a la gente de hoy? Son como niños sentados en la plaza que se quejan unos de otros. Les tocamos la flauta y ustedes no bailaron...” Nosotros tomamos muy en serio este llamado de Jesús y por eso realizamos regularmente cursos de danza en la sala parroquial, para “movernos con las emociones”. Lo religioso significa danza sacra, y esta danza es tan antigua como toda la humanidad. En diferentes partes del Antiguo Testamento se narra, de manera muy natural, cómo los hombres elogian y alaban a Dios no sólo por medio de las palabras, las canciones, la música, sino también con todo su Ser-danzante:

—Entonces, Miriam, la profetiza, hermana de Aarón, tomó en sus manos un instrumento, un pandero, y todas las mujeres la seguían con tímpanos danzando en coro. Y Miriam les cantaba: Cantemos a Yavé, pues se cubrió de gloria arrojando en el mar al caballo y su jinete” (Éxodo, cap. 15).

—David y todo el pueblo de Israel bailaban delante de Yavé con todas sus fuerzas, cantando y tocando cítaras, arpas, panderos, sistros y címbalos (Samuel 2, cap. 6. 5).

—El Señor es Dios, él nos ilumina. Formen una ronda² con ramos en la mano hasta llegar muy cerca del altar. Tú eres mi Dios y yo te doy las gracias... (Salmo 118).

—Alaben su Nombre entre danzas, al son del arpa y del tambor... (Salmo 149).

Alaben a Dios en su santuario... Alábenlo con danzas y tambores. Alábenlo con mandolinas y flautas... (Salmo 150).

Se atribuye la siguiente cita al padre de la Iglesia, san Agustín: “Quien canta, ora dos veces”. Nosotros ampliamos esta cita: Quien danza, ora tres veces. Es decir, con cuerpo, alma y espíritu. Citamos otra sabiduría: “Quien puede caminar también puede danzar”.

En el tiempo del Antiguo testamento se danzaba en muchas ocasiones. Sobre todo, se trataba de las fiestas del pueblo de Israel. Las fiestas y las danzas formaban una unidad. La danza como parte de todas las fiestas era una manifestación espontánea de la alegría. Quienes bailaban eran sobre todo mujeres y niños quienes bailaban. La ronda era sólo para mujeres (Kersting, 1995: 26).

En muchos pasajes del Nuevo Testamento —primero en el Evangelio de san Lucas— nos enteramos de que ser cristiano no se refiere a algo especial, sino a lo cotidiano; no se trata de una “superestructura” espiritual, sino de la naturaleza humana. Si nosotros ya no sabemos bailar en la iglesia, o lo hemos olvidado, es, sin duda, una señal que nos indica que separamos nuestro ser cristiano de lo humano y pensamos que se podría tener lo uno sin lo otro” (Kersting, 1995: 33).

Se menciona la danza en el Nuevo Testamento sólo en algunos pocos pasajes, sobre todo, casi siempre con respecto a una fiesta. Danza y fiesta tenían una estrecha relación en el espacio judío. Jesús, quien nació en esta tradición, y sus discípulos probablemente también participaron en la vida religiosa de Israel. El Nuevo Testamento informa en diversos pasajes de la participación de Jesús en fiestas. Por ejemplo: Juan 2,1-2: “A los tres días celebraron unas bodas en Caná de Galilea... también fue invitado a las bodas Jesús con sus discípulos”...

² En la Biblia Latinoamericana se traduce “Formen una procesión...”. Dejamos la versión del alemán por tener más sentido en el texto.

Sin embargo, no se menciona en ninguna parte la danza con claridad, pero donde había fiesta, también había baile. Se supone que Jesús participó en estas alabanzas y tal vez también participó en las procesiones de la entrada a Jerusalén (Mat 21,9-10). Se ve también con claridad una relación entre danza y fiesta en la parábola del hijo pródigo. Según san Lucas (Lk 15, 25)... En los Evangelios Apócrifos de Juan se menciona la danza: Según eso, Jesús y sus discípulos cantaron alabanzas después de la cena durante una ronda (Acta 94,1-97):

Antes de que me entreguen a ellos, cantemos alabanzas al Padre... ordena formar un círculo. Colócate tú mismo en el centro y canta en respuesta un himno. Después de haber danzado con nosotros, se fue.

El significado de esta danza se deduce del hecho que, en las actas de Juan, durante la última cena aparece la danza en lugar del lavado de pies, a diferencia de como aparece en los Evangelios Sinópticos. En la tradición gnóstica se conserva el motivo la danza (Kersting, 1995: 33-34).

A continuación, presento dos ejemplos de danza espiritual realizados recientemente en Alemania.

Las danzas en el círculo de la expresión libre del movimiento

Bailar con entusiasmo (movido por la espiritualidad), con devoción (Vivir movido por la espiritualidad), con entrega (Ser un ser espiritual).³ En la danza nos abrimos al Espíritu Santo que se nos acerca como una vibración, como una tempestad, como llamas de fuego. Danzando nos entregamos al soplo del viento, que es el elemento que nos inspira. Nuestra vida se hace más ligera. Ideas creativas dan “vuelo” a nuestra fantasía. En los círculos que formamos alrededor de la ofrenda central vibramos con el soplo divino que lo penetra todo. Nos entregamos al *Ruach*, que es la fuerza que da forma, y al soplo divino que da vida.

³ En alemán se trata de un juego de palabras.

*Ven Espíritu creadora. Visítanos. Dancemos en círculo moviéndonos libremente. Entreguémonos al elemento espiritual del fuego.*⁴

A quien el fuego alcanza, le alcanza la fuerza del momento. El momento de la vocación que todo domina. Y este momento es al mismo tiempo el de la iluminación (Jörk Zink).

Las danzas fogosas “atizarán” nuestro fuego interno. Harán estallar en llamas nuestros corazones. Nos fundirán desde adentro. Nos harán capaces de afirmar las decisiones de nuestras vidas. Así, llenos del Espíritu, gozaremos mutuamente el *da-sein*, nuestro estar en la ronda. Festejaremos la vida.

La fiesta de la alegría de vivir. Danza de los elementos con san Francisco de Asís

Alabado seas Dios, por el hermano viento... aliento que fluye.

Alabado seas Dios, por la hermana agua... fuente que da la vida.

Alabado seas Dios, por el hermano fuego... la fuerza modificadora.

Alabado seas Dios por nuestra hermana la madre tierra... la vida multifacética.

Al danzar el “Cántico del Hermano Sol”, de san Francisco de Asís, este maravilloso “Himno de las Creaturas”, sobre todo las estrofas de los cuatro elementos, rondas meditativas y sacras, así como danzas tomadas del rico tesoro de la tradición popular europea, nos conducimos hacia una experiencia corporal de las fuerzas originales creativas. Danzando, penetramos en una contemplación de la creación llena de veneración. Nos animamos en nuestro interior y entramos, o tratamos de entrar, al orden de las cosas. Además de las danzas dirigidas se tiene la oportunidad de sentir nuestros impulsos de movimientos más íntimos y expresarlos danzando.

⁴ Se trata de una canción que se utiliza en las clases de catecismo para llamar al Espíritu Santo. La autora modifica la versión original escribiendo “creadora”, en lugar de “creador”.

Llevado por la hermana madre tierra,
 Refrescado por el agua de la vida,
 Movido por el viento del Espíritu,
 Inflamado por el fuego del amor
 Podemos sentirnos renovados, como parte viva de la Creación.
 ¡La vida se convierte en una fiesta de la Alegría!

Una alabanza diferente: adorar a Dios a través de la danza

Quiero finalmente referirme a mi propia experiencia como maestra de danza espiritual. Desde que empecé a bailar mi vida interior tiene una dirección más clara. Mi creatividad, en la vida cotidiana, se despertó de nuevo. La danza requiere mi vitalidad y mi interioridad. A través de los pasos y movimientos conscientes aprendo a actuar con cuidado y eso influye en el resto de mi vida.

Desde que dirijo la danza espiritual estoy en contacto con personas, sobre todo mujeres, que al igual que yo recorren su propio camino interior de transformación. Frecuentemente hay una vibración del corazón en el espacio de la danza que me enriquece. Debido a mi intensa preparación de la organización de las danzas, desde el punto de vista dancístico, y también del punto de vista religioso, tengo siempre la impresión de que a mí misma me beneficia. Regreso siempre a casa con muchos regalos y en mi interior una vibración positiva. Desde que empecé con la danza espiritual siento una alegría más profunda y una mejor calidad de vida. Mi relación con la naturaleza y el cosmos es más intensa.

En los cursos de danza a los cuales asisto con regularidad, recibo nueva inspiración para la danza y para la vida cotidiana. Ahora mi vida es más rica, profunda e intensa. Me siento muy agradecida porque Dios me dirigió por este camino de la danza.

Para mí, la danza espiritual es un concepto más amplio que la danza religiosa. La danza contemplativa, acompañada de música sacra conduce, según mi experiencia, a la alabanza y la adoración profunda de Dios.

Autores

JOSÉ MARÍA VIGIL

(Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), teólogo latinoamericano que ha desarrollado su reflexión en los campos de la teología y la espiritualidad de la liberación, la teología del pluralismo religioso y los nuevos paradigmas. Claretiano desde 1964 y sacerdote católico desde 1971. Está naturalizado nicaragüense y vive actualmente en Panamá. Es conocido por sus numerosos escritos, su actividad editorial y cibernética, sus servicios desde la Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, su coordinación de la Agenda Latinoamericana Mundial, y por su teología del pluralismo religioso.

MARIÀ CORBÍ

Es doctor en Filosofía y licenciado en Teología. En 1999 impulsó la creación del Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría (CETR), con sede en Barcelona, que dirige desde entonces. Ha sido profesor de ESADE, de la Fundación Vidal y Barraquer y del Instituto de Teología Fundamental de Barcelona. Ha indagado sobre las consecuencias ideológicas y religiosas de las transformaciones generadas por el despliegue de las sociedades de innovación. Asimismo ha estudiado a fondo el lugar del silencio en el conocimiento humano, la naturaleza de la dimensión silenciosa del conocimiento, qué la caracteriza, cómo ubicarla en el escenario del conocimiento. Entre sus obras se encuentran: *Religión sin religión* (PPC, 1996), *El camino interior* (Bronce) y *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses* (Herder, 2007).

JESÚS ARTURO NAVARRO RAMOS

Académico del ITESO (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente) en el Departamento de Formación Humana. Doctor en Gestión de la Educación Superior, licenciado y maestro en Educación. Licenciado en Filosofía, especialidad en ciencias sociales. Tiene estudios de teología y espiritualidad. Líneas de investigación: la intersección de los temas: educación, ética y profesión; y catolicismo romano y diálogo interreligioso. Ha publicado veinte trabajos en el área de religión y educación. Sus últimas publicaciones son *El mal en las sociedades contemporáneas; Transformaciones*

eclesiales. Propuestas del Papa Francisco para una iglesia en pastoral; Iglesia católica y sistema panóptico; Historia del compromiso social de Medellín a nuestros días.

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

Doctor en Cooperación e Intervención Social por la Universidad de Oviedo, España. Maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), en Guadalajara, México. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México, donde ha participado como evaluador de proyectos de investigación y programas de posgrado. Cuenta con perfil Prodep (SEP). Es profesor investigador en la Universidad de Guadalajara (UdeG), donde imparte docencia en licenciatura y posgrado en relación con la filosofía política y el desarrollo social; fue coordinador de la maestría en Estudios Filosóficos de la misma Casa de Estudios. Fue fundador y es integrante del Centro de Estudios de Religión y Sociedad de la misma Universidad. Tiene una amplia obra publicada en los temas religiosos.

DARÍO FLORES SORIA

Académico e investigador del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, director del Centro de Estudios Religión y Sociedad. Es licenciado en Psicología y maestro en Historia. Ha estudiado el tema de la muerte, la vida de las monjas capuchinas, el tema del mal, las peregrinaciones en el occidente de México. Entre sus publicaciones se encuentran –entre otras– *Mujeres Jaliscienses del siglo XIX. Cultura, religión y vida privada; El mal en las sociedades contemporáneas, y Transformaciones eclesiales. Propuestas del Papa Francisco para una iglesia en pastoral.*

JUAN FRANCISCO HERNÁNDEZ GALLEGOS

Nació en Guadalajara, en 1965. Es licenciado en Filosofía por la UNIVA, con estudios de maestría por la UNAM. Licenciado en Teología por COEVH. Docente en ITESO, en el Instituto de Filosofía de la Provincia Franciscana de Jalisco y en el Centro Occidente para el Estudio de los Valores Humanos. Desde el 2000 se ha enfocado al estudio del fenómeno religioso. Entre sus publicaciones se cuentan: *Acercamiento al misterio de lo sagrado* (ITESO,

2012); *Ética y política, una propuesta analógica*. En *Ética y política, ruptura y afinidad en un país convulso*. Juan Diego Acosta y Jesús Arturo Navarro Ramos (coords.) (UdeG-ITESO, 2010); *Orígenes, la novedad de lo antiguo, el retorno de la Apocatástasis*. En *Voces contra la ortodoxia, segunda parte*. Ortiz Acosta-Navarro Ramos (coords.) (UdeG-ITESO, 2014). Ha participado en los ciclos de conferencias del Seminario Permanente de Fe y Cultura con temas diversos.

SERGIO PADILLA MORENO

Maestro en Política y Gestión Pública por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y licenciado en Contaduría por la Universidad Panamericana. Profesor en el Departamento de Formación Humana del ITESO. Ha sido columnista en temas de cultura musical en los periódicos *Público* y *Mural*, actualmente colabora en la revista *Magis* y en el Semanario de la Arquidiócesis de Guadalajara, a través de la columna *Ars Cordis*. Ha publicado *Cuando la música le canta a Dios; La ética en la política: razones de un fracaso en el caso mexicano; Pedro Casaldáliga, el obispo con la mitra de paja*.

HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR

Académico de la UdeG y el Departamento de Formación Humana de ITESO. Doctor en Ciencias Sociales con orientación en Antropología en la Universidad de Guadalajara, Maestro en ciencias de la educación y licenciado en Teología. Adscrito al Departamento de Ciencias Sociales y Disciplinas Filosófico, Metodológico e Instrumentales del CUTonalá. Sus líneas de investigación son migración, ética y perspectivas religiosas. Pertenece a la Línea de Generación y Aplicación del Conocimiento: Bioética en el Ámbito Social y Normativo. Sus publicaciones más recientes son: *Migración de tránsito y acción humanitaria, La experiencia del mal en el tránsito migratorio por México y Pastoral de migrantes como acción humanitaria*.

GERARDO MOYA GARCÍA

Licenciado en Derecho y maestro en Educación y Procesos Cognoscitivos por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Es profesor del Departamento de Formación Humana (DFH) del ITESO, en donde imparte en licenciatura los cursos de Fe y Ateísmo Contemporáneo, y Derechos Humanos

como Desafío Ético Contemporáneo. Desde hace 20 años es estudiante de “Un Curso de Milagros” (UCDM), del cual ha impartido pláticas, talleres, guiado retiros, así como facilitador de grupos de estudio. Ha acompañado procesos personales a través de esencias florales y medicina cuántica por medio de radiestesia y armonización de centros energéticos, así como talleres de meditación pragmática, entre otros.

MARÍA FERNANDA ORDOÑANA TEJEDO

Nació en Guadalajara en 1998. Es estudiante de la licenciatura en Gestión Cultural en el ITESO. Su interés de investigación se encuentra enfocado en la museología y museografía, así como en el fenómeno religioso. Actualmente es asistente de museografía en Casa ITESO Clavigero y voluntaria en la organización de diversos festivales artísticos.

YESENIA JAZMÍN CHAPULA GUTIÉRREZ

Nació en Guadalajara en 1999. Es estudiante de la licenciatura en Gestión Cultural en el ITESO. Desde el 2017 se ha interesado por la investigación acerca del impacto de fenómenos culturales, artísticos y religiosos en determinados grupos sociales, así como sobre la gestión de la literatura. Actualmente colabora en el proyecto colectivo Dime Poesía del ITESO y se encuentra entre los autores de su antología *Fabulaciones, imagería y libertad* (2018).

JIMENA AGUIRRE DE LA TORRE

Nació en Aguascalientes en 1998. Es estudiante de la licenciatura en Periodismo y Comunicación Pública en el ITESO. Ha publicado en el blog PERFILES y colaborado en actividades sobre gestión de la literatura. Entre sus intereses se encuentra el periodismo cultural, la investigación de temáticas relacionadas con perspectiva de género, movimientos sociales, así como de la promoción y el impacto de la literatura. Actualmente colabora en el proyecto colectivo Dime Poesía del ITESO.

LOURDES CELINA VÁZQUEZ PARADA

Doctora en Letras y maestra en Sociología política por la Universidad de Guadalajara. Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Fue cofundadora del Centro de Estudios Religión y Sociedad y directora de 1998 a 2008. Autora, coautora y coordinado-

ra de distintos textos, entre ellos: *La guerra cristera. Narrativa, testimonios y propaganda* (2012); *Testimonios sobre la revolución cristera. Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica* (2000); *Identidad, cultura y religión en el sur de Jalisco* (1996). En coautoría con Wolfgang Vogt, *El judaísmo y la literatura occidental* (2013); en coautoría con Federico Munguía, *Protagonistas y testigos de la guerra cristera* (2004); en coautoría con Darío Flores, *Mujeres jaliscienses del siglo XIX. Cultura, religión y vida privada* (2010); en coautoría con Wolfgang Vogt, *La recepción de la cultura europea en el pensamiento de Juan José Arreola* (2006). Actualmente tiene en prensa el libro *Que besa su mano... correspondencia de mujeres a religiosos franciscanos en el siglo XIX*.

BRAHIMAN SAGANOGO

Es doctor en Letras por la Universidad de Guadalajara, y maestro en Letras, especialidad en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Cocody-Abidjan. Es crítico literario, semiótico, profesor-Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, miembro y responsable del Cuerpo Académico: Semiótica, Letras, Artes y Ciencias Humanas. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI), a la Asociación Mexicana de Semiótica Visual y del Espacio (AMESVE), y la Federación Latinoamericana de Semiótica.

JOSÉ ALEJANDRO FUERTE

Maestro y licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Profesor de la Universidad de Guadalajara, del Departamento de Filosofía y Humanidades (DFIH) del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Es miembro del Cuerpo Académico Cultura Religión y Sociedad del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la UdeG, donde ha dirigido numerosas tesis de licenciatura y maestría en el área de filosofía. Cuenta con Reconocimiento Oficial de Profesor con perfil PRODEP que otorga la Secretaría de Educación Pública. Entre sus publicaciones se encuentran *La necesidad de pensar los fines y los valores ante la preeminencia de la Razón Instrumental*; *El horizonte de la nihilidad en Ser y Tiempo de Martín Heidegger*; *Sentido de las experiencias dionisíacas en el ámbito de las comunidades sapienciales* y *El mal en las sociedades contemporáneas*.

FABIÁN ACOSTA RICO

Doctor en Ciencias Sociales, licenciado y maestro en Filosofía. Es jefe de investigación e información del Archivo Histórico de Jalisco e investigador honorario del Instituto de Estudios del Federalismo. Es investigador adscrito al Colegio de Jalisco, sus líneas de investigación son filosofía y antropología de las religiones. Imparte clases en el Departamento de Filosofía de la UdeG y es maestro de carrera de la UNIVA. Pertenecer al Centro de Estudios de Religión y Sociedad (Cerys). Forma parte del consejo del Instituto de Estudios Históricos del Arquidiócesis de Guadalajara y está inscrito en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Imparte clases en el Instituto Superior de Catequética. Es articulista del periódico *La Crónica de Hoy* y del *Semanario*. Es colaborador, semanal, del programa “El Acordeón” que trasmite Radio Universidad de Guadalajara. Entre sus obras publicadas están: *El pensamiento de José Vasconcelos*, *Sombras de la Revolución Mexicana*, *Obra y situación del gran benefactor de la Nueva Galicia*, *Corona y Lozada*, *Del pensamiento social de la Iglesia sobre el Poder Político*, *Los gobernadores de Jalisco* (tomo I), *La derecha popular en México*.

JUAN MARTÍN DÍAZ RUIZ

Licenciado en Historia y maestro en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Doctor en Humanidades, dentro de la misma institución. Profesor de asignatura B, en las licenciaturas de Historia y Antropología de la Universidad de Guadalajara.

OMAR DE JESÚS ROMERO GONZÁLEZ

Es licenciado en Filosofía y maestro en Estudios Filosóficos. Miembro del Centro de Estudios Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara. Entre sus publicaciones últimas se encuentran: *Lo demoníaco en la obra de Søren Kierkegaard*; *Aproximaciones semánticas al concepto del mal y Experiencias dionisiacas: relatos de alguno de los participantes*.

ARELY MEDINA

Doctora en Ciencias Sociales. Realiza estudios de posdoctorado en CIESAS Occidente. Miembro fundador de la RIIM Red de Investigación sobre el islam en México, miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara. Se ha especializado en estudios islámicos. Entre sus

últimas publicaciones se encuentran: *Memoria islámica latina en Los Ángeles; Construyendo identidad entre el islam y lo latino: el caso de Islam in Spanish; Islam en Guadalajara: identidad y relocalización.*

ABRAHAM URIEL GONZÁLEZ ALCALÁ

Maestro en Ciencias de la Educación por la UVM, licenciado en Psicología por el ITESO. Conferenciante y tallerista de más de 400 grupos distintos dentro y fuera del país, en materias diversas del área de investigación, psicología, educación, cultura y religión. Sus publicaciones pertenecen al ámbito del desarrollo humano, psicológico y espiritual aportando las bases para una argumentación de la práctica religiosa y evangelizadora. Su línea de estudio los sistemas de creencias religiosas desde la perspectiva psicológica y educativa.

GERTRUD-MARIA CHUPIK

Profesora de Religión en la Diócesis de Augsburgo, Alemania. Dirige desde hace varios años grupos de danza espiritual. Ha participado desde hace varios años, junto con su familia, en la comunidad Ecuménica de Taizé, Francia. Ha tomado cursos de espiritualidad con Pia Gyger y Anna Gama, miembros de la Comunidad “Open Jerusalén”, que trabaja por el florecimiento de una espiritualidad ecuménica e interreligiosa. Ofreció un taller de danza espiritual en Guadalajara, en el año 2015, a la comunidad de alumnos del Centro de Occidente para el Estudio de los Valores Humanos (COEVH).

Coordinación editorial

Iliana Ávalos González

Cuidado de la edición

Jorge Orendáin, Rogelio Villarreal

Diseño y diagramación

Georgina Fernández Preciado

Maritzel Aguayo Robles

*Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes
y creencias religiosas*

se terminó de editar en las oficinas de la Editorial
Universidad de Guadalajara, José Bonifacio Andrada
2679, Col. Lomas de Guevara, 44657, Zapopan, Jalisco.

En la formación de este libro se utilizaron las familias
tipográficas Minion Pro, diseñada por Robert Slimbach,
y Ronnia, diseñada por Veronika Burian y José Scaglione.