



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PEDAGOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
EDUCACIÓN Y ESPIRITUALIDAD;  
UNA PROPUESTA LAICA, LIBERTARIA Y TRANSCULTURAL  
DESDE LOS ESTUDIOS TRANSPERSONALES**

**TESIS**

**PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN PEDAGOGÍA**

**PRESENTA: M.C. GABRIEL SANTOS DEL PRADO GONZÁLEZ**

**DIRECTORA DE TESIS:**

**Dra. María de Lourdes Alvarado Martínez-Escobar  
Instituto De Investigaciones Sobre La Universidad Y La Educación**

**Comité Tutorial:**

**Dra. Claudia Beatriz Pontón Ramos  
Facultad De Filosofía y Letras, Colegio de Pedagogía**

**Dra. Teresita Durán Ramos  
Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Pedagogía**

**Dr. Manuel Lavaniegos Espejo  
Instituto de Investigaciones Filológicas**

**Dra. Diana Alcalá Mendizábal  
Escuela Nacional Preparatoria. Plantel 2 "Erasmus Castellanos Quinto".**

**Ciudad Universitaria, Cd. MX,  
Junio de 2017**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

Tengo tanto y a tantos que agradecer por su contribución directa o indirecta, que temo exceder las dimensiones del texto mismo. A mi directora de tesis, la doctora María de Lourdes Alvarado Martínez-Escobar, por su paciente revisión, orientación metodológica y acertados comentarios, que mucho mejoraron el trabajo; a mis lectores: la doctora Teresita Durán Ramos, por su muy acuciosa revisión de forma y fondo, en especial sobre las relaciones entre religiosidad y espiritualidad; el doctor Manuel Lavaniegos Espejo, por su valiosa orientación en los complejos asuntos del mito y recomendación de autores clave en éste y otros tópicos abordados, así como en la profundización conceptual –y meta conceptual- de los mismos; la doctora Claudia Beatriz Pontón Ramos, por sus valiosas observaciones sobre los aspectos pedagógicos del trabajo y a la doctora Diana Alcalá Mendizábal, la más reciente en aceptar amablemente la lectura de este trabajo, por su tan entusiasta como valiosa y detallada revisión, así como sus aportes en la conceptualización del símbolo sagrado, gracias a los cinco por su comprometida, humana, empática atención y absoluto respeto a mi orientación teórica y filosófica, así como por la siempre enriquecedora y sabrosa conversación sobre el tema y asuntos relacionados, en la medida en que lo permitía su a menudo apretada agenda profesional.

A la doctora Concepción Tonda Mazón, por su apoyo y amistad; a la doctora Ana Chen Carpentier, por su amistad y por haberme introducido en el estudio de varios de los autores fundamentales en el campo de las religiones comparadas y clásicos del budismo hace ya algunos años. A la maestra Georgina Maldonado, por su amistad y gran apoyo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

A la doctora Alicia Valdés Kilian, cuyo seminario disfruté como una aventura en la que nos guio, como Virgilio a Dante, por un apasionante recorrido de las profundidades infernales del alma humana a las más sublimes regiones del eros.

Especial gratitud a la doctora Graciela Hierro (Qepd.) quien, con su sabiduría y humanidad transformó mi visión de las mujeres y lo femenino, al doctor Modesto Mejía Arreola, por su amistad y apoyo que ha sido determinante en mi rumbo profesional. A todos mis queridos maestros de la Facultad, con quienes tuve el gusto de aprender y convivir, tanto los que nos iluminan con su presencia física, como los que lo hacen ya sólo desde su obra y presencia en nuestra mente y corazón.

Gracias a doña Bertita García (Qepd.), por sus atenciones, su sencilla y sabia humanidad, su cuidadosa y atenta guía, que nos abrió las puertas del Espíritu, a un pequeño grupo de vagabundos del Dharma en la sierra mazateca.

Al escribir el presente texto, a menudo era imposible no relacionar lo pensado con lo recibido en la Escuela Nacional Preparatoria, verdadero ambiente de aprendizaje de humanismo, formal e informal, a la que guardo un profundo agradecimiento, así como a sus –mis- sabios maestros, en especial a Concepción Gálvez de Tovar y José Muñoz Cota, maestros de vida; de la primera recibí el éxtasis poético de los místicos cristianos, hebreos y sufíes; del segundo la pasión por la libertad.

A mis maestros de la Secundaria Técnica Industrial #56, de gran calidad humana y nivel académico hoy inusual en el nivel: Olga e Ignacio Hernández Huidobro, Armando Hernández, Teófilo Aguillón y la maestra Margarita, de quien aprendí la apreciación crítica de la historia. A mis maestros de primaria en las escuelas Condesa Emilia de Pardo Bazán: Margarita, Tere, quien me regaló el primer libro que leí entero, Marta y la maestra Aguilar, excelente profesora de inglés. También a los maestros Yenderina Campeán y Ranulfo en la Primaria Alfonso Herrera. También agradezco a los que ya no recuerdo, pero seguramente han dejado huella en mí.

A mis amigos en Puebla, con quienes hemos compartido tantas experiencias, de cuya lúdica, sincera y cordial palabra, regularmente plena de ingenio mucho he aprendido y cuya generosa hospitalidad he disfrutado: a Oscar López Hernández, Raúl Arroyo, Tere Fiore, Alfredo Díaz Rivera, Rosa María Aldana, Martín Palacios, Leticia Rivermar, Pedro Santiago y Helena F. Carcedo, cuya presencia ha sido un gusto y una provocación permanente al conocer. Están siempre en mi corazón, pese a la distancia y el tiempo.

A mis más rigurosos y críticos maestros, Ishi Adam y Gabriela, de los que mucho he aprendido y sin cuyo aporte no hubiera jamás accedido a la adultez.

A Norma Irene, por mi segunda educación, por su apoyo, cariño, dedicación a nuestra común empresa y los años convividos.

Desde luego y en primer lugar, a mis primeros maestros de amor a la gente, a la vida y a las letras: María Antonieta y Gabriel, gracias por sus cuidados, desvelos, esfuerzos y amor incondicional, con quienes sólo puedo ya convivir en el recuerdo y la imaginación.

Antes del uno, a lo *Inefable*, manifiesto en tod@s l@s nombrad@s.

Al CONACYT, sin cuyo generoso y comprensivo apoyo económico hubiera sido imposible la realización del presente trabajo.

## Índice

Presentación.....	7
Dos hipótesis.....	17
<b>1. <i>Homo spiritualis</i>.....</b>	<b>19</b>
1.1 Libertad, determinismo y espiritualidad.....	22
1.2 Importancia de la religiosidad como dimensión cultural.....	26
1.3 La individuación y el sentido de la vida.....	27
1.3.1 Sobre el sentido del término <i>integración</i> .....	27
1.3.2 <i>Falla básica</i> y necesidades integrativas.....	29
1.4 Vías no-religiosas para superar la falla básica y orientar la vida.....	34
1.4.1 Las adicciones.....	34
1.4.2 El poder, el dinero y la fama.....	34
1.4.3 Ciencia y técnica.....	36
1.4.4 El arte.....	37
1.4.5 La filosofía.....	39
1.5 La integración como criterio axiológico educativo. Valor de la espiritualidad...41	
1.5.1 Conciencia/ Sombra.....	43
1.5.2 Masculino-femenino.....	45
1.5.3 Nivel del Centauro.....	46
1.5.4 El <i>yo</i> y los <i>otros</i> .....	48
1.5.5 Cultura-Vs. Naturaleza-“Salvajismo”.....	50
1.5.6 Barbarie y civilización.....	52
1.5.7 Fe y razón.....	53
1.5.8 Sujeto-objeto.....	54
1.5.9 Divinidad humanidad.....	56
1.6 Para concluir el capítulo.....	57
<b>2. “Dios y el Estado”: cultura, política, educación y religiosidad.....</b>	<b>58</b>
2.1 Política y criterios axiológicos comunes en un mundo globalizado.....	66
2.2 Historia y religiosidad: entre la integración y la barbarie.....	79
2.2.1 Legitimación de la barbarie: religión, ideología y educación.....	82
2.2.2 Religiosidad y política en la sociedad indivisa.....	87
2.2.3 La Gran Madre y el neolítico.....	89
2.2.4 El surgimiento del Estado y las divinidades uranio-patriarcales.....	91
2.3 El giro humanista: grandeza y limitaciones de la desacralización.....	100
2.4 Mitos, ídolos y parareligiones de la modernidad.....	105
2.4.1 <i>Misión histórica</i> de Occidente.....	108

2.4.2 El mito del progreso.....	109
2.4.3 El nacionalismo.....	114
2.4.4 El Bolchevismo.....	121
2.4.5 Mammón y el <i>homo economicus</i> .....	125
2.4.6 La ciencia y la técnica como ídolos.....	131
2.5. Diagnóstico de nuestro tiempo. La nueva Edad Media.....	139
<b>3. Ética, conocimiento y espiritualidad.....</b>	<b>141</b>
3.1 Laicismo: entre la Instrucción confesional y el jacobinismo.....	145
3.2 Primacía gnoseológica de la ética.....	152
3.2.1 Etica humanista e individualismo del ego; su poder crítico y arribo a la necesidad de autoconocimiento.....	153
3.2.2 Una propuesta ética pan-ecuménica: la <i>Declaración del                 Parlamento de las Religiones del Mundo: "Hacia una ética mundial"</i> ...	163
3.2.3 Acercamiento entre las perspectivas éticas laica humanista-individualista y espiritual-ecuménica.....	170
3.3 Los estudios transpersonales: antecedentes, orígenes y actualidad.....	176
3.3.1 La <i>Philosophia Perennis</i> : del Renacimiento a la actualidad.....	176
3.3.2 El estudio científico de las religiones .....	179
3.3.3 La psicología transpersonal.....	183
3.3.4 De la psicología transpersonal a los estudios transpersonales.....	186
3.4 Trascender los límites de la ciencia: ámbitos del conocimiento según Ken Wilber y más allá.....	188
3.4.1 Los cuatro cuadrantes y las tres dimensiones.....	191
3.5 La mística, carácter gnoseológico y visión transpersonal.....	202
3.5.1 El tiempo en la mística.....	206
3.5.2 Superación de la dicotomía sujeto-objeto en la mística.....	210
3.5.2.1 Positivismo residual y verificación.....	213
3.5.3 No dualidad. Más allá del monismo y el dualismo: el holismo.....	220
3.5.4 Trans-lógico, retroprogresivo.....	226
3.6 <i>Unitas multiplex</i> : Universalidad. Entre la armonía y la imposición.....	229
3.6.1 "Pureza" y sincretismo.....	231
3.6.2 La verdad una y la diversidad.....	234
3.6.3 Algunos ejemplos de contradicciones aparentes.....	239
Ejemplo 1: Infiernos, paraísos y no-muerte.....	239
Ejemplo 2: de Dios y los dioses.....	242
Ejemplo 3: ¿Dios o Diosa?.....	245
Ejemplo 4. Idolatría e iconoclastia en palabras e imágenes.....	247
<b>4. De la educación: medios y fines. Vía mística y educación.....</b>	<b>254</b>
4.1 Elementos para una política educativa religiosa retroprogresiva.....	259

4.2 La palabra y la educación del espíritu.....	264
4.2.1 La poesía mística.....	268
4.2.2 Los, <i>apólogos, anécdotas, parábolas y koanes</i> .....	271
4.2.3 El mito.....	274
4.2.4 Los textos sagrados. Problematicidad de su origen.....	285
4.2.5 La <i>metafísica</i> .....	287
4.2.6 Las teologías y doctrinas.....	291
4.3 El arte sacro .....	293
4.3.1 El símbolo.....	302
4.4 Rito y culto.....	304
4.5 Meditación y contemplación.....	308
4.6 Espiritualidad y educación integral: hacia una nueva <i>Paideia</i> .....	311
4.6.1 Requisitos.....	311
4.6.2 Objetivos.....	313
4.6.3 Medios.....	314
4.7 La espiritualidad en las instituciones educativas.....	317
4.7.1 La escuela.....	323
4.7.2 La familia.....	330
4.7.3 Las instituciones religiosas.....	333
4.7.4 Los medios masivos de difusión.....	334
4.8 A modo de conclusiones: entre el apocalipsis y la utopía.....	336
Obras consultadas.....	339
Anexo.....	391

## Presentación.

**E**n este trabajo entendemos la espiritualidad como el ámbito supremo de realización humana, correspondiente al máximo nivel de integración de la conciencia, que se puede lograr mediante los recursos educativos de las religiones, o al margen de éstas, a las que consideramos como conjuntos más o menos estructurados de rasgos culturales -creencias, organizaciones, complejos simbólicos, mitos, ritos- y que conforman métodos –camino- cuyo fin esencial es la realización espiritual, de manera que ésta rara vez se presenta desvinculada de alguna forma religiosa que forma parte, necesariamente, de una cultura, por lo que implica una cosmovisión, costumbres e instituciones. La mayoría de las personas que han accedido a los niveles de integración espiritual, lo han hecho a través de los recursos educativos que al efecto brinda una religión. Esto no significa que no pudiese haber una espiritualidad laica; es decir, al margen de cualquier confesión religiosa, como argumenta Marià Corbí (2007). Aunque esta marginalidad es relativa, pues la impronta que dejan las religiones en la mentalidad de los pueblos y, por tanto, en los individuos que los conforman, es transgeneracional y prácticamente imposible de hacer a un lado.

En el convulso mundo actual, y contra muchas expectativas de diverso matiz, *lo religioso* juega hoy un importante papel en los movimientos sociales. Ningún teórico previó, por ejemplo, el advenimiento de una revolución islámica en Irán en 1979, o el surgimiento de un agresivo califato, impuesto por el EIL (Estado Islámico de Irak y Levante) que controla amplios territorios en Siria e Irak, y amenaza los gobiernos vecinos.<sup>1</sup>

La importancia del fenómeno religioso en la vida social no se puede desdeñar; sobre todo si consideramos la gran permanencia, extensión y profundidad de su arraigo social, así como su papel en *la conformación de la mentalidad de los pueblos*.

La permanencia se aprecia a lo largo de la historia y la prehistoria de las religiones, cuya capacidad de pervivencia se extiende a través de siglos, e incluso milenios, con la flexibilidad necesaria para adaptarse a distintas condiciones históricas hasta el día de hoy.

---

<sup>1</sup> El EIL, grupo yihadista que nació como oposición en Siria contra el gobierno de Bashar al Assad recibe fuerte financiamiento de varias fuentes, entre ellas el gobierno y particulares de Arabia Saudita, que ahora se siente amenazada por ellos, junto con Jordania y otros países de la región. El EIL, es considerado como “la organización yihadista más fuerte y peligrosa del mundo, por encima incluso de Al Qaeda.” (Grecko, Témoris. “La Yihad en casa” en la revista *Proceso* N° 1965, del 29/06/2014). Pretende restaurar y superar el poderío del antiguo califato omeya en todo el mundo musulmán.



En los estudios sobre el origen de nuestra especie, suele considerarse que los ritos funerarios son la prueba más definitiva de la presencia humana. Ya vemos entierros rituales en Palestina en -90,000 (Ries, 2013:20) y Neandertal (-80,000), donde encontramos polen fosilizado de las flores ofrecidas por los muertos (Morin, 1983) prueba inequívoca de la creencia en un más allá. Incluso pensable materialistamente: la conciencia pensada como atributo de la materia organizada y que podría tener un soporte puramente energético. Los animales son autoconscientes; pero sólo el humano es consciente de que lo es: conciencia de segundo nivel. La evolución es un camino de conciencia.

Nuestros lejanos ancestros –ya *sapiens sapiens*- han dejado muestras de creencia en la continuidad de alguna forma de conciencia, más allá de la muerte física.

La permanencia y profundidad del fenómeno religioso es notable, aun en situaciones adversas, como lo muestra la permanencia y resurgimiento de la antigua religión pre-patriarcal, naturalista, mágica, “pagana”, de “La Gran Diosa” (Gimbutas, 2014; Skelton, 1992) rito anterior al neolítico y que ha sobrevivido a los múltiples embates de las religiones patriarcales, impuestas por tribus que, en oleadas sucesivas, desde hace unos 6,000 años, llegaron a Europa desde las estepas del norte y centro de Asia (Eisler, 1995; Graves, 1983; Rodríguez, 2000, Schaup, 1999). Sobrevivió, incluso a la intensa cacería de “brujas” desarrollada en la mayoría de los países cristianos, tanto católicos como protestantes, del siglo XV al XVII principalmente (Pernoud, 1998).

En cuanto a la extensión, los adelantos en los medios de transporte así como los avances de la antropología social, han ayudado a mostrar que, si bien pueden existir individuos arreligiosos, no se ha encontrado pueblo alguno carente de religiosidad, por lo que ésta es considerada un “universal cultural” (Herskovits, 1987: 255-56, 396).<sup>2</sup>

Consideramos que el fuerte arraigo que determina la gran permanencia de las religiones, así como su carácter universal es debido a que son vehículo de una profunda necesidad humana: la necesidad de sentido (Frankl, 1979; 2008). Las religiones han sido, históricamente, los instrumentos privilegiados y casi en exclusiva, del desarrollo de la

---

<sup>2</sup> La religión puede ser más o menos oficial o marginal, ortodoxa o herética, ascética u orgiástica, tradicional o reciente, doctrinaria o escéptica, alienante o liberadora; hay religiones politeístas, trinitarias, dualistas, monoteístas, panteístas e, incluso, ateas; con divinidades masculinas, femeninas, andróginas o asexuadas; antropomorfas, zoomorfas, fitomorfas, amorfas, o bien, sin divinidades; pero no existe pueblo alguno carente de religiosidad, con la posible excepción de los *Pirahãs* del Amazonas (Gonçalves, 2001). Quizá estas diferencias entre religiones sean más externas y aparentes que esenciales y, en todo caso son muestra de la gran diversidad humana.

espiritualidad, camino de integración, que brinda el más profundo sentido a la vida humana, nota esencial del ser humano, en el mismo nivel, o mayor aun, que el ser político, racional, laborante, lúdico o simbólico; incluido lo humorístico en tanto función simbólica.

La tendencia a la seculaización<sup>3</sup> en la vida del mundo moderno ha sido apreciada, entre otros, por autores como Arnold Toynbee (1980: 28) y Octavio Paz (1974/ 85: 31) y, en ocasiones, aceptada como inevitable, al grado de ser casi una afirmación de sentido común en muchos círculos académicos. Esto parece derivar también en un abandono de la espiritualidad. No obstante, cabe aclarar que no todo el mundo es “moderno”, sino sólo una proporción variable de la población, especialmente en unos cuantos países del llamado “primer mundo”, que son minoría; por el contrario, en todos lo demás se mantienen, vivas y con buena salud, multitud de tradiciones religiosas, permeando los más importantes aspectos de la vida de los pueblos.

Además, si bien es cierto que en los países “desarrollados” se ha dado, durante el último siglo, una fuerte tendencia a la secularización o desacralización (Berger, 2000), también ha surgido un fuerte movimiento en contrario en los mismos EE.UU., a partir de los años sesenta; y poco después, en Europa Occidental se ha notado también un acentuado renacimiento de inquietudes religiosas, muchas veces con fuertes matices heterodoxos y sin faltar el aporte de Oriente, de importancia más cualitativa que cuantitativa.

Tal vez este renacimiento se deba a que, en las sociedades modernas y materialmente satisfechas, la mencionada desacralización ha conllevado un desencanto que ha dificultado dar sentido y finalidad a la vida humana, lo que puede facilitar la aparición de lo que Durkheim llamó “anomia” social, situación de la cual parecen ser síntomas los altísimos índices de suicidios, adicciones y violencia.

Es indudable que la religiosidad ha sido y es una de las grandes motivaciones de la acción colectiva, por lo que los grupos religiosos se han constituido, muchas veces, en grandes poderes políticos y económicos. Los primeros gobiernos durante miles de años fueron teocracias. El papado, además de ser él mismo una teocracia, ha tenido gran influencia política en Europa durante muchos siglos. La historia del México independiente durante el siglo XIX y parte del XX estuvo marcada por las luchas, francas y encubiertas, entre la Iglesia Católica y la masonería liberal, con una tregua durante los últimos lustros del porfiriato.

---

<sup>3</sup> Entenderemos por secularización el tránsito de lo sagrado a lo profano. *Secular* significa etimológicamente “del siglo”; es decir, del tiempo histórico; contrario a lo sagrado, cuyo tiempo es la eternidad.

En plena actualidad cabe destacar el poder de convocatoria del Islam en Medio Oriente y la respuesta inicial del pueblo norteamericano a los llamados de George W. Bush en la última guerra del Golfo, cuyo contenido recuerda los tiempos de las Cruzadas. Las diferencias entre los aspectos formales de las creencias y prácticas religiosas han sido motivo de sangrientos conflictos a través de la historia.

En México la relación educación-religiosidad es de gran actualidad, especialmente por dos razones: por una parte, la diversificación religiosa, producto de la globalización podría propiciar el desarrollo de conflictos religiosos, y su utilización por parte de los grandes intereses políticos y económicos; por la otra, el debilitamiento del carácter laico del Estado, por la conducta anticonstitucional de gobernantes y otros líderes políticos.

Hoy, con el aumento del poder de la ultraderecha hasta en el interior del Revolucionario Institucional, que está abandonando su tradicional liberalismo político, se están reavivando las luchas del siglo XIX entre los partidarios de la educación laica y los de la confesional. De particular gravedad resultan las propuestas legislativas de reforma al artículo 3º constitucional, que podrían aprobarse sin la debida difusión y discusión pública.

El debilitamiento de la *weltanschauung* religiosa cristiana en Occidente, con su esperanza de vida eterna, constituye una parte importante de la crisis actual y deja vacíos difíciles de llenar para dotar de sentido pleno a la vida humana en la mente de millones de personas. Sin embargo, en el moderno Occidente (Mariá, 2007: 219 y ss.) pero también en el Islam (Aya, 2013) y otras culturas, se ha dado un movimiento heterogéneo de espiritualidad laica -sin dioses, sin doctrinas- y no necesariamente institucional, que se puede confundir fácilmente con el abandono de la espiritualidad.

La universalidad y permanencia del fenómeno religioso, aún bajo formas aparentemente laicas, nos hace pensar que obedece a profundas necesidades del ser humano, universales y transhistóricas.

El laicismo en educación es un importante logro del liberalismo en México, que es necesario no sólo conservar, sino ampliar y actualizar. La propuesta de este trabajo es la de un nuevo laicismo, según el cual, la espiritualidad no tiene porqué continuar siendo un tabú, pero la educación de este importante aspecto de la vida se puede y se debe realizar al margen de cualquier posición confesional, cuya elección o rechazo corresponde a la libre conciencia personal.

Por su parte, el estudio de las religiones, instituciones responsables de la educación de la espiritualidad, ha de tener su espacio en los *curricula*, pero sin afán proselitista, sino

desde una perspectiva multicultural y transdisciplinar, por su relevancia en la conformación de las mentalidades colectivas, así como su papel en la historia.

La humanidad se encuentra hoy ante retos inéditos: la amenaza nuclear y de otras armas de destrucción masiva, así como la devastación ecológica, ponen en riesgo la supervivencia misma de la especie, la miserización estructural de gran parte de la población mundial y la conformación de un proto-estado policíaco mundial (Chomsky y Dieterich, 1996) son algunos de los problemas que conforman un conjunto complejo e interrelacionado que ha sido llamado “policrisis global” (Morin & Kern, 1993). Las formas históricas de la religión no son ajenas a esta policrisis, sino que constituyen un factor poco considerado por la mayoría de los científicos sociales. Un factor: sólo eso; no el principal, menos aún el “motor de la historia”, pero que tiene su importancia.

Partimos de la concepción semiótica de la cultura de Clifford Geertz, que concibe a ésta como una telaraña o urdimbre de significaciones,<sup>4</sup> consideramos que los problemas humanos son, esencialmente, de índole cultural, tanto en su origen como, sobre todo, en su manejo. Aun los problemas que se presentan como fenómenos “de la naturaleza”, como las enfermedades, dependen de la forma de vida en cada cultura; así también la sobrepoblación y los desequilibrios ambientales, que se han desarrollado merced a conductas culturalmente determinadas, como lo son casi todas en el ser humano. La economía, el lenguaje, la política, y otros ámbitos de la vida humana son fenómenos culturales, aunque tengan antecedentes biológicos innegables, según muestran los estudios de etología y su rama la sociobiología. Estos fundamentos animales se han encontrado incluso en conductas sociales asociadas a la religión, como muestran los estudios de Walter Burkert (2009).

Antes de la aparición del *homo sapiens*, el resto de las especies de seres vivos respondían a los nuevos retos del medio mediante la evolución biológica, transformándose adaptativamente. Nuestra especie, mediante la cultura, ha hecho algo distinto: transformar al medio para adaptarlo a sus necesidades. Esto implica dos pasos interactivos esenciales: a) una comprensión explicativa de la realidad –cosmovisión, filosofía, teoría- y b) su

---

<sup>4</sup> “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie”. (Geertz, 2001: 20).

transformación mediante la práctica. Marx ha llamado *praxis* a la conjunción interactiva de estos dos pasos.

Pero la cultura no sólo es la forma peculiar de nuestra especie para pervivir o satisfacer las necesidades que compartimos con los demás mamíferos; también plantea nuevos problemas *específicamente humanos*, el principal de los cuales es *la búsqueda de sentido*, de significado para su vida (Frankl, 1979).

En el primer capítulo, veremos que éste es un problema de gran relevancia para todo ser humano, independientemente de la cultura a la que pertenezca; como dicen los antropólogos, es un “universal cultural”.

En cada cultura hay ciertos valores dominantes, imbricados en su cosmovisión. En la mayoría de las sociedades, dicha cosmovisión y los valores que le son inherentes tienen su origen y fundamento en las enseñanzas religiosas contenidas en sus mitos, ritos, libros sagrados, artes, así como en la enseñanza oral y conducta de sus fundadores y líderes.

De esta manera, los valores o pseudo-valores que dan un sentido, sea auténtico o alienado a la vida humana en determinada sociedad pueden determinar, o bien una conducta amorosa, libre, pacífica y plena, o por el contrario, llena de odio, violencia, enajenación y servidumbre, sea forzosa o voluntaria (La Bøetie, 1980).

Más allá del “instinto” de sobrevivencia, la estructura de valores que orienta el sentido de la vida de los individuos o los pueblos puede llevarles al propio sacrificio o al asesinato, que ha llegado en ocasiones hasta el genocidio. No negamos la importancia de factores “estructurales” como el económico; pero su influencia en la conducta individual se encuentra siempre mediada por la cosmovisión y el sistema de valores, el *imaginario social* que, en la mayoría de las sociedades, tiene una base religiosa. Y aunque ésta esté, a su vez, influida por dichos factores estructurales, no se da una determinación mecánica, lineal e inmediata, a partir de *una causa*, sino en inter-retroacción con factores de diversos ámbitos.

Dentro de toda cultura, el campo de los fines y valores que determina el sentido y significado de la vida está dado por la religiosidad dominante en cada sociedad. Podemos decir que la religiosidad es el “núcleo duro” de la cosmovisión, que orienta no sólo la manera de concebir la realidad, interna y externa, sino de relacionarse con ella, valorarla y, en su caso, transformarla.

Si consideramos la importancia de la religiosidad en la cultura de las diversas sociedades y concebimos la educación, esencialmente, como la *transmisión y recreación*

de la cultura (Geertz, 2001: 53) de ello se desprende la relevancia del tema de la educación en este campo, que considero asimismo pertinente porque ha sido generalmente abordado de manera no sólo equivocada, sino profundamente dañina para la formación del ser humano.

En el *segundo capítulo*, y una vez establecido *el carácter antropológico esencial de la espiritualidad*, pasamos a la crítica histórica de los usos alienantes de las religiones, que contradicen su original finalidad de desarrollo espiritual, así como de las modernas parareligiones, su papel en el sojuzgamiento y la explotación de los pueblos.

La educación confesional frecuentemente ha deformado, corrompido e incluso traicionado, el sentido profundo de la espiritualidad, transformándola en ideología de Estado. Por su parte, la educación pretendidamente laica, a partir de los regímenes burgueses de tinte jacobino, con la muy sana intención de salvaguardar la necesaria separación entre el Estado y las diversas confesiones religiosas, ha hecho un tabú del ámbito espiritual.

Así, los regímenes pretendidamente laicos con el “loable” fin de preservar las mentes infantiles de la manipulación ideológica de los poderes fácticos, políticos y económicos que dirigen la mayoría de las organizaciones religiosas, las dejan inermes ante la manipulación de los representantes directos del poder del dinero y el Estado, ídolos sangrientos que han suplantado en los regímenes modernos a los antiguos dioses, y generado sus propias ideologías parareligiosas.

A partir del humanismo burgués, humanismo del ego, el capital y el Estado han conformado modernos *corpus* ideológicos que constituyen parareligiones calcadas de las antiguas confesiones; tanto o más alienantes que sus predecesoras. El nuevo adoctrinamiento corre a cargo de los medios masivos y, en algunos aspectos, de la propia escuela, como veremos en la parte correspondiente.

En un mundo globalizado es ineludible tarea educativa brindar a los niños y jóvenes los elementos que les capaciten para el diálogo intercultural, una visión amplia, tolerante a la alteridad y crítica ante los prejuicios de raza, nación, clase, género, religión, etc.

En *el tercer capítulo*, revisaremos y ampliaremos las concepciones corrientes sobre el carácter del laicismo.

Si las diferencias religiosas son un campo fértil para el crecimiento de conflictos violentos, aunque las causas reales puedan ser de índole económica o política, esto es así en buena medida porque la mayoría de los educadores, sean religiosos o pretendidamente

laicos, desconocen la naturaleza profunda, espiritual, del fenómeno religioso, de manera que podemos hablar de un verdadero y endémico *analfabetismo religioso*.<sup>5</sup> Cabe aclarar que este concepto puede ser equívoco: se puede entender como la falta de indoctrinamiento confesional, o bien como la ignorancia sobre los principios –así sean muy generales- y la historia de las principales corrientes religiosas, aspecto fundamental de la cultura mundial, cuyo estudio es indispensable para entender el devenir social.

Por ello, el laicismo que proponemos no se basa en la ignorancia religiosa, sino en el conocimiento crítico de las religiones, comenzando por la propia si se tiene alguna, conocimiento que sepa criticar sus aspectos alienantes y rescatar los valiosos, en tanto están encaminados al desarrollo espiritual. Para lo cual, en ese mismo capítulo tercero, resaltamos el valor cognitivo de la ética como criterio de estudio crítico de lo religioso; analizamos así, el valor y limitaciones del humanismo del ego, que sólo puede superar una ética que considere la dimensión transpersonal y espiritual del ser humano.

Planteamos también la posibilidad de la construcción de consensos éticos transculturales básicos a partir de una ética fundada en los Derechos Humanos y la coincidencia fundamental entre ésta y la ética profunda de muchas religiones, coincidencia que ejemplifico con dos documentos:

- A) La visión ética de la *Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI*, presentado por un equipo franco-mexico-canadiense al senado de Francia el 9 de diciembre de 2005, con motivo de la celebración del centenario de la separación Estado-Iglesias en ese país (Vázquez [Coord. ] 2007) y
- B) La *Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo: “Hacia una ética mundial”*, celebrado en Chicago en septiembre de 1993.

---

<sup>5</sup> (Bedoya, Juan G. “El analfabetismo religioso” en el diario *El País*, del 4 Dic. 2012). La importancia de las religiones en la cultura es tal, que la ignorancia de los fundamentos de una religión; es decir, sus mitos, libros sagrados, doctrina, ritos, historia, dificulta en gran medida la comprensión de los demás aspectos de la cultura a la que pertenece: su historia, mentalidad, arte, costumbres, instituciones.

Lo grave de este desconocimiento es la mayor dificultad para comprender la propia cultura, dada la enorme importancia de la influencia milenaria que tiene el pensamiento religioso sobre la mentalidad colectiva que es, para la gran mayoría, *inconsciente*; incluso en personas más que medianamente ilustradas. Las concepciones religiosas están presentes en el lenguaje mismo con el que pensamos la realidad y en la red de significados que conforman cada cultura. Parte importante de este analfabetismo religioso es la ignorancia de la finalidad esencial de las religiones: el desarrollo espiritual, sin el cual los ritos, mitos y doctrinas se vuelven formas vacías de sentido.

Con la concordancia entre ambos documentos mostramos que es posible un acercamiento entre la ética humanista-individualista y una ética espiritual ecuménica. (Küng, Hans y Karl-Josef Kuschel Editores, 1994)

Proponemos que la ética depende del nivel de integración personal y transpersonal y que sólo una visión humanista que considere la dimensión espiritual puede brindar los niveles superiores de integración, que son transpersonales. En suma: que la espiritualidad es la máxima realización del humanismo.

En el apartado 3.3., expondremos la historia y fundamentos teóricos de la corriente transpersonal, que nos permitirán plantear nuestra propuesta de una perspectiva educativa laica que rescate la necesaria dimensión espiritual. Abordamos sus antecedentes y orígenes, y algunos aspectos de la polémica al interior de la corriente transpersonal entre las dos principales posiciones en su interior: la que retoma los planteamientos de la *filosofía perenne* –que llamaremos *perennialista*- y la creativo-participativa.

Después recuperamos con algunas modificaciones, la propuesta de Ken Wilber (3.4), uno de los más influyentes representantes de los estudios transpersonales, quien elaboró un interesante y polémico planteamiento, que muestra el problema gnoseológico/metodológico de la confusión de ámbitos de estudio.

También aclaramos nuestra visión del carácter de la espiritualidad, enfatizando la dimensión gnoseológica de su método fundamental: la mística (3.5); y mostramos una estrategia para minimizar, y si es posible eliminar, conflictos interreligiosos, mediante la denuncia de los intereses políticos y económicos que suelen estar detrás de ellos; proponemos el respeto y el estudio de la diversidad religiosa y de las similitudes, paralelismos y concordancias que existen entre algunas de las diferentes manifestaciones religiosas, así como algunos ejemplos que ilustran lo dicho, más allá de aparentes contradicciones (3.6).

Para finalizar, el cuarto capítulo está dedicado a exponer los elementos que fundamentan y constituyen esta propuesta: los lineamientos de una ineludible política cultural humanista en la que se inserta, así como los requisitos educativos, objetivos y medios, retomando la experiencia histórica de la humanidad. En este punto proponemos asimismo lo que, a nuestro juicio, corresponde a la familia, la escuela, las instituciones religiosas y una breve mención del tema en los medios masivos.

*El problema fundamental de esta tesis es aclarar el lugar de la espiritualidad en la vida y la educación humanas, así como estudiar el papel que han jugado históricamente*



*las religiones, sea como medios de enajenación o como vías del desarrollo espiritual y cuáles pueden ser las principales condiciones sociales para que efectivamente cumplan su objetivo, destacando los factores que dificultan, corrompen y pervierten su realización.*

El presente trabajo tiene cuatro objetivos interrelacionados:

1.- Mostrar, desde una perspectiva laica (en el sentido de no-confesional) e intercultural, el carácter y significado de la espiritualidad como una *dimensión antropológica esencial*: nuestra especie como *homo spiritualis* (Parte 1).

2.- Hacer una necesaria “contribución a la crítica de la religiosidad política” desde una perspectiva libertaria y multidisciplinar (histórica, ética, antropológica, sociológica, psicológica, política) para desbrozar el terreno de lo propiamente espiritual dentro y fuera de lo religioso, a fin de separar la cizaña propia de algunas ideologías alienantes y recuperar el trigo del verdadero fin de la religiosidad, que es la realización espiritual, a la vez diversa y universal (Parte 2).

3.- Aclarar la distinción entre la espiritualidad -como dimensión antropológica esencial- y las *religiones*, como medios para su realización. Asimismo ubicar la espiritualidad en su dimensión gnoseológica *sui generis*, como una forma válida de conocimiento, única que permite la integración transpersonal en los niveles superiores de la conciencia (Parte 3).

4.- Ante la imposibilidad de una política espiritual –dado el carácter metapolítico, transcultural de lo espiritual- plantear las líneas generales de una política educativa que actúe en el ámbito cultural, es decir religioso, que por naturaleza le corresponde.

5.- Describir los medios tradicionales para la educación de la espiritualidad, tal como han sido empleados en las tradiciones religiosas y su utilización desde la perspectiva del nuevo laicismo, así como caracterizar los aspectos más generales de los posibles aportes específicos de de las principales instituciones educativas actuales: la familia, la escuela, las instituciones religiosas y los medios masivos. Todo esto desde una concepción crítica, intercultural, ecuménica, que promueva los valores supremos de la vida humana: amor, dignidad, libertad, justicia y paz, valores que las más importantes tradiciones espirituales de la humanidad llevan a su concepción más elevada, pero que también han sido propuestos por pensadores humanistas, arreligiosos y hasta antirreligiosos, valores de los que depende el respeto a los derechos universales del ser humano y que son requisito para su más elevada realización (Parte 4).

Dos hipótesis:

1. Ante la suposición, frecuente en el ámbito del ateísmo militante, de que la utilización ideológica de las religiones es su única razón de ser y la espiritualidad una mentirosa ilusión, planteo que *dicha utilización no es una característica necesaria e inevitable de la naturaleza de la religiosidad, menos aún de la espiritualidad, y que es posible un proceso dialógico de des-ideologización crítica de lo religioso* desde una doble perspectiva: a) desde el pensamiento crítico de las ciencias sociales con un criterio ético-político ecohumanista y b) *desde la visión trascendente, retroprogresiva y multicultural de los estudios transpersonales, así como desde diversas tradiciones místicas*. Este doble proceso, como la tarea de Sísifo, parece no tener fin, por lo que se plantea como una labor tan necesaria como permanente.

2. A partir de la dimensión *crítica* de la hipótesis anterior, la segunda se refiere a lo que kantianamente es la *arquitectura*; es decir, la parte propositiva, según la cual afirmamos que: *es teórica y prácticamente posible la propuesta de criterios propios de validez gnoseológica para la espiritualidad, e incluso para una religiosidad depurada por la crítica y abierta a la diversidad multicultural*. Una visión *pan-ecuménica*<sup>6</sup>, respetuosa de la diversidad religiosa y abierta a los paralelismos y coincidencias. Esto implica la existencia de un conocimiento de la dimensión espiritual, que resiste las más duras críticas de los humanismos desde la antigüedad grecolatina hasta la actualidad.

Cabe aclarar, que *no se trata de una nueva propuesta religiosa*, una caprichosa ensalada sincrética al gusto de quien esto escribe, lo que llevaría a la creación de una secta como tantas otras, sino una reconsideración del papel de la espiritualidad desde una doble perspectiva acorde con su naturaleza, a la vez crítica y mística<sup>7</sup>, *profundamente tradicional y revolucionaria*.

Sé que las hipótesis propuestas implican fuertes, pero aparentes contradicciones, así como afirmaciones que a primera vista suenan desmesuradas. Trataremos de aclararlas.

La novedad, si es que hubiere alguna, consiste en contrastar y armonizar las más válidas y radicales críticas hechas a las religiones, con sus más profundas verdades. Labor contraria a la opinión, tanto de los pensadores anti y arreligiosos, como a la de algunos de

---

<sup>6</sup> Aunque el *pan* es redundante, lo agregamos para deslindarnos de cierto "ecumenismo" limitado a las congregaciones cristianas.

<sup>7</sup> Concepto que aclararemos en el apartado 3.5.

los más conspicuos representantes de la tradición espiritual y su expresión teórica en diversas culturas. Ambos tienen mi admiración y más profundo respeto.

La temeridad de esta labor produce escalofríos, espero que la empresa deba menos a la soberbia -la más grave falta en la tradición del Libro- y más al deseo de contribuir, en la medida de las propias limitaciones, a la construcción de alternativas de unidad en la diversidad (*unitas multiplex*), con paz y armonía al interior de cada cual, entre los miembros de nuestra especie y con el resto de la Naturaleza y el *Kosmos*.

El presente trabajo plantea la necesidad de un paradigma<sup>8</sup> que permita a cada cual practicar su religión, o no practicar ninguna, pero con la posibilidad, siempre abierta, de lograr, más allá de la ilusión del ego y más allá de la mente, una *integración de la conciencia*, a la vez crítica y mística como propone Pániker (1982).

---

<sup>8</sup> El concepto de *Paradigma*, debido a T.S. Kuhn (1985) se refiere a un conjunto de creencias, compartidas por la *comunidad científica*, sobre un campo de la realidad estudiado por una ciencia, que determina, por un tiempo, la práctica habitual de la investigación científica o “ciencia normal”; puede incluir axiomas (conscientes o no) postulados, leyes, hipótesis y teorías. “El éxito de un paradigma [...] es al principio, en gran parte, una promesa de éxito discernible en campos seleccionados y todavía incompletos. La *ciencia normal* consiste en la realización de esa promesa, una realización lograda mediante la ampliación del conocimiento de aquellos hechos que el paradigma muestra como particularmente reveladores, aumentando la extensión del acoplamiento entre estos hechos y las predicciones del paradigma y por medio de la articulación ulterior del paradigma mismo” (Págs. 51 y Ss.)

**Capítulo 1**  
**Homo spiritualis**

*...el interés principal del hombre no es encontrar el placer, sino encontrar un sentido a la vida, razón por la cual el hombre está dispuesto incluso a sufrir, a condición de que ese sufrimiento tenga un sentido.*  
Viktor E. Frankl.

**E**n este capítulo, abordaremos la pertinencia de la educación en un campo que, por razones histórico políticas, es omitido o tratado de manera unilateral y sectaria. Sostengo *el carácter ineludible de la espiritualidad como una dimensión inherente a la naturaleza humana* y que, por tanto, *debe* ser educada y cultivada en armonía con las demás dimensiones, como la corporal, la emocional, la cognitiva, la estética y otras, de manera inter-retro-activa, *sin defender una propuesta confesional específica*, cuya elección, en su caso, ha de ser estrictamente personal. Para mostrar dicho carácter ineludible, hago hincapié en mi concepción de la naturaleza humana de la manera más breve, pero completa posible. Esto no debe extrañar, pues toda propuesta educativa descansa, implícita o explícitamente en una antropología filosófica.

Propongo que hay una alienación fundamental del ser humano, que metafóricamente corresponde a la caída del paraíso terrenal en la tradición judeocristiana, alienación estudiada desde la psicología por Balint (2001), a partir de su concepto de *falla o falta básica*, como resultado de la cual el ser humano resulta un ser escindido, tanto al interior de sí, como respecto del mundo extrapersonal. Que consecuentemente la educación es un proceso de integración de las dicotomías en que está dividido el ser humano, integración cuyos niveles superiores corresponde a la educación de la espiritualidad en sentido estricto.

Contrariamente al paradigma cartesiano,<sup>9</sup> predominantemente analítico, que divide el objeto de estudio en cuantas partes sea posible para estudiarlas por separado, una

---

<sup>9</sup> Aunque tomamos como autor emblemático a Descartes, nos referimos a su obra como representativa de un paradigma común a las ciencias naturales, que se conformó durante la *Revolución Científica* de fines de siglo XVI y especialmente en el XVII, con gran éxito en la predicción y manejo de los fenómenos naturales. Dicha *Revolución* constituyó un fuerte cuestionamiento a la cosmovisión derivada de la interpretación literalista de las Sagradas Escrituras y llevó a la conformación de una nueva cosmovisión científica: la de un universo regido por las leyes de la mecánica clásica y la termodinámica de Newton, como revisaremos más adelante. Baste señalar, por ahora, que el método científico a seguir, según dicho paradigma y expresado por Descartes en *El discurso del Método*, partía del axioma tácito del mundo concebido como colección de objetos separados e independientes que suelen interactuar a partir de leyes fijas. Su concepción de la causalidad es lineal y mecánicamente determinista; así como su método, desequilibradamente analítico en desmedro de la integración sintética; de esta manera, el segundo de sus preceptos o reglas fundamentales, expresa: "...la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario para resolverlas" (Pág. 16).

antropología educativa que pretenda una educación integral no debe concebir al ser humano en sus aspectos constituyentes aislados de la totalidad, sino en su compleja interacción de manera que conforman una unidad sistémica indisoluble, que vaya más allá de lo bio-psico-social, ya que la gran mayoría, si no es que todos los animales, son sociales, pero sólo el ser humano realiza su socialidad mediante la *cultura* y se proyecta hacia la dimensión espiritual. De ahí que definamos al ser humano como de carácter bio-psico-socio-cultural-espiritual.

Baso mi propuesta en una concepción de *sapiens* como un ser totalmente natural, a la vez que totalmente cultural (Morin, 1983), un animal que se problematiza sobre el sentido de la vida, que sólo encuentra a cabalidad en una integración, tanto hacia el interior de la persona, como con la circunstancia, el contexto del que forma parte, integración trans-personal cuyos niveles superiores corresponden a la dimensión espiritual.

La espiritualidad casi siempre se ha manifestado socialmente en el contexto de una religión; sin embargo, especialmente a partir del abandono de las religiones organizadas se aprecia un incremento de formas de espiritualidad laica. Como se manifestó, por ejemplo, en los llamados trascendentalistas de la costa Este de los E.U.A, (R.W. Emerson, H.D. Thoreau y otros) a mediados del siglo XIX, que influyeron posteriormente en la generación *beat* y la contracultura de los años sesenta del siglo XX, movimientos que contribuyeron a extender una actitud de espiritualidad laica (Corbí, 2007; Ferguson, 419-448)

Pero religiosa o laica, la espiritualidad es una dimensión antropológica ineludible; por tanto, *sapiens* es un animal espiritual, diferencia específica y esencial de nuestra especie y que también requiere ser educada.

## 1.1 Libertad, determinismo y espiritualidad.

Toda propuesta educativa parte, explícita o implícitamente de una antropología filosófica; es decir, una concepción sobre la naturaleza del ser humano y su lugar en el Cosmos que fundamente una praxis ética, política, estética y pedagógica.

Particularmente relevante para nuestro propósito y enfoque libertario es la posición antropológica respecto de la libertad humana. La descripción de las distintas concepciones en este campo excedería, con mucho, los límites de este escrito, por lo que me limitaré a algunos pocos autores que he considerado pertinentes para el asunto que nos ocupa en virtud de temas y enfoques que me interesa resaltar para efecto del presente trabajo. Las tres primeras posiciones resultan, de un modo u otro, profundamente alienantes e ideológicas (en el sentido marxiano<sup>10</sup> de “falsa conciencia”); consideramos que sólo la última propicia de manera realista el desarrollo de la *libertad humana*, requisito ineludible de la *educabilidad*, de toda ética y de la espiritualidad. Únicamente me refiero a planteamientos surgidos en Occidente y que, siendo sólo cuatro, han tenido notable influencia histórica y son emblemáticas, quizá, de *todas* las tendencias posibles, a saber: a) el determinismo congénito; b) el determinismo ambiental; c) el indeterminismo ingenuo y d) el interaccionismo autopoietico.

### a) El determinismo congénito.

Esta concepción defiende la creencia en que la conducta humana está siempre determinada por causas o fuerzas ajenas a su libre decisión. Puede ser teísta o materialista. El primero lo encontramos en la idea, presente en la mitología griega, del destino, como futuro inevitable pese a todas las medidas tomadas para eludirlo, así como en la idea calvinista de la omnipotencia divina y la predestinación; el segundo, en la cosmovisión mecanicista que se ha hecho paulatinamente dominante desde la Revolución científica del siglo XVII al S. XIX con el positivismo, según la cual el universo se rige por las leyes inmutables de la física y la libertad se sacrifica en aras del orden y el progreso, filosofía aún presente en la actualidad, que constituye un reduccionismo mecanicista

---

<sup>10</sup> En el ámbito académico marxista suele distinguirse a los marxólogos, estudiosos del pensamiento de Marx, aunque no se consideren seguidores de su pensamiento, de los marxistas, que lo reconocen como maestro y fundamento. Se considera marxiano, el pensamiento *de Marx* en sus propios escritos, al margen de las exégesis de quienes se reclaman como seguidores o discípulos suyos, que a menudo se contradicen entre sí. Desde cada una de estas posiciones, abundan los que se reclaman como poseedores de la pureza doctrinal (Nelson Guzmán “Prólogo” en Silva (2009: X)

cuya más radical formulación defendió La Mettrie en *El hombre máquina* (1747) pero que ha sido severamente cuestionada desde principios del siglo XX a partir, sobre todo de la física cuántica (Ouspensky, 1997; Needham, 1978; Capra, 1992; 1985).

El determinismo puede ser optimista como en Rousseau (1762/1970: 49) que plantea la bondad innata del ser humano, o pesimista, como en Hobbes, quien asume que “La condición del hombre [...] es una condición de guerra de todos contra todos...” (1651/1984: 106) aunque no acuñó la frase *Homo homini lupus* (el hombre, lobo del hombre) original de Plauto.

b) El determinismo ambiental.

La tesis de la *tabula rasa*, propuesta especialmente por John Locke (1690) no es optimista ni pesimista, ya que, al negar la existencia de ideas innatas y afirmar que el niño, al nacer, no es ni bueno ni malo y su mente es como un papel en blanco donde el ambiente escribe los contenidos mediante la experiencia de los sentidos, negó la existencia de una naturaleza humana dada en el sentido moral, para afirmar, en cambio, la influencia determinante de los estímulos recibidos del exterior sobre la formación del ser humano, que pueden hacer de él un criminal o un santo (1982: 21, 29, 61, 83, 92-93, 96, 97 y 123). Esta concepción ha tenido también gran influencia en la educación, especialmente en corrientes pedagógicas que enfatizan el aprendizaje por experiencia directa de los fenómenos. El conductismo de Watson y el neo conductismo de Skinner han retomado esta visión en su forma más radical, afirmando la omnipotencia de las influencias ambientales, siempre y cuando actúen desde la más tierna infancia.

c) El indeterminismo ingenuo.

Es una concepción que afirma, ingenuamente, la libertad esencial del ser humano, pero sin considerar las enormes dificultades de su realización. En ella podemos incluir desde la tesis cristiana del “libre albedrío”, como una opción siempre presente y abierta para todos, sin importar los factores que la puedan condicionar.

En esta categoría, podemos contar también la definición aristotélica, cuya influencia llega hasta nuestros días, según la cual el humano es concebido como *homo sapiens*, animal esencialmente racional, capaz de elaborar conceptos, juicios y razonamientos que sean guía de su conducta auto determinada, definición que enfatiza una notable diferencia específica –la razón–, pero deja fuera de la realidad el hecho de que gran parte de la conducta humana no es orientada por esa innegable capacidad, sino por



las pasiones, como señaló acertadamente el marqués de Sade, y que además son, en gran medida, no sólo irracionales, sino inconscientes, como más adelante mostró Freud.<sup>11</sup>

No obstante, como el mismo Aristóteles resaltó, nuestra especie es también *esencialmente política*, primer acercamiento a una concepción del ser humano como ser bio-psico-social. Incluso, con mayor precisión, porque todos los animales son sociales; pero sólo el humano es *político*. La socialidad animal está, digamos, genéticamente determinada: las abejas y hormigas son “monárquicas” por naturaleza; no se ha tenido noticia de que alguna vez esos animalitos organizaran insurrecciones para instaurar democracias o dictaduras del proletariado...<sup>12</sup>

El ser humano crea colectivamente sus propias instituciones sociales. Diferencia que ya implica un margen real de libertad de decisión.

#### d) El interaccionismo autopoietico.<sup>13</sup>

Se caracteriza por sostener, pese a las determinantes internas y externas, un margen de libre decisión en el ser humano, en cuanto re-creador de sus condiciones de existencia y reformador de sí mismo.

La afirmación de la libertad humana se encuentra en los más antiguos textos de diversas culturas, como el *Tao Te King* en China y en Persia el *Zend Avesta*, sólo por mencionar algunos; pero el reconocimiento y estudio sistemático de los factores limitantes de dicha libertad a fin de superarlos comienza en el siglo XIX, especialmente con Proudhon<sup>14</sup> Bakunin<sup>15</sup> y Marx<sup>16</sup>, quienes analizaron de manera pormenorizada, racional,

---

<sup>11</sup> “...las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales. La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos...” (“El malestar en la cultura.” En *Obras completas*, Vol. 21 Pág. 109.

<sup>12</sup> Cabe señalar que el estagirita, aun habiendo escrito un texto sobre *El arte poética*, dejó fuera de su definición de ser humano facultades superiores de la conciencia como el pensamiento poético –que ya su maestro Platón había expulsado de su *República*–, con lo que su concepción antropológica resulta parcial al mutilar aspectos humanos esenciales.

<sup>13</sup> Del griego *ποίησις [poiesis]*: hacer, producir, fabricar. Etimología que prefigura, en cierto sentido, el concepto de *praxis*.

<sup>14</sup> Especialmente en *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, *Solución al problema social* y *La idea de la Revolución en el siglo XIX*. (Ver bibliografía)

<sup>15</sup> Casi en todos sus escritos, preferentemente en los de carácter teórico; es decir, que no tratan de situaciones políticas coyunturales. Representativos de su postura son *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre y Estatismo y anarquía*. (Ver bibliografía).

<sup>16</sup> Esto es más claro en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La Ideología Alemana*, *Tesis sobre Feuerbach* y *El Capital*. Sobre esta visión libertaria de Marx, vale la pena revisar los textos de Mondolfo, Dunayevskaia y E. Fromm. (Ver bibliografía).

sistemática y empírica, dichas limitantes, en los ámbitos económicos, políticos e ideológicos, a fin de superarlas.

La educación desde una perspectiva determinista, sea mecánica o teísta es tan inútil como la acción humana. Si partimos de una visión ingenua de la libertad humana dada *a priori*, la educación resulta de una gran ineficacia, porque ignorar los condicionamientos bio-psico-sociales del pensamiento y la conducta humana convierte la libertad en una ilusión, un espejismo al final de un camino sembrado de trampas invisibles. Sólo una antropología filosófica ecohumanista y autopoietica, que concibe la libertad como un proceso, como praxis que une el conocimiento de los condicionamientos internos y externos para superarlos, permite una educación que re-ligue, que reintegre al ser humano en los distintos niveles de lo personal y transpersonal.

De capital importancia en esta concepción del interaccionismo autopoietico es Freud, ya que estudió concienzudamente las condicionantes debidas a la constitución biológica; es decir, las pulsiones del *ello* y las originadas socialmente, presentes en el *superyó*, pero no se limitó a constatarlas, sino que desarrolló un método, el psicoanálisis, para hacer aflorar ambas a la conciencia y trabajarlas hacia su comprensión y manejo consciente, abriendo así el margen de libertad, a partir de la consciencia de la necesidad.

Pero lo que ha permitido una más amplia y profunda comprensión de dichos condicionamientos es el estudio de la interacción entre lo psíquico y lo social, que surgió en el seno del psicoanálisis ante la imposibilidad de comprender los fenómenos de la psiquis al margen de lo social. Esta limitación del psicoanálisis circunscrito al ámbito personal fue ya abordado por Freud en *Totem y Tabú* y en *El malestar en la cultura*, vía de investigación y terapia/praxis abordada después por W. Reich, Otto Rühle, Geza Roheim, Herbert Marcuse, Erich Fromm y otros, con fuertes implicaciones pedagógicas.

Consideramos que la educación humanizadora, la educación contra la barbarie, es la ampliación de la conciencia mediante los recursos de la cultura, a fin de propiciar una sociedad que favorezca el manejo consciente y sano de los condicionamientos internos y externos para ampliar el margen de libertad personal y social, hacia la plena realización de las potencialidades humanas, por la vía de la integración, de tal manera que el resultado final de su interacción trabaje en favor de la vida; es decir, del *Eros*.

## 1.2 Importancia de la *religiosidad* como dimensión cultural.

Tanto las concepciones deterministas de la historia, como las voluntaristas conducen a la ineficacia y la impotencia política. Las primeras, sean de derechas o de izquierdas, religiosas o laicas, llevan al conformismo y al fatalismo: si el rumbo de la historia está predeterminado por la omnipotente voluntad divina o las leyes de la historia, tan inexorables en su funcionamiento como un mecanismo de relojería, entonces la conciencia, la intencionalidad y la acción humana resultan tan inútiles y desmoralizadoras como las de los personajes de las tragedias griegas frente a su destino, tejido por las Moiras, contra cuyos designios no podía rebelarse ni el mismo Zeus.

En el contexto de la concepción interaccionista autopoietica, que hemos revisado anteriormente, la actividad, tanto personal como colectiva, está parcialmente determinada por la cultura organizada en una cosmovisión, cuyo “núcleo duro” es una religión, o algún sustituto de ella, razón más que suficiente para considerar lo religioso como objeto relevante de estudio, más allá de visiones confesionales, o de aquellas que lo desechan sumariamente.

Por ello, aunque generalmente minusvalorado por el economicismo dominante, sea burgués o pretendidamente marxista, *el factor religioso no puede estar ausente en el estudio de las sociedades*. De ningún modo pensamos que la religiosidad sea “El motor de la historia” sino sólo uno entre otros factores interactuantes en la sociedad. Lejos estamos de los enfoques simplistas, que pretendían encontrar *su* “motor”, sea en la dialéctica de las ideas o de la lucha de clases, aun reconociendo la importancia que dichos factores han tenido y puedan tener en la dinámica de situaciones sociales concretas. Es preciso *apreciar dicha dinámica en toda su complejidad* mediante una lógica *ad hoc*, en la *inter-retro-acción de diversos factores*, lo que sólo es posible mediante una visión transdisciplinar (Vilar, 1997) y retroprogresiva (Pániker, 1982) que contemple la realidad eco-humana en toda su complejidad (Morin, 2004).

Así contextualizado, es posible apreciar el papel y significado de la religiosidad en la dinámica social, que tiene sus raíces en una necesidad esencial y fundamental del ser humano: la necesidad de sentido, que no se puede satisfacer por la sola autorrealización limitada al ego, sino por su trascendencia e integración en una realidad más amplia: la espiritualidad. (Frankl, 2001:155).

“...la primera fuerza motivante del hombre  
es la lucha por encontrar un sentido a la propia vida”.  
Viktor Frankl

### 1.3 La individuación y el sentido de la vida

El proceso de desarrollo de una conciencia personal individual es largo y comienza justo en el nacimiento, como exponemos en el inciso 1.3.2. Dado que este proceso de individuación se da a costa de distinguir lo que forma parte de eso que llamamos “yo” de lo que le es externo, resulta un enorme desequilibrio entre ambos campos. Esto, aunado a la conciencia de la propia muerte, lleva al ser humano a la principal necesidad específicamente humana: la de encontrar sentido a su existencia, lo que sólo se logra mediante una integración de ese pequeño yo con una realidad que lo trasciende.

#### 1.3.1 Sobre el significado del término *integración*

En virtud de la centralidad que tiene para nosotros el concepto, consideramos necesario hacer una aclaración sobre los términos de *integralidad e integración* para evitar cualquier confusión indeseable, dado el uso, muy extendido, que se ha dado del término *integrismo*, totalmente ajeno a nuestra visión, de carácter libertario.

El significado que damos a dichos términos es totalmente distinto, *contrario* incluso, al *integrismo*, religioso o de cualquier tipo, de quienes se sienten dueños de la verdad codificada en una doctrina. También es contrario a la intención colonialista de *integrar* en la cultura dominante a los pueblos conquistados, con la consiguiente destrucción humana y cultural, que ha sido corolario de la expansión de Occidente durante los últimos cinco siglos y sigue en proceso. Esas concepciones viciadas pretenden “integrar” la diversidad, destruyéndola, reduciéndola a la monotonía de la uniformidad. El uso de estos términos recuerda la distinción entre lo común, lo comunitario y el *comunismo*, palabra con fuerte connotación ideológica. En ambos casos, la terminación “ismo” denota una actitud militante, una doctrina. Quizá el problema sea el “ismo”, que añade un sentido sectario.

El “integrismo” requiere estructuras organizativas autoritarias, exige obediencia absoluta así como uniformidad de conductas y creencias.

Contrariamente, nosotros concebimos la integralidad en el sentido gestáltico de una totalidad, donde cada organismo es un *holón*, un *sistema*, una *gestalt* en la que “el todo es más que la suma de las partes”, que inter-retro actúan de manera compleja, pero en un sistema *abierto*, en el que cada holón se *integra* en su contexto enriqueciéndolo con su especificidad y formando sistemas de mayor complejidad. Así Malinowski define la cultura como “...un compuesto *integral* de instituciones, en parte autónomas y en parte coordinadas” (1984: 60, Cursivas de G.S.) donde la diversidad no es vista como amenaza, sino como enriquecimiento, armonía entre distintas notas musicales. La organización que más conviene a esta concepción no es la burocracia piramidal, sino la *red*, sin autoridad centralizada: como el cerebro, donde ninguna neurona es “jefe” que dicte órdenes a las demás, pese a la existencia, entre ellas, de una división técnica del trabajo de gran complejidad, pero también gran flexibilidad.

Empleamos el término *integralidad* desde una cosmovisión holista y transdisciplinar, cuya elaboración teórica comenzó con Koestler, (1981:83-134) y ha continuado con diversos autores como D. Bohm (1998), K. Pribram (en Wilber *et al.* 2001: 43-52), F. Capra (1985; 1992), R. Shell Drake (2007), G. Bateson (2006), K. Wilber (2001; 2008: 15-28; 1988 [a]:11-30) y R. Panikkar (2005: 63-75), quien propone el concepto de “experiencia *integral* de la realidad” para referirse a la suprema experiencia espiritual.

Para explicitar nuestro concepto de “integralidad” he tenido que recurrir a la auto-cita:

Más allá de la integralidad meramente declarativa, que se limita a repetir la consigna del humano como ser bio-psico-social, [y espiritual] una educación realmente integradora será desalienante; es decir, que tiene como intención fundamental terminar con las contradicciones que hacen del humano un ser ajeno para sí mismo, fragmentado, esquizoide, aislado, degradado, en guerra permanente contra sí, contra sus semejantes y el resto de la Naturaleza. Proyecto educativo íntimamente vinculado con un proyecto social también desalienante; que no puede ser doctrina de algún iluminado, ni impuesto por partido o clase desde un gobierno cualquiera, ni mágico resultado de la mano oculta del genio invidente del “libre” mercado, sino obra plural, colectiva, crítica y -a la vez- fraterna de toda la humanidad, multicultural, libre y respetuosa, abierta a la imaginación y a la experimentación individual y colectiva. (Santos del Prado, 2004: 39)

### 1.3.2. *Falla básica* y necesidades integrativas.

Quizá uno de los prejuicios más extendidos es la suposición de que lo espiritual está constituido, *esencialmente*, por creencias religiosas. La mayoría de las *religiones* incluyen, en efecto, una serie de creencias más o menos obligatorias cuyo contenido suele estar dado por la lectura literal de los mitos fundacionales de la religión en cuestión.

*Los mitos son, esencialmente, narraciones de origen, que admiten varios niveles de lectura. En la religiosidad popular, la creencia literal en las narraciones míticas conforma el núcleo de la cosmovisión de la gran mayoría de los pueblos:*

Su función es revelar modelos, proporcionar así una significación al mundo y a la existencia humana. Por ello, su papel en la constitución del hombre es inmenso. Gracias al mito, [...] las ideas de *realidad*, de *valor*, de *trascendencia* se abren paso lentamente. Gracias al mito, el Mundo se deja aprehender en cuanto Cosmos perfectamente articulado, inteligible y significativo, al contar cómo fueron hechas las cosas, los mitos revelan por quién y por qué lo fueron y en qué circunstancias. Todas estas «revelaciones» comprometen más o menos directamente al hombre, puesto que constituyen una «historia sagrada» (Eliade, 1983: 153).

Pero el mito no queda en la mente de los miembros de una sociedad, sino que se encarna en la dinámica social mediante el *rito*, su periódica actualización en el aquí y ahora de lo realizado por dioses y héroes *in illo tempore*:

La rebelión contra la irreversibilidad del Tiempo ayuda al hombre a «construir la realidad» y, por otra parte, le libera del peso del Tiempo muerto, le da la seguridad de que es capaz de abolir el pasado, de recomenzar su vida y de recrear su mundo [sin embargo] La imitación de los gestos paradigmáticos de los Dioses, Héroes y Antepasados míticos no se traduce en una «eterna repetición de lo mismo» [sino que] En realidad [...] organiza, transforma el paisaje natural en medio cultural. Gracias al modelo ejemplar [...] el hombre se hace, a su vez, creador (*Ibíd.* Págs. 148-149).

Los eventos más significativos de la vida comunitaria y familiar reciben su significado en cada cultura mediante el rito: nacimiento, iniciación a la sociedad adulta, matrimonio, cacería, siembra y cosecha, guerra, largas expediciones terrestres o marítimas, muerte. Aun en las empresas más inciertas como la guerra y las expediciones a

tierras lejanas, el hombre siente la confianza en que su culminación es posible, pues han sido realizadas por los hombres en los tiempos míticos.

La creencia literal en los mitos -o *historia sagrada*-, junto con los ritos, constituye lo más visible y aparente; sin embargo, y pese a su universalidad, estos fenómenos religiosos *no constituyen lo esencial de la espiritualidad*. Para distinguir lo religioso, lo ubicaremos en relación con la cultura de la que surge, por lo que antes es necesario explicitar nuestra concepción de la cultura misma. Ésta no es sólo el conjunto de conocimientos y técnicas para una mejor satisfacción de nuestras necesidades biológicas o “sociobiológicas”; también obedece a otro tipo de necesidades específicamente humanas llamadas espirituales en la tradición occidental, de auto-realización en la terminología de Maslow (1983) o *integrativas*, en un registro funcionalista (Malinowsky, 1984: 199), adjetivo que es usado también, desde una visión teórica por completo distinta por algunos psicólogos transpersonales (Wilber, 1988) para quienes estas necesidades *constituyen lo específicamente humano*, por lo que es necesario su estudio.

Qué son éstas, cómo surgen, cuál es su naturaleza y qué papel desempeñan en la vida humana son cuestiones aún abiertas, sobre las que algo ya sabemos a estas alturas de la historia.

Aquí se imponen algunas cuestiones que es necesario responder: ¿Por qué hablamos de necesidades *integrativas*? ¿Estamos “desintegrados”? ¿En qué y cómo? ¿Cómo se relaciona el desarrollo de la consciencia con las necesidades de integración? ¿Cómo de la primera surgen las segundas? ¿Cómo lograr esta integración?

Y para empezar ¿cómo surgen? La respuesta que retomamos puede comenzar en el nivel de la ontogénesis:

El lactante no separa todavía su yo de un mundo exterior como fuente de las sensaciones que le afluyen. Aprende a hacerlo poco a poco, sobre la base de incitaciones diversas. Tiene que causarle la más intensa impresión el hecho de que muchas de las fuentes de excitación [...] pueden enviarle sensaciones en todo momento, mientras que otras –y entre ellas la más anhelada: el pecho materno- se le sustraen temporariamente, y sólo consigue recuperarlas berreando en reclamo de asistencia. De este modo se contrapone por primera vez al yo un «objeto» como algo que se encuentra «afuera» y sólo mediante una acción particular es forzado a aparecer. (Freud, *El malestar en la cultura*: 67- 68, en *Obras Completas* Vol. 21.)

Poco más tarde, la aparición de fuentes de dolor, que son percibidas como también de origen externo, refuerza la percepción de un *yo*, *distinto* del mundo exterior (*ibíd.*)

Esta primera *gran fisura* entre el *yo* y el mundo exterior, que se ha hecho remontar al “trauma del nacimiento” (Rank, 1923 citado en Pániker, 1982:42) y que está en la base del sentimiento de separación, de haber sido expulsado del calor, la comodidad y el estado perfecto –o casi- del paraíso amniótico originario. A su vez, esta diferenciación perceptual, compartida con otros animales, sufre una radical potenciación cuando el ser humano *percibe que percibe*: “*Probablemente la única diferencia de importancia entre lo animado y lo inanimado es la conciencia, y entre el hombre y el animal la conciencia de su propia conciencia: el saber que uno sabe.*” (Devereux, 1994:49. Cursivas en el original).

Para el individuo como para la especie, esta conciencia de segundo orden está íntimamente relacionada con la aparición del *lenguaje*, capacidad de representar el mundo simbólicamente, presente en el *homo habilis* de la cultura de Olduvay, hace unos dos millones de años (Ries, 2013: 41). También estrechamente relacionada con el proceso perceptual-social de individuación, de construcción del *yo*, que se va diferenciando del entorno a través de la autoimagen que devuelve el espejo de la interacción social: el *otro* (Lacan, 1984: 86-93).

Ya en el aspecto filogenético nos seguimos preguntando cómo apareció, sobre la complejización interactiva entre cerebro y sociedad, este nivel de autoconciencia que nos diferenció del resto de los mamíferos. En ello participaron varios factores, entre los que se ha señalado la ingestión accidental de plantas *enteógenas*<sup>17</sup> -también llamadas alucinógenas- (Wasson, 1992: 91 y Ss.) y la conciencia de la propia muerte (Morin, 1984:113-117).<sup>18</sup>

Dejando aparte los factores que la hicieron surgir, lo importante aquí es que esta “conciencia de la propia conciencia” es la base del proceso de individuación del *ego*; es decir, de un *yo* personal separado, por una fisura o grieta, del resto de la realidad, convertida en algo extraño, distinto y alienado de la realidad interna. Dicha fisura, ya

---

<sup>17</sup> Éstas, al cambiar el medio químico entre las dendritas, transforman cualitativamente la transmisión entre las neuronas, con el consiguiente cambio en la percepción, incluida la relación yo-mundo. (Huxley, 1973).

<sup>18</sup> Según Morin, quizá se pueda considerar momento definitorio en el largo proceso de la hominización aquel en que la autoconciencia, una vez llegada a cierto nivel, deviene conciencia de la propia muerte como destino ineludible. Por ello, la evidencia de ritos funerarios se ha considerado, junto con los hallazgos de artefactos diversos, prueba ineludible de la aparición de *sapiens*. Todo parece indicar que este nivel de autoconciencia desempeña un importante papel en la aparición y desarrollo del mito, la religión, la filosofía, el arte y la ciencia.



advertida por Freud, es llamada por Balint (2001) falta o “falla básica”: alienación fundamental y paso necesario en el proceso de hominización.

Pero esta dualidad yo-mundo es enormemente desequilibrada: comparado con la realidad externa, *el ego*, el ser humano personal es *infinitamente pequeño, minúsculo*; efímera mota de polvo que, si se compara con las dimensiones espacio-temporales del universo resulta, literalmente, *in-significante*.<sup>19</sup>

Ante el abrumador sentimiento de nulidad, de *falta de significado*, que asoma en cierto punto del desarrollo de la conciencia de ser un ego distinto del resto del mundo, nuestra especie ha desarrollado diversas estrategias *para dar sentido a su existencia y darse un lugar en el cosmos*.

Por lo antedicho, consideramos, siguiendo a Viktor Frankl, que *el ser humano es, esencialmente, un animal en el que el desarrollo de la conciencia de sí hace surgir una necesidad inédita y fundamental: la de encontrar sentido y significado a su vida*, lo que Frankl llama *voluntad de sentido* (2008: 81- 86):

*Es cabalmente la preocupación por el sentido de su existencia lo que caracteriza al hombre como tal –no existe un solo caso de un animal preocupado por tales cuestiones- y no podemos reducir esto humano (más aún, precisamente lo más humano del hombre) a un simple «demasiado humano», calificándolo, por ejemplo, de debilidad, de enfermedad, de síntoma, de complejo. [Ibid., 91]*

Pero la conciencia tiene una doble tarea: por una parte es requisito para la necesidad de sentido; por la otra es el medio para encontrar dicho sentido, “...un órgano del sentido [...] la capacidad de rastrear el sentido único y singular oculto en cada situación”. (*Ibid.*, 31).

Por todo lo anterior y para efectos de este trabajo, entendemos la cultura, en primer término y esencialmente, como *una red de significados que conforman diversas estrategias cuya finalidad es superar la falla básica para dar sentido a la vida humana, mediante la integración personal y transpersonal en una sociedad determinada*. La tarea de la

---

<sup>19</sup> Auto percepción que no es exclusiva de la cultura occidental: ya los sabios nahuatlacas llegaron a una respuesta similar con su concepto de “flor y canto” (*in xóchitl, in cuícatl*) que, según Ángel Ma. Garibay, se traduce como poesía, máxima expresión de una lengua, quintaesencia de la cultura: “¿Es verdad que se vive sobre la tierra?/ No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí/ Aunque sea jade se quiebra/ aunque sea oro se rompe/ aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar/ no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí” (En León-Portilla, 1974: 139).

educación en sentido profundo es plantear críticamente y re-crear la red de significados que ayudan a superar la falla básica.

El resto de la cultura consiste, simplemente, en un mayor grado de sofisticación y/o eficacia de las técnicas para satisfacer nuestras necesidades animales. Hablamos de la *instrucción y el adiestramiento*.

En esta definición de cultura integramos la ya mencionada concepción de Balint sobre la *falla básica*, con la voluntad de sentido de Frankl y el enfoque semiótico de C. Geertz (2001:20)<sup>20</sup> de la cultura como “red de significados”, que ofrecen sentido a la vida en una sociedad determinada. En suma:

El fenómeno que llamamos hominización, el tránsito de natura a cultura, se produce como resultado de una peculiar *fisura*: un margen mayor entre organismo y ecosistema, una indeterminación mayor en las estructuras del cerebro, una dualidad, una distancia, una 'enfermedad' que obliga a segregar un sistema cultural, código o lenguaje, con objeto de *recuperar simbólicamente la no-dualidad perdida*. (Pániker, 1982:101. *Cursivas mías*).

Cada cultura incluye, entre otros, una serie de factores inter-retroactivos: cosmovisión, organización política, economía, religión y moral. La diversidad cultural da cuenta de la enorme creatividad humana. Cada cultura crea diversos recursos para dar sentido a su vida, o al menos, para paliar la falta de sentido.

---

<sup>20</sup> “El concepto de cultura que propongo [es esencialmente] semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.”

#### 1.4 Vías no-religiosas para superar la falla básica y orientar la vida.

Pero el objetivo no es simple; los caminos recorridos a través de la historia en el intento de encontrar un sentido vital se inscriben en un laberinto que está lleno de obstáculos.

Por ejemplo, la moderna profundización de la falla básica debido, en buena medida, al carácter utilitario de la mayoría o de todas las relaciones interpersonales, subsumidas en la lógica del capital (Veraza, 2003) provoca un sentimiento de mayor soledad, aislamiento personal y anomia, que lleva a la búsqueda de la solución más próxima, como el náufrago se aferra a cualquier objeto flotante, así sea la ballena de Jonás, presta a devorarlo...

##### 1.4.1 Las adicciones.

Las diversas adicciones, no sólo a sustancias legales o ilegales,<sup>21</sup> sino también al trabajo, la comida y el consumo en general, a la violencia, las relaciones destructivas, etc., pueden ser una forma neuróticamente compulsiva de disimular el vacío de sentido, peligrosas desviaciones, autodestructivas y dolorosas. Son en general producto de inmadurez emocional, por a la cual, la satisfacción y el placer consisten principalmente en *recibir*. Corresponde a lo que Freud denomina una regresión a la “fase oral” del desarrollo psicoafectivo (*Obras*. Vol. XX, Pag. 34).

##### 1.4.2 El poder, el dinero y la fama

Estos son callejones sin salida, pues buscan la trascendencia mediante la infatuación del ego, incrementando su capacidad de acción en el mundo para convencer a los demás y, sobre todo a sí mismo, de la propia grandeza y gloria para ganar el respeto, la admiración y el afecto; sin embargo, solo suelen suscitar en los demás el miedo, la envidia, la codicia y la hipocresía.

En las sociedades escindidas en dominadores y dominados, las diferencias de fortuna y poder suelen generar, en los primeros gran soberbia, temor a la rebelión de los subordinados, así como un pensamiento prejuicioso sobre la inferioridad congénita de los

---

<sup>21</sup> Tanto la legalidad o ilegalidad, como la consideración social del uso recreativo de diversas sustancias, que va de lo prestigioso a lo infamante, está más determinado por prejuicios e intereses económicos, que por los peligros o virtudes reales de las mismas.

segundos, lo que limita su comprensión y humana empatía; correlativamente, en los miembros de los grupos desfavorecidos propician un profundo sentimiento de inferioridad,<sup>22</sup> rencor, simulación y violencia contenida. Si la energía de estas emociones no se encauza hacia la liberación, suele desahogarse contra los más débiles, frecuentemente los hijos y las mujeres, lo que acumula el resentimiento por generaciones y causa graves patologías.

Pero ni siquiera los poderosos y ricos logran dar un significado a su vida ya que la infatuación del ego es incapaz de salvar la falla básica; *depués de la pompa y el oropel, el pequeño yo no deja de sentirse in-significante*. Ni la riqueza de Creso, ni el poder de los césares pueden dar sentido a la vida: a lo más que se puede llegar por esta vía es a una megalomanía demencial, que usa a los otros como objetos, porque toda persona, aun la más poderosa, se sabe, en el fondo, frágil y pequeña: “¿Quién de vosotros con sus preocupaciones, puede añadir a su estatura un solo codo?” (Mat., 6: 27). La necesidad de sentido sólo se satisface por la integración libre, consciente y amorosa, más allá del ego.

Pero es necesaria una aclaración sobre el concepto de *poder*: En sentido general, es *capacidad de acción en el mundo*. En esta acepción, no es intrínsecamente negativo, ni prescindible: lo contrario sería la impotencia, y nadie quiere eso. El *poder* caminar, nadar, percibir, pensar, hablar, obtener el sustento, interactuar con los semejantes y con el resto de la naturaleza. Esto incluye un sentido político del término: la capacidad de influir en un colectivo. Pero esta influencia se puede hacer efectiva por dos vías opuestas:

La primera mediante la coerción, las amenazas y el terror de los tiranos, generalmente en combinación con el engaño y la ideología de los demagogos que, una vez en el *poder*, devienen fácilmente tiranos. Este *poder* es el que suscita el rechazo de anarquistas y pacifistas: *dominio sobre los semejantes y la Naturaleza*, poder de muerte (*tánatos*), *homogeneización*, *destrucción* y *obsesión por el control*.

La segunda es el poder mediante el *Logos*, en el sentido evangélico, poder de la palabra inteligente y amorosa para compartir significados, poder del amor (*Ahimsa*), poder de la verdad (*satyagraha*),<sup>23</sup> poder generativo, creativo –poder de *eros*- al servicio de la

---

<sup>22</sup> Fenómeno que describió y analizó Otto Rühle en *El alma del niño proletario* (1925/ 1974). El autor, notable discípulo de Adler y espartaquista alemán, cultivó fructíferamente, como otros notables estudiosos del siglo XX (Reich, Marcuse, Fromm, etc.), la fusión entre psicoanálisis y marxismo.

<sup>23</sup> Conceptos de la tradición Vedanta, fundamentales en la acción política de Gandhi y sus seguidores. La primera significa “no-violencia o amor” y la segunda, “adhesión a la verdad” (Patella, 2002: 12).

vida, la diversidad, la interacción básicamente armónica en la unidad de lo diverso. En este sentido, el poder es sólo *un medio*, no un fin en sí

En cuanto al dinero como medio para dar sentido a la vida, podemos decir lo mismo que del poder, ya que el valor del dinero es, precisamente, el incremento de la capacidad de acción en el mundo; es decir, del poder.

#### 1.4.3 Ciencia y técnica.

El objetivo de la técnica y la tecnología es la eficacia, pero nada dice sobre la finalidad y el sentido de la vida.

Por su parte la ciencia, que busca y brinda *explicaciones razonables de la realidad*, parte del deseo de saber enraizado en el asombro (*θαυμάζειν: thaumatzein*), que caracteriza a nuestra especie y la impulsa a la búsqueda de la verdad. Pero aunque la investigación científica obedece, en gran medida, a esta esencial sed de conocimiento y por ello podría ayudar a dar sentido a la vida y ser vía de integración, sólo puede actuar *hasta cierto nivel*, ya que su objeto de estudio es la realidad perceptible y formal. Pero aún en su ámbito hay factores que impiden el pleno desarrollo de sus potencialidades para la integración humana.

Uno de ellos ha sido el paradigma dominante, mecanicista y unilateralmente analítico, ya que, al tender hacia el hiperespecialismo dificulta enormemente la integración sintética, la visión de conjunto (Morin, 1983:15-22).

La ciencia podría dar un sentido vital al menos para el pequeño grupo de los investigadores profesionales apasionados por la ciencia; sin embargo, el trabajo de los científicos es cada vez más alienado. El mito del científico que realiza investigación motivado por la búsqueda desinteresada de la verdad ha sido ampliamente desmentido por la subordinación de la ciencia a los requerimientos de las grandes corporaciones transnacionales y los gobiernos ricos que la financian.<sup>24</sup>

Los científicos son trabajadores asalariados, se han proletarizado, independientemente del monto del salario percibido, y sus patrones deciden lo que se investiga y lo que no. A este respecto, apuntaba Marx en el *Manifiesto comunista*:

---

<sup>24</sup> Ya desde 1970 la política científica del Reino Unido se ha regido por el informe Rotschild llamado *A framework for Government Research and Development*, donde se establece que: "el principio de que R y D (Investigación y Desarrollo), con la aplicación práctica como objetivo, se debe llevar a cabo sobre una base cliente- contratista. El cliente indica lo que quiere, y el contratista lo efectúa (si puede) y el cliente paga." (Rose & Rose, 1979: 60- 61).

La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto, al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia los ha convertido en sus servidores asalariados.

Sin embargo, se ha creado toda una ideología en torno a la ciencia y la tecnología, consistente en el mito de su neutralidad ética y política. Así se justifica la “libre” investigación de todo lo investigable y la libertad de realizar toda aplicación tecnológica posible, siempre y cuando sea buen negocio para los modernos mecenas del complejo militar industrial, sin importar las consecuencias para la vida, la libertad o la salud humana.

Las ciencias naturales y sociales pueden ser camino de la conciencia hacia la integración humana de las contradicciones naturaleza-cultura, mente-cuerpo y otras; sin embargo *sus métodos no le permiten acceder a los niveles superiores de integración transpersonal de la conciencia, al campo de la espiritualidad*. Pero no por ello la ciencia ha de presentarse como contraria a esta dimensión; por ejemplo, la cosmovisión que se deriva de la física cuántica puede ser compatible con la desarrollada en el seno de las grandes corrientes espirituales de la humanidad, como han mostrado desde principios del siglo XX el matemático Pedro Ouspensky (1911/1977 [a] y [b]); el médico, sinólogo e historiador de la ciencia Joseph Needham (1978) así como los físicos Robert Oppenheimer, Neils Bohr, Werner Heisenberg<sup>25</sup> y muy especialmente Fritjof Capra (1992; 1985)

#### 1.4.4. El arte.

Ante el sentimiento de insignificancia, resultado de la conciencia de la finitud humana, la realización de una obra que permanezca más allá de la muerte personal es una forma de pervivir, aun sabiendo que también las obras humanas son perecederas. Por eso, más allá de la fama entre los contemporáneos, una de los mayores anhelos de muchos grandes artistas es la “inmortalidad” en la memoria de los admiradores de su obra; al menos, mientras haya continuidad de la corriente civilizatoria en que han vivido ya que, como sabemos, aún las grandes civilizaciones, así como las especies animales –como la nuestra-, los planetas, soles y galaxias, son mortales.

---

<sup>25</sup> Cit. En Capra: 1992: 24-25.

Independientemente de la cuestión de la inmortalidad, el acto creativo es expresión de la libertad humana y de la naturaleza profunda de nuestra especie que incluye, necesariamente, la aspiración a la trascendencia.

No podemos partir, claro está, de la concepción teológica dominante del verbo *crear* como “producir algo de la nada” [DRAE] .

El sentido que damos al término “creación”, de acuerdo con Marx y Engels, es más humilde: *transformar* la naturaleza –incluida la humana- por la actividad productiva, gracias a la cual nuestra especie se fue diferenciando de otras:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión y por todo lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en que empieza a *producir* sus medios de existencia [...] Dedicándose a la producción de estos medios de existencia, los hombres edifican indirectamente su propia vida material (Marx y Engels, 1979: 25).

Cabe hacer notar que, en este párrafo, no habla Marx de *trabajo*, en cuanto actividad alienada, sino de *arte*, construcción libre y creativa de sus condiciones de vida y, por ende, de sí mismo; pero que, bajo las sociedades divididas en clases, es *trabajo enajenado*.<sup>26</sup> Además, la concepción del arte dominante desde el Renacimiento, a causa de ser expresión del ego, por más genial que el artista sea, tampoco propicia una integración más allá de éste, quedando inamovible la falla básica como obstáculo infranqueable.

Por contraste, si la más sublime, avasalladora y profunda experiencia es la de lo numinoso, no es de extrañar que, durante miles de años, el arte haya sido un ejercicio sistemático, en el que la técnica tradicional y un riguroso canon hayan sido un firme apoyo del arte como actividad meditativa sobre los símbolos sagrados, y para el espectador, un apoyo de la *contemplación*; en ambos casos el símbolo puede ser un apoyo perceptible hacia el significado que lo trasciende, señal en el camino a la lucidez, salud e integración espiritual, como veremos en el punto 4.3.

---

<sup>26</sup> Por ello, apunta el pensador en los *Manuscritos de París* que: “...hasta ahora toda actividad humana ha sido trabajo, o sea industria, actividad enajenada de sí” (MARX, 1978: 384). Alienación que se extiende a diversos ámbitos de la vida.

Así, el capital enajena al trabajador la propiedad de los medios colectivos de producción, las decisiones colectivas para la organización del trabajo también colectivo sobre cuándo, dónde y cómo trabajar; asimismo se le enajena la satisfacción en la creación de una obra completa y se le enajena el producto de su trabajo mediante la explotación de la plusvalía. Esto es así especialmente bajo el capitalismo: la actividad productiva que debería ser arte, se corrompe, se pervierte convirtiéndose en trabajo. Por ello Marx planteaba abolirlo.

#### 1.4.5 La filosofía.

Ésta es otra vía que, con éxito variado, se ha intentado para encontrar el sentido de la vida y superar, así, la falla básica, mediante la realización de valores orientados a fines. El vasto campo de la filosofía a-religiosa ha brindado soluciones que permiten una vida digna y decorosa; entre ellas cabe destacar algunas formas de hedonismo, filosofía que afirma la primacía del placer como valor y cuyo más afamado representante es Epicuro;<sup>27</sup> o el eudemonismo, con la felicidad como fin con Zenón de Citio, que busca la serenidad ante los acontecimientos externos.

Incluso la radical propuesta de los cínicos (Onfray, 2009) que prefigura el individualismo de Stirner y el nihilismo, pueden ser fundamento axiológico de una vida valiosa; aunque para muchos sea difícil de creer, dada la convicción nihilista de que el mundo carece de sentido y es gobernado por la maldad, para los nihilistas libertarios es posible reivindicar la libertad y la dignidad, últimos bastiones del individuo, que dan sentido a su vida y desde donde enfrenta, heroica, trágicamente, el absurdo y la maldad del universo; así, por ejemplo, Cioran. Asimismo esta reivindicación nihilista pudiera ser una gran energía motivante para la acción, como argumentaba el joven Savater (1978).

Sin embargo, las filosofías que buscan el sentido vital en el nivel puramente personal difícilmente pueden superar la *falla básica*. Debido a ello, una teleología limitada al ego resulta restrictiva e insatisfactoria, pues si bien el ego es el punto de partida en lo psicológico (narcisismo) axiológico y epistemológico, el auténtico Yo rebasa los límites *personales*, por lo que se requiere elevar el *nivel de integración* más allá del ego.

Esto lo pueden conseguir, parcialmente, las filosofías sociales, *a condición de no renunciar a los logros de la integración personal*. Esta es la gran diferencia entre una ideología social alienante, totalitaria<sup>28</sup> y una filosofía social liberadora.

La primera “integra” en la *uniformidad* de pensamiento y acción, como en los grupos fanáticos religiosos, el bolchevismo, los nacionalismos, incluida esa mezcla fanática con socialismo autoritario llamada nacionalsocialismo, falsa integración regresiva que crea la ilusión de la vuelta al vientre materno, al origen pre-personal.

---

<sup>27</sup> Doctrina muy mal entendida por la mayoría de las críticas superficiales, que ven en ella una patente de corso para los libertinos, lo que habla más de los prejuicios, ignorancia y mojigatería de quienes las enuncian.

<sup>28</sup> No sólo nos referimos a los totalitarismos “duros” como el nazismo o el bolchevismo, sino también al más sofisticado y actual totalitarismo *light* del mercado, mucho más adocenado, ya que instrumenta una más eficiente manipulación de las conciencias y la voluntad mediante los *mass media* y la “democracia” representativa, sin dejar de recurrir, si se requiere, al exterminio y al terror.



La segunda, conserva y desarrolla los valores del individuo en el nivel personal, cuyo origen en Occidente se remonta al menos a la Grecia Clásica, y llega a la síntesis actual de los *derechos humanos*. Filosofías sociales liberadoras son el liberalismo político<sup>29</sup> y, en mayor medida, el socialismo libertario, así como algunas teorías anárquicas, incluido el anarquismo individualista, que no es un solipsismo, ni impide las prácticas solidarias, sino las estimula, justo para dar sentido a la vida personal. Éstas integran los ámbitos personal y social hasta incluir a toda la humanidad.

Una integración superior incluye, al ser humano, al resto de la naturaleza y al Kosmos. Caso notable el de Henry David Thoreau quien, en la narración de sus experiencias de vida durante los dos años que vivió en la cabaña que construyó a orillas del lago Walden, relata sus vivencias:

entonces en mí -y aún lo sigo percibiendo- un instinto hacia una vida más elevada, o espiritual como suele decirse, como sucede en la mayoría de los hombres, y otro instinto hacia un nivel primitivo y salvaje, y lo mismo siento respeto por uno que por otro (1996: 235).

Cuando una persona llega a los más elevados niveles de integración, *así sea teóricamente atea* –como Thoreau- entra en el campo de la espiritualidad y sus vivencias de dicha integración se pueden calificar, sin lugar a dudas, como *místicas*. La filosofía que da razón de estos niveles máximos de integración no es ni puede ser irracionalista, sino trans o metarracional. Pero la razón es inadecuada para describir ciertas vivencias; es como un caballo que nos deja en la playa cuando nuestros pies se comienzan a sumergir en el océano de lo *Inefable*.

---

<sup>29</sup> Con el límite, en el mejor de los casos, de la existencia del Estado, que *tutela* dicha libertad, cuando no sirve de mera coartada al liberalismo *económico*, compatible con las peores dictaduras.

## 1.5 La integración como criterio axiológico educativo. Valor de la espiritualidad

Pero esto nos lleva a precisar la tarea ¿Cuáles son estos niveles y aspectos a integrar? Para su descripción, seguiré sobre todo a Ken Wilber (1988 [a]).

Dentro de cada cultura, *el fin esencial de la religiosidad es brindar una guía, una orientación para encontrar el sentido profundo de la vida y acceder al desarrollo espiritual.*

Así, los niños y los simples se conformarán con el sentido literal de los mitos; pero la misión del guía espiritual es ayudar a la superación de esa visión ingenua hacia un mayor desarrollo de la conciencia en que seguramente se harán otros cuestionamientos, lo que les permitirá acceder a otro nivel de significado; incluso ha de proporcionar, a quienes se atrevan, distintos métodos para emprender la búsqueda del sentido profundo, espiritual de la vida, mediante la integración.

Todo niño, a consecuencia de la falla básica, se plantea a cierta edad la pregunta por el sentido de su vida. Las correspondientes religiones positivas le brindan una solución, hecha de creencias, mitos y ritos, que alivia esa inquietud, pero también le aportan *un útil complejo simbólico*, conjunto de señales en el camino espiritual. Esto ha sido así desde tiempos inmemoriales. Así, para Mircea Eliade (1975: 55):

[...] la vida religiosa de cualquier humano en la fase etnográfica encierra siempre cierto número de elementos teóricos (símbolos, ideogramas, mitos cosmogónicos y genealógicos, etc.) [...] consideradas como hierofanías por el hombre de las culturas arcaicas. No solamente porque revelan las modalidades de lo sagrado, sino también con ayuda de esas “verdades” el hombre se defiende de lo insignificante, de la nada, en una palabra escapa de la esfera de lo profano.

Esta función de salvar la *falla básica* y aliviar el sentido de insignificancia personal derivado de ella no implica un pensamiento “infantil” o “primitivo” en el sentido de elemental ya que, como el mismo Eliade (*Id.*) aclara a este respecto:

[...] se ha olvidado demasiadas veces que el funcionamiento del pensamiento arcaico no utiliza exclusivamente conceptos o elementos conceptuales, sino también, y en primer lugar, símbolos [cuyo “manejo”] se efectúa según una *lógica* simbólica. Se sigue de ello que la aparente pobreza conceptual de las culturas primitivas implica, no una incapacidad de hacer teoría, sino su pertenencia a un estilo de pensar netamente diferente del “estilo” moderno fundado sobre los esfuerzos de la especulación helénica.

La razón crítica de la modernidad ha cambiado esta situación al cuestionar la verdad literal de los mitos y la concepción antropomórfica de Lo Divino, lo que ha tenido gran valor crítico de la milenaria manipulación política de los complejos simbólicos; sin embargo, la crítica ha dejado al hombre moderno a merced del sentimiento de insignificancia y la pérdida de sentido vital, como en la crisis civilizatoria de la antigua Roma.

Lo que rescató al mundo romanizado de la crisis espiritual –crisis de significado- fue la generalización del cristianismo, versión helenizada y no etnocéntrica del judaísmo. Ya en tiempos de Constantino tenía fuerte arraigo en sectores de la aristocracia, pese a su periódico exterminio por parte de algunos emperadores, que lo veían –con razón- como un peligro para el Imperio.

Para muchas personas el derrumbe de sus creencias ingenuas, despojadas del valor simbólico a que se refiere Eliade, puede constituir una fuerte crisis existencial a la que, si no se encuentra una solución satisfactoria, personalmente aceptable, el resultado puede ser la neurosis (*Id.*) y conductas antisociales. Si esta falta de sentido se generaliza, el resultado es la anomia y la descomposición social. Al parecer, esto es lo que sucede hoy en muchas sociedades.

Las soluciones populares de las religiones positivas han satisfecho casi siempre esta necesidad de las mayorías, con lo que han mitigado la angustia existencial y prevenido la generalización de la anomia, además de la función de “opio del pueblo”, que le asignara Marx.<sup>30</sup>

Muchas personas se limitan a adoptar la solución prefabricada por la religión familiar, o por alguna otra que parezca evitar los aparentes o reales inconvenientes de la primera. Para otros, parece ser cuestión de elegir el mejor producto entre los cientos que hoy se ofrecen en el mercado global de las religiones.

Las religiones positivas, en el mejor de los casos, pueden ser una “guía del viajero” para un camino que no puede ser sino una *opción* personal, libremente elegida, que implica disciplina, esfuerzo y fuerte motivación, como sucede con cualquier meta de largo aliento. Pero abundan los falsos profetas, así como algunos líderes de organizaciones tradicionales, que deforman y subvierten su enseñanza, y abusan de los simples, de sus

---

<sup>30</sup> Cabe aclarar que en su época, y al menos desde el siglo XVI, el opio tenía un lugar diferente al que hoy tiene en la consideración social: era un analgésico, un medicamento que se expendía en las farmacias (Escohotado, 2004: 1203-1204). Por ello, la expresión marxiana significa en realidad que la religión es un alivio contra los dolores de la vida del pueblo más pobre. Hoy sería más apegado a su intención hablar de la “aspirina o el *paracetamol* del pueblo”.

necesidades emocionales y su *vacío de sentido* (Frankl, 2008:84 y ss.) para obtener riqueza y poder.

La necesaria crítica de la modernidad a las deformaciones de la religiosidad, incluida la manipulación de mitos y ritos con fines de control social, ha conducido a un proceso de secularización<sup>31</sup> que arrebató a mucha gente la cosmovisión en la cual encontraba su lugar y que daba sentido a su vida, dejándole un vacío existencial que, para muchos, ha sido rápidamente ocupado por las pararreligiones seculares que veremos en la segunda parte.

Ante este vacío de sentido se presenta una opción, como sucedió a Alicia en la narración de Lewis Carroll, entre la conocida y gris píldora de los sucedáneos ofrecidos por la sociedad: la religiosidad superficial, el consumo, el poder, el estatus... y la extraña perla blanca con iridiscencias multicolores, de la búsqueda profunda del sentido de la vida. Es el mismo significado de la mítica elección de Eva, entre el paraíso prenatal de la inocencia y el segundo nacimiento: salida a la intemperie de la búsqueda personal, hija de la duda, para llegar al conocimiento del bien y del mal, con la consiguiente realización de las potencialidades humanas hasta la trascendencia, más allá de lo personal.

Cualquiera que sea el camino válido que se elija, *el sentido de la vida es sinónimo de integración*. Preguntar *cuál religión es la mejor es un falso problema*, planteado por los fanáticos de todo signo, para vendernos su solución prefabricada. No es cosa de elegir una u otra religión, sino de andar el camino de la integración, independientemente de los medios que elijamos para auxiliarnos en la tarea.

En diversas sociedades las culturas pueden propiciar algunas formas de alienación que al interior de la personalidad suelen ser dicotómicas. El primer nivel de integración es al interior de la propia mente. Incluye varias dualidades íntimamente relacionadas:

#### 1.5.1 Conciencia/ Sombra.<sup>32</sup>

*La escisión entre la conciencia y su sombra es fundamental en todas las culturas*. La sombra es el lado oscuro de la mente, el “Mr. Hyde” que todos llevamos dentro y amenaza

---

<sup>31</sup> Entendemos por secularización el proceso social consistente en un cambio de mentalidad social, costumbres, instituciones y demás aspectos de la cultura, desde una orientación basada en fines y valores sagrados y de realización espiritual, por tanto considerados eternos, hacia otra cultura basada en fines y valores “profanos” (no-sagrados), históricos, relativos a la época. Del lat. *Saeculum*: “el siglo”.

<sup>32</sup> Podemos encontrar un buen resumen del concepto de *sombra* escrito por M.L Von Franz en Jung, C. *et al.* 1997: 170-179. Véase también Zweig & Abrams (Comps.), 1998 y Zweig & Wolf, 2000.

con manifestarse; la parte de nuestra mente de la que no nos enteramos, pese a sus múltiples manifestaciones en los sueños, *lapsus*, actos fallidos, chistes y otras; pero que no queremos ver porque resulta alarmante y doloroso, y no sabríamos comprenderla sin apoyo; ahí radica nuestra enorme potencialidad para el mal, negada de manera contumaz por las *buenas conciencias*. Se manifiesta como la pasión, producto de las pulsiones del *ello*, enfrentada con la represión social-parental del *superyó*.

El reconocimiento e integración racional de la propia sombra por el yo evita la proyección en los otros del mal que radica en nosotros mismos y la consiguiente ingenua creencia de que la destrucción de los malvados terminará con la maldad.

Quizá el problema de la moral propuesta por muchos religiosos, pese a su manifiesta intención de procurar la paz, sea su modelo ético belicista, consistente en una lucha del bien contra el mal, donde éste es siempre una característica de los otros, a quienes es necesario destruir. Este modelo, producto de la alianza de los líderes espirituales con un poder temporal escindido de la sociedad, se aviene a la perfección con el paradigma patriarcal del *héroe*, “bueno” por definición que, en su lucha por el bien, comete los mismos o peores crímenes que los “malos”; y así, termina pareciéndose al enemigo hasta ser indistinguible de él. Habría que recordar aquello de que “el camino del infierno está empedrado con buenas intenciones”...

Sólo el autoconocimiento permite la apertura empática al otro y, por tanto, la paz con nosotros mismos y nuestros semejantes, que implica el reconocimiento de nuestros “demonios” internos, nuestra *sombra*, individual y social:

La reconciliación con nuestros enemigos internos no supone la eliminación de nuestros adversarios externos, pero sí que modifica nuestra relación con ellos. Para alcanzar la paz nos veremos obligados a realizar un doloroso esfuerzo espiritual. Sólo entonces dejaremos de considerar que la maldad es algo diabólico y comenzaremos a relacionarnos con ella en términos mucho más humanos. Este es, a fin de cuentas, el camino de la humildad.

La obscuridad se asienta en el corazón de todo ser humano. Quizá encontremos cierto alivio al creer que los seres humanos más destructivos son una especie de demonios que pertenecen a una raza diferente [...] más adecuada, sin embargo, nos resulta la opinión de un periodista alemán que afirmaba: “desde el mismo comienzo sabíamos que Hitler era uno de *nosotros* [...] aunque la proyección pueda proporcionarnos cierto alivio, no podemos seguir ignorando que el verdadero camino que conduce a la paz pasa por el reconocimiento de que hasta el

más diabólico de nuestros enemigos no deja, por ello, de ser tan humano como nosotros.<sup>33</sup>

El autoconocimiento integra la contradicción entre razón y pasión, ambas tan necesarias para la vida humana. Como expresa Gibran Khalil (2001:426):

Vuestra razón y vuestra pasión son el timón y las velas de vuestra alma viajera.

Si vuestras velas o vuestro timón se rompieran, no podríais más que agitaros e ir a la deriva o permanecer inmóviles en medio del mar. Porque la razón, gobernando sola, es una fuerza limitadora, y la pasión, desgobernada, es una llama que se quema hasta su propia destrucción.

Por tanto, haced que vuestra alma exalte a vuestra razón a la altura de la pasión, para que sea capaz de cantar. (*El Profeta*).

#### 1.5.2 Masculino/ femenino:

Íntimamente relacionado con el anterior, uno de los aspectos más difíciles de integrar en muchas culturas es la dualidad de género, consistente en un *profundo desequilibrio entre los aspectos femenino y masculino de la psique*, llamados por Jung *anima* y *animus* respectivamente, con atrofia o hipertrofia de uno en perjuicio del otro. Hay una enorme dificultad para distinguir estos dos aspectos porque, como hoy se sabe, el sexo es biológico, en tanto el *género* es cultural. En éste, como en otros ámbitos, lo personal y lo social están fuertemente imbricados.

La disarmonía entre estos polos suele presentarse, socialmente, como dominio de género: el patriarcado –igual que haría un matriarcado- establece una relación de abuso de los individuos de un género sobre los miembros de otro. El dominio patriarcal, ha sido causa de grandes injusticias y crímenes, muchas veces institucionalizados, constituyendo, aún hoy, violaciones sistemáticas a la libertad y la dignidad de las mujeres que, apenas desde hace pocos años, comienzan a ser reconocidas en toda su gravedad como serios atentados a sus derechos como seres humanos.

Las religiones patriarcales han reforzado y perpetuado esta situación. En lo individual, esta falta de integración se manifiesta como una lucha entre los dos aspectos,

---

<sup>33</sup> Bard Schmoekler, Andrew. "La toma de conciencia de nuestra escisión interna." En: Zweig & Abrams (Comps.) 1998: 279.

provocando graves patologías personales y sociales como el machismo, con sus secuelas de misoginia y homofobia, pero también, por reacción natural, el hembrismo y la androfobia en algunas mujeres. Es urgente imperativo combatir las relaciones de opresión y abuso en éste, como en todos los ámbitos.

La integración armónica de este par es el tema de los mitos y ritos del *Hieros-Gamos*, el matrimonio sagrado entre los dos principios constituyentes de la personalidad, que forman el *andrógino místico*, que en el nivel cósmico es la armonía de las dos energías primordiales (Eliade, 1984).

### 1.5.3 Nivel del Centauro

Se refiere a la integración de la dicotomía cuerpo/mente, humano/animal, profundamente vinculada con las anteriores. Este nivel de integración es asimismo indispensable para lograr la salud y la autorrealización personal, así como requisito para acceder a los niveles transpersonales de integración. Sobre este punto, comenta Alan Watts (1982:58) «Yo» se refiere usualmente a un centro del cuerpo, pero gentes distintas lo sienten en variados lugares. Para algunas culturas está en la región del plexo solar. El chino *Hsin*, el corazón-mente o alma, se encuentra en el centro del pecho.

La historia de Occidente, especialmente en la modernidad, presenta una fuerte contradicción mente-cuerpo, que en los últimos siglos ha llegado a ser una verdadera alienación con respecto del propio cuerpo.

Por fortuna, este dualismo tiende a estar cada vez más desacreditado por la evidencia del carácter integral del ser humano y ha recibido duras críticas desde algunas de las mentes más lúcidas del propio cristianismo contemporáneo;<sup>34</sup> no obstante, su influencia en Occidente ha sido determinante durante dieciséis o dieciocho siglos.

Este Dualismo concibe la materia como cosa inerte y estúpida, y al ser humano como mezcla contradictoria de un alma atrapada en la cárcel del cuerpo, como decían los pitagóricos,<sup>35</sup> pensamiento que, a través de Sócrates, Platón, los neoplatónicos y

---

<sup>34</sup> "Al definir su reflexión en el nivel ontológico, filosófico, [el cristianismo histórico] dejó la ambigüedad del relato pre-filosófico, pero apartándose de una consideración metafísica y unitaria del hombre, le dio la espalda, y no supo ya escapar a la necesidad de categorizar ónticamente al hombre de modo dualista. Nació así, lentamente, la filosofía de la cristiandad y con ella el dualismo antropológico." (Dussel, 1974: 24)

<sup>35</sup> "Y cuando *emancipado de la materia* seas recibido en el éter puro y libre, vencerás como un dios a la muerte con la inmortalidad" (en Maynadé, 1979:41) (Cursivas de G.S.) Es decir, el cuerpo como cárcel del alma de la que ésta ha de "emanciparse". Esta actitud anti-cuerpo de los órficos y los pitagóricos es señalada

gnósticos, ha pasado a las formas dominantes del cristianismo, combinado con la idea hebrea de impureza (característica *corporal* y eminentemente femenina) de lo que ha resultado una valoración aun más negativa del cuerpo, especialmente del femenino, como algo despreciable.<sup>36</sup>

En los idiomas occidentales modernos, las partes del cuerpo son tratadas como objetos *externos* que pertenecen al yo. Así decimos “tengo brazos, tengo piernas, tengo un estómago”, etc. En esta mentalidad se llega a pensar el yo, como la cabeza o, en casos extremos, como un conductor que radica en la cabeza y ordena qué hacer al resto del organismo, reducido a una especie de “vehículo”, una máquina que cumple las órdenes del amo que está en –o es- la cabeza.<sup>37</sup> Así, el cuerpo es sentido como una *cosa* que me pertenece, *pero que no soy yo*.

Un resultado es que el estudio del ser humano se ha fraccionado a partir de la distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu; por ejemplo, la separación de la antropología en *física*, por una parte y *cultural* o social por otra, constituyéndose en dos especialidades diferentes. Por su parte, la medicina académica occidental, al menos desde Descartes, concibe la enfermedad como asunto meramente corporal, un desarreglo de la máquina a reparar mediante la cirugía, o bien como una invasión de microorganismos a prevenir con vacunas o tratar con antibióticos. Sólo en los últimos decenios los médicos son cada vez más conscientes de la profunda unidad mente-cuerpo, aunque mucho se resisten con el expediente de meter algunas dolencias en un cajón especial con la etiqueta de “psicosomáticas”, una especie de enfermedades de dudosa realidad, inventadas por la mente del paciente. Hoy se tiende a concebir la unidad inseparable mente-cuerpo y la importancia de lo emocional en numerosas dolencias (Dethlefsen & Dhalke, 2002).

---

por autores como Jaeger (1980: 164-165) quien apunta: “...los órficos y los pitagóricos mantienen ya ciertos preceptos de contención ascética, sobre todo la abstinencia de todo alimento de carne. Y el desprecio del cuerpo comienza ya con la brusca contraposición del cuerpo y el alma, que se sigue de la presentación del alma considerada como un huésped divino en la vida mortal de la tierra”. Ver Mondolfo, 1981: 305.

<sup>36</sup> Este desprecio de la materia, y por ende del cuerpo humano, suele llevar a una indiferencia hacia éste y lo mismo se puede traducir en una actitud ascética, que en una libertina: “...lo esencial afecta menos a la carne culpable, impregnada de mal, que al alma, absolutamente independiente, pura [...] El cuerpo no cuenta para nada; por tanto, olvidarlo o utilizarlo hasta el hartazgo, es una sola y la misma decisión...” (Onfray, 2007: 30).

<sup>37</sup> Una anécdota muestra hasta qué grado el cuerpo está alienado de la mente, de tal manera que incluso se considera que la cabeza, indudablemente corporal, no forma parte del cuerpo: mi sobrino Diego, que tenía seis años hace ya muchos más, preguntó a su primo Ishi, mi hijo, un poco mayor que él: “¿qué es una prostituta?” El respondió que “es una mujer que vende su cuerpo”. Entonces, el pequeño Diego planteó con asombro: “¿Y qué hace después la mujer con la pura cabeza si se queda sin cuerpo...?”



Ejemplar en las “ciencias del espíritu”, la historia ha sido, durante mucho tiempo, consagración mítica de las grandes acciones guerreras, políticas o culturales de la élite. Tuvo que llegar la década de los años sesenta del siglo XX para apreciar una historia corporeizada: historia de la infancia, la vida cotidiana, las mujeres, la alimentación, la sexualidad...

La vida del cuerpo, la vida de nuestras emociones, permanece misteriosa, impredecible. Es así, aunque estimo que muchos campos en la historiografía desde 1965 son intelectualmente fascinantes, que estoy convencido de que la principal revolución historiográfica está aún por llegar. El modo de ver académico occidental, incluyendo la filosofía, antropología e historia, presume tácitamente que el cuerpo no tiene nada que contarnos, no tiene conocimiento, ni “información”; que ni siquiera existe para todo propósito práctico. Sin embargo, *la vida del cuerpo es nuestra vida real, es la única vida que tenemos.* (Berman, 1992: 95, cursivas de G.S.)

La negación de nuestra naturaleza animal es otro aspecto de esta alienación del cuerpo, de ahí el fanatismo en la defensa de la interpretación literalista del creacionismo y la repulsa a la teoría de la evolución, que muestra la evidencia de nuestro parentesco con los demás mamíferos, repulsa que recuerda el rechazo vergonzante de los parientes pobres, producto de la vanidad y la soberbia. Afortunadamente, más de siete siglos antes de Darwin, el santo de Asís (Tancredi, 1968:48) trataba de hermanos a los pájaros y a todos los miembros del reino animal, palabras de verdad biológica y espiritual.

Por todo ello, es imprescindible realizar otro aspecto individual del *hieros gamos*, el matrimonio sagrado de cuerpo y mente; lo que implica un cambio de mentalidad que supere la oposición materia-espíritu. Algo se ha avanzado en este aspecto en Occidente.

Consideramos que una re-sacralización del cuerpo podría contribuir a la vez a su integración con la mente y al *reencantamiento del mundo* (Berman, 2001), estación necesaria en el camino de la realización espiritual.

#### 1.5.4 El “yo” y los “otros”.

Una contradicción que aparece en todas las sociedades por ser resultado del proceso de individuación característico de la especie es la que se presenta entre el “yo”, por una parte, y los otros, con quienes entra a menudo en conflicto. La ideología dominante

ha traducido esta dualidad, en el campo de la ética, como una oposición insoluble entre *egoísmo* y *altruismo*. Pensado así el problema, sólo queda elegir una de las dos opciones.

El altruismo ha sido afirmado desde la antigüedad por Sócrates, que prefirió poner por encima del propio interés la obediencia a las leyes de la ciudad y así rechazó el ofrecimiento de la fuga, que salvaría su vida, para beber tranquilamente la cicuta entre sus discípulos, antes que ser incongruente con su prédica altruista. Posición parecida sostenían los estoicos.

Considero con Max Stirner que, por lo regular, las prédicas altruistas han favorecido los intereses egoístas de quienes se benefician del sacrificio y ab-negación del prójimo.

Los altruistas sinceros suponen que el amor propio es antisocial, pero nada más lejos de la verdad. Como señala Fernando Savater (1991, 29):

El yo que sabe lo que le conviene –es decir, de dónde proviene y cómo durar más y mejor- no sólo no es asocial, sino que interioriza y refuerza las razones de la sociabilidad [...] oponer «egoísmo» a «sociabilidad», en lugar de aceptar al primero como auténtico fundamento de la segunda, es como oponer la ley de la gravedad al hecho de que los pájaros y los aviones puedan volar, en lugar de sustentar este hecho en la mencionada ley.

La fundamentación ética de la conducta en el amor propio no es privativa de los modernos, como Fourier, Guyau, Stirner o Nietzsche, sino que coincide con una visión tradicional del asunto ¿No dice la *Toráh* y repite el Evangelio “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”? (Lev. 19:18 y Sant. 2:8); *ergo*, se parte del amor propio.

La integración de la dicotomía yo/otro (a), y la forma en que se aborde es fundamental para la autorrealización individual. Sostengo que buena parte del problema es la conceptualización de eso que llamamos “yo”. El pensamiento dominante, de “sentido común”, afirma una visión del yo limitada a la persona, producto del proceso de individuación, presente quizá en todas las culturas: así el “yo” es lo que está dentro de la frontera de piel de mi organismo, fuera está *lo otro*. Sin embargo, ese “yo”, que según Ortega y Gasset *incluye mi circunstancia*, está constituido por mis ancestros en lo biológico y cultural, que desde hace millones de años han confluído para construir mi carne, mi sangre, mis emociones y pensamientos. Hablamos de un Yo profundo o transpersonal.

### 1.5.5 Cultura Vs. Naturaleza-“Salvajismo”.

La dicotomía anterior está íntimamente relacionada con la oposición cultura/naturaleza, donde la primera es considerada una manifestación del espíritu, cuyo carácter nada tiene que ver con la segunda, a no ser para negarla. Quizá la sedentarización, con culturas más sofisticadas y castas ajenas al trabajo material, originó la mutua incompreensión con los nómadas cazadores, lo cierto es que favoreció el etnocentrismo de ambos.

Este fenómeno también propició, en los pueblos occidentales urbanos, la aparición de un *alter ego* mítico: el salvaje<sup>38</sup>. Aunque *salvaje* es, simple y etimológicamente, el habitante de la selva, se nos presenta en la ideología con características terribles, violentas, crueles y repugnantes; expresa profundo temor ante los poderes de la naturaleza, tanto externos como internos, de nuestra animalidad negada; es la *sombra*, del hombre civilizado.

El origen de este ser imaginario puede ser rastreado hasta el origen de las civilizaciones conocidas. Ya en la *Epopéya de Gilgamesh* (1963) aparece Enkidú, el doble y amigo salvaje de Gilgamesh, rudo y de gran fuerza, hecho de barro por la diosa Aruru, pastor que impedía a los cazadores matar animales, que fue civilizado por una hieródula o prostituta sagrada por indicación de Gilgamesh, homenaje inconsciente a la función civilizatoria de las mujeres.

Posteriormente los griegos, y más tarde los romanos, imaginaron a los *agrioi* de los bosques, bizarras mezclas de dioses, animales y humanos: sátiros, centauros, ninfas, silenos, cíclopes, náyades, amazonas. Roma atribuyó su propio origen mítico a dos niños salvajes criados por una loba: Rómulo y Remo.

Posteriormente, junto con el abigarrado conjunto de seres fantásticos, habitantes de tierras lejanas, creados en el Medioevo por los viajeros y comerciantes, surgió el *homo*

---

<sup>38</sup> Según Roger Bartra (1992:13) “los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza de la cultura occidental. Dicho de forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a los pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado [...] de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea”. En ella, es tan fuerte el estereotipo europeo del “salvaje” que aún después de conocer a los habitantes originarios de América, los europeos los siguen presentando de acuerdo con este imaginario como “...*hommes errants, qui sont sans habitations réglées, sans Religion, sans Loy, sans Police. Presque tout l’Amérique s’est trouvée peuplée de Sauvages vont nus, et sont velus, couverts de poil*” (*Dictionnaire universel* de Antoine Furetière, 1694, Cit. en *Id.*) es decir, “hombres errantes, sin casas ordenadas, sin religión, sin ley, sin policía. Toda la América se encuentra poblada por salvajes que van desnudos, y son velludos, cubiertos de pelo”, cuando en realidad, los indígenas siempre han sido lampiños, tenían religiones con mitos y ritos de complejo simbolismo, su conducta estaba regida estrictamente por costumbres y contaban con urbes mucho más organizadas y limpias que las europeas de la época, como reconoció en su tiempo, Bernal Díaz del Castillo (1970: 159- 162, 171- 173).

*sylvestris*, mítico salvaje heredero de los *agrioi*, proyección de ese yo negado en el que radican las fuerzas de la naturaleza, reprimidas por el cristianismo oficial. Este salvaje medieval es, como lo muestra Roger Bartra, típicamente europeo (1992:83):

El salvaje medieval presentaba un tipo físico definidamente humano, con características raciales similares a las de la población europea. Un rasgo notable, sin embargo, lo alejaba de la especie humana: tanto los machos como las hembras ostentaban un cuerpo profusamente velludo; su piel era como la de un oso o la de un lobo. El pelo les cubría todo el cuerpo salvo el rostro, las manos, los pies, los codos y las rodillas. Por lo demás solían ser hombres blancos y barbados, con una abundante cabellera ondulada, la piel clara, los labios delgados y la nariz estrecha. Las hembras tenían una cabellera extremadamente larga y sus senos estaban desprovistos de pelo. No mostraban casi nunca algún rasgo racial proveniente de poblaciones asiáticas o africanas: eran inconfundiblemente europeos.

Sin embargo, este estereotipo del salvaje fue aplicado a las culturas de América, África y Oceanía como parte de una ideología, hija del prejuicio, la ignorancia y la soberbia, legitimadora de los crímenes y despojos del colonialismo europeo, presentado como un benéfico agente “civilizador”.

Paradójicamente la mentalidad europea desarrolló de manera paralela el reverso de la medalla: el buen salvaje, ser ingenuo en la infancia de la humanidad, el aspecto benéfico de la naturaleza. Incluso los centauros, el tipo más amenazador de los *agrioi*, animales de la cintura hacia abajo y feroces guerreros, cuentan entre su especie con grandes sabios, como Quirón, el mítico maestro de Hércules.

Este aspecto positivo del buen salvaje ha sustentado las recurrentes propuestas de “vuelta a la naturaleza”, en períodos de crisis civilizatoria a través de movimientos casi siempre marginales: los cínicos de la antigüedad, los anacoretas desnudos de Egipto en los primeros siglos del cristianismo, que inspiraron leyendas como la de san Marcos el ateniense, san Onofre, san Juan Crisóstomo y María Egipcíaca (Bartra, O.C., Págs. 51-59) que representaban la santa inocencia de Adán y Eva, antes de probar el fruto prohibido. El buen salvaje también inspiró algunas sectas heréticas medievales.

Ya en la edad moderna esta idea encarnó en las novelas de Rudyard Kipling y el célebre Tarzán de E. Rice Burroughs, donde se describe a niños criados por animales; asimismo, se expresó en el movimiento *hippie* de los años sesenta del siglo XX, en

algunas comunidades alternativas de los setenta y en ciertas formas actuales de ecologismo ingenuo, anti-tecnológico por sistema...

#### 1.5.6 Barbarie y civilización.

Una contradicción relacionada pero diferente, es la que encontramos entre barbarie y civilización. Quizá tenga su origen en el gran choque cultural que representó la serie de invasiones que, en tres grandes oleadas sucesivas, realizaron los kurgos, pastores nómadas del Norte y Oriente quienes, según Marija Gimbutas (2014), asolaron y dominaron la llamada *antigua Europa* (Eisler, 1995: 283)<sup>39</sup> militarmente más débil, pero con una vida urbana relativamente sofisticada, que se remonta a los asentamientos de Katal Huyuk, hace unos 8,500 años y cuyo último brote fue la brillante civilización minoica de Creta, que cayó hace 3,200 años (*Ibíd.* Pág. 48) cuyos habitantes seguramente percibían como bárbaros a los invasores dorios o aqueos.

Cuando un pueblo conquistado es portador de una rica cultura y más sofisticada civilización que la de sus conquistadores, éstos se sienten advenedizos, burdos y toscos, pese a su situación materialmente dominante y quizá, en el fondo, sienten la ilegitimidad de su dominio, obtenido por la fuerza bruta. Por ello, los conquistadores suelen inventarse prosapias divinas y tratan de imitar los rasgos de la cultura materialmente dominada.

Los pueblos sometidos conquistan, a veces, a sus conquistadores, mediante la cultura, a menos que factores como el fanatismo religioso intervengan para destruir la cultura de la civilización dominada.<sup>40</sup>

En Europa, los aqueos, pese a denigrar a los conquistados cretenses inventando historias como la del Minotauro, los tomaron como modelo. Posteriormente, una vez

---

<sup>39</sup> “Gracias al creciente número de fechas establecidas por el radiocarbono, ahora es posible rastrear diversas olas migratorias de pastores esteparios o ‘kurgos’ que asolaron la Europa prehistórica”, informa Gimbutas, en tres acometidas principales: Ola N° 1, alrededor del 4,300-4,200 A.C. Ola N° 2, hacia 3,400-3,200 A.C.; y ola N° 3, cerca del 3,000-2,800 A.C. (las fechas se calibran con la dendrocronología). La referencia de Gimbutas está tomada de “The first wave of Eurasian Steppe Pastoralists into Copper Age Europe”, *Journal of Indo-European Studies* 5 (Winter, 1977): 277. (Fechas actualizadas en correspondencia privada con R. Eisler en 1986).

<sup>40</sup> El caso de China, a partir de la dinastía Han es de lo más ilustrativo: cada oleada de invasores que conquistaba el Imperio, constituyéndose en una nueva dinastía, asimilaba la cultura local, incluido el sistema administrativo del mandarinato, lo que permitió a éste, una notable continuidad histórica a través de diversas dinastías y que se conservó en buena medida, hasta la “revolución cultural” comunista y su fuerte represión anti-intelectual, que fue un duro golpe a la rica tradición de la cultura china, más contundente y bárbaro que todas las oleadas anteriores de invasores.

conquistada la Hélade, los romanos ricos, considerados bárbaros por los helenos, pagaban maestros griegos para sus hijos, que continuaron asimilando la cultura griega: religión, filosofía, ciencia, instituciones.

Más adelante, los “bárbaros” que conquistaron la formalmente cristianizada y ya decadente Roma, asimilaron su idioma para las élites cultivadas –clérigos- y su nueva religión, retomando la cultura grecolatina como paradigma civilizatorio. Una vez superados los agitados y violentos primeros siglos del Medioevo, surgieron cortes ilustradas como la de los merovingios, sus herederos carolingios y la de la reina Leonor de Aquitania en el siglo XII, punto de despegue del moderno Occidente (Rougemont, 1984).

Todos ellos se sintieron bárbaros, con respecto de sus predecesores e intentaron imitar muchos aspectos de su civilización.

Este término nos lleva además, a la contradicción ciudad-campo, que es necesario superar: civilización (del latín *civitas, civitatis*) se refiere a la vida en la ciudad. El desarrollo de las culturas urbanas y la mayor sofisticación y comodidad de su vida produjo un sentimiento de superioridad sobre los nómadas, “bárbaros” por definición, así como sobre los habitantes de las áreas rurales de *su propia sociedad*, considerados socialmente inferiores. Lo dicho se manifiesta en el castellano, mediante epítetos peyorativos como “rústico” (de *rus, ruris*: el campo) sinónimo de “burdo, primitivo” (Corripio, 1984); ser habitante de las villas, poblaciones rurales, tomó connotaciones morales negativas: los “villanos”, malos por definición hasta en el cine contemporáneo, se contraponen a los “nobles”, ideológica asociación de la virtud moral con el estamento medieval dominante.

#### 1.5.7 Fe y razón

Otra dicotomía a integrar es la contradicción entre fe y razón, debida a la ideológica deformación y manipulación de la espiritualidad que desembocó, por una parte, en la irracionalidad y el sectarismo, así como, por la otra, en la necesaria reacción crítica, que llegó a condenar todo tipo de fe; lo que, paradójicamente, se hizo con una gran fe en el ser humano y la fidelidad a la propia consciencia...

Sin embargo, la aparente victoria de la razón ha desembocado en el agnosticismo en todos los campos, el oximorónico relativismo absoluto y la anomia, que puede verse como falta de fe en que la vida pueda tener algún sentido.

¿Hay una fe compatible con la razón? ¿Es siempre la fe, creencia mal fundamentada, pero sostenida por alguna autoridad formal? ¿Implica la aceptación ciega de creencias con poco sustento, pero emocionalmente tranquilizadoras, una falta de fe? ¿Es necesaria la fe en uno mismo, en quienes amamos, en la humanidad, en que la vida tiene sentido?

*La integración de esta dualidad sólo se logra mediante la mística, que lleva a la sabiduría de la evidencia transracional de la espiritualidad y responde las preguntas aquí planteadas, asunto que estudiaremos en el capítulo tercero.*

#### 1.5.8 Sujeto-objeto.

La falla básica, producto del proceso de individuación desde el nacimiento, establece una distancia yo-mundo, que en lo cognitivo se manifiesta como radical diferencia entre sujeto cognoscente y objeto a conocer, posición ontológica y epistemológica que tuvo su culminación en el culto positivista de la objetividad.

Ésta es la razón por la cual la gran mayoría de las posturas epistemológicas no-espirituales, hasta finales del siglo XIX, parten del supuesto ontológico de la radical separación yo-mundo, que hace pensar como natural y evidente la radical separación sujeto-objeto, con pocas excepciones como el conocimiento participativo en la estética de Goethe, ya mencionado.

Así, según Abbagnano (1985), desde Platón en el *Cratilo* y Aristóteles en su *Metafísica* el concepto más difundido de la verdad consiste en la “correspondencia o relación” entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

La Revolución Científica, al cuestionar las creencias basadas en la autoridad religiosa, se apoyó en fundamentos lógicos y empíricos caracterizados por su *objetividad*; es decir, la independencia del objeto con respecto del sujeto cognoscente. La evidencia de la verdad científica se manifiesta; por ejemplo, en el carácter verificable de un experimento, repetible por cualquier sujeto. Sin embargo, el siglo XX trajo noticias que cimbraron los fundamentos de la triunfante ciencia decimonónica y su epistemología positivista.

Como ha mostrado Piaget, percibir es, necesariamente, *interpretar* las sensaciones (1973:85-112). Además, la misma física, modelo de las ciencias duras o exactas, ha tenido que reconsiderar su posición. Así, el físico Fritjof Capra (1992:83), investigador de partículas en la Universidad de Berkeley en California, señala:

[...] el ideal clásico de una descripción objetiva de la naturaleza ya no es válido por más tiempo. La partición cartesiana entre el yo y el mundo, entre el observador y lo observado, no puede hacerse cuando se trata con la materia atómica. En la física atómica, nunca podemos hablar sobre la naturaleza sin, al mismo tiempo, hablar sobre nosotros mismos.

David Bohm (1998:10), discípulo de Einstein, por su parte afirma: “La idea de que el que piensa (el Ego) está, por principio, completamente separado y es independiente de la realidad acerca de la cual está pensando, está, sin duda alguna, firmemente arraigada en nuestra tradición [pero] una gran cantidad del conocimiento científico moderno, y relativo a la naturaleza y la función del cerebro como sede del pensamiento, sugieren firmemente que tal tradición no puede seguir manteniéndose con fundamento.”

Por su parte, la práctica misma de las ciencias sociales y humanas ha planteado el círculo vicioso epistemológico, resultante de la naturaleza misma del “objeto” de estudio, que resulta ser otro sujeto o conjunto de sujetos, ante los cuales no podemos permanecer impasibles y “objetivos”, sin una reacción emocional, por leve que sea.

Si tratándose de *objetos* inanimados, suele haber fuertes barreras, resistencias epistémicas emocionales, a veces violentas –como en el caso de los astros en la polémica renacentista entre partidarios de las teorías geo y heliocéntrica- imagine el lector qué no sucederá cuando los *objetos* no son tales en sentido estricto, sino seres humanos<sup>41</sup> que, por serlo, constituyen, quiérase o no, ‘espejos’ del observador y cuya conducta, ideas, apariencia y hasta olor causan reacciones emocionales que, cuando tocan alguna fibra sensible a nivel del inconsciente, provocan *angustia* en grados diversos, de manera que...

La distorsión es especialmente marcada allí donde el material observado moviliza la ansiedad. El científico que estudia este tipo de material suele tratar de protegerse de la ansiedad por omisión, [...] poniéndole sordina, no aprovechándolo, entendiéndolo mal, por descripción ambigua, exageración o reordenación de ciertas partes del mismo (Devereux, 1994:72).

Sobre la manera de concebir y abordar el problema de la “intromisión” de la subjetividad en la investigación para manejarlo adecuadamente, considero que toda estrategia realista pasa por el reconocimiento de que:

---

<sup>41</sup> Considero que sería conveniente encontrar un término distinto para designar al ente a conocer, dado que el carácter polisémico de *objeto*, cuando nos referimos a lo humano, ha contribuido a la cosificación de nuestros semejantes.



- a) No es un problema exclusivo de las ciencias humanas, sino de todo conocimiento de la realidad; es decir, un problema gnoseológico “a secas”. (Goetz y Le Compte, 1988:79).
- b) No obstante, cada investigador ha de resolver el asunto de acuerdo con el carácter de su campo de estudio y al *objeto* en particular en determinado contexto, que forma con él un sistema interactivo, *que incluye al propio investigador*.
- c) Por lo mismo, para intentar ser realmente objetivos, hemos de superar la ingenua visión de un observador incontaminado por los modelos gnoseológicos de su cultura y los mecanismos de defensa del inconsciente; uno de los cuales puede ser la pretensión de objetividad cuando niega el factor subjetivo, o lo trata de esconder “bajo la alfombra”.

#### 1.5.9 Divinidad y humanidad.

La lucha sostenida por los grandes pensadores y líderes sociales para liberar al ser humano de de la opresión y la explotación tomó, *en la modernidad, la forma de un alejamiento con respecto de la Divinidad*.

El Humanismo renacentista reivindicó la libertad y la dignidad humana frente a las ideologías de la *abnegación* (negación de sí) prepersonal, la miseria e insignificancia del ser humano, culpable de nacimiento y la “mortificación”, tanatófila y masoquista. Los artistas del Renacimiento representaron al cuerpo humano en toda su belleza y dignidad.

Los pensadores de la Ilustración radicalizaron las críticas de la Reforma a la conducta de los jerarcas eclesiásticos en su dimensión política, en cuanto atentaban contra la libertad, igualdad y fraternidad y por su defensa de los intereses del *ancien régime*.

La mayoría de los socialistas ampliaron sus críticas y desecharon toda religiosidad, toda espiritualidad y concepto de Divinidad, incluido el panteísmo de los ilustrados.

Pero este necesario y sano proceso crítico de las ideologías religiosas, pretendió arrojar al basurero de la historia también la espiritualidad, dimensión antropológica esencial, integración consciente del Yo profundo, que en un lenguaje teísta corresponde a la solución de la dicotomía Divinidad-humanidad, como veremos en la cuarta parte.

## 1.7 Para concluir el capítulo.

En suma: concebimos la educación como *integración*, criterio de valor pedagógico; ésta es un camino ascendente, que va desde los niveles personales, pasa por los sociales y accede a los transpersonales, para re-ligarnos con nuestro Origen Cósmico y Divino (Pániker: 1982) que es la suprema finalidad educativa en todas las culturas y épocas, cada cual a su manera, integración que constituye la esencia de la espiritualidad en toda sociedad: Iluminación, Satori, Moksha, Experiencia “X”, Nirvana, Comunión de los Santos o Fundamento Último del Ser. Es, más que mero conocimiento, la Sabiduría, en el sentido de Sagrada Sabiduría, la *Pistis Sophia* para los gnósticos; conocimiento empírico, según algunos (James, 2005/2006; Wilber, 2008) pero que, a diferencia de la ciencia, es incomunicable, inefable, más allá de la mente, cuyo sentido profundo sólo entienden los que han pasado por ahí, independientemente de la cultura de la que provengan, y más aún, *los que han transformado su vida*, a partir de la integración de la dimensión espiritual más allá del ego. En palabras de Jacques Casternane (1989:47):

...la experiencia de este nuevo modo de sentir la vida sólo merece ser denominada «la Gran Experiencia» cuando se convierte en el comienzo de una verdadera transformación del hombre [...] *transformación perpetua* por la cual poco a poco se produce una integración creciente del ser. Sólo cuando logramos realizar y aceptar la tarea de esta transformación, nos encontraremos en lo que se denomina el Camino.

La vida del hombre que se halla en el camino revela siempre, y siempre de modo nuevo, dos aspectos:

- Primero, la disolución de una forma de vida que nos tenía aprisionados sin saberlo. Se trata de una liberación.
- Segundo, el impulso hacia una nueva forma de vida que surge de un encuentro con el Ser incorporado en el núcleo esencial de nuestra individualidad.

**CAPÍTULO 2:**

**“DIOS Y EL ESTADO” CULTURA, POLÍTICA Y RELIGIOSIDAD**

*"I can say... that those who say that religion has nothing to do with politics do not know, what religion means".*

M. Gandhi

*"Habéis organizado vuestras vidas alrededor de valores inhumanos. Estos valores son inhumanos porque no pueden ser universalizados. El sistema se basa en la utilización por parte de unos pocos de la mayoría de los recursos, mientras la mayoría ni siquiera puede cubrir sus necesidades básicas. Es crucial el definir un sistema de valores y una norma para vivir que tome en cuenta cada ser humano."*  
Ignacio Ellacuría<sup>42</sup>

*"Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado"*  
Rafael Sánchez Ferlosio

**E**sta segunda parte intenta ser un aporte al trabajo de depuración de los factores ideológico-psicosociales y político-económicos que han hecho, históricamente, de muchas religiones y parareligiones<sup>43</sup> en diverso grado, un medio de alienación, barbarie y miseria multidimensional, que corrompe al ser humano desde antes de nacer y frustra en gran escala una educación encaminada a la armónica y libre integración personal, social, ecológica y espiritual. Este capítulo muestra el papel de lo religioso, especialmente de los grandes *sistemas religiosos*<sup>44</sup> a través de la historia, en lo referente a la tensión entre su función esencial y tradicional como satisfactores de la necesidad humana de sentido espiritual, por una parte y su manipulación ideológica<sup>45</sup> al servicio de la *hegemonía*<sup>46</sup> de los grupos dominantes, por otra.

---

<sup>42</sup> Sacerdote católico, rector de la Universidad de Centro América. Discurso pronunciado durante una visita a Europa, refiriéndose a Occidente, poco antes de su muerte a manos de fuerzas de élite del gobierno en San Salvador. (Cit. en Chomsky & Dietrich, 1997: 93). Sus palabras pueden ser aplicadas a muchas sociedades en la historia, desde la aparición del Estado esclavista hasta la actualidad *posmoderna*.

<sup>43</sup> A través del presente capítulo expondré el concepto de *parareligión*, referido a ideologías formalmente laicas, pero que conservan importantes elementos ideológicos, presentes en las formas más alienantes de las religiones institucionales y sistemas religiosos (Véase apartado 2.4).

<sup>44</sup> Entendemos el término *sistema religioso* "como un sistema mítico-ritual-simbólico relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural." (Masferrer, 2009: 32).

<sup>45</sup> Concibo el concepto de ideología en el sentido que le dio Marx de *falsa conciencia*, alienación del pensamiento y el sentimiento, que es contraparte complementaria de la alienación material. Está constituido por un conjunto de creencias prejuiciosas, cuyo fin es legitimar y preservar relaciones sociales de explotación económica y opresión política. (Silva, 1978: 15-20).

<sup>46</sup> Utilizamos el término *hegemonía* en el sentido gramsciano como uno de los dos grandes factores del poder de clase. El primero es la *dominación*, que se realiza por medio de las instituciones destinadas al control de la

Afirmaba Shakespeare (1945: 1913) que “los lirios podridos son más fétidos que las peores hierbas.”<sup>47</sup> Lo mismo se aplica a las enseñanzas de los grandes maestros espirituales, que han mostrado caminos hacia los máximos niveles de integración, cuando sus palabras son deformadas o usadas fuera de contexto al servicio de una *ideología*, discurso alienante para adoctrinar a las *masas* y mantenerlas en la obediencia a los grupos dominantes. Esto sucede por obra de algunos, que se dicen discípulos y continuadores de los maestros, pero que, corrompidos por el poder, el dinero o atemorizados por el terrorismo estatal, se han aliado o subordinado a los poderosos. Así, las grandes fuerzas *educativas* liberadoras y humanizadoras del pensamiento de esos grandes líderes espirituales, al pervertirse, se transforman en fuerzas alienantes, *propiciando el paso del símbolo al ídolo*.

Entonces, las ideologías religiosas, por su profundo arraigo, pueden transformar los pacíficos rebaños en feroces jaurías fanatizadas para ser arrojadas contra los enemigos de las jerarquías.<sup>48</sup> Triste testimonio de lo cual es la crueldad de las guerras religiosas.

Por lo anterior, una sana educación de la religiosidad, que propicie la *integración* humana, no puede ser promotora de relaciones de dominio y explotación entre clases, etnias, géneros, naciones o denominaciones religiosas, sino del conocimiento y comprensión de uno mismo, de los semejantes y de nuestra inserción ecosistémica local, planetaria y cósmica, objeto de la mística, que estudiaremos en la tercera parte.

---

población mediante la fuerza de las armas: ejército, policía, sistema judicial; el segundo es la *hegemonía*, que *recurre esencialmente a la persuasión*:

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como «dominio» y como «dirección intelectual y moral». Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a liquidar o a someter hasta con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gobernante (esta es una de las condiciones principales para la conquista misma del poder); después, cuando ejerce el poder y aun cuando lo tenga fuertemente en sus manos, se vuelve dominante, pero debe continuar siendo también dirigente. (Gramsci, 1980:99)

<sup>47</sup> “Lilies that fester smell far worse than weeds.” Soneto 94 en *Obras Completas*, Pág. 1913

<sup>48</sup> La historia de la palabra *jerarquía* es clara muestra de la ideologización de lo religioso. Su etimología nos habla de un orden (*arjé: ἀρχή*) sagrado (*hieros: ἱερός*). Todo parece indicar que fue a partir de la aparición del Estado, que se asoció el carácter “sagrado” de un orden social con un tipo específico de organización piramidal con alta concentración del poder social, detentado por burocracias estatales de pretendido origen sagrado. Hoy el término se sigue utilizando para este tipo de estructura, aunque se refiera a organizaciones laicas, o pretendidamente laicas.

El camino de la espiritualidad no es igual para todos dada la enorme diversidad humana. Un factor de suma importancia es el *contexto cultural*; éste se manifiesta en diversas corrientes religiosas *que son, para las grandes mayorías, los caminos de acceso a la espiritualidad*. Por ello, para poder apreciar ese fondo de verdades sobre el sentido profundo de la vida humana de que se ocupa la espiritualidad, *casi siempre* desde diferentes sistemas religiosos, es necesario realizar un trabajo de depuración en estos sistemas de todos aquellos elementos ideológicos que, lejos de encaminarse a la integración liberadora del ser humano, se orientan a la división, esclavitud y control heterónomo de la conciencia individual y social mediante la coerción y la manipulación.

Por ello, el enfoque de este segundo capítulo es predominantemente *crítico* de las implicaciones socio políticas de la religiosidad, que no se limita a “experiencias” individuales, sino que tiene una dimensión ético-socio-ecológica, en todas las tradiciones ya que puede servir tanto para la alienación del ser humano, como para su liberación y desarrollo espiritual cuando, al transformar el corazón del hombre, transforma la relación, la re-ligación con sus semejantes y la naturaleza. *La crítica desbroza y allana el terreno para construir alternativas educativas*. Toda educación implica una relación social, incluso tratándose de la espiritualidad, sea dentro o al margen de lo religioso.

Somos conscientes de los grandes valores educativos presentes en todas las tradiciones religiosas, de los que nos ocuparemos más adelante. Pero aquí comenzaremos por presentar, críticamente, uno de los fenómenos que más daño ha causado en la historia de Occidente: la domesticación para la obediencia absoluta, justificada en una interpretación literalista –que es la más extendida– de los textos sagrados de nuestra tradición, a partir de los libros de la Torá o Antiguo Testamento.

Luego pasaremos a una brevísima revisión histórica del papel político de las religiones desde las sociedades indivisas del paleolítico hasta las estatales; la crítica humanista de las religiones desde el Renacimiento, la Revolución científica, la Ilustración y los socialismos, crítica de gran valor, pero que no logró superar la limitada visión desde el ego, todo lo cual originó el surgimiento de parareligiones formalmente laicas, pero que conservaron el poder alienante de lo peor de las religiones sin sus ventajas.

Así llegaremos a nuestra época de “policrisis global” (Morin, 1993) y al surgimiento de una nueva y caótica Edad Media.

La educación es, en gran medida, un problema de valores de carácter ético–político, frecuentemente abordado desde una visión un tanto maniquea, con un criterio simplista y

cronológico de enfrentamiento entre una visión cuyos defensores suelen llamar “tradicional” en la que “todo tiempo pasado fue mejor” y otra progresista, según la cual lo más “moderno es mejor”.<sup>49</sup>

El proceso de secularización, que ha caracterizado la modernidad en sus grandes movimientos históricos, ha despertado durante los últimos siglos grandes expectativas de liberación y autorrealización humana sólo parcialmente realizadas; por ello cabría aplicar el mismo rasero crítico tanto a las sociedades legitimadas de manera teocrática, como a las modernas, pretendidamente laicas...

Consideramos de suma importancia deslindar nuestra posición tanto de los defensores acríticos de las religiones históricas, como de los detractores de toda manifestación religiosa, postura que tampoco compartimos ya que *las religiones son, para las grandes mayorías, la única vía de acceso a la dimensión espiritual*.

Por lo anterior, la tesis central que expone este capítulo es doble:

- a) Que, las religiones dominantes en las sociedades escindidas han deformado y hasta pervertido sus verdades tradicionales, convirtiéndolas en ideologías al servicio de los grupos dominantes de los cuales forman parte, generalmente, los líderes religiosos; no obstante lo cual, todas conservan una profunda sabiduría.
- b) Que las parareligiones formalmente laicas o “religiones seculares” modernas y progresistas, surgidas de las sociedades capitalistas,<sup>50</sup> han deformado y pervertido las nobles aspiraciones de los humanismos modernos, transformándolas igualmente en ideologías, como las revisadas en los puntos 1.5 a 1.8.

Ambas ideologías, las religiosas pre-modernas como las para-religiosas modernas, deforman, traicionan o directamente se enfrentan, en lo esencial, a la finalidad de realización del ser humano, que caracteriza tanto la religiosidad profunda como al humanismo laico.

---

<sup>49</sup> Ambas valoraciones de la historia son no sólo míticas -lo que no es problema-, sino profundamente ideológicas y su principal diferencia, por no decir la única ya que de ella se derivan las demás, es la ubicación temporal de la “edad de oro”: para los primeros la utopía estuvo en el pasado, al que, de ser posible, hay que volver, como en Hesíodo y Orígenes, cuya *apocatástasis* es, literalmente, la “restauración” de la armonía previa a la desobediencia de Satán; para los segundos, está en el futuro, como en, Bacon, Fourier y Marx. Ampliaremos esta idea en el apartado 2.4

<sup>50</sup> Incluyo en esta categoría a las mal llamadas “socialistas”, como la ex URSS, China, Cuba y Norcorea, sociedades de “capitalismo total”, según expresión de mi amigo, el doctor Roberto Tocaven (docente jubilado del CCH Sur). Él divide las sociedades capitalistas en dos: a) las de “capitalismo parcial”, donde los capitalistas, pese a sus intereses comunes, luchan en la feroz competencia mercantil y permiten a veces la existencia de empresas estatales y de iniciativa social y b) las sociedades de capitalismo total, con un solo patrón, dueño de los medios de producción: el Estado, controlado por burócratas, que explotan colectivamente la plusvalía producida por los trabajadores.

Lo esencial del carácter ideológico de ideas o creencias es que sirvan para legitimar el dominio de un grupo social por otro. Al hablar de *grupo social* y no de *clase*, hemos modificado el concepto original de *ideología* según Marx, para quien ésta es necesariamente *de clase*: “Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.” (Marx, 1971: 58). Hemos ampliado dicho concepto a relaciones de dominio entre géneros, naciones, castas, estamentos, etnias, religiones, etc., no necesariamente coincidentes con *clases* sociales, pero que pueden inter-retro actuar con ellas de manera compleja.

Realizaremos dicha crítica ético-política de las ideologías, religiosas o no, desde la combinación de dos criterios coincidentes, asumidos de manera equivalente a lo que los antropólogos llaman perspectivas *étic* y *émic*,<sup>51</sup> lo que haremos de manera “cruzada”; es decir, en recíproca realimentación.

a) La *étic*, o lejana de la experiencia, propia del investigador que toma una sana distancia epistemológica respecto de las concepciones del grupo estudiado, corresponde en este trabajo a la perspectiva ecohumanista, libertaria y *laica*, generalizada por la globalización informática, que permite un diálogo intercultural sin precedente, por el cual, la tradición crítica de Occidente es hoy *un valor universal*.

b) La *émic*, o cercana a la experiencia, propia de la concepción significativa del propio grupo estudiado; es decir, de los “nativos”, que en el presente estudio está dado por la *ironía*; es decir, el señalamiento de la contradicción entre el decir y el hacer,<sup>52</sup> entre la sabiduría de los textos sagrados y enseñanzas tradicionales por una parte y la práctica institucional de las jerarquías religiosas, a menudo en flagrante contradicción con sus propias enseñanzas.

En este capítulo utilizaré principalmente los criterios *etic* del inciso “a” y sólo marginalmente los *emic* del “b” para apuntar hacia los capítulos tercero y cuarto, que es la parte propiamente propositiva, en la que se invertirán los criterios.

---

<sup>51</sup> Estos términos se deben al lingüista Kenneth Pike y fueron adoptados a para su uso en la teoría antropológica por Marvin Harris, para quien “las proposiciones emic se refieren a sisemas lógico empíricos cuyas distinciones fenoménicas o «cosas» están hechas de contrastes y discriminaciones que los actores mismos consideran significativas, con sentido, reales, verdaderas o de algún otro modo apropiadas”; es decir es el punto de vista de las personas de las poblaciones estudiadas. Por el contrario, la visión *etic* se refiere a la perspectiva del investigador (1999: 491-523). Una confusión frecuente en los estudiantes se da entre este concepto y la ética, como disciplina filosófica.

<sup>52</sup> En este sentido es la ironía como fundamento de la mayéutica socrática, el uso que le dieron los románticos europeos (Schenk, 1983) y autores modernos como Rosario Castellanos (Megged, 1984)



La visión *étic* de las religiones históricas retomará algunas de las críticas históricas político- económicas de los ilustrados del S. XVIII y los socialistas del XIX y XX; además se estudiarán, tanto a partir de las disciplinas sociales que las consideran como fenómenos culturales, psicológicos y sociopolíticos en su contexto y devenir histórico, como desde una ética laica y eco humanista explicitada en el punto 2.1.

La crítica *émic* de las mismas religiones históricas se hará desde la ética de la religiosidad profunda, ecuménica, contenida en *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (Küng & Kuschel, 1994) notable documento, que estudiaremos en el capítulo tercero, en el que se establecieron, no sin fuertes discusiones, fundamentos éticos comunes a las más diversas religiones, hecho que abona a favor de la posibilidad de la unidad en la diversidad, posición del pensamiento transpersonal, así como de las propias tradiciones espirituales que son, en este sentido, fuente de elementos de ironía autocrítica: “No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos” (Mat. 7:21). Éste será el primer gran filtro doble para el estudio crítico de lo religioso.

En lo que restare después de ambas críticas, lanzadas con toda la virulencia permitida por una intención autocríticamente imparcial de leal “enemigo metódico”, podremos encontrar con menos dificultades el fondo, el “núcleo duro” de verdad o verdades presentes en las diversas religiones y que afirma rescatar la *Filosofía Perenne*.

En cuanto a la crítica hecha a las parareligiones de la modernidad, formalmente “laicas”, se invertirán, consecuentemente, los criterios:

La perspectiva *émic* se hará desde la concepción humanista laica frommiana, libertaria (Reszler, Leval, Schumacher, Papaioannu, García Calvo, Esteva, Chomsky), marxista (Bobbio, Rose & Rose, Hobsbaum, Silva), la eco humanista del *pensamiento complejo* (Morin, 2004 y 1999) o *transdisciplinar* (Vilar, 1997), así como otras visiones críticas (O. Paz, Forrester, Dieterich, Sánchez Cordero); en tanto que la visión *étic*, se hará desde autores religiosos, sean cristianos (Tolstoi, Elul, Merton, Berdiaev, Lanza del Vasto, Sicilia), perennialistas (Guenón, Zolla, Seyed, Izutsu, Coomaraswamy, Schuon), o estudiosos transdisciplinares de las religiones (M. Eliade).

Dado que el estudio de lo humano nunca está libre de valores y que hoy resulta ingenua e ideológica la creencia positivista en la neutralidad política, la objetividad y su “dogma de la inmaculada percepción” (Racionero, 1987: 154-164), *los criterios de valor son inevitables*, máxime que constituyen el aspecto fundamental del fenómeno estudiado. Ya

se ha mostrado históricamente que tras la pretendida neutralidad y objetividad de los estudios socio-humanos, suelen ocultarse ideologías. Ello nos obliga a una toma de posición teórico-axiológica explícita, por necesidad de rigor académico y honestidad intelectual.

Se ha hecho común, en el ámbito escolar de todos los niveles, hablar de la “educación en valores”, pero pocos educadores se ocupan seriamente del campo de la axioteleología; es decir, el estudio del sentido de la vida humana y los valores que la orientan en su compleja interacción contextual. En este aspecto, considero de especial utilidad el diálogo entre una posición política libertaria, la ética del psicoanálisis clásico y del humanista de Erich Fromm, así como la teleología de la integración desde los estudios transpersonales especialmente en Ken Wilber (1988 [a]).

A partir de lo anterior, una hipótesis central, que intentamos fundamentar en este segundo capítulo político-social y en el tercero de carácter ético-gnoseológico, es que *las críticas hechas a las ideologías religiosas y parareligiosas desde las más radicales perspectivas laicas, ateas e, incluso, anti-teas, son compatibles y complementarias con la espiritualidad, vista desde los estudios transpersonales, ya que no tocan su núcleo esencial de valor; críticas incluso compatibles con una sana observancia religiosa, a condición de que ésta sea depurada de sus aspectos ideológicos/ idolátricos*. Aunque es un gran reto. Pareciera casi como querer encontrar la cuadratura del círculo; sin embargo, considero que es justamente la *radicalidad* en sentido etimológico de ambas corrientes, la que permite la compatibilidad entre posturas críticas tan aparentemente contradictorias.

*“Hemos visto que el fascismo no es solamente cosas que esa gente hizo. No. Está aquí, en esta sala, en nuestros propios y personales hábitos y formas de vida. Remuevan la superficie y aparecerá. Es algo que está en todos. Lo llevamos como un virus...”*  
Ron Carter.

## 2.1 Política y criterios axiológicos comunes en un mundo globalizado

Ya hemos señalado con Aristóteles, que el ser humano es un animal político, lo que implica una cualidad emergente más allá de la mera sociabilidad, dado que en *sapiens*, la organización y poder social forman parte de la compleja trama de significados que constituye la cultura (Geertz, 2001, 20) con los que interactúa de manera compleja.

En nuestra propuesta de educación integradora y humanizante, *la política ha de estar orientada por valores*, como corresponde a las más clásicas concepciones. Ya Platón en su *República* y Aristóteles en su *Política* (1979: 204- 205) hicieron la distinción entre diversos tipos de gobierno y analizaron las condiciones requeridas en ellos para el *bien común*, sea que la soberanía corresponda a una persona (monarquía, tiranía), a un pequeño grupo (aristocracia, oligarquía), o a la mayoría (república, democracia). Así, en ambos autores, el poder de la mayoría, para ser valorado, debe cumplir ciertos requisitos. Muy por encima estaban estos clásicos de la moderna superstición de valorar positivamente cualquier cosa que se haga pasar por “democracia”. Cabe señalar la mala opinión que de ella tenía Aristóteles quien, en el libro tercero de la obra mencionada, afirma:

La tiranía, en efecto, es la monarquía en interés del monarca; la oligarquía, [el gobierno] en interés de los ricos, y la democracia, en el de los pobres, y ninguna de ellas mira a la utilidad común [1979: 205].

Ambos pensadores, cada cual a su manera, llamaban la atención sobre el peligro de una república degradada, donde el dirigente o “protector del pueblo” devenía fácilmente en *tirano*. (Platón, 2001: 198 Vol. B) ¿Cómo las mayorías, en contra de su propio interés, pueden abdicar su poder en favor de un demagogo que se convierte en tirano y aún así despierta admiración y obediencia? El moderno Occidente abunda en ejemplos...

El problema se ha potenciado desde el siglo XX gracias al desarrollo de la manipulación científica de las *masas* y los medios de difusión masiva de emisión

centralizada, como la radio y la T.V. Baste recordar el democrático suicidio de la República de Weimar, que llevó al poder a Adolfo Hitler. Parece increíble que unos pocos años de propaganda basten para convencer a grandes sectores sociales para que acepten el yugo de un régimen bárbaro y criminalmente autoritario. ¿Es que la educación recibida desde la infancia en la familia, el templo y otras instituciones inclina los pueblos a la *servidumbre voluntaria* que describió La Boétie a mediados del S. XVI?<sup>53</sup> Parece que esto es así.

Los pueblos conquistados, una vez convertidos en esclavos o clases subordinadas mediante la fuerza, son domesticados de forma que:

...los que vienen después se acostumbran y hacen gustosamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación. Así los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron y, sin pensar en tener otro bien ni otro derecho que el que encontraron, aceptan como algo natural el estado en que nacieron [...] en general la costumbre, que ejerce tanto poder sobre nuestros actos, lo ejerce sobre todo para enseñarnos a servir... (La Boétie, 1548/ 1980: 67)

Todos los teóricos de la política hasta el Medioevo plantearon una justificación ideológica moral-religiosa del poder. Con la modernidad, cambió la mentalidad de las élites políticas al darse, en autores relevantes, un divorcio teórico entre la ética y la política, con la concepción de ésta como una *ciencia*, entendida como estudio puramente *objetivo* de la realidad fáctica. Cabe señalar que este cambio se dio sólo en las élites, pues *el discurso ideológico moral-religioso se continuó utilizando para consumo de las masas*.

Otro cambio relevante se dio en la Revolución Francesa, cuando prescindió de la ideología religiosa, ya que la jerarquía católica apoyaba al *ancien régime*; entonces, los revolucionarios acudieron a un discurso ético-político laico, si bien que rodeado de toda una parafernalia mítico-ritual copiada de la religión, que sustituyó desde los dioses (la diosa Humanidad, la diosa Razón) hasta los nombres de los meses del calendario.

De cualquier forma, para las élites, la práctica política se convirtió en una mera cuestión *técnica* para conquistar, conservar y ampliar el poder mediante la estrategia y las tácticas apropiadas. *Estrategia* y *táctica* son términos tomados de la guerra, lo que no es

---

<sup>53</sup> Etienne de la Boétie, en su Discurso de la servidumbre voluntaria, escrito en 1548, plantea la que es quizá la cuestión más importante para una política libertaria ¿Cómo es que los pueblos sin coacción ni necesidad alguna se entregan a un tirano y no eligen la libertad, sino la servidumbre? El autor ilustra la antigüedad del fenómeno, refiriéndose a la petición que hace el Pueblo Elegido de tener un rey (Sam. I, 8: 1-22).

de extrañar ya que, en esta visión moderna y pragmática “La guerra es una mera continuación de la política por otros medios”, como señaló Clausewitz (2002:19).

Aunque la mayoría de los gobernantes, laicos o religiosos, han actuado siguiendo principios similares desde la antigüedad, a partir de Maquiavelo éstos se legitiman desde la teoría. Como señala Luis di Filippo (1987: 67- 68):

...la originalidad más relevante [...] de Maquiavelo consiste en su mítica creación artística del Príncipe, significativo mito personal de donde habría de surgir mucho tiempo después, el mito impersonal del Estado moderno. Pero en el Príncipe ya está embozada la “razón de Estado” o sea una racionalización de la política, una desnuda presencia de hecho, que Maquiavelo describe o plantea como un problema *esencialmente técnico*. Lo que equivale a decir que *no es un problema ético, ni moral ni religioso*, sino un problema de tal índole que la mentalidad medieval no hubiese podido sospechar, pues para sospecharlo o intuirlo es previa la consideración de la política como realidad autónoma generadora de sus propias leyes [...] En otros términos [...] era preciso reivindicar el prestigio de la ciencia y el de la técnica, venido muy a menos durante la Edad Media que lo sumergía en el mar de su religiosidad.<sup>54</sup> (Cursivas de G.S.)

Por supuesto que esta visión *técnica* de la política es prerrogativa de los profesionales, los *científicos* de la política ya que, para ganar los consensos requeridos es preciso que, en el discurso, se propongan bellos ideales y grandes palabras que aluden a valores fundamentales, con gran peso emocional ¿qué político no se llena la boca con palabras como justicia, libertad, democracia, igualdad, fraternidad y *derechos humanos*? aunque, como en el cuento de Michael Ende *El ponche mágico*, se traduzcan en la práctica en sus contrarios: injusticia, opresión, discriminaciones y crueldad, sin el mínimo respeto a los derechos humanos, que suelen dormir, en la letra de la ley, el sueño de los justos.

De esta manera, como acota Javier Sicilia, “...la política –y las elecciones son su prueba más clara: prebendas, cuotas de poder, protección a delincuentes políticos, negociaciones con instituciones corrompidas y guerra sucia- no es, como quería

---

<sup>54</sup> Lejos de la satanización o la apología de Maquiavelo, la apreciación de su obra como producto de la naciente modernidad y la del autor como un *tecnólogo* de la política es compartida también por Ernst Cassirer, quien señala: “*El Príncipe* no es un libro moral ni inmoral: es simplemente un libro técnico. En un libro técnico no hay que ir buscando reglas de conducta ética, de bien y mal. Basta con que nos diga lo que es útil y lo que es inútil. Cada palabra del *Príncipe* tiene que ser leída y entendida de este modo.” (1982:181-182).

Clausewitz, la continuación de la guerra, sino de la delincuencia, por otros medios”,<sup>55</sup> lo que es válido en nuestro país con grotesca evidencia, también aplica a escala global.

Hoy la barbarie se potencia con la tecnociencia al servicio del gran capital. Tenemos la connivencia de gobiernos del primer mundo con las grandes corporaciones que fabrican armamento de destrucción masiva y otras prohibidas por sus crueles efectos sobre la población civil, el fomento de numerosas guerras en diversas partes del mundo para que sus negocios –armas, energéticos, minería, droga- prosperen, en asociación entre las corporaciones legales e ilegales<sup>56</sup>. Crímenes son también la fabricación, a sabiendas, de alimentos y medicamentos patógenos (Robin, 2008; Veraza *et al.*, 2007; Illich, 2006: 284 y Ss.) así como la hambruna globalmente planificada en beneficio de las grandes corporaciones (Robin, 2008; Shiva, 2003). La guerra misma, pese a los panegíricos milenarios del género épico para ennoblecirla, es el más grande de los crímenes, como bien lo argumentó el pensador argentino Juan Bautista Alberdi (1975:7):

*El crimen de la guerra.* Esta palabra nos sorprende sólo en fuerza del gran hábito que tenemos de esta otra, que es la realmente incomprensible y monstruosa: *el derecho de la guerra*, es decir, el derecho del homicidio, del robo, del incendio, de la devastación en la más grande escala posible; porque esto es la guerra, y si no es esto, la guerra no es la guerra. Estos actos son crímenes por las leyes de todas las naciones del mundo. La guerra los sanciona y convierte en actos honestos y legítimos, viniendo a ser en realidad la guerra, *el derecho del crimen*, contrasentido espantoso y sacrílego, que es un sarcasmo contra la civilización.

Entre los crímenes inseparables del crimen de la guerra, Alberdi, olvidó mencionar las violaciones masivas de las mujeres de los pueblos vencidos. Ellas han sido botín de guerra desde la antigüedad. Esclavas y esclavos son cosas que hablan, diría Aristóteles, objetos de propiedad, derecho codificado por los romanos que incluía el *ius utendi*, o

---

<sup>55</sup> “El patrimonialismo de las partidocracias” en Revista *Proceso*, N° 1851; 22/04/2012.

<sup>56</sup> En este aspecto la casuística es tan grande que llenaría varios volúmenes, como los escritos por N. Chomsky (Ver bibliografía). Baste los botones de muestra de la tradicional connivencia milenaria entre diversos gobiernos y la piratería (Masiá, 1959); los crímenes, ya en la modernidad, del primer gran cártel del narcotráfico (la flota de su Majestad Británica) en la llamada guerra del opio, así como el financiamiento a los partidos que apoyaban la prohibición por parte de las mafias del contrabando de alcohol durante la “ley seca”, vigente en los Estados Unidos de Norteamérica entre 1920 y 1933, establecida por la Enmienda XVIII a su Constitución Política y derogada por la Enmienda XXI. Ni hablar de la *narcopolítica* de los EE.UU., en Afganistán (Chossudovsky, 2002) Colombia y México.

derecho de uso; *lus fruendi*, o derecho de goce y el *lus abutendi*, o derecho de disponer totalmente del objeto, incluso su daño o destrucción (ab-uso).

El mismo Alberdi nos da una pista para un criterio ético fundamental en política, al comentar que en Roma, de donde viene nuestra concepción de las leyes, había *dos derechos*: el civil, aplicado a los ciudadanos romanos y el *derecho de gentes*, del que formaba parte el derecho de guerra, aplicado a las relaciones con los extranjeros; es decir, los “bárbaros” (no romanos), enemigos por definición, cuya “evidente” inferioridad los hacía esclavos por nacimiento. De éste viene el derecho de guerra. Dos derechos, dos políticas; una para los de casa, los ciudadanos; otra para los de fuera, los esclavos.

*En las sociedades escindidas, la política no puede ser la búsqueda del bien común* pues, al dividirse la sociedad en dominantes y dominados, la principal preocupación de los primeros ha sido preservar sus privilegios y la sumisión de los segundos, por lo que poco o ningún margen tienen estos de hacer política; sin embargo, hubo siempre algunos movimientos que tendían a su liberación, como la rebelión de esclavos acaudillados por Espartaco, primer movimiento político de los oprimidos de que se tiene memoria (73-71 a.C.) o la multitud de rebeliones campesinas en la Edad Media, a veces asociadas con divergencias doctrinales llamadas herejías:<sup>57</sup> los gnósticos, cátaros o patarinos, *umiliati*, bogomilos, hermanos del Libre Espíritu y otros, a menudo exterminados (Le Goff, 1987).

A partir de la aparición del Estado, la esclavitud y el patriarcado, la política ha tenido dos finalidades opuestas: obtener y mantener el dominio de una nación o clase sobre otras; o bien, liberarse de dicho dominio para el bien común. En ocasiones un movimiento inicialmente liberador se convierte en lucha por encumbrar a un nuevo grupo opresor.

Entendemos por dominio, *un desequilibrio tal del poder político y económico entre grupos sociales que permite a los miembros del grupo dominante decidir, individual o colectivamente, sobre la vida del grupo dominado, sin que éste pueda intervenir de manera apreciable*. La relación de dominio ha variado históricamente; por ejemplo, en Occidente: del esclavismo, donde el esclavo es un objeto, propiedad del amo, al feudalismo, bajo el cual el siervo pertenecía a la tierra... que pertenecía al *señor*, hasta el actual dominio capitalista, en el cual, la gran mayoría ve notablemente reducida su capacidad de sobrevivencia fuera del régimen del salario, en que los patrones deciden las condiciones

---

<sup>57</sup> Del griego *αἵρεσις*, que significa *elección*; es decir, hereje es aquel que *elige* pensar o creer por cuenta propia y de forma distinta a los dictados de la autoridad institucional.

del trabajo, generalmente alienantes y precarias, a no ser que se vean intimidados por fuertes convulsiones sociales.<sup>58</sup>

*Es necesario devolver el fundamento ético a la política, aunque ahora sin la visión confesional, ya que los resultados de la acción política afectan, para bien o para mal, a los colectivos humanos y el poder –capacidad de acción en el mundo- no es un fin en sí, sino un medio para procurar el bien común. En qué consiste ese bien común y cómo llegar a él es el problema esencial de la política.*

Dada la enorme diversidad de las culturas y el actual nivel de comunicación e interrelación planetaria, es necesario llegar a *acuerdos mínimos* sobre este particular por lo que se impone la necesidad de un diálogo intercultural mayor que en toda la historia del planeta, con una *perspectiva de especie y planetaria*, como ha señalado acertadamente Edgar Morin (1993: 43-70). Sin vocación de Casandra, parece claro que ignorar esta necesidad nos puede llevar al caos globalizado y al horror de genocidios aun mayores que los del siglo XX, a un modelo carcelario de sociedad global o ambas cosas.

*Para que esto no suceda, una alternativa ético-política viable ha de ser integralmente humanista; es decir, que ha de cuestionar permanentemente las ideologías, así como superar el antropocentrismo suicida, que ignora la interdependencia entre el ser humano, los ecosistemas locales y el gran ecosistema planetario; en suma, un humanismo ecológico o ecohumanismo.*

Consideramos que todas las culturas tienen mucho que aportar para este diálogo, encaminado al reconocimiento o establecimiento de criterios mínimos, éticos y axiológicos

---

<sup>58</sup> Dejando aparte las legitimaciones abstractas de los diversos tipos de dominio (del lat. Domine: “señor”) ¿cuál es la diferencia entre la vida cotidiana de un esclavo de las minas bajo el Imperio Romano y la de un minero asalariado en los orígenes de la industrialización europea, o en las minas de Coahuila y Sudáfrica actualmente? En los “pocitos” de Coahuila, rudimentarias minas de carbón, estrechas, trabajan miles de mineros, muchos de ellos ilegalmente, sin seguridad social y en los que las muy precarias condiciones de seguridad provocan accidentes que ocasionan muerte o mutilaciones. “...una práctica frecuente [de] los poceros: usan en las minas a niños de entre 10 y 14 años por su tamaño y por su complexión delgada.”

“En 2009, un accidente en la mina Lulú reveló condiciones equiparables a la esclavitud: los trabajadores dormían ahí sobre cartones, no tenían baños ni comedor, tampoco servicios de enfermería, menos aún transporte ni teléfono para pedir ayuda en casos de emergencia. La mina era de Salvador Kamar, dueño de medios de comunicación y contratista de obra. Siguió trabajando hasta febrero de 2011, cuando dos trabajadores murieron.” (Rodríguez García, Arturo. “Los pocitos, negocio de políticos, empresarios...y zetas” en *Proceso* N° 1880, del 11 de noviembre de 2012).

Por su parte, en Sudáfrica, años después del fin oficial del *apartheid*, los trabajadores de las minas de platino y oro, padecen terribles condiciones de trabajo, apiñados en “villas miseria” carentes de los servicios más elementales [...]. Ante las huelgas y protestas pacíficas, las empresas y las fuerzas de seguridad del Estado, heredero de la lucha de Nelson Mandela, optaron por la represión contra los trabajadores de la mina de Marikana [...] con un saldo de 34 muertos, 78 heridos y 270 detenidos, todos ellos negros. (Mergier, Anne Marie. “El olor de la muerte” en la revista *Proceso*, del 4 de noviembre de 2012).



compartidos que permitan la convivencia intercultural global, en un clima de fraternal respeto. Para ello, es necesario evitar, tanto los extremos del relativismo como de la moral etnocéntrica, dogmática y autoritaria, que pretende imponer la universalización de las costumbres y valoraciones de una cierta sociedad, por encima de otras perspectivas.

Parece una tarea imposible y es sin duda un reto educativo titánico, de dimensiones nunca vistas y con enormes dificultades. No obstante, esta labor se convierte en un imperativo no sólo ético, sino de supervivencia de nuestra especie. Ninguna otra generación se ha enfrentado a tal dilema<sup>59</sup>.

Para lo anterior, a partir de lo que hoy se conoce de la *naturaleza humana*, planteamos sólo algunos elementos que consideramos necesarios para *la construcción de una ética global*, que es una tarea colectiva. Sabemos que el primer escollo en esta labor es la pretensión de generalizar e imponer una visión ética parcial, etnocéntrica e ideológica, a partir de una concepción de la “naturaleza humana”, hecha a modo para mantener o conquistar el dominio de una minoría, que es justamente lo que nos ha llevado a la peligrosa situación que hoy enfrentamos con la generalización de la visión capitalista del mundo y del ser humano, cuya quintaesencia es el *american way of life*.

---

<sup>59</sup> Actualmente poseen armas nucleares los Estados Unidos de América, la Federación Rusa (buena parte de la antigua URSS), el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte, Francia, China, India, Pakistán y Corea del Norte, ninguno de los cuales es actualmente signatario del *Tratado de No Proliferación Nuclear*. Además, existen amplias sospechas de que Israel e Irán también las poseen. Con tan complejos intereses encontrados entre estos países, la “espada de Damocles” de una conflagración atómica mundial de consecuencias planetarias pende sobre nuestras cabezas y no es improbable su caída (Pellicer, Olga. “La paz internacional.” en: revista *Proceso* N° 1849, del 8 de abril de 1012).

Además, la miserización del Sur por el neocolonialismo del Norte hace que éste se sienta amenazado y propicie políticas xenófobas y genocidas en los países más depauperados, como sucede en el África subsahariana. Esta situación no es ajena a la “explosión” demográfica de los países más pobres, respuesta natural a la gran mortalidad infantil, situación que está llevando al límite la producción de alimentos para mantener la vida de los más de 7,300 millones de seres humanos que se supone hay en la tierra según proyecciones (<http://populationpyramid.net/es/mundo/2015/> y 7.100 millones según el Banco mundial (DEPweb grup). Ya en 2011 la Tierra llegó a los 7,000 millones según el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA). (*Estado Mundial de la población 2011*. ([http://foweb.unfpa.org/SWP2011/reports/SP-SWOP2011\\_Final.pdf](http://foweb.unfpa.org/SWP2011/reports/SP-SWOP2011_Final.pdf), mayo de 2013, p. 1.)

Por su parte, la crisis ecológica mundial, está destruyendo aceleradamente las condiciones de vida de nuestra especie (*Ibid.* 74-75), producto de irracional desmesura del capitalismo como sistema global de producción y consumo teóricamente ilimitados. Ya señalaba Kenneth Boulding: “cualquiera que crea que el crecimiento exponencial es posible para siempre en un mundo finito es, o un loco o un economista”. (Cit. en Tamayo, 2010: 8-9). Por esta locura estamos devolviendo a la atmósfera el bióxido de carbono, el metano y otros gases que la componían en la era azoica y que tantos millones de años costó al planeta enterrar; locura causante de la deforestación acelerada, por la tala inmoderada, la explotación petrolera, el fuego o la minería a cielo abierto y que han destruido en sesenta años más de la mitad de las selvas tropicales que alojan entre el 70 y el 90% de la diversidad biológica del planeta, y que se sigue destruyendo en proporción creciente (Porrit, 1991: 47, 52) para no hablar de otros serios problemas concomitantes.

En el origen de los tres problemas asoman los intereses del gran capital.

Como hemos visto en el capítulo anterior, sapiens es el único ser que requiere dar significado a su vida, lo que logra mediante la integración de su individualidad como ser único e irrepetible y su integración más allá del nivel personal. Lo que varía de unas culturas a otras son las estrategias para lograr dicha integración hasta los niveles de la espiritualidad. Cuando entran en contacto distintas culturas, que implican distintas religiones con sus respectivas verdades, se presenta un reto a la convivencia, con situaciones potencialmente conflictivas que pueden ser resueltas engañosamente, mediante la fuerza y la violencia simbólica, o realmente, por la tolerancia y el diálogo.

En la visión autoritaria, el “diálogo” se convierte en monólogos de sordos que, en el mejor de los casos guardan silencio mientras el otro habla, pero en realidad no le escuchan y descalifican a priori sus palabras sin considerarlas con seriedad y respeto. Peor aún; el diálogo deviene fácilmente en polémica, guerra verbal con el objetivo es vencer o convencer y la palabra es sarcasmo: espada que rasga la carne; entonces, ante la impotencia del fallido diálogo, el siguiente paso suele ser la guerra que, para “las buenas conciencias” resulta inevitable.

El diálogo no es confrontación verbal desde trincheras enemigas, sino *λόγος* (logos) pensamiento a dúo desde el mismo lado de la barrera frente a un fenómeno por comprender, un misterio por desentrañar, un problema de convivencia por resolver. Por lo anterior, *la ética ha de ser dia-lógica*.

*En este trabajo, el criterio ético-político central es la distinción axiológica entre integración y barbarie como polos opuestos.*

Desde luego no caeremos en la ideológica contraposición etnocéntrica, revisada someramente en el capítulo anterior, entre barbarie y civilización ya que, como bien argumenta E. Morín (2007:17), la barbarie ha sido un factor consubstancial de la civilización, al menos desde los orígenes del Estado patriarcal hasta la actualidad:

Aun cuando rasgos de barbarie podían caracterizar a las sociedades arcaicas, es en las sociedades históricas donde se ven aparecer los rasgos de una barbarie *vinculada al poder del Estado* y a la desmesura demencial, a la *hybris*. Se emprenden conquistas de territorios para asegurar las materias primas o las reservas de subsistencia para los períodos de sequía o de exceso de lluvia. Pero, sobre todo, se produce una verdadera escalada de conquistas que va más allá de la mera necesidad vital y que se manifiesta en las masacres, las destrucciones sistemáticas, los pillajes, las violaciones, la esclavización. Existe

entonces una barbarie que toma forma y se desencadena *con la civilización*. (Cursivas en las palabras castellanas de G.S.)

Definimos operativamente la barbarie *como toda conducta, individual o colectiva, que lleve a la des-integración del ser humano, con respecto de sus semejantes y el resto de la naturaleza y que generalmente lleva a establecer y conservar relaciones de opresión y explotación mediante el terror, conducta que implica violencia, ya sea física, virtual mediante las amenazas, o simbólica; por lo que son asimismo bárbaras todas las ideologías, en el sentido marxista de falsa conciencia legitimadora de dichas relaciones.*

Una sociedad está orientada por valores de integración en la medida en que la solidaridad como valor fundamental y otros valores a ella asociados (libertad, dignidad, justicia, paz) priman en las relaciones sociales. En ella, la razón, el diálogo, la negociación, la empatía, son la vía privilegiada para solucionar los posibles conflictos, el poder se manifiesta entonces como creación y la religiosidad es camino de autoconocimiento, autorrealización, armonía personal, social y ecológica.

Por el contrario, una sociedad es presa de la barbarie en tanto la fuerza, el autoritarismo, la explotación y la crueldad orientan las relaciones entre las personas y con el resto de la naturaleza; en ella, la violencia en acto o la amenaza disuasoria dirime las diferencias, la razón deviene racionalización, la mente se oscurece y el poder es capacidad de destrucción.

Éstos son tipos ideales, extremos e inexistentes; tendencias que se realizan en menor o mayor medida en las sociedades reales. Una sociedad total y absolutamente bárbara se autodestruiría con rapidez; una sociedad totalmente integrada es el gran sueño de la humanidad, el paraíso perdido que encontramos en los diversos mitos tradicionales:

...el antepasado u hombre primordial no conocía la muerte, ni el sufrimiento, ni el trabajo; vivía en paz con los animales y accedía sin esfuerzo al cielo para encontrarse directamente con el dios. Una catástrofe ha interrumpido las comunicaciones entre el cielo y la tierra y precisamente a partir de ella data la condición actual del hombre, definida por la temporalidad, el sufrimiento y la muerte (Eliade, 2001: 115- 118).

La restauración del estado paradisiaco en las cosmovisiones religiosas no pretende su realización histórica en un sentido literal. Esta creencia, propia de los simples, sean niños o adultos, no es en sí dañina, ya que expresa, en el lenguaje del mito, la añoranza

por la unidad perdida debido a la aparición de la falla básica y nos propone una “vuelta al origen”, que no puede ser la integración prenatal pre-racional, sino una integración retroprogresiva<sup>60</sup> en un nivel superior de conciencia.

Consideramos que el carácter mítico no constituye, *per se*, un problema para una política humanista porque *el mito es un aspecto ineludible del pensamiento humano*, como veremos en el apartado 4.2.3. El verdadero problema es *la utilización ideológica* del mito.<sup>61</sup>

Ni los mitos, ni las utopías son para realizarse, sino que, son como la inalcanzable estrella polar, referencia para seguir la dirección correcta sin perdernos en la inmensa noche del océano y, guiados por el timón del logos crítico, no encallar en los arrecifes de las ideologías esclavizantes, enfilar la proa al nuevo amanecer de una sociedad cada vez más cercana a la realización de los valores propuestos por los grandes maestros de la humanidad y lejana de las barbaries que nos han agobiado hasta hoy.

No hay contradicción entre los valores *éticos* de la *caridad* cristiana, la *fraternidad* de los revolucionarios franceses y la *solidaridad* de los socialistas, máxime que las dos últimas tienen sus raíces en la primera; tampoco la hay entre éstas y la *compasión* budista o el *ahimsa* del Vedanta, de profunda ética solidaria.

En un registro más laico, desde el psicoanálisis, podemos decir que *una sociedad es integrada en tanto domine en ella la pulsión de vida, eros; o bárbara cuando está orientada esencialmente a la pulsión de muerte, tánatos*.

No partimos de una postura maniquea, sino dialéctica: una sociedad es bárbara, en tanto domina la pulsión de muerte y pone a Eros a su servicio, como en el sadomasoquismo; contrariamente, consideramos una sociedad integrada, en tanto la pulsión de muerte no es negada, sino reconocida y sublimada de modo que sus

---

<sup>60</sup> Aclararemos este concepto en el apartado 2.4., baste señalar, por el momento, que entre la posición *tradicionalista*, que busca en el pasado una mítica “edad de oro”, cuya reedición sería el máximo logro social y la *progresista*, según la cual la historia avanza, *necesariamente* hacia lo mejor, cabe una tercera opción: la visión retroprogresiva, término acuñado por Salvador Pániker (1982 y 1987) que parte del carácter incierto del futuro, por lo que no vale el determinismo futurista, ni la repetición mecánica de míticos ideales del pasado (que de todas formas impulsan las luchas sociales, para bien o para mal, debido a su arraigo en la mente colectiva) ni mistificaciones de un pasado real. Sólo es posible intentar la construcción del futuro, a partir de las duras lecciones del pasado, para arribar a una sociedad más humana y nunca perfecta. Por ello, todo progreso auténtico es retro-progreso.

<sup>61</sup> Incluso una sociedad tan aparentemente racional por su anti-utópico pragmatismo utilitario, como es el actual capitalismo neoliberal, resulta ser profundamente irracional, ideológicamente mítico y portador de un proyecto, no sólo utópico, sino totalmente irrealizable y cínicamente contrario a toda ética humanista, sea laica o religiosa. Carácter utópico evidente en la tan ingenua como acertada interpretación de los *cultos de cargo* del Pacífico sur, donde los nativos esperan el advenimiento de la utopía consumista que llegará con barcos y aviones tripulados por los antepasados míticos (Harris, 2002: 125-1439).

manifestaciones son puestas creativamente al servicio de la vida. Freud, profundamente preocupado por la barbarie de la Primera Guerra Mundial y el ascenso del nacionalsocialismo, asignó a la cultura el valor esencial de *integración amorosa* que proponemos. Así, en *El malestar en la cultura* (Págs. 117- 118) señala:

Entonces, para todo lo que sigue me sitúo en este punto de vista: la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano. Y retomando el hilo del discurso [...], sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso. En algún momento de esta indagación [...] se nos impuso la idea de que la cultura es un proceso particular que abarca a la humanidad toda en su transcurrir, y seguimos cautivados por esa idea. Ahora agregamos que sería un proceso *al servicio de Eros*, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. Por qué deba acontecer así, no lo sabemos; sería precisamente la obra de Eros. [Cursivas de G.S.]

Pero es necesario evitar la trampa de los códigos y reglas morales absolutas, hechos a veces con la mejor intención, no obstante lo cual, suelen desembocar en actitudes y conductas crueles, agudizadas por su utilización ideológica, y a menudo peores que el mal que se pretendía evitar. Pensamos que esta situación parece ser inherente a la pedagogía autoritaria del *deber ser*, que plantea un *ideal* al que el educando *se debe* adaptar. En esta visión, el malvado es el que no ajusta su conducta a la ley. Sin embargo, sabemos que, a veces, lo más ético es ir contra la ley, si no sirve para realizar la justicia, valor al que debe servir: la ley, como el sábado, es para el hombre (y la mujer), no el hombre para la ley. Ha habido y sigue habiendo leyes bárbaras y su aplicación suele ser peor. Consideramos por ello que una sana educación ética, una educación eco humanista, incluiría la educación para la *desobediencia responsable* (Fromm, 2011) fundada en valores, que es la aplicación consecuente de una ética crítica.

Los grandes maestros de las ciencias, las artes y la filosofía, así como los grandes fundadores de religiones y libertadores de los pueblos han sido grandes rebeldes contra las ideas estereotipadas y prejuiciosas, la opresión y la explotación, contra las autoridades que han perdido la fuente de su autoridad para caer en el autoritarismo. Contrariamente los ideólogos, bajo la bandera de la falsa “tradición”, han pretendido imponer la obediencia acrítica, más absoluta mientras más despótico e irracional es el poder que pretenden

apuntalar. Moral de esclavos, moral imposible por fundarse en el miedo, que confunde la *obligación* heterónoma con la *responsabilidad*, autónomamente construida.

Los modelos autoritarios de moralidad, relacionados con el paradigma pedagógico del *deber ser*, pretenden ajustar la infinita variedad humana a un modelo ideal que, aun siendo producto de mejor intención de los educadores, es siempre limitado y limitante, paradigma del *deber ser* hermosamente criticado por Gibrán Khalil:<sup>62</sup>

Vuestros hijos no son vuestros hijos.  
Son los hijos y las hijas de la vida, deseosa de perpetuarse.  
Vienen a través vuestro, pero no vienen de vosotros.

Y aunque están a vuestro lado, no os pertenecen.  
Podéis darles vuestro amor, pero no vuestros pensamientos.  
Porque ellos tienen sus propios pensamientos.  
Podéis cobijar sus cuerpos, pero no sus almas.  
Porque sus almas viven en la casa del porvenir,  
que está cerrada para vosotros, aun para vuestros sueños. [...]  
Porque la vida no se detiene ni se distrae con el ayer.  
Vosotros sois el arco desde el que vuestros hijos,  
como flechas vivientes, son impulsados hacia lo lejos [...]

Las morales autoritarias y dogmáticas suelen asumir que una ética de carácter libertario, llevaría al relativismo ético, la anomia y al caos generalizado. Nuestro parecer es distinto, pensamos con Erich Fromm que:

...nuestro conocimiento de la naturaleza humana no conduce al relativismo ético sino que, por el contrario, nos lleva a la convicción de que las fuentes de las normas de una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre [...] y que su violación origina una desintegración mental y emocional. (1963:19).

Por ello, contrariamente al “deber ser” del autoritarismo pedagógico, proponemos la pedagogía del *ser*, profundamente retroprogresiva en tanto es la más *tradicional* y la más moderna; siempre la misma, siempre distinta.

En esta corriente consideramos que el supremo fin de la educación pasa por el autoconocimiento: “conócete a ti mismo”, invitaba la inscripción a la entrada del oráculo de Delfos. Pero este autoconocimiento de sí, como ser bio-psico-socio-cultural y espiritual, se dificulta enormemente si sólo se aborda desde disciplinas desvinculadas entre sí, de

---

<sup>62</sup> “El Profeta” en *Obras escogidas*. Págs. 412- 413.

acuerdo con el paradigma analítico-cartesiano aún dominante, por lo que dicho conocimiento ha de abordarse tanto mediante un ordenamiento disciplinar, como por la exploración interdisciplinar que construye puentes entre dos *corpus* disciplinares tradicionales; pero también es necesario un enfoque multidisciplinar, para el estudio de fenómenos que requieren el concurso de diversas disciplinas. Además, la conciencia del carácter relativo de dicha división disciplinar nos lleva a la unidad de lo real en una perspectiva transdisciplinar u holista del Kosmos<sup>63</sup>, que trataremos en la tercera parte.

En suma: Proponemos como criterio ético-axiológico fundamental una pedagogía *transpersonal del ser* que promueva la conciencia de la integración humana en la unidad de lo diverso, mediante el autoconocimiento, personal, social, ecológico y cósmico. Para lo cual se requiere asimismo que dicha educación tenga *carácter transdisciplinar u holista, profundamente intercultural, dialógico, empático, liberador, retroprogresivo, (auto) crítico y orientado esencialmente al eros*, para lo cual, es preciso depurar *la propia* cultura, incluido lo religioso, de los elementos de barbarie que se encuentran en ella, como en *todas las culturas*; proceso crítico y autocrítico, erizado de dificultades, que requiere un estado de alerta serenidad, tarea colectiva, dialógica y permanente.

Es muy fácil criticar las incongruencias teóricas y la barbarie de culturas y religiones ajenas, como los españoles del siglo XVI, justamente escandalizados por los sacrificios humanos a Huitzilopochtli, que algunos investigadores actuales niegan, o los no menos sanguinarios ritos dionisiacos, que describe y critica Walter Otto (2001:78 y Ss.) Lo difícil es ver la barbarie de la propia cultura, incluida la de la propia religión.

---

<sup>63</sup> La escritura con “k” pretende referir la palabra a su original griego, que alude a la totalidad de lo real. La hemos adoptado a partir de la propuesta de Ken Wilber en su Trilogía del Kosmos. (Ver bibliografía).

## 2.2 Historia y religiosidad: entre la integración y la barbarie.

Es necesario aclarar el sentido que doy al término *barbarie*. Lejos estamos del uso original, etnocéntrico y racista, que se le daba en la antigüedad grecolatina: el bárbaro como no griego, o no grecolatino, aunque perteneciera a una civilización más antigua y sofisticada; aquel que no se expresa en una lengua humana, sino en una jergonza “incomprensible” para los griegos, pero en realidad, lenguas de gran riqueza, que pueden expresar sutiles ideas y emociones como el sánscrito, el farsi, el hebreo, el árabe o el chino mandarín... Tras la caída del Imperio Romano, barbarie se contrapuso a *civilización*, y se asoció a la “fiereza y crueldad” (DRAE).

Tampoco esta oposición se sostiene ya que, como hizo notar a principios del siglo XX el matemático, filósofo y esoterista Pedro Ouspensky (1911/ 1977:43):

...simultáneamente con el principio de la civilización, la violencia fue admitida, y el resultado es que, lado a lado con la primera, la barbarie crece también. Lo bárbaro lleva en sí los principios de violencia y destrucción. Estos principios no existen en la verdadera civilización, no pueden existir. [...] El salvaje mató a su enemigo con una macana, el hombre culto tiene a su disposición todo tipo de facilidades técnicas [que] no son sino formas evolucionadas de la macana, y sólo difieren de ella en la intensidad de su acción. La cultura de estos medios de destrucción [...] y métodos de violencia forman la cultura de la barbarie.

Aún más. Un parte esencial de nuestra cultura es la esclavitud, y todas las formas posibles de violencia, en nombre del estado, en nombre de la religión, en nombre de las ideas, en nombre de la moral y en nombre de todo lo imaginable.

La vida interior de la sociedad moderna, sus gustos e intereses, están llenos de cosas bárbaras. Pasión por las diversiones, [...] gran sugestionabilidad, una propensión a someterse a toda clase de influencias, al temor, al pánico, a la sospecha. Todas ellas son características de la barbarie, y todas ellas florecen en nuestra vida haciendo uso de todos los medios y facilidades de la cultura técnica [...]

También para Edgar Morin (2007), la *barbarie es consubstancial a la civilización*. En efecto, si ésta se refiere literalmente a las sociedades urbanas, entonces, desde el surgimiento del Estado, han estado asociadas a la esclavitud, la guerra, el patriarcado y otras formas de barbarie impuestas mediante la violencia, la fiereza y la crueldad, por lo que la barbarie no se puede considerar como el opuesto de la civilización.

La ideología dominante desde hace milenios ha presentado al Estado como promotor de la cultura; sin embargo ha sido en realidad su destructor, a través de la historia



como muestra R. Rucker (s/f). Al menos desde Sumer, no ha habido sociedad urbana en Occidente y el cercano Oriente que escape de esta caracterización de barbarie que, coincidentemente, hace Morin: Babilonia, Asiria, Egipto, Persia, Hatti, Cus, Sidón y Tiro, las ciudades-estado griegas, Roma... Otras civilizaciones, cuya economía no se basaba en el trabajo esclavo (China, Mesoamérica) tampoco estuvieron exentas de rasgos bárbaros, aunque éstos se manifestaran de manera menos sistemática.

A la caída del Imperio Romano de Occidente, bandas de criminales más o menos organizadas, al mando de “capos” fundadores de linajes nobiliarios, asolaron Europa, dividida en feudos en constante guerra. Cabe señalar que la influencia moralizadora del cristianismo tuvo un papel importante en esa época, pese a la alianza de la jerarquía con estos bárbaros señores feudales.

Así, del caos de los primeros siglos del Medioevo fue surgiendo una sociedad en la que la esclavitud prácticamente desapareció en los reinos cristianos, el derecho consuetudinario concedía a las mujeres derechos negados en el mundo clásico de Grecia y Roma (Pernoud, 1998: 87-102) pese a la actitud machista, e incluso misógina, de numerosas autoridades religiosas (Bechtel, 2001). Poco a poco, la democracia directa de las comunas medievales hizo de la política una actividad realmente participativa y solidaria (Bookchin, 1984; Rucker, S/F: 79-83). Pero estos logros civilizatorios se derrumbaron con el surgimiento del capitalismo: la esclavitud regresó, se volvió al misógino derecho romano y el Estado burgués cooptó o destruyó la democracia comunitaria del Medioevo (Pernoud, 1998; Delumeau, 2002; Rucker, s/f: 83- 89).

La contraposición occidental entre civilización y barbarie identifica a ésta con sociedades poco organizadas “sin rey, sin ley y sin Dios”; sin embargo, las instituciones estatales y las propias leyes encubren con dicha contraposición, su propia barbarie. El antecitado Ouspensky (O.C., 43-44) señala a este respecto:

Las manifestaciones de barbarie son llamadas “crímenes” [...] pero la criminología existente es insuficiente para aislar a la barbarie [...] porque la idea de “crimen” en la actual criminología es artificial, pues [...] es en realidad una infracción a las leyes existentes, siendo estas “leyes”, con frecuencia, manifestaciones de barbarie y violencia [...] lo que es llamado crimen, no es muchas veces tal, porque no contiene ningún elemento de violencia ni de daño. Por otra parte, crímenes indiscutibles, escapan al campo visual de la criminología, ya sea porque no tienen una forma reconocida de crimen o porque se salen de determinada medida. En la actual criminología hay conceptos de hombre criminal, profesión criminal, secta, casta y tribu

criminales, pero no hay conceptos de *estado* criminal, de *gobierno* criminal o de *legislación* criminal. Consecuentemente, los mayores crímenes no son llamados por su nombre.

Si la civilización, entendida a la manera occidental y etnocéntrica, no se sostiene como pretendida oposición de la barbarie, tampoco comulgo con la alternativa de “socialismo o barbarie”,<sup>64</sup> planteado inicialmente por Rosa Luxemburgo en 1916, si se asume como eslogan sin matices, pues hay muchos tipos de socialismo. Resulta interesante la frase como fue retomada por Lefort, Castoriadis y otros. Pienso que formas ampliamente participativas de socialismo serían ingrediente indispensable de una sociedad más humana; es decir, menos bárbara. Los socialismos de Estado aplicados a escala nacional o regional han manifestado niveles alarmantes de barbarie, por no hablar de los “socialismos” nacionalistas de Hitler y Mussolini, al servicio del capital.

*El concepto de barbarie propuesto en el presente trabajo se refiere al dominio de la pulsión de muerte en la conducta social; el concepto contrario sería la integración. En una sociedad integrada, la conducta de sus miembros es orientada principalmente por Eros.*

La pulsión de muerte no se puede, ni se debe, eliminar; ella no es la barbarie, sino la incapacidad de los individuos y de las sociedades, para sublimar esta pulsión y ponerla, básicamente, al servicio de la vida.

Las grandes civilizaciones estatales han seguido un camino parecido: hordas de bárbaros conquistan otros pueblos; después, la estabilidad política, la abundancia de recursos, producto de la explotación, en pocas manos y la necesidad de embellecer y dar sentido a la vida confluyen para propiciar el desarrollo de diversas manifestaciones culturales: arte, ciencia, técnica, filosofía, religión, muchas de ellas de gran valor, pero marcadas con el bárbaro hierro del abuso y el terror, contradicción que suelen percibir, en diversos grados, algunos miembros ilustrados de las castas y clases dominantes.

El enorme potencial destructivo de la ciencia y la técnica modernas, en manos de las élites que continúan la milenaria política de explotación, esclavitud, miedo, hambre y

---

<sup>64</sup> **Socialismo o barbarie** fue un grupo marxista francés que existió entre 1948-1965 por una escisión del Partido Comunista Internacionalista (PCI) francés, que se alejó de su posición trotskista y publicó la revista del mismo nombre, fundada por Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, con participación de otros notables pensadores como Daniel Blanchard (como Pierre Canjuers), Guy Debord, Jacques Gautrat (como Daniel Mothé), Edgar Morin, André Gorz (Michel Bosquet), Gérard Genette, Pierre Guillaume, Alain Guillermin, Jean Laplanche, Jean-François Lyotard, Albert Maso (como Vega), Henri Simon y Pierre Souyri. Después de sucesivas escisiones, *Socialismo o barbarie* se auto disolvió entre 1966 y 1967. La alternativa ha sido retomada por otros autores como István Mészáros.

alienación, es decir barbarie, hace que la vieja consigna de “socialismo o muerte” no sea ya expresión de la valentía de un puñado de militantes, sino forzosa alternativa que presenta la historia a la humanidad en conjunto. Las únicas alternativas que se vislumbran son el exterminio de la humanidad por una guerra termonuclear o por devastación de las condiciones ecológicas, el caos de los inicios de una Nueva Edad Media para continuar con el ciclo de la barbarie; la dictadura planetaria de la oligarquía global con guerras locales para control político y demográfico similar al escenario del 1984 de Orwell, o bien, el surgimiento de una nueva sociedad más humana, y solidaria, sin división social del trabajo, donde éste se transforme en arte, la ciencia esté al servicio de la vida humana y la pulsión de muerte al servicio del Eros.

¿Tarea imposible? Quizá, pero ¿tenemos opciones? ¿el “desarrollo sustentable” tal vez, siendo que bajo el capitalismo el “desarrollo” de unos siempre es a costa de la miseria de la mayoría y la destrucción ambiental? ¿Emigrar masivamente a otro planeta para trasplantar al espacio sideral las semillas de nuestro infierno en un viaje de cientos o miles de años en naves/cárceles, para que una pequeña élite pueda llegar a planetas de inciertas condiciones ecológicas?

No nos engañemos: nuestra sociedad es esencial y demencialmente bárbara hasta el suicidio, por lo que la humanización global, la integración solidaria *en libertad* es nuestra única opción. En el tema que nos ocupa, resulta fundamental la autocrítica al interior de las congregaciones religiosas para ir eliminando sus aspectos bárbaros, que impiden trabajar solidariamente por la integración humana, que es el camino del espíritu. Como veremos en seguida.

### 2.2.1 La legitimación de la barbarie: religión, ideología y educación.

No por casualidad, los grandes pensadores que se han ocupado de la educación han incluido su visión pedagógica precisamente en sus textos políticos: Platón en su *República*; Aristóteles en la *Política*; Agustín de Tagaste en *La ciudad de Dios*; Bacon en la *Nueva Atlántida* y tantos otros.

Desde la perspectiva del estudio social humano la educación religiosa no es la excepción, ya que todo proyecto educativo implica, no sólo un proyecto de ser humano, sino *un proyecto de sociedad*, una *Civitas Dei* en este mundo.

Además, las religiones han sido, desde tiempo inmemorial, el principal elemento de cohesión social, que actúa sobre la mente de los individuos, pues conforma su cosmovisión, constituida por las respuestas dadas por los adultos y los sabios a las grandes interrogantes de la vida, respuestas que se convierten en creencias, asumidas de manera tan “natural” que, en ellas “se vive”, como señalaba Ortega y Gasset. Esta cosmovisión, compartida con el grupo social de pertenencia, ofrece a sus miembros, desde que tienen conciencia de sí, un *sentido de la vida*, que incluye los fundamentos de la conducta aceptable en cada sociedad, que los sujetos asumen de manera “natural”. Así, tiene el consenso y orienta la acción de la colectividad; es decir, su *poder social*:

... las fuerzas sociales forman parte de nuestra vida interior y, en consecuencia, no conocemos solamente los productos de su acción; las vemos actuar. La fuerza que aísla el ser sagrado y que mantiene los profanos a distancia no está, en realidad, en este ser; vive en la conciencia de los fieles. Por eso éstos la sienten en el momento mismo en que actúa sobre su voluntad para inhibir ciertos movimientos o dirigir otros [...]

A lo más, la idea de fuerza lleva, de una manera aparente, la marca de su origen. Ello implica, en efecto, la idea de poder que, a su vez, no va sin aquellas de ascendiente, de soberanía, de dominación y, correlativamente, de dependencia y de subordinación. (Durkheim, s/f: 376)

En una sociedad escindida, el poder social alienado por el Estado se basa en dos pilares, como bien señaló Gramsci:

- a) la dominación, basada en la fuerza bruta, organizada mediante un ejército, el poder judicial, la policía.
- b) la hegemonía, organización institucional del consenso en torno al grupo o clase dominante. Este segundo pilar está hecho de ideas, saberes y creencias integradas en la cosmovisión de la sociedad, e incluye las creencias sobre el lugar que el ser humano ocupa en ella, de acuerdo con la estructura de dominio imperante; asimismo implica una moral, e incluso una estética, que legitima la soberanía de los poderosos sobre el resto de la sociedad.

La ideología está constituida por un conjunto de creencias originadas en lo que Freud llamó *racionalizaciones*, es decir, falsos argumentos creados *ad hoc* para convencer a los demás y, sobre todo, a uno mismo de que no se es mala persona. Los integrantes de todas las clases o grupos han “bebido” la ideología con la leche materna, por lo que, incluso la mayoría de los miembros de las clases dominantes creen en ella. De no ser así sólo

tendrían dos caminos: la rebeldía o el cinismo. Ambos caminos son complicados; el primero implica la renuncia a privilegios, consideración social y tranquilidad e incluso, puede hacer peligrar la propia seguridad; es el camino de grandes revolucionarios y reformadores; en el segundo camino, el del cinismo<sup>65</sup>, se pierde el alma; es decir, el sentido de la vida, y también se pierde el honor, o la *dignidad*, en un registro más actual. Por ello existe una *resistencia epistemológica* a entender la falsedad de la ideología, especialmente por parte de los privilegiados y por el contrario, los grupos afectados tienden a comprender con mayor facilidad las críticas a una situación de opresión o explotación y a la ideología que legitima dichas relaciones. Para Engels, igual que para Marx:

La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una *conciencia falsa*. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, *permanecen ignoradas para él*; de otro modo, no sería tal proceso ideológico.<sup>66</sup> (Cursivas de G.S.)

Nótese que el concepto prefigura al inconciente de Freud, en tanto los verdaderos motivos aparecen ignorados por los actores.

En las sociedades escindidas, los sacerdotes, miembros o aliados de los grupos dominantes, son sus ideólogos, *como creadores, re-creadores y difusores de ideología*.

Este papel de ideólogos religiosos ha implicado, desde hace miles de años, la *deformación y perversión* de la *Tradicón* espiritual, tanto de los pueblos vencedores como de los vencidos, mediante la manipulación de las creencias religiosas, que oculta, deforma y subvierte la verdad tradicional, convirtiéndola en ideología de Estado, en beneficio de los señores de la guerra, del comercio y las finanzas, o de todos ellos.

Baste un doloroso y terrible ejemplo moderno para constatar cómo un obispo cristiano, en nombre de una religión basada en una ética de amor y paz, es capaz de proferir una arenga bélica en su histórico sermón a los soldados en el frente (reproducido en el filme *Noche de paz*):<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Usamos “cinismo” en el sentido moderno de la maldad sin vergüenza de quien se jacta de actos deleznable o miente sin pudor, aun sabiendo que nadie le cree. De ninguna manera nos referimos a la escandalosa, rebelde, lúdica y por demás interesante escuela de los “filósofos perros” (Onfray, 2009).

<sup>66</sup> Carta de Engels a Francisco Mehring, Londres, 14 de julio de 1893 en Marx, Carlos y F. Engels. *Obras escogidas*. s/f., Pág. 726.

<sup>67</sup> La película, de Cristian Cairon *Noche de Paz (Merry Christmas, Joyeux Noël*. Prod. Franco- alemana- anglo-belga, 2005) es producto de una seria investigación documental y entrevistas a sobrevivientes. El realizador

Cristo dijo «no piensen que vengo a traer la paz a la tierra. No traigo la paz, sino la espada» (Evangelio según san Mateo) Bueno hermanos, la espada del Señor está en vuestras manos. Sois los auténticos defensores de la mismísima civilización, las fuerzas del bien contra las fuerzas del mal. Pues esta guerra es realmente una cruzada, una guerra santa...para salvar la libertad del mundo.

En verdad les digo que los alemanes no actúan como nosotros, no piensan como nosotros, pues no son como nosotros. Hijos de Dios ¿Son aquellos que bombardean ciudades habitadas sólo por civiles, los hijos de Dios? ¿Son aquellos que avanzan armados, ocultándose tras mujeres y niños, los hijos de Dios? Con la ayuda de Dios, ustedes deben matar a los alemanes... buenos o malos, jóvenes o viejos. Mátenlos a todos...para que no haya que volver a hacerlo. Que el Señor esté con ustedes. (Transcripción de G.S.)

Este bárbaro discurso, xenófobo y genocida, es sólo un botón de muestra de las razones por las cuales, muchos críticos sociales, desde una perspectiva humanista, después de estudiar el papel histórico de las religiones dominantes, las han caracterizado como mera *ideología*. Si juzgamos la religiosidad *sólo desde dicho papel*, por más que sea doloroso para los religiosos sinceros, es difícil no reconocer mucha verdad en esas críticas.

Quizá la principal perversión de la religiosidad por los líderes político-religiosos es, desde la antigüedad, la domesticación de las masas en la obediencia irracional, que en muchas ocasiones ha llegado hasta el crimen. Modelo de obediencia irracional es la *lectura literal* –que no es la única aposable- del episodio en el que Abraham está dispuesto a asesinar a su hijo con el sangriento procedimiento del holocausto (Gen.22)<sup>68</sup>

Dicha barbarización ha permanecido vigente no sólo en los ámbitos religiosos y en los militares, de los que es fundamento, sino también en sociedades con regímenes laicos y en ámbitos civiles. Tres casos paradigmáticos lo muestran:

---

distingue explícitamente lo que de ella es una recreación rigurosa –como la confraternización, en Navidad, entre soldados de ambos lados de la trinchera, totalmente real, y lo que es ficción (Transcripción de G.S.)

<sup>68</sup> Por supuesto que el pasaje admite diversas interpretaciones, como el sacrificio del interés personal y familiar al colectivo; pero los sacerdotes, pastores y rabinos no se han esforzado mucho en difundir explicaciones que no contravengan la más elemental justicia y compasión. La enormidad de la orden, desde la ética más elemental, se evidencia en la crueldad del holocausto (del Gr. ὅλος, *holos*: todo y καυστός, *kaustos*: quemado) consistente en el degüello de la víctima, el vaciamiento de las vísceras para ser quemadas fuera del espacio sagrado, el descuartizamiento y quema total del resto hasta reducirlo a cenizas en el altar (Lev.1:10- 13).

- a) Los experimentos sobre obediencia criminal de Stanley Milgram (Cohen, 1981) en los que *la mayoría* de los sujetos elegidos al azar mediante anuncios en el periódico de una población en los EE.UU., para un supuesto experimento, fueron capaces de obedecer las órdenes de la autoridad pese a que ello implicaba, según se les hizo creer, gran dolor y peligro de muerte de semejantes.
- b) El famoso caso clínico de Daniel Paul Schreber (Schatzman, 2002)<sup>69</sup> que muestra la actualidad de la herencia milenaria de las antiguas teocracias patriarcales y su domesticación para la obediencia absoluta, actualizada con las obsesiones del *espíritu capitalista* manifiestas en una escrupulosa y sofocante aplicación de una hogareña microfísica del poder -instrumentos de ortopedia/ tortura incluidos-, todo ello impuesto por la autoridad paterna, reforzada por su intencional identificación con un dios hecho a su imagen. Su pedagogía gozó en Alemania de gran prestigio hasta el primer tercio del siglo XX. Pero esta pedagogía autoritariamente obsesiva no fue exclusiva de la decimonónica Alemania bismarckiana y sus secuelas, sino muy común, como muestran los estudios sobre la historia de la infancia en Occidente desde la antigüedad hasta la era contemporánea (Mause *et al.*, 1991)<sup>70</sup> y con formas de legitimación pretendidamente científica en la Europa capitalista, (M. Foucault, 1984 y 1979).

c) Otro ejemplo que muestra la facilidad con que en nuestras sociedades modernas y escolarizadas las personas son inducidas al fanatismo y la obediencia absoluta a la autoridad, es el experimento académico del profesor Ron Jones<sup>71</sup> en la *Cubberly High School*, en Palo Alto, California. quien, para responder una inquietud de sus estudiantes sobre las actitudes de los alemanes durante y después del régimen nazi, organizó un grupo de voluntarios que inició como un programa para mejorar el aprendizaje; después, utilizando los recursos de manipulación manejados en las organizaciones religiosas y actualizadas por los nazis y demás estados corporativos,

---

<sup>69</sup> Exitoso abogado y eminente juez alemán que súbitamente enloqueció a los cuarenta y dos años para ingresar al psiquiátrico, del que salió, aparentemente recuperado, para regresar ocho años y medio después, donde murió. Su diagnóstico fue de paranoia y esquizofrenia. Sus memorias muestran la domesticación de que fueron objeto él y sus hermanos por su padre, el Dr. Daniel Gottlieb Moritz Schreber, prestigiado médico y pedagogo (¿?!), cuya pedagogía llevó a su hermano mayor a la psicosis progresiva y al suicidio (Baumeyer, 1956, Cit. en Schatzman, O.C: 21). La hermana menor fue catalogada como histérica según los archivos del hospital.

<sup>70</sup> Estudios actuales descubren la escandalosa frecuencia del infanticidio, especialmente de hijos ilegítimos y en mayor medida de niñas, en magnitud tal que tuvo fuerte impacto demográfico. Así como los tratos crueles de la domesticación autoritaria, vigente con diversa intensidad del mundo grecolatino hasta hoy.

<sup>71</sup> Jones, Ron. "Tómese según lo prescrito" en *Cuatro vientos. Espacio de pensamiento alternativo*. N°1, 2ª ed. Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial, 1988.

convirtió al grupo en una organización fanática y autoritaria de mucho éxito académico y escolar: el movimiento de la *Tercera Ola*.<sup>72</sup>

¿Pero cómo hemos llegado a todo esto? Veamos someramente algunos aspectos sobre la historia de la manipulación autoritaria de la educación y el papel de las religiones en el fenómeno.

### 2.2.2. Religiosidad y política en la sociedad indivisa

En las sociedades tribales, la reintegración del ego con la realidad transpersonal se realizaba en una mayor comunión con la tribu y con la naturaleza, expresada por los mitos y ritos tradicionales. Al no ser sociedades escindidas en castas, estamentos o clases, dichos mitos y ritos no tenían una función ideológica que legitimara dominio de clase alguno. Por ser sociedades sin Estado, el poder no estaba separado de la sociedad. Había distintos tipos de “jefes” para cada tipo de actividad colectiva: medicina, cultivo, guerra, relaciones, ceremonias (Mander, 1996: 255). Así, el “jefe” carecía de las atribuciones del gobernante en las sociedades estatales. Y no es que no tuviera *poder*, sino que éste le era concedido por la tribu para el bien común y en cuanto quisiera abusar de él para su propio y exclusivo beneficio podía ser severamente castigado.

¿En virtud de qué estima la tribu que un hombre determinado merece ser jefe? A fin de cuentas, por su sola competencia “técnica”: dotes oratorias, habilidad como cazador, capacidad de coordinar las actividades guerreras. Y bajo ningún concepto la sociedad deja al jefe sobrepasar este límite técnico, nunca deja que una superioridad técnica se transforme en autoridad política. El jefe está al servicio de la sociedad, es la sociedad en sí misma –verdadero lugar de poder- la que ejerce como tal su autoridad sobre el jefe. Es, por tanto, imposible para el jefe invertir esta relación en su provecho, poner a la sociedad a su

---

<sup>72</sup> No faltaban los símbolos de identificación, credenciales, consignas, exclusiones, saludos especiales entre los miembros, reglamentos, actitudes, disciplina, policía política que denunciaba a los infractores, formas de actuación en múltiples aspectos cotidianos y hasta un guardaespaldas voluntario. El Sr. Jones decidió terminar el experimento, a punto de salirse de control, cuando, horrorizado, percibió que, en ocasiones, él mismo comenzaba a tomarse en serio y disfrutar su papel de líder absoluto. Planeó cuidadosamente una reunión a puerta cerrada, de todo el movimiento –con el auditorio lleno- en la que, con gran vergüenza, sinceridad y excelente manejo grupal, confesó de manera dramática que todo había sido un montaje para responder a las inquietudes del grupo académico de donde surgió el movimiento. Terminó con la proyección de una breve película, que mostraba los horrores del nazismo y la conclusión de que todos –él incluido- hubieran sido buenos nazis...



propio servicio [...] jamás tolerará la sociedad primitiva que el jefe se transforme en déspota.<sup>73</sup>

Es necesario aclarar que, dada la enorme diversidad cultural de los pueblos llamados primitivos, no es posible establecer juicios universales sobre ellas,<sup>74</sup> pero sí con cierto grado de generalidad, dada la enorme casuística hoy disponible.

Además, lo dicho sobre su organización libertaria del poder social no significa que fueran modelos de perfección, o que algunas, por excepción, como los yanomami del Amazonas, sean criminalmente misóginas al grado de poner en peligro la existencia misma de su sociedad (Harris, 2002: 85-90); pero podemos afirmar que desconocieron la división entre gobernantes y gobernados y la mayoría disfrutó relaciones sociales más armónicas que las sociedades estatales. Incluso hay pueblos esencialmente pacíficos, como los hopi de Arizona, que sólo conocieron la guerra tras la llegada de los españoles (Waters, 1992: 269-287); los pigmeos *mbuti* de la selva de *Ituri* en la República Democrática del Congo (Turnbull, 1962) y los bosquimanos del Kalahari (Clastres, 1981) entre muchos otros.

En este contexto, el (la) chamán (a), era representante *de la tribu* ante los poderes desconocidos del universo y combinaba sus funciones con el trabajo como cazador o agricultor. Es más, la tribu ejercía un rígido control sobre el chamán, cuya suerte dependía de la confianza del grupo. El caso de algunas tribus del Chaco es ejemplar:

Él es tanto dueño de la vida, que puede devolver a los enfermos, como de la muerte [...] Pero si un chamán sufre varios fracasos sucesivos en sus curas, o bien si tienen lugar dramas incomprensibles en la sociedad, rápidamente se acusa al propio chamán [...] personaje de destino incierto: detentador de un inmenso prestigio pero al mismo tiempo responsable en primera instancia de la desgracia del grupo, chivo emisario predispuesto a la culpabilidad. Y no debe subestimarse la pena a la que se expone; generalmente es la muerte. (*Ibíd.*, 79)

---

<sup>73</sup> CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. En revista *Testimonios*. En el mismo texto se citan las palabras del gran cacique Alaykin, jefe de guerra de una tribu abipona del Chaco argentino, en respuesta al oficial español que quería convencerle de involucrar a su tribu en una guerra que ésta no deseaba:

Los abipones, por una costumbre heredada de sus ancestros, lo hacen todo a su gusto y no al del cacique. Yo, que los dirijo, no podría perjudicar a uno sólo de los míos sin perjudicarme a mí mismo; si utilizo las órdenes o la fuerza con mis compañeros, me volverán la espalda inmediatamente. Prefiero ser amado a ser temido por ellos”.

<sup>74</sup> Por no mencionar el problema metodológico que supone sacar conclusiones sobre las sociedades primitivas de hace miles de años, a partir de “nuestros contemporáneos primitivos”, lo que tiene el limitado valor de toda inducción.

*Yo soy la Regente del Universo, la  
dispensadora de las riquezas espirituales.  
El brahmán se me manifiesta como mi propio Yo.  
Yo soy la primera de las Entidades a las que se  
deben las ofrendas. Los sacrificadores me sitúan  
en muchos lugares. Revisto muchas formas y hago  
entrar en el Gran Yo a todas las criaturas.*

(Himno a la Diosa: *Devîsûkta* del Rig Veda VIII-7-11)

### 2.2.3 La Gran Madre y el neolítico

Pero no sólo algunos de nuestros contemporáneos primitivos han sido capaces de construir sociedades más humanas, asociadas a religiones que han expresado y reforzado relaciones de mayor equidad social y respeto a la naturaleza gracias al reconocimiento de su dimensión sagrada, sino que esto ha sido posible también en nuestra propia tradición cultural.

Contra la versión de la historia de Occidente que asocia el nacimiento de la civilización con el de las sociedades esclavistas y guerreras de Súmer, estudios arqueológicos más recientes muestran civilizaciones anteriores, con notable desarrollo urbano y que no estuvieron regidas por la bárbara ley del terror. En ellas, sus divinidades, mitos y ritos, reflejaban sociedades radicalmente diferentes.

Con la aparición de la agricultura, aporte seguramente femenino, se potenció, en el neolítico, el culto de la Gran Diosa, preexistente desde el paleolítico, personificación de la Naturaleza, la Madre Tierra y, posteriormente, de la agricultura, que proporcionaba una fuente de subsistencia más constante que la caza, mucho más aleatoria (Rodríguez, 2000). Divinidad, telúrica a la vez que lunar, de los bosques y las aguas, la antigua diosa era considerada inmortal, inmutable y omnipotente; y como no se había introducido aún el concepto de paternidad, tenía amantes, pero por placer, y no para proporcionar un padre a sus hijos". (Graves, 1988: 13-14 Vol. 1).<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Ante la evidencia de que toda persona y animal surge de cuerpo femenino, era lo más natural concebir al universo y a la tierra como una gran madre, origen y fin de todo cuanto existe.

Las diosas de la Tierra recibieron múltiples nombres; así, Ma Tsu y Kuan Yin, antiquísimas diosas benévolas y compasivas, aún veneradas en China; Nut, Hator o Isis, de quien los Egipcios escribieron: "Al principio existía Isis, primera entre los primeros y origen de todo desarrollo"; Nmmu en Súmer, "madre que concibió cielo y tierra" y Aschera o Ishtar, "Antepasada de todos los dioses" de Canaán (Schaup, 1999: 21); *Tripurasundarî*, la "creadora de tez rosada", *Vaishnavî Shakti* "Conservadora del Universo" o *Mahâkâli* en la India, que "al final del mundo debe engullir al tiempo", (Avalon, 1999:8) y Gea en la antigua Grecia. Éstos son sólo algunos nombres de la Gran Diosa primigenia, anterior a los dioses guerreros y patriarcales.

A veces era representada en su trinidad que corresponde a las tres fases de la luna y ha recibido distintos nombres: "...Medusa (Sabiduría), Esteno (Fortaleza) y Euriale (Universalidad), conceptos muy alejados [...]"

Descubrimientos arqueológicos desde las décadas de 1960 y 70 nos muestran estas sociedades agrarias y no-patriarcales del neolítico, organizadas bajo un modelo común, llamado ‘matriarcal’ por Bachofen o ‘gentilicio’ por Morgan en el siglo XIX y, ya en el XX, ‘ginecocéntrico’ por Lerner (Carrillo, 1996: 6-7) y Gimbutas (2014), o ‘gilánicas’ por Eisler (1995),<sup>76</sup> sociedades con una cultura material refinada, extendidas por una vasta región y que conforman “la antigua Europa”. Los primeros asentamientos conocidos de esta civilización fueron Çatal Hüyük (6,500- 5,720 a. e. c.) y Hacilar (5,700- 5000 a. e. c.)<sup>77</sup>. En ellos, ni tumbas ni habitaciones muestran grandes diferencias de fortuna o poder; asimismo, aunque ya hay manejo de los metales, todo parece indicar que la guerra no entraba en sus expectativas ya que se han encontrado puntas de flecha, pero no armas, ni ciudades amuralladas (*Ibid.* Págs. 57).

Según Eisler, las sociedades pueden ser de dos tipos: predominantemente jerárquicas y dominadoras o solidarias. Entre las primeras contamos al patriarcado y al matriarcado. En ellas la diferencia equivale a superioridad e inferioridad; es decir, jerarquía. En las segundas no es así y es posible la unidad en la diversidad solidaria, de manera que las diferencias no son vistas como motivo de conflicto, sino de enriquecimiento colectivo.

Aunque poco se sabe aún de la organización social y política en las civilizaciones *gilánicas*, a juzgar por las evidencias arqueológicas y documentales disponibles, fueron más humanitarias y benévolas que las de los invasores que las destruyeron.

Estas sociedades fueron arrasadas entre el 4300 y el 2800 a. C., por las oleadas sucesivas de invasiones de los kurgos, arios de las estepas del norte de Asia y los desiertos del sur, organizados en sociedades patriarcales fuertemente jerarquizadas; guerreros a caballo con armas de bronce, dioses masculinos violentos y celestiales, “señores de los ejércitos” (*Ibid.* Pág. 50). Con ellos llegó la barbarie: el Estado, la esclavitud, la prostitución y las guerras de exterminio (Morin, 2007).

El último bastión de la *Antigua Europa* fue la refinada civilización minoica de Creta, víctima de terremotos y saqueada dos veces, alrededor de 1700 y 1400 a.C. (Graves:

---

de los seres monstruosos [las Gorgonas, las Erinias] en que las convirtieron finalmente los griegos.” (Rodríguez, 2000 [a]: 353). Son también las Moiras, dueñas del destino, o Hera, Atenea y Afrodita.

<sup>76</sup> Término compuesto por las partículas “gi” de γυνή, *giné* (mujer), “an” de ανδρός, *andrós* (hombre) e “ica” (referente a...); es decir, “referente a las mujeres y hombres” como equivalentes, sin dominio de género. Con este concepto, la autora se quiso deslindar del “matriarcado” de Bachofen y Morgan, concepto que supone un dominio autoritario femenino que, según la autora, no existió.

<sup>77</sup> Cronología de James Mellaart en *Ibid.* Pág. 279.

1988:59. Vol. 1). Poco sabemos de aquellas sociedades no patriarcales; sin embargo, podemos inferir algo sobre el carácter de sus patrones culturales en lo político, económico, de género y otros. Podría pensarse que estas disquisiciones histórico-religiosas son meras curiosidades actualmente intrascendentes; sin embargo, considero que *si no somos conscientes de hasta qué punto los antiguos mitos determinan nuestro pensamiento y actitudes actuales*, resulta en gran medida inútil todo esfuerzo de educación liberadora como, por ejemplo, en una educación con enfoque de género.

#### 2.2.4 El surgimiento del Estado y las divinidades uranio-patriarcales.

Tras su establecimiento en las tierras conquistadas, los invasores organizaron la sociedad de acuerdo a su cultura de violencia y esclavizaron a las poblaciones locales.

Las primeras formas conocidas de sociedad escindida, con castas profesionales de sacerdotes y gobernantes que vivían del trabajo de los pueblos conquistados, aparecieron en Sumer. Dichas castas se beneficiaban de la renta de tierras:

Ya en la época sumeria más antigua aparecen los trazos originales de una división que subsistirá, con algunas variantes, a lo largo de la historia. En *Lagash, por ejemplo*, el templo de la diosa Baba se reservaba aproximadamente un cuarto de las tierras arables para las necesidades del culto y de su economía interna. Cede a la corona la renta del 5% de sus dominios, pero su explotación incumbe a la administración eclesiástica (Garelli & Sauneron, 1974: 13).

Los campos de los grupos dominantes podían ser arrendados. Primero se cobró 1/7 o 1/8 de la cosecha y, más adelante, con un poder estatal seguramente más fortalecido a partir de la tercera dinastía de Ur, prevaleció la tasa de 1/3 (*Id.*)<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Ya en esta época, las palabras usadas para designar la actividad productiva tenían una connotación de subordinación y servidumbre a un mando:

El acadio *shipru*, por ejemplo, deriva de la raíz *shaparu*, enviar, que es un término específico de mando. El trabajo, el *shipru*, se efectúa, pues, bajo el mandato del amo. [...] El sumerio *kin* tiene igualmente los dos sentidos. La misma derivación semántica existe probablemente en hebreo, entre *melê' ket*, "trabajo", y *male ák*, "mensajero". La idea de servicio es todavía más aparente en 'abodah', "trabajo", derivado de 'abad', "servir" ('ebed' significa "servidor", "esclavo"). También existe en el acadio *dullu* "servicio", "trabajo", procedente de *dalalu*, "ser sometido", "cantar las alabanzas de alguien". En todos estos pueblos, el trabajo es impuesto, implica una dependencia respecto de alguien. (*Ibid.*, Pág.12)

La división social del trabajo es, principalmente, la separación de la sociedad entre unos grupos que mandan y otros que obedecen. Esta escisión es, justamente, lo que caracteriza las sociedades bajo el Estado como organización sistemática de la violencia:

...una segunda revolución convirtió algunos pequeños poblados de campesinos autosuficientes en ciudades populosas, alimentadas por industrias secundarias y por el comercio, y organizadas regularmente en forma de estados [...] En la práctica, los reyes, sacerdotes, nobles y generales, se colocaron en posición opuesta a los campesinos, pescadores, artesanos y operarios (Gordon Childe, 1986: 131, 229).

Tras el establecimiento del dominio estatal, el liderazgo espiritual era ejercido por un sacerdote patriarcal, profesional de tiempo completo; es decir, sin otra actividad productiva, representante *de* los dioses masculinos *ante* su tribu y aliado de los gobernantes guerreros, oficiante de rituales pensados para despertar temor y sumisión ante la grandeza y el poder, más que para simbolizar la unión trascendente. Nótese el cambio de 180 grados en cuanto a las lealtades.

Los primeros Estados fueron teocráticos, lo que significa que su hegemonía -organización del consenso-<sup>79</sup> se basaba en la manipulación ideológica de las religiones por la casta sacerdotal,<sup>80</sup> Lo que constituyó *su más radical perversión*.

La engañosa integración de las religiones estatales es regresiva, pues pretende establecerse en un nivel pre-personal, negando los logros del proceso de individuación como el pensamiento crítico. En ella, la fe es vista como la creencia en el discurso de quienes dicen representar a los dioses, pero cuya falsa autoridad se basa en la demagogia en primera instancia y, de ser necesario, en la violencia.

La pretensión de imponer una creencia por medio del terror es lo contrario de la verdadera fe, cuyo primer instrumento es el logos, que no puede ser sólo personal, sino dia-logos; el auténtico diálogo, necesariamente libre y respetuoso de las personas, que ve

---

<sup>79</sup> Ya Gramsci señalaba la importancia y necesidad del estudio histórico de este tema cuando comentaba: "Me parece que sería indispensable como condición y orientación para todo el restante estudio sobre la función de la religión en el desarrollo histórico e intelectual de la humanidad. La precisa situación jurídica y de hechos de la Iglesia y del clero en los distintos períodos y países, sus condiciones y funciones económicas, su exactas relaciones con las clases dirigentes y con el estado, etc." (Gramsci, 1975: 49 [a]).

<sup>80</sup> Casta que llegó a dominar al Estado, como en el antiguo Egipto, donde el Faraón era sólo la cabeza visible de la casta sacerdotal del culto de Amón, verdadero poder tras el trono, como se aprecia en la historia del fracaso de la "revolución desde arriba", encabezada por el faraón Amenofis IV, que tomó el nombre de Akenatón en el S. XIV a.C. contra los sacerdotes (Orlandi, *et al.* 1978: 26-27; Silverman, 2006: 128-129)

en el otro un compañero o compañera en la búsqueda del conocimiento. La espiritualidad no puede ser encerrada en los estrechos límites de una persona, religión o cultura.

Los ideólogos de la religión, primera forma de *demagogos*, en el sentido original del término, abusan de la *necesidad de sentido*, brindan al pueblo una mezcla de verdades profundas con medias verdades y falsedades para brindar una falsa identidad colectiva, una cosmovisión ilusoria basada en lecturas literalistas, sean de mitos tradicionales o de nuevo cuño, para legitimar el dominio de los gobernantes.

Esta función ideológica patriarcal requería destruir, o al menos quebrantar, la hegemonía de las sacerdotisas mediante tres tácticas:

La primera fue la modificación de los mitos tradicionales y/o la invención de nuevos mitos;<sup>81</sup> la segunda, mediante la reorganización del culto;<sup>82</sup> la tercera es la abierta persecución y exterminio.<sup>83</sup>

Un ejemplo de visión patriarcal lo encontramos en el *Simposio*, diálogo Platónico en el que, casi al principio, se narra el discurso de Fedro, según se lo refirió Aristodemo, en el que se aprecia un claro desprecio por la Madre Tierra:

Eros es un gran dios, muy digno de ser honrado por los dioses y por los hombres por mil razones, sobre todo, por su ancianidad; porque es el más anciano de los dioses. La prueba es que no tiene padre ni madre; ningún poeta ni prosador se los ha atribuido. Según Hesíodo, el Caos existió al principio, y *en seguida apareció la tierra con su vasto seno, base eterna e inquebrantable de todas las cosas, y de Eros.* (Platón, 2001: 498- 499)

---

<sup>81</sup> Así, por ejemplo, el nacimiento de las diosas. Según el mito más antiguo, Atenea tuvo un nacimiento partenogénico de Rea, la Madre Tierra, así, la inteligencia y la ciencia de la diosa se originan en la Naturaleza; en la versión patriarcal, más moderna, ella nace de la cabeza de Zeus, líder del panteón patriarcal de los aqueos pero, como nace muy pequeña, su padre se abre un tajo en el muslo, donde la introduce, para terminar su gestación, hasta que sale a la luz con todo y sus armas (Graves, 1988). En cuanto al nacimiento de nuevos mitos, tenemos, por ejemplo la guerra de los olímpicos contra los crónidas (Lafargue, Paul. "El mito de Prometeo", en 1970: 57- 95)

<sup>82</sup> Algunas veces suplantaron sacerdotisas por sacerdotes, como en el caso del culto de Atenea (Graves, 1988:54, Vol. 1) otras, como en el culto de Afrodita, las dividieron en dos grupos: el primero formado por doncellas en clausura, en los templos de Afrodita Urania; las del segundo, ubicado en el templo de Afrodita Pandemia devinieron "prostitutas sagradas" (Eisler, 1995) como describe bellamente Pirre Louÿs (1951) en su novela *Afrodita*, cuya acción se desarrolla en la Alejandría helenística.

<sup>83</sup> Morgan y Bachofen (Carrillo, 1996: 6-13) en el siglo XIX, dieron la pauta para inferir la existencia de guerras entre sociedades pre-patriarcales y patriarcales a partir de las luchas entre los dioses en las mitologías griega, sumeria e hindú, asunto que desarrollaron posteriormente otros autores como Engels, en su célebre *Orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado* (en Marx y Engels, *Obras...* S/f: 471-613). y que fue denominada "brujería" (Bechtel, 115- 161; Caro, 1993; Harris, 2002: 188- 216; López, 1977).

Aunque Eros, según Hesíodo, es el más anciano de los dioses, lo es sólo de los dioses machos, porque la Tierra, es más antigua “base eterna e inquebrantable de todas las cosas, y *de Eros*” (cursivas de GS). ¿Cómo es que éste fue el primer dios que fue concebido sin nadie que lo concibiera, sin progenitora? La manipulación es evidente. ¿Encontramos ya en Platón la negación del carácter divino de la Diosa, considerándola un mero sustrato pasivo e inconsciente?

Un poco más adelante Platón pone en boca de Pausanias la inconveniencia de alabar a Eros, dado que no hay un Eros, sino dos, así como no hay una, sino dos afroditas, cada una correspondiente de distinto Eros. 1) La Afrodita mayor es hija de Uranos, diosa del amor celeste, puro, espiritual, propio de los seres selectos, inteligentes, cultivados, y *no tiene madre*, venganza patriarcal contra las diosas nacidas partenogénicamente; 2) Afrodita Pandemia; es decir, de todo el pueblo, es la menor, hija de Zeus y Dione, diosa del amor de las clases populares, amor terreno, sensual, material, vulgar, “el amor que reina entre el común de las gentes que aman sin elección, lo mismo las mujeres que los jóvenes, *dando preferencia al cuerpo sobre el alma* [en cambio, los inspirados por Afrodita Urania] sólo gozan del sexo masculino, naturalmente más fuerte y más inteligente” (*Ibíd.* 500- 501).

La misoginia de esta visión es evidente; más aún porque Pausanias no recibe refutación alguna ni por Platón como narrador, ni por Sócrates, que frecuentemente expresa, como personaje, el pensamiento de Platón, ni por algún otro comensal. En esa época ya estaba afirmado el dominio patriarcal en Grecia, al menos desde un milenio atrás.

El rudo control sobre las mujeres en las sociedades con religiones patriarcales se dio tanto en los pueblos indo-arios, como en los semitas: ya en el Antiguo Testamento aparecen varias disposiciones de Yavé gravemente discriminatorias,<sup>84</sup> pequeña muestra de una gran tradición misógina, que ha permanecido en el cristianismo y el Islam (Bechtel, 2008) pese a elementos, también tradicionales, presentes en ambas (Fo, 2007).<sup>85</sup>

La religión naturalista de la Gran Diosa pasó a la clandestinidad y sobrevivió en zonas rurales de Europa, bajo el nombre de “brujería” (Bechtel, 115- 161; Caro, 1993;

---

<sup>84</sup> Como el mayor tiempo que la madre permanece impura si nace una hija, que es menor si nace hijo (*Lev.* 12: 1-5) o el precepto de quemar viva a la hija del sacerdote que tenga relaciones sexuales antes del matrimonio (*Lev.* 21: 9-10). Asimismo, cuando las ciudades vencidas no eran dadas al anatema, las mujeres vírgenes eran botín de guerra, como en el caso de la destrucción de Madián (Núm. 31:6- 18 y 32- 47)

<sup>85</sup> En el caso del Islam, existe un fuerte movimiento feminista en prácticamente todos los países musulmanes, si bien con grandes variaciones por las condiciones sociopolíticas de cada régimen y los diversos enfoques, destacándose los feminismos laicos y los islámicos, basados éstos en una lectura igualitaria del Corán, la crítica hermenéutica tradicional de los hadices y de la jurisprudencia.

Harris, 2002: 188- 216; López, 1977). Brujas pasaron a ser entonces las *mujeres sabias*, concedoras de las virtudes de los vegetales, las curanderas/parteras, herederas de la medicina tradicional y por ello, focos de resistencia cultural *underground* ante el monopolio oficial masculino del ejercicio de la medicina en la línea de Hipócrates y Galeno.

A poco, por influencia de los sacerdotes cristianos, la “brujería” se asimiló al satanismo, *con el que no tuvo originalmente relación alguna*, pues la primera es miles de años anterior a las religiones patriarcales, en tanto que el satanismo, fenómeno europeo y cristiano, es una especie de cristianismo al revés, su *sombra* en sentido junguiano, producto y reflejo especular, como muestra la liturgia satánica, caricatura y copia inversa de la cristiana y producto, principalmente, de la fuerte represión sexual impuesta por los movimientos de Reforma y Contrarreforma que dio nuevo impulso en ambos, a la vieja misoginia de los pueblos del Libro. La gran mayoría de las personas condenadas por brujería fueron mujeres,<sup>86</sup> mientras que todos los jueces y verdugos fueron hombres. La obsesión por el satanismo surgió a fines del siglo XV y vio su apogeo en el siglo XVI (Delumeau, 2002: 361- 376 y ss; Pernoud, 1998: 103-124).

La conjunción del autoritarismo patriarcal de los pueblos guerreros, organizados en una jerarquía piramidal, con la agricultura desarrollada antes de su llegada por las poblaciones de la Antigua Europa tuvo otra grave consecuencia: si en el paleolítico y poco después, los vencidos eran simplemente expulsados y la guerra servía principalmente para marcar territorios y tomar distancia de los pueblos extraños; con la agricultura, en cambio, la población vencida podía reportar grandes ventajas como mano de obra esclava y las mujeres como botín de guerra: objetos sexuales y productoras de más esclavos.

*Así, junto con el dominio militar sobre los pueblos conquistados fundado en el terror, se estableció una sociedad de castas. Así surgió el Estado, como organización burocrática de la barbarie y del abuso de un pueblo sobre otro, convertido en casta subordinada.*

Los primeros Estados, establecidos -como los actuales- mediante la fuerza bruta y ventajas tecnológico-militares, no podían mantener su dominio sólo mediante la amenaza y el uso de la fuerza: la desesperación de los conquistados es mala consejera para mantener el *statu quo*; necesitaban convencer a los vencidos, y convencerse ellos mismos, de la

---

<sup>86</sup> Según estudio de H.C, Midelfort (citado en HARRIS, 2002: 214- 215): “...sobre 1258 ejecuciones por brujería en el suroeste de Alemania entre 1562 y 1684 [...] el 82% de las brujas eran mujeres. Viejas indefensas y parteras de la clase baja...” los demás eran niños y hombres de clase baja. Sólo hubo tres acusaciones contra miembros de la nobleza, ninguno de los cuales fue ejecutado.



legitimidad, conveniencia, necesidad o, al menos, de lo inevitable de ese dominio. Así surgió la *ideología*, en el sentido marxiano<sup>87</sup> (Silva, 1978).

En este contexto, la educación comenzó a ser instrumento de transmisión de la ideología de la casta dominante. Los nuevos mitos sirvieron para mostrar la inferioridad y la maldad de los conquistados, supuestamente merecedores de su situación: los atenienses, por ejemplo, deformaron la religión naturalista de Creta, al inventar el mito del pretendido tributo de jóvenes atenienses para el sacrificio que Minos exigía cada nueve años, para ser arrojados al laberinto del Minotauro, producto monstruoso de la supuesta zoofilia de la reina Pasífae, al decir de Hesíodo.

Los estados, desde la antigüedad, se han caracterizado por usar la violencia y la corrupción para poner a su servicio algunos líderes religiosos que legitimaran su dominación. No obstante, en ciertas épocas, movimientos religiosos emergentes tuvieron gran éxito en el intento de restaurar las verdades y valores morales, lo que resulta siempre una amenaza para el *establishment*. Claros ejemplos son el budismo, que cuestionó al Vedanta su papel legitimador de la sociedad de castas; la severa crítica de los profetas bíblicos contra el abuso de los poderosos, o el cristianismo, cuyos fieles sufrieron tortura y muerte por su crítica moral a las relaciones prevaletentes en el Imperio y su desobediencia civil, mucho antes de la creación del concepto.

Pero, desgraciadamente, muchos líderes de estos movimientos, herederos de los profetas que los fundaron, fueron cooptados por los gobernantes con la misma vieja táctica de pan y palo; como lo fue el cristianismo, primero cruelmente perseguido, luego tolerado y hecho aliado por Constantino<sup>88</sup> y convertido después, por Justiniano, en religión oficial, pese a la clara indicación evangélica de separar los asuntos del Cesar de los de Dios.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> En los círculos de estudiosos del marxismo suele distinguirse entre los siguientes adjetivos: a) *Marxista*; es decir, aquel que se declara seguidor y discípulo del pensamiento de Marx. b) *Marxólogo*, como el estudioso especialista en el pensamiento de Marx y c) *Marxiano*, en sentido estricto, el pensamiento plasmado directamente en los escritos de C. Marx como fuente primaria. Silva se refiere, un tanto jocosamente, a estas distinciones en su obra *Antimanual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos* (Ver. Bibliog.)

<sup>88</sup> Hubo, presumiblemente, un elemento de cálculo político en dicha tolerancia, apreciable en el ambiguo significado del *lábano*, símbolo supuestamente soñado por Constantino junto con una voz que le decía “bajo este signo vencerás”, la víspera de la decisiva batalla de Puente Milvio contra Majencio. Dicho *lábano*, sobreposición de las letras griegas *Ji* (X) y *Rho* (P) mayúsculas, era, desde mucho antes, símbolo del Sol Invicto del mitraísmo, religión dominante en el ejército; además, podía verse como el monograma de Cristo (*Χριστός*) y así también se congraciaba con los cristianos, ya numerosos. (Kee, 1990: 28-33).

<sup>89</sup> Hasta qué punto llegó esta alianza se muestra en el discurso de Eusebio Pánfilo, obispo de Cesárea, pronunciado en julio del año 336, con ocasión del trigésimo jubileo del Emperador Constantino (KEE, 1991:37). En él, la habilidad dialéctica de Eusebio evita la divinización del Emperador -política de varios

Cabe señalar que, en ocasiones, y no obstante la existencia de una religión de Estado, algunos gobernantes han seguido una política tolerante, como Ashoka, quien oficializó el budismo en la India en el siglo III a.n.e. (Delumeau, 1997: 352), o el Islam en la España de los Omeyas, o como la religión de los dioses olímpicos, que permitió la existencia de la diversidad religiosa en el Imperio Romano durante muchos años, sabia y pragmática política que evitó conflictos innecesarios.

En el mundo antiguo, las guerras de conquista no tenían legitimación religiosa. La imposición de la propia religión, o la modificación de la del pueblo conquistado sólo se realizaban si lo requería el control político de la población, como en el caso de la imposición de las religiones patriarcales sobre la Antigua Europa.

Sin embargo, a partir de las religiones militantes y universalistas, cristianismo e Islam, la situación cambió.<sup>90</sup> La misión histórica que se auto asignaron los pueblos del norte de Europa a fin de llevar la Buena Nueva a todos los pueblos de la tierra -de grado o por la fuerza- les permitió legitimar, sin justificación evangélica, la conquista para la conversión. Esta visión es paralela a la de los yihadistas musulmanes, cuyo principal deber es “imponer el bien y combatir el mal”, para lo que es necesaria la guerra al infiel, que no acepta la verdad de su interpretación del Islam, visto como el *único* camino del bien.

---

césares anteriores y contraria al monoteísmo cristiano por constituir una clara idolatría-, pero, al mismo tiempo, relaciona a la persona de Constantino con lo numinoso cristiano y la Divina Voluntad:

Y este mismo Único, que sería el Gobernador de todo este cosmos, el Único que está por encima de todo, a través de todo y en todo, visible e invisible, el omnipresente Logos de Dios, de quien y a través de quien, llevando la imagen del reino superior, el soberano querido de Dios, en imitación del Poder Superior, lleva el timón y endereza todas las cosas de la tierra. [...] Del mismo modo que el Salvador Universal hace que todo el cielo y la tierra [...] sean dignos de su Padre, también Su amigo, conduciendo a sus súbitos en la tierra al Unigénito y Salvador Logos, los hace idóneos para Su Reino (En Kee, 1991: 41)

El emperador había dejado de ser un dios, pero era “soberano querido de Dios”, agente y homólogo del Logos divino en la tierra, lo que constituye en sí un abuso, una deformación y verdadera *perversión del Logos cristiano tradicional*.

<sup>90</sup> Aunque el judaísmo, dado su carácter nacional, no se ha caracterizado por una actitud propagandística; sin embargo, cabe señalar que el Pueblo de Dios fue el primero en realizar la primera campaña de pureza racial por instigación del fanático Esdras (Esdras, 10) llegado a Jerusalén en 458 a.C., en la que “Todos los judíos debían rechazar sus mujeres e hijos no judíos.” (Asimov, 1983: 157-159). La primera persecución religiosa la realizaron los judíos tras la conquista de los idumeos (125 a.C.) forzados “a aceptar el judaísmo a punta de espada, sentando un fatal precedente del que mucha gente iba a sufrir en el futuro, y los mismos judíos no iban a ser los que menos sufrieran por ello.” (*Ibid.*, 253-254)

El cristianismo, originalmente libertario,<sup>91</sup> se vio severamente deformado por la alianza con el poder de Roma, hasta convertirse en religión de Estado, y los cristianos en feroces persecutores. Si el dios de la Torá era celoso con su pueblo -aunque le ayudara a exterminar a otros pueblos- una vez cristianizado y universalizado por Pablo y luego oficializado por el Imperio, su intolerancia no tuvo más límite que el del poder de Roma.<sup>92</sup>

En el mundo antiguo se gestaron las formas de connivencia de lo que bajo el cristianismo sería la asociación Estado-Iglesia, que a veces se convertía en guerra a otros estados, porque, en Occidente, la jerarquía eclesial se constituyó en un Estado en sí, bajo el mando de una monarquía vitalicia, absoluta y por designación colegiada.

Así, los obispos, electos inicialmente por la comunidad o *ecclesia* (*εκκλησία*) y cuya autoridad era puramente moral, se transformaron en *príncipes* de la Iglesia; el obispo de Roma tuvo primacía sobre sus antiguos pares y se transformó él mismo en un monarca, señor feudal en toda regla que asumió el título de *Papa*. De esta manera hubo papas guerreros que, espada en mano, guiaban a sus ejércitos para aumentar su poder temporal. Los estados pontificios llegaron a ocupar la mitad del territorio de la actual Italia.

Una vez deformada de nuevo su tradición, el cristianismo histórico dominante acentuó la intolerante tendencia veterotestamentaria, dada su convicción de poseer el monopolio de la Verdad, así como la *misión histórica* de extender la *Buena Nueva* a todos los pueblos de la tierra, idea que debemos a Beda *el Venerable* (672-735 D.C.), según la cual los países del noreuropeos, recién y superficialmente cristianizados, eran elegidos para llevar a todo el orbe, la Buena Nueva. Esta idea de *misión histórica* permanece hoy, también en versiones laicas, como en la noble misión de “civilizar” a los pueblos no europeos.

La Iglesia controlaba la educación y con ella, la *ideología*. Las autoridades eclesiásticas pertenecían a la clase feudal o eran aliadas suyas. La expresión del

---

<sup>91</sup> El carácter libertario del cristianismo ha sido defendido por importantes pensadores como Lev Tolstoi (1982), Lanza del Vasto (1982, s/f) y Jacques Ellul (2005).

<sup>92</sup> Una de sus primeras víctimas fue la ilustre científica y filósofa Hipatia de Alejandría; pero la lista de “herejes” torturados y/o asesinados ya durante la Edad Media es enorme; recordemos las realizadas contra multitudes de “herejes”, que ya hemos mencionado (Le Goff, 1987). Únicamente en la campaña contra los cátaros de Provenza hubo varios miles de asesinados, que incluyeron ciudades enteras como Beziers, donde el monje cisterciense, delegado papal Arnoldo Amalrico, al frente de un ejército, degolló a todos los habitantes, hombres, mujeres, viejos y niños, fuesen cátaros o católicos; su consigna fue: “Mátenlos a todos, que ya después el Señor verá cuáles son los suyos” (Vallejo, 2007: 6-7). Esto sin mencionar la moderna barbarie de la Inquisición del siglo XVI al XVIII (Delumeau, 2002).

pensamiento tenía el límite de la doctrina oficialmente aceptada. Letrado era sinónimo de clérigo.

Sin embargo, ya desde los siglos XI y XII, los comerciantes y artesanos de las ciudades (burgos) comenzaron a adquirir poder, riqueza y una cierta autonomía, expresada en la construcción y uso colectivos de las grandes catedrales góticas (Reszler, 1974), centros de reunión comunitaria y “casa del pueblo”.

La religión continuó siendo ideología de Estado; en México lo fue hasta el S. XIX y en España hasta el franquismo. Las teocracias traicionaron generalmente el sentido profundo de las religiones, convirtiéndolas en puro formalismo, contrario a su original intención, al ponerlas al servicio de los ídolos del poder y el oro; es decir, de la barbarie.

Las críticas de la modernidad a la religión son fundamentales para conocer el enorme daño que sus deformaciones ideológicas han causado a la humanidad, por haber reducido a una gran impotencia su valor educativo, especialmente en lo referente al desarrollo de la espiritualidad, su finalidad esencial.

Uno de los resultados es que multitud de personas de gran valía han abandonado la búsqueda espiritual por motivos éticos, al identificar la espiritualidad con con las religiones deformadas y pervertidas.

*...las paredes invisibles, las máscaras podridas  
que dividen al hombre de los hombres  
al hombre de sí mismo,  
se derrumban por un instante inmenso  
y vislumbramos nuestra unidad profunda,  
el desamparo que es ser hombres,  
la gloria que es ser hombres  
y compartir el pan, el sol, la muerte,  
el olvidado asombro de estar vivos;  
(Octavio Paz, “Piedra de Sol”)*

### 2.3 El giro humanista: grandeza y limitaciones de la desacralización.

La consolidación de la nueva clase social, surgida de los líderes de los burgos medievales, se desarrolló paralelamente a una nueva orientación filosófica: el humanismo renacentista, gran movimiento de liberación que, sin negar la religiosidad oficial, puso un nuevo énfasis en el valor del ser humano, posición filosófica bellamente expresada por Pico de la Mirandola, quien puso en boca del Creador el siguiente discurso:

Te coloqué en el centro del mundo [...] Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión (*De la dignidad del hombre*, 1486/ 1984: 105).

A partir del Humanismo, la legitimidad política se fundó cada vez menos en la supuesta voluntad divina y más en valores como libertad, igualdad y fraternidad.

El Humanismo renacentista, por haberse desarrollado en los inicios de la *globalización* producto de los grandes viajes de los europeos por el mundo, brindó una gran oportunidad para la difusión de la idea de la existencia de una *Tradición universal*. Algunos de los más importantes humanistas trabajaron en este sentido.

El humanismo individualista y la racionalidad científica, actualizaron el poder del *logos* para dirimir las diferencias, y moderar el fanatismo, exacerbado por las luchas político-religiosas surgidas de la Reforma y la Contrarreforma y fueron haciendo a un lado, cada vez más, al pensamiento doctrinario.

La Revolución Científica comenzada en el siglo XVI, hija del Humanismo renacentista, no se ha detenido y su desenvolvimiento posterior ha dotado a la civilización occidental, hoy globalizada, de poderosos instrumentos para transformar la naturaleza.

Las repercusiones políticas fueron notables y así, mediante la Reforma, el Humanismo y la Revolución Científica se abrieron brechas en la hegemonía de la autodenominada aristocracia europea, preparando el terreno para la de la burguesía.

Este movimiento de liberación con respecto de las ideologías teocráticas continuó en la Ilustración, sustento teórico de la Revolución Francesa y otras revoluciones; liberación que continuó en los socialismos ateos y anti-teos del siglo XIX, que orientaron revueltas como la de 1848, la Comuna de París (1871) y otros movimientos como las revoluciones rusa y mexicana, rápidamente desvirtuadas, traicionadas y secuestradas.

Una de las más radicales críticas a la ideología religiosa, como enemiga de la libertad y la dignidad humana, fue expresada radicalmente por Bakunin (1977: 87-88):

Que no os desagrade, pues, a todos los semifilósofos, a todos los llamados pensadores religiosos que: *la existencia de dios, implica la abdicación de la razón y de la justicia humanas, es la negación de la humana libertad y termina necesariamente en una esclavitud, no sólo teórica, sino práctica.*

A menos, pues, de querer la esclavitud, no podemos ni debemos hacer la menor concesión a la teología, porque en ese alfabeto místico y rigurosamente consecuente, el que comienza por A debe llegar fatalmente a la Z, y el que quiere adorar a dios debe renunciar a su libertad y a su dignidad de hombre [...]  
Desafiamos al que sea capaz de salir de este círculo.

El valor liberador del humanismo, aún en sus versiones más radicalmente antiteas como la del revolucionario ruso, es enorme: *constituyó la destrucción de la hegemonía del despotismo de la autollamada aristocracia, la liberación mental de ideologías deístas* que han reducido a las mayorías a la esclavitud o la servidumbre en el campo, las minas o el prostíbulo, en nombre de un dios hecho a imagen de los autócratas.

Asimismo, aunque parezcan lo más contrario a los partidarios de la espiritualidad, en cualquiera de sus formas, en realidad estas críticas le favorecen: son como un revulsivo que, pese a sus efectos desagradables, puede ayudar a restablecer la salud perdida, y no sólo hablamos del “arma de la crítica”, incluso de la “crítica por las armas”<sup>93</sup>. Así, los

---

<sup>93</sup> Así, un cristiano conservador, inteligente y sincero, como Nicolás Berdiaeff, comenta los dolorosos y terribles, pero cualitativamente benéficos efectos de la Revolución Rusa sobre la decadente y corrompida religiosidad oficial en la sociedad pre-revolucionaria, especialmente entre las clases pudientes:

Era necesario romper el autoritarismo de las costumbres, peculiar de los ortodoxos endurecidos. En las regiones superiores de la sociedad, dentro de la nobleza y de la burocracia, los sentimientos religiosos, la piedad, carecían de profundidad, y el cristianismo no era suficientemente tomado en serio. La piedad de los saduceos reviste siempre un carácter político, y en esta piedad los horizontes de la vida temporal triunfan siempre sobre los horizontes eternos. Se advertían indicios de rigidez en la vida de nuestra Iglesia. La revolución ha disipado alrededor de la Iglesia la atmósfera de mentira, y ha mullido el terreno de donde brota la luz religiosa. Ya no hay motivo alguno de esforzarse en parecer ortodoxo en el ambiente de una revolución, no hay provecho alguno exterior que esperar de la Iglesia y no tiene razón de ser la piedad política. [...] jamás las persecuciones han sido un peligro para la vida cristiana.

humanismos individualistas han reivindicado el valor de la libre búsqueda personal de la verdad y, por tanto, la liberación del ser humano con respecto de doctrinas anquilosadas de obligatoria observancia, que han deformado, desviado y subvertido las tradiciones iniciadas por los grandes maestros; doctrinas que han limitado la sincera búsqueda del conocimiento y han fungido como ideologías al servicio de la explotación de las mayorías por los herederos de los jefes bárbaros, señores de la guerra “ennoblecidos” por decreto.

Como hemos señalado, todos estos movimientos, de carácter humanista, en sus vertientes sociales, políticas, filosóficas, artísticas y pedagógicas mucho han aportado a la liberación humana, aún en proceso, con respecto de la legitimación teológica de los despotismos; sin embargo, tienen también su faz siniestra.

La explotación y el despotismo continúan hoy, tan rudos como hace siglos, pero ya no sólo son legitimados en nombre de los antiguos ídolos. Hoy tenemos otros, de gran eficacia tecnológica y eficiencia taylorista, surgidos del sueño de la razón, sancionados por la ciencia.

El humanismo renacentista con todo y sus grandes aportes, al reivindicar al hombre abstracto, no al humano -mujer u hombre- históricamente situado, dio pie al desarrollo del individualismo del ego y a un humanismo parcial, antropocéntrico y androcático, como en diversos lugares señaló Marx.

Posteriormente, la Revolución Científica dio al hombre un poder sin precedente sobre el resto de la naturaleza, poder controlado en su beneficio por la nueva clase burguesa, como veremos en el apartado 2.4.6.

La libertad, con todo y ser un gran valor, requisito de toda ética, es siempre libertad *de*; es decir, de todas las potencias externas o internas, que atentan contra la autodeterminación consciente del ser humano; nos libera de lo que no queremos, pero calla con respecto de la dirección, la orientación, el sentido. *Estos humanismos del ego no han logrado una opción en cuanto a valores de trascendencia, de integración transpersonal.* La libertad del ego aislado de una realidad que le trasciende se convierte en separatividad, soledad y sentimiento de in-significancia; lo que Durkheim llamó *anomia*. Ampliaremos esta idea en la tercera parte (Págs. 103, 195, 196 y apartados 3.2.1 y 3.4).

A partir del Renacimiento, fue creciendo la influencia de una educación basada en el *humanismo del ego, y la libertad sin más orientación que una voluntad de poder,*

---

Mejores son para la Iglesia las persecuciones, que una protección hecha con violencia. (Berdiaeff 1934: 184-185)

*desmesurada en la medida de su incapacidad de satisfacer la necesidad de trascendencia.* Entonces se dio un aumento creciente de la violencia.

Los últimos cinco siglos han contemplado un notable incremento en la frecuencia, dimensiones y destructividad de las guerras (Delumeau, 2002; Barzun, 2005) especialmente en el siglo XX (Hobsbaum, 2000) y lo que va del XXI. Además, la tecnociencia al servicio del capital ha realizado una destrucción ecológica sin precedentes. El racionalismo mecanicista dio un nuevo ímpetu a la idea de *sometimiento y dominio* de la naturaleza, justificando la desaparición de miles de especies animales y vegetales.

Así, se *conquistaron* los océanos y sus simas, los polos terráqueos, las cumbres de las montañas, el espacio sideral y a las mujeres que, como se sabe, son también naturaleza.... Se dominaron grandes territorios poblados por “salvajes” que, denostados o idealizados, fueron igualmente condenados a la explotación, el exterminio o ambas cosas; proceso cuya dantesca continuación es el actual genocidio y miserización en la mayor parte del despectivamente llamado “Tercer Mundo”.

El trato dado al resto de la naturaleza y a nuestros semejantes guarda una íntima relación, como acertadamente apunta el poeta y místico G. Lanza del Vasto (1979: 93, 97):

Nuestra conducta respecto a los animales, tan sensibles como nosotros al sufrimiento y sin consuelo espiritual, está dictada por la fría explotación utilitaria, por la gran indiferencia, por la crueldad maníaca, o por la sensiblería caprichosa, por el apego neuropata, por la admiración mundana o el horror supersticioso [...] Nunca olvidemos esta ley: que el hombre, tal como trata a la naturaleza, así acabará por tratar al hombre...

El materialismo mecanicista y racionalista, con su neurótica necesidad de verlo todo “claro y distinto”, que pretendía explicar todas las funciones del ser humano, así como los fenómenos naturales y sociales, por las leyes de la física de Newton, se avino a las mil maravillas con el “espíritu del capitalismo” y su obsesiva compulsión autoritaria de querer tener todo bajo control, en un universo totalmente predecible, lógico, con una causalidad estrictamente determinada por unas cuantas “leyes” naturales que excluyen todo elemento aleatorio, arracional, intuitivo, transformando el universo en un mecanismo de relojería.

En los países capitalistas del norte de Europa se desarrolló la tendencia a una vida personal y social perfecta y científicamente programada, incluidas la producción, el consumo, la educación, la salud, el arte, la sexualidad... Ejemplo de esta mentalidad es el



taylorismo, prefigurado en la vida personal de Kant, cuya puntualidad y hábitos invariables, según se dice, permitía a los vecinos poner sus relojes a la hora en punto.

Con la Reforma y el humanismo renacentista, surgieron el individualismo burgués y la ética protestante propia del capitalismo que, además de ser un modo de producción, ha generado sus propias pararreligiones, nuevas ediciones de aquella en la que se veneraba la riqueza material. La Revolución científica, ayudó a fundamentar *la tecnocracia* (Bacon) y la Ilustración (Montesquieu, Voltaire, D' Alambert) dio al *nacionalismo*, ya en función bajo las monarquías absolutas, un fuerte impulso que se consolidó bajo el Estado burgués.

*...se duda en afirmar que el pensamiento mítico  
haya sido abolido. Como veremos en seguida,  
ha logrado sobrevivir, aunque radicalmente  
cambiado (por no decir perfectamente  
camuflado) y lo más chocante es que  
perdura especialmente en la historiografía  
Mircea Eliade*

#### 2.4. Mitos, ídolos y pararreligiones de la modernidad.

La necesidad de sentido, determinada por la *falta o falla básica* inherente al ser humano y a la que nos hemos referido en el primer capítulo, se traduce, naturalmente, en deseo de *integración*, que es por eso de importancia capital como finalidad educativa. Sin embargo, es importante destacar que el camino de la auténtica integración es muy accidentado, azaroso y lleno de peligros.

Hemos visto cómo, bajo las teocracias, las diversas vías de integración se han corrompido y desviado, lo que ha sido evidenciado por las críticas de la modernidad.

También hemos señalado que la búsqueda del sentido, limitado a una integración puramente personal, como sucede en la modernidad secularizada, lleva a la egolatría, y por más que el ego se llene de satisfacciones, estas son incapaces de paliar la soledad, aislamiento y sentimiento de insignificancia producto de la *falla básica*; por ello, es necesaria la búsqueda de una integración consciente *más allá del ego*.

Pero es importante que dicha integración *no se realice sólo de manera “retro”, negando el nivel personal* mediante el (imposible) regreso al estado primigenio, previo a la autoconciencia personal a través del falso misticismo edípico de los vínculos con un pedazo de la tierra: Patria, tribu, ‘partido’ (sinónimo de dividido), Nación (Fromm, 1984:676-68; Koestler, 1981:30)... *o una religión excluyente y sectaria, abdicando los logros de la individuación en la amniótica indiferenciación de la masa, falso ‘sacrificio’ (hacer sagrado) altruista a “la causa”,* intento regresivo de integración, como sucede en momentos de fuerte crisis social y anomia colectiva, lo que resulta terriblemente peligroso, individual y socialmente. A este respecto, señala Arthur Koestler (1981:87):

Como hemos podido comprobar ya, una de las mayores ironías de la condición humana reside en que la destructividad de que hace gala, se deriva de la potencialidad integradora, y no de la autoafirmadora [o individualizante] de la especie.

La integración “retro” se basa en una moral altruista, con sus prédicas de abnegación y autosacrificio en aras de la alteridad de los ideales marcados por un guía, como hemos señalado en el apartado 1.5.4.

El aporte de las críticas de la modernidad para la liberación de la conciencia humana es invaluable; sin embargo, como hemos de argumentar en la parte tercera, la libertad *de*, aunque lograra su ideal, se torna vacía sin el complemento de la libertad *para*.

El valor de estos humanismos es doble: está en la crítica, pero además en una *ética básica*, fundamentada en el valor de la persona, de cada una como *única* e irremplazable, por encima de diferencias de fortuna, raza, sexo, partido, creencias, género u orientación sexual; lo que hoy se llama “derechos humanos”, sobre los que hay gran consenso: casi todos los gobiernos están de acuerdo en que se tienen que respetar lo que, en la práctica, muy pocos hacen. Esta ética humanista es negada por la organización estatal de la sociedad.

Un gran logro en el mundo, sería la instauración en la costumbre (moral) de esa ética básica, indispensable para lograr el *respeto* entre congéneres. Sin embargo, los valores del humanismo *personal* han mostrado una señalada impotencia propositiva para ir más allá y brindarle al ser humano una opción de valores de *auténtica integración y trascendencia más allá del ego*. De sus fallidos intentos han nacido nuevas ideologías, verdaderas *pararreligiones*, que compiten con las ideologizadas religiones oficiales, creando sus propios mitos, narraciones de origen o de finalidad escatológica.

La idolatría es la adoración de ídolos. Los ídolos se definen tradicionalmente como productos de la mano y la mente humana a los que el propio ser humano adora como a Dios. Indefectiblemente el ídolo se vuelve instrumento de esclavitud.

Defino la *pararreligión*, desde una visión laica, como una ideología, que se expresa mediante formas –símbolos, mitos, ritos- tomadas de modelos religiosos.

Desde el punto de vista de los estudios transpersonales, las pararreligiones son idolatrías por dos razones: la primera, porque su propuesta de integración no llega al nivel transpersonal de la auténtica espiritualidad, pues se limita a cierto grupo social: clase, secta, tribu, etnia, nación, más allá de la cual sólo hay separación, distinción si no es que desconfianza, odio y enfrentamiento. Pueden proponer una falsa integración universal forzosa, imperialista; pero esta falsa unión separa, mediante el terror, en amos y esclavos, gobernantes y gobernados. Muchas veces pretende, incluso, la *uniformidad*. Además, son idolatrías porque sustituyen a la auténtica divinidad -de evidencia tan clara y total como incomunicable- por meros ídolos, producto de la acción y la mente humana, trátense de objetos, instituciones, personas o abstracciones que alienan y esclavizan al ser humano.

Cabe señalar que las pararreligiones de la modernidad, pese a su pretendida racionalidad y científicidad, ya sean positivistas o pretendidamente dialécticas, no han podido evadir la influencia de la dimensión mítico-ideológica.

Estas pararreligiones pueden ser caracterizadas como *ideológicas*, desde una perspectiva laica; y como *idólatras*, desde las tradiciones espirituales del Libro. Es por demás interesante, aunque no sorprendente, la coincidencia de ambas visiones críticas.

Un criterio fundamental para distinguir las verdades espirituales en las religiones y “separar el trigo de la cizaña” es *dar primacía a los criterios éticos*, desde una visión humanista, en lo cual se puede coincidir, tanto si partimos de una perspectiva laica, como desde una visión espiritual. Ampliaremos el asunto en el apartado 3.2.

La idea no es nueva. Octavio Paz en el breve texto de fantasía realista llamado “Una mancha de tinta”, incluido en *Tiempo nublado* (1985: 131-136), nos narra cómo al atardecer, vio una sombra salir de la página escrita, que: “creció y se convirtió en una figura que no sé si llamar humana o titánica...” quien se presentó como Legión, Lucífugo, Aciel o Eçul, como prefería ser llamado y con quien entabló amena conversación.

En ella, el personaje, entre otras verdades demoníacas, le explicó que, por aquellos años (1983), el mundo era disputado por “dos grandes príncipes, inferiores en poder sólo a Luzbel” y a quienes describió, parafraseando *El paraíso perdido* de Milton.

El primero de esos ídolos es Moloch, dios de los amonitas y de los hebreos, quienes le sacrificaban seres humanos bajo el nombre de Yahweh, en tiempo de Achaz y Manasses (*Ibid.* Pág. 132), ídolo que en diversas latitudes ha recibido diversos nombres: Ares, Marte, Huitzilopochtli, Odin... Dios de las batallas, los ejércitos y el dominio de la violencia armada. Era el Estado, la divinidad tutelar de la URSS y regímenes afines, de cuyo análisis nos ocuparemos brevemente en los puntos 2.4.3 y 2.4.4.

Por otra parte, el mundo capitalista liderado por los EE.UU., está aún dominado por viejo Mammón, ídolo fenicio del comercio y la apropiación privada de la riqueza material, cuya ideología no ocupa teólogos sino economistas y mercadólogos, resulta más adocenada que los cultos explícitamente religiosos tras su degradación y es más peligrosa pues, habiendo subordinado a Moloch tras ganarle la partida, continúa exigiendo sacrificios humanos a escala genocida por la guerra, la explotación o la hambruna estructural en cada vez más amplias regiones del planeta. De él nos ocuparemos en el punto 2.4.5.

#### 2.4.1 La *misión histórica* de Occidente.

Una de las ideologías, que más ha influido en la modernidad es la noción de *misión histórica*, del benedictino Beda ‘el Venerable’ a la que ya hemos hecho referencia y según la cual, los países del norte de Europa eran los elegidos para llevar a todo el orbe la “única religión verdadera,” idea que tuvo gran popularidad hasta el siglo XVI. Pero el tipo de “misión histórica” ha variado en los últimos siglos. En el XVII y XVIII cambió la consigna: la noble misión que se atribuyó Occidente ya no enfatizaba tanto el “cristianizar” –que nunca ha dejado de estar presente-, sino el “civilizar” a los pueblos no europeos, ahora vistos como *salvajes* o *bárbaros*.

Una de las manifestaciones modernas de la noción de misión histórica es la tesis norteamericana del “destino manifiesto”, que ha servido de coartada legitimadora de la política imperial de los EE.UU (Ortega, 1989).<sup>94</sup>

Recogemos aquí la descripción que, con gran concisión y siguiendo a Ivan Illich, hace Gustavo Esteva del camino que ha recorrido la noción de *misión histórica* hasta la actualidad:

...debido a la influencia de la Iglesia Católica, que definió el arquetipo de las modernas instituciones madre, las instituciones protectoras [fue general] la actitud que percibe al extranjero como **objeto de ayuda y cuidado**. Esta percepción prevaleció durante un largo período, hasta que el extranjero se convirtió en **infiel**: una amenaza para la fe. Más tarde el infiel se hizo **salvaje**: una amenaza para la civilización. El salvaje, a su vez, devino **nativo**: una amenaza para la expansión económica. Ajeno a las “necesidades”, definidas en Occidente en los términos de la revolución industrial, el nativo resultaba impermeable a los productos que las satisfacían y así imponía límites a la compulsión de producirlos. **Se hizo necesario imputarle esas necesidades. La historia del colonialismo es el relato de la creación artificial de escasez.** (“Un nuevo sentido del cambio” en *El Gallo Ilustrado*. N° 1178 del Domingo 20 de enero de 1985. [Negritas en el original]).

*Las diferencias entre el Partido Comunista Mexicano y los patrones de Monterrey son enormes, pero ambos grupos creen que en el desarrollo industrial y económico está la salvación de México. Son adoradores del Progreso, aunque unos juren por Ford y otros por Lenin. Pero hoy sabemos que las dos vertientes de la sociedad industrial moderna –la democracia capitalista y el colectivismo burocrático mal llamado socialismo- terminan en un impasse.*  
Octavio Paz.

#### 2.4.2 El mito el progreso.

Opuesto al mito de la decadencia (tan viejo al menos como Hesíodo) el ‘progreso’ es, quizá, *el mito fundamental de la modernidad*, propio de la concepción lineal de la

---

<sup>94</sup> El eslogan del *Destino manifiesto* fue usado por primera vez en el artículo *Anexión* escrito por John L. O’ Sullivan, para la revista *Democratic Review* de Nueva York, (julio- agosto de 1845) en el contexto del inicio de la expansión de los EE.UU hacia el sur, a costa del territorio mexicano. En él se decía: “El cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extendernos *por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia*, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno. Es un derecho como el que tiene un árbol de obtener el aire y la tierra necesarios para el desarrollo pleno de sus capacidades y el crecimiento que tiene como destino”. (Wikipedia) (Cursivas de G.S.)

historia. Su carácter y origen es también religioso. Debemos su idea esencial a otro monje: Giaccino da Fiore (Calabria, 1135-1202) teólogo, exégeta y monje benedictino, quien propuso una visión de la historia dividida en tres edades: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, cada una de ellas mejor que la anterior:<sup>95</sup>

...la primera fue de conocimiento, la segunda de autoridad por la sabiduría y la tercera de perfección en el entendimiento. La primera en las cadenas del esclavo, la segunda al servicio de un hijo, la tercera en libertad. La primera es exasperación, la segunda acción y la tercera contemplación. La primera es miedo, la segunda fe y la tercera, amor. La primera en servidumbre de esclavo, la segunda en libertad y la tercera en amistad. La primera es la edad de los niños, la segunda de la juventud y la tercera de los viejos... (Fiore, Joaquim de. *Liber Concordie novi ac veteris Testamenti*, cit., en West Y Zimdars, 1986: 30).

Desde fines del siglo XVIII y todo el XIX, una vez en marcha el capitalismo industrial, el ideal a imponer fue el *progreso*, entendido básicamente como el crecimiento de las fuerzas productivas *materiales*, valorado como una ley histórica, a la manera de las leyes de la naturaleza. Incluso se le llegó a equiparar con el concepto biológico de *evolución*, a fin de cubrirlo con el prestigio de la ciencia.<sup>96</sup> Se trataba nuevamente de imponer el modelo cultural dominante, en beneficio de los países colonialistas.

En la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, el juego no ha cambiado, pero ahora se llama *desarrollo*.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Según Giacchino, las etapas de la humanidad obedecen a una evolución histórica lineal, previsible hasta en sus fechas y que se encuentran en la Biblia, que describe tanto el acontecimiento central de la Salvación, como el Apocalipsis final, que debía suceder entre el año 1200 y el 1260. La primera edad va de Adán a Abraham; la segunda de Elías a Jesús; cada edad está precedida por un período de incubación y se mide por la sucesión de cuarenta y dos generaciones. Giacchino establece la fecha de la prueba final entre el Anticristo y el *Novus dux*, contando treinta años para cada generación). (Reszler, 1984: 67-68)

<sup>96</sup> Así, la teoría de la preformación embrionaria, de Karl Ernst Ritter Von Baer, según la cual “el desarrollo de cualquier organismo consiste en un proceso de diferenciación estructural” (1827) fue retomada por Spencer fuera de su contexto original de la biología. Sus planteamientos son incluso anteriores en dos años a la publicación de *El origen de las Especies*, de Darwin, en 1859, cuyo éxito aprovechó para dar mayor sustento “científico” a su visión, asimilando el concepto biológico de evolución a la vieja noción ideológica de progreso. Esa ilegítima extrapolación constituyó todo un movimiento con apologetas como William Graham Summer (1840-1910), en los EE.UU., y Walter Bagehot (1826-1877) en Inglaterra, movimiento “progresista”, en tanto se oponía al creacionismo, cada vez más insostenible, pero con la función legitimadora de la hegemonía de la nueva clase capitalista dominante, .

<sup>97</sup> La popularización de la idea se dio en el siglo XIX: Lesing rescató del olvido el texto y asumió la visión de Giacchino, con todo y su división tripartita, en *La educación de la raza humana*, traducida por un discípulo de Saint-Simon. Por los saintsimonianos llega a Comte, quien la adapta a su filosofía, dando por resultado la teoría de los tres estados: metafísico, teológico, y positivo. También influye en Schelling, Fichte, Hegel, Fourier, Cousin, Marx y Bakunin (Reszler, 1984: 67-68).

Uno de los últimos frutos del progresismo, en este caso de derechas, es la visión de la historia del nacionalsocialismo, con todo y sus tres etapas: Imperio romano, *Volk-caos* y tercer *Reich*. En todos ellos es central la idea *progresista* de que la historia “avanza” necesariamente hacia lo mejor, y el tiempo más reciente es siempre superior al anterior.<sup>98</sup>

El mito del progreso ha tenido tal poder en la mentalidad moderna que, incluso pensadores fuertemente críticos como Marx y Engels sucumbieron ante la lógica de la historia lineal, progresista, monocausal y mecánicamente determinista.<sup>99</sup> Así, para Engels: “es en el interés de su propio desarrollo que él [México] debería ser en el futuro puesto bajo la tutela (*Vormundschaft*) de los Estados Unidos.”<sup>100</sup>

Porfirio Díaz, además de dictador, fue sin duda un gobernante *progresista*, incluso en el sentido marxista, ya que favoreció como nunca antes *el desarrollo de las fuerzas productivas*, requisito indispensable, según Marx, para el advenimiento del capitalismo y, por tanto, del proletariado y el socialismo.<sup>101</sup> Por la misma razón, el fundador del *socialismo científico* defendió la supuesta necesidad histórica del colonialismo inglés en Asia:

...Inglaterra fue el instrumento de la historia al realizar la revolución de las fuerzas productivas en tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo

---

<sup>98</sup> La noción de progreso fue determinante en el siglo XIX, en el que la *misión histórica* era llevar el “progreso” a todos los rincones del planeta, en nombre del cual se cometieron cientos de etnocidios, como se muestra admirablemente en las novelas y relatos cortos de Joseph Conrad. Especialmente en *El corazón de las tinieblas*, o en el relato breve *Una avanzada del progreso*, donde muestra la terrible realidad de muerte, esclavitud y sufrimiento que enmascara el ideal del “progreso”. La consigna positivista de “Orden y Progreso” tuvo gran éxito en Iberoamérica, al grado de quedar estampada en la bandera de Brasil; en México, fue coartada para el despojo de tierras comunales con el presidente Juárez, hasta las guerras etnocidas y reubicaciones forzadas de pueblos enteros bajo el porfiriato, por influencia de sus asesores positivistas. Aún en el siglo XXI ha sido lema de campaña de políticos locales en México, pertenecientes al Partido que se asume como heredero de la Revolución que derrocó al dictador Díaz (¡!)

<sup>99</sup> En realidad, el progreso es uno de los que Iván Illich ha llamado vocablos “amiba”, que se caracterizan por su significado difuso, que les permite adaptarse a diversos usos. Para sus apologetas, el progreso implica:

- a) La idea de mejoramiento constante, sin criterios claros que determinen lo “mejor”.
- b) El modelo de la cultura occidental capitalista, considerada superior, como ideal a lograr.
- c) Consiguientemente, la riqueza material como máximo objetivo personal y la codicia como casi único valor; es decir, la forma de vida burguesa como modelo a generalizar.
- d) La premisa de la necesidad del crecimiento económico teóricamente ilimitado.
- e) La ciencia y sus aplicaciones tecnológicas como fundamento de dicho crecimiento.
- f) Una axiología tecnocrática; es decir, la capacidad tecnológica considerada como criterio principal, y a veces único, del *valor* de las sociedades.
- g) El futuro, como tiempo de la realización y felicidad humana, al que se debe sacrificar el presente.

<sup>100</sup> F. Engels. “Die Bewegungen von 1847” *Marx- Engels werke*. Dietz Verlag, Berlín, 1964. T IV, Pág. 501. En: revista *Testimonios* N° 4, 1986.

<sup>101</sup> Pérez Salazar Fernando. “Evaluación marxista leninista del porfiriato.” En revista *Testimonios* N° 3. Primavera de 1986.

de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos derecho a exclamar con Goethe: ¿Quién lamenta los estragos si los frutos son placeres? ¿No aplastó miles de seres Tamerlán en su reinado? (Goethe a Suleika). (*Las futuras consecuencias de la dominación inglesa en la India*, en *Obras*, 1955: 358-359 Vol.1)

En esta misma lógica, el profesor Carlos Díaz de la Universidad de La Habana, justifica el exterminio de los aborígenes de Norteamérica al afirmar “que es justa y plausible toda acción que tienda a extender el capitalismo, porque con él se desplegaría su sepulturero: el proletariado” (“Prólogo”, en *Jerónimo*, 1982: XV.)

Al proponer el mejoramiento constante hacia el ideal de vida occidental y al imaginar la sagrada misión histórica de imponer dicho ideal, llámese “civilización”, “progreso” o “desarrollo”, los imperios occidentales han exterminado miles de culturas en todo el mundo y están en proceso de eliminar otras muchas. Muestra de lo cual es la situación de la diversidad lingüística en el mundo:

Los 7,000 millones de habitantes de la Tierra hablan alrededor de 7,000 lenguas [...] setenta y ocho por ciento de la población mundial habla las 85 lenguas con más hablantes, mientras que las 3,500 lenguas con menos comparten apenas 8.25 millones de hablantes. [...] Los lingüistas piensan que, a lo largo del próximo siglo, casi la mitad del acervo actual de lenguas podría desaparecer. Más de un millar están consideradas como crítica o gravemente en peligro de extinción. (Russ, Rymer. “Voces que se desvanecen” en *National Geographic*. Vol. 31 Núm. 1. Julio de 2012.)

Esta pérdida de la diversidad lingüística, y por ende cultural, no expresa, sin embargo, el enorme costo que ha implicado este etnocidio en términos de sufrimiento humano.

En lo político, pese a avances innegables, el *progreso* tampoco queda muy claro si consideramos el devenir político hasta las democracias burguesas representativas, en las que el pueblo, al delegar el poder, lo ha perdido en grados diversos, hasta convertir las elecciones en mera formalidad encubridora de un poder neo-monárquico u oligárquico.<sup>102</sup> Esto es así, en buena medida, porque hoy los *mass media* son determinantes en la

---

<sup>102</sup> Los mecanismos de cómo la división de poderes y el sufragio efectivo pueden servir al despotismo han sido ya descritos desde mediados del siglo XIX por Maurice Joly en su obra *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu* (1864/1974) en la que adelanta, incluso, el enorme papel de los medios de información en la manipulación de la opinión pública en la política actual.



orientación del voto y, dado que las campañas políticas son cuestión de mucho dinero, los verdaderos electores son los poderes económicos -legales o no- que las financian.<sup>103</sup>

Si una limitada democracia y una real mejoría de la calidad de vida se han realizado para amplios sectores de las potencias neo coloniales, esto se ha logrado no sólo al precio de duras luchas populares y obreras en los siglos XIX y XX, sino que ha sido financiado por la explotación y devastación del llamado tercer mundo, arrastrándolo a la miseria y la opresión hasta el genocidio; miseria física y moral que es caldo de cultivo donde se recluta tanto la tropa del crimen organizado como de los ejércitos regulares y policías, cuyos miembros son fácilmente corrompidos por la riqueza y el poder.

Esta situación de tensión, acumulada por generaciones, constituye un poderoso explosivo que amenaza con una ciega y cruel violencia, que nada tiene de revolucionaria y sí, en cambio, resulta el pretexto ideal para la represión estatal y el control totalitario por el establecimiento de estados de excepción -abiertos o de facto- y la asociación entre gobiernos mafiosos y el crimen organizado no estatal.

Quizá el sano desencanto del mito del progreso, característico de las generaciones posteriores a los años 70', no lleve sólo al pesimismo inmovilizante, y en ocasiones autodestructivo, manifiesto de manera más evidente en las tribus urbanas de *darketos*, *emos* y demás "hijos de la obscuridad" (Agustín, 1996); o peor aún, al crecimiento de la narcocultura, apologética del crimen: en ella los niños ya no sueñan con ser profesionistas, sino capos; ni las niñas con ser princesas, sino mujeres de los capos o reinas... "del Pacífico" (Ver el documental *Narco cultura*. [Schwarz. 2013]).

Una luz de *esperanza desencantada* parece vislumbrarse en el mundo con el surgimiento de movimientos como el zapatismo chiapaneco, la *primavera árabe*, los *indignados* en Europa occidental y los EE.UU., los movimientos estudiantiles, organizaciones ecologistas, ciberactivistas, feministas, pacifistas y otros en todo el mundo.

---

<sup>103</sup> De acuerdo con datos de la organización Open Secrets (<http://www.opensecrets.org>), se estima que una vez concluido el proceso electoral en los EE.UU., todos los candidatos y precandidatos juntos [a la presidencia y al Congreso] habrán gastado casi 6 mil millones de dólares en sus campañas [...] En 2010 la Suprema Corte de Estados Unidos «liberó» aún más el financiamiento privado con su controvertida decisión en el caso de *Citizens United* [como un] derecho a la «libertad de expresión» de las empresas y las corporaciones, comparándolas con personas físicas [...] Ello ha generado un importante aumento en el flujo de dinero privado y [...] una drástica reducción en la transparencia de esas contribuciones. Hoy, casi la mitad de los gastos electorales provienen de los llamados *Super PACs*, que no tienen obligación alguna de identificar sus fuentes de financiamiento, de acuerdo con *Open Secrets*. [De esta manera] Las diferencias entre los candidatos se reducen a pleitos entre distintas redes de potentados." (Ackerman, John M. "EU: el negocio de la democracia" en revista *Proceso* N° 1877. 21 /10/ 2012).

La barbarie del siglo XX ha difuminado las diferencias entre el conservadurismo y el progresismo, las derechas y las izquierdas. ¿Qué diferencia habría entre estar recluido en un campo de concentración soviético y uno nazi, entre el terror de las dictaduras militares sudamericanas de derechas y los del maoísta Khmer Rojo de Camboya, entre un partido de derechas y uno socialista o laborista si ambos acatan los lineamientos, recetas y reformas “estructurales” del BM y el FMI? A este respecto, Gabriel Gosselin se pregunta:

Quand la tradition devient une idée neuve et le progrès une simple réaction, quand les traditionalismes virent à gauche et le progressisme devient réactionnaire, il est temps de s'interroger sur cette fameuse modernité. (en Pániker, 1982. 265).<sup>104</sup>

Algunas de las antiguas referencias semánticas del campo político se están volviendo clichés inutilizables y confusos. Además la moderna jerga político-económica está llena de vocablos “amiba”, nociones de la *neohabla* orwelliana de la novela *1984*.

### 2.4.3 El nacionalismo.

Desde la aparición del Estado, controlado por una aristocracia guerrera, los dioses celestiales, señores de los ejércitos legitimaron su dominio en todos los regímenes de la antigüedad de Sumer a Roma. La aceptación formal del cristianismo en los reinos del medioevo, de indudable impacto humanizador, no cambió las cosas en lo esencial, siendo Roma el mítico referente de los Imperios Merovingio, Carolingio, de su heredero el Sacro Imperio Romano-germánico de los Habsburgo y de la Rusia Zarista.

En los albores de la modernidad y tras la ya milenaria cooptación de la jerarquía eclesial, confundida siglos ha con la aristocracia terrateniente, la clase burguesa emergente comenzó a desarrollar, junto con algunos monarcas absolutos, una de las grandes parareligiones de la modernidad: *el nacionalismo*, eficaz transfiguración del viejo Moloch e ideología de los estados modernos, imitaciones actualizadas y burguesas de Roma, cuyo Derecho modernizaron y asumieron.

---

<sup>104</sup> “Cuando la tradición deviene en una nueva idea y el progreso una simple reacción, cuando los tradicionalismos giran a la izquierda y el progresismo deviene reaccionario, es tiempo de interrogarse sobre la famosa modernidad” (Tr. de G.S.)

El nacionalismo y su forma más emotiva, el patriotismo, conforman una ideología parareligiosa del Estado moderno absolutista, hecha a la medida de la burguesía, que ha calcado de las religiones sus mecanismos de hegemonía: tiene sus *héroes*, nombre tomado de los semidioses del panteón grecolatino; *himnos*, género originalmente religioso<sup>105</sup>; nuevos *ritos*, que marcan los momentos relevantes en la vida de los fieles/ciudadanos: nacimiento, iniciación a la adultez; matrimonio y muerte.<sup>106</sup> En los rituales cívicos colectivos se veneran objetos sagrados, como la bandera nacional (también llamado “lábaro patrio”, por analogía con el símbolo cristiano/ mitraísta, enarbolado por Constantino [Kee, 1990: 28- 33]); o la campana del templo de Dolores con la que el cura Hidalgo convocó a luchar por la Independencia.

La religión estatal incluye, asimismo, propuestas escatológicas de salvación colectiva o individual como el imperio milenarista del *Tercer Reich*, la nueva versión del *Imperio Romano* bajo Mussolini, la *sociedad comunista*, el *American Dream*, o *Sion*. No puede faltar un mesías, ya sea personal (gran líder), colectivo (el Pueblo, el Partido, el Proletariado) o abstracto (la ciencia, la tecnología, la mano invisible del mercado). En muchos casos cuenta con una burocracia eclesial que vela por la pureza doctrinal: el Partido, que castiga a los herejes y rebeldes contra el Estado, que es un dios celoso...<sup>107</sup>

Otra similitud es la construcción de templos o monumentos, especialmente los de carácter fúnebre ya que “...desde tiempo inmemorial, el poder ha estado vinculado con la posesión de los difuntos, que terminaban por convertirse en la divinidad del hogar. Con la

---

<sup>105</sup> En el caso muy evidente del *Himno Nacional Mexicano*, cabría preguntarnos qué hacen en él, el “ángel del cielo” y el “dedo de Dios”, si actualmente en México no existe una religión oficial, como en tiempos del presidente Santa Anna; si el Estado es laico, muchos mexicanos no creen en la existencia de ángeles y para algunos es ajena la idea de un dios antropomorfo con manos y dedos.

<sup>106</sup> Como los novios en tiempos de la URSS, sellando su compromiso al dejar flores en la tumba de Lenin, incorrupto en su catafalco como Santo católico. El Estado moderno también copió rituales colectivos dándoles carácter cívico, generalmente de conmemoraciones mítico-históricas, como los festejos de la Independencia de México, celebración que incluye letanías cívicas similares a las rogativas a los santos en la misa católica. En este rito, el oficiante porta una banda ceremonial tricolor, que recuerda la *estola* de los sacerdotes católicos, en cuyo centro está impreso el escudo nacional, representación de la mítica fundación de México-Tenochtitlán. Recordemos, con Mircea Eliade (1983) que el rito es actualización de los hechos míticos sucedidos *in illo tempore* sólo que, en estos casos, bajo la respetable forma racional y laica de historia oficial.

<sup>107</sup> Caso de excepción en México era el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que carecía de dogmas y doctrina ya que, como señaló alguna vez Octavio Paz (1987: 51): “no es un partido ideológico sino de grupos e intereses.” Claro que Paz, en ese escrito, cuya primera edición es de 1970, no podía haber previsto el carácter fundamentalista del economicismo neoliberal, ideología depredadora, transpartidista y transnacional, asumida por dicho Partido y, contradictoriamente, por el Estado, desde el sexenio de Miguel de Lamadrid.

sepultura se materializaba la legitimación del vínculo entre los difuntos y sus sucesores...”<sup>108</sup>

En los regímenes teocráticos, o con legitimación religiosa, la relación del personaje poderoso con la divinidad se manifiesta ante el pueblo conservando sus restos en algún lugar sagrado y se exalta más aún mediante la arquitectura, cuya magnificencia y belleza impacta la subjetividad colectiva para exaltar a los personajes en cuyo honor se han erigido, extendiendo su prestigio sagrado a quienes se muestran como sus herederos:

Las necrópolis que organizaron las dinastías occidentales en Francia en la catedral de Saint-Denis; en Reino Unido en la abadía de Westminster; en España en el Escorial; en el imperio Austro-Húngaro en Viena; en la cripta imperial de la Iglesia de los Capuchinos (Iglesia de Santa María de los Ángeles) en Rusia; en el Monasterio del Arcángel San Miguel en el Kremlin, y en la catedral en la fortaleza de Pedro y Pablo en San Petersburgo, aseguran el mismo vínculo. Más aún, al acompañar al difunto a su sepultura, sus sucesores se afirmaban como herederos legítimos del poder (*Íd.*)

En los gobiernos formalmente laicos, los monumentos funerarios de los que México es rico<sup>109</sup>, cumplen las mismas funciones; gracias a ellos:

...el pasado ha sido integrado al presente y se le ha utilizado en beneficio del presente. La omnipresencia del pasado, de la memoria, pero también el descubrimiento del sentido del curso de la historia, comparten un común denominador que es la consecución de un objetivo: su interpretación en un sentido favorable al poder (*Íd.*)

En suma, que ese ídolo, esa abstracción ideológica llamada Estado, ha producido su propia pararreligión, lo que reconocen no sólo sus críticos, sino incluso sus defensores

---

<sup>108</sup> Jorge Sánchez Cordero. “Los monumentos del silencio” en revista *Proceso*. N°1862, 08/ 07/ 2012.

<sup>109</sup> V. Gr. rotondas de las personas ilustres por todo el país; el monumento a los Niños Héroe de Chapultepec, el hemicíclio a Juárez; la columna conmemorativa llamada “Ángel de la Independencia” donde descansaron mucho tiempo los restos de varios héroes de ese gran movimiento. Y en algunos monumentos se conservan también, “reliquias” como en la imaginería católica. Así el brazo de Álvaro Obregón, conservado durante unos seis decenios en su nicho tras un cristal en el *Sancta Sanctorum* del monumento dedicado al general y presidente, en la Ciudad de México; o los huesos de los héroes de la Independencia llevados de aquí para allá en peregrinación, como los restos de santa Teresita del Niño Jesús o el cadáver de Juan Pablo II.

más lúcidos, como el teórico de la derecha francesa Joseph de Maistre, ferviente defensor del Estado, quien afirmó:

El gobierno es una auténtica religión: posee sus dogmas, sus misterios, sus sacerdotes; someterlo a la discusión individual es destruirlo; sólo tiene vida a través de la mente nacional, es decir, por la fe política, que es un *credo*. La necesidad primordial del hombre es que se someta su razón naciente a un doble yugo; ha de ser frustrada y se ha de perder en la mente nacional para que cambie su existencia individual por otra comunal [...] ¿Qué es el patriotismo? Es la mente nacional de la que estoy hablando; es la *abnegación* individual. La fe y el patriotismo son los dos grandes taumaturgos del mundo. Ambos son divinos. Todas sus acciones son milagros. (De Maistre, Joseph. Extractos del *Estudio de la soberanía*. En: Mc. Lelland, 1975: 45- 46).

Es curioso que justamente uno de los más grandes defensores del absolutismo, haya sostenido la necesidad de una verdadera *religión* del Estado Nacional, cuando la gran mayoría de sus apologetas ha establecido límites entre éste y la religión, aunque se organice disimuladamente la ideología nacional bajo modelos religiosos.

Al igual que las religiones en sentido estricto, las parareligiones se basan en una necesidad inherente al ser humano: la necesidad de sentido. Así es en el patriotismo, que parte del natural y espontáneo amor de nuestra especie por la gente que le rodeó de pequeño con su cariño y cuidados, por los paisajes de su infancia, su cultura, incluida la lengua materna, música y costumbres. Sin embargo, al igual que ha sucedido con la natural aspiración espiritual humana, este “patriotismo” espontáneo ha sido manipulado por los poderosos. Con meridiana claridad expresa Bakunin (1978. Vol.2, Pág.94) esta distinción:

El Estado no es la patria; es la abstracción, la ficción metafísica, mística, política y jurídica de la patria. La gente sencilla de todos los países ama profundamente a su patria; pero éste es un amor natural y real. El patriotismo del pueblo no es sólo una idea, es un hecho; pero el patriotismo político, el amor al Estado, no es la expresión fiel de este hecho: es una expresión distorsionada por medio de una falsa abstracción, siempre en beneficio de una minoría explotadora. (“Carta circular a mis amigos de Italia”)

El revolucionario ruso ubica, asimismo, el concepto de nacionalidad, en un sentido que se adelanta a la antropología de la segunda mitad del siglo XX:

La patria y la nacionalidad son, como la individualidad, hechos naturales y sociales, [...] ninguno de ellos es un principio. Sólo

puede considerarse como un principio humano aquello que es universal y común a todos los hombres; la nacionalidad separa a los hombres y, por tanto, no es un principio. Un principio es el respeto que cada uno debe tener por los hechos naturales, reales o sociales. La nacionalidad, como la individualidad, es uno de esos hechos; y por ello debemos respetarla. Violarla sería cometer un crimen; y, hablando el lenguaje de Mazzini, se convierte en un principio sagrado cada vez que es amenazada y violada. Por eso me siento siempre y sinceramente el patriota de todas las patrias oprimidas. (*Ibid.*94-95)

Sin embargo, la distinción es clara, por ello critica acremente al “patriotismo de los burgueses”:

El patriotismo burgués, tal como yo lo concibo, es sólo una pasión muy despreciable, muy mezquina, especialmente mercenaria y profundamente antihumana, que tiene por objeto la preservación y el mantenimiento del poder del Estado nacional, es decir, la preservación de todos los privilegios de los explotadores a lo largo de la nación. (1978, Vol. 1:292)

El nacionalismo, idolatría o parareligión secular del Estado, oculta su verdadero carácter delictivo, que le ha acompañado desde sus orígenes conocidos. Éste asume el monopolio del uso pretendidamente legítimo de la violencia bajo el argumento de controlar la violencia generalizada; sin embargo, y pese a las sesudas elucubraciones ideológicas de la “Teoría del Estado”, al representar, no el interés general, sino el de pequeños grupos que monopolizan el poder, el orden deviene opresión y abuso. No por casualidad el surgimiento del Estado y de la esclavitud son indistinguibles: todos los primeros estados han conocido la esclavitud (Gareli y Sauneron, 1974; Gordon Childe, 1986).

Los hombres, originalmente libres, sólo aceptan la esclavitud presionados por la amenaza de exterminio; es decir, por la crueldad y el terror. De ello podemos deducir que *el Estado es, esencial y originariamente, terrorista*, por lo que no puede faltar al Estado la narración mítica de su origen, que embellezca y ennoblezca su ruindad congénita.<sup>110</sup>

Mircea Eliade (1983) define al mito como narración de origen, que puede estar referida al universo, los dioses, la humanidad, seres o fenómenos naturales e instituciones.

---

<sup>110</sup> A partir del indisoluble origen común del Estado y la esclavitud, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo nos aclara el carácter terrorista del Estado: “Pero la servidumbre es autoconciencia [...] esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y había hecho estremecerse cuanto había en ella de hijo.” (Hegel, 1982: 119)

La narrativa de la teoría política moderna que pretende legitimar al Estado mediante un pretendido “pacto social” carece de fundamento histórico, por lo que resulta tan mítica como la de la fundación de Roma por Rómulo y Remo. Tanto la pretendida abdicación del derecho a la utilización de la violencia por parte de los súbditos en favor del soberano, que describía Hobbes (1651/ 1984), como la visión más igualitaria del *Contrato social* de Rousseau (1762/ 1978), son obras de política-ficción.<sup>111</sup>

Como botón de muestra tomaremos a éste último, uno de los más emblemáticos representantes del pensamiento político ilustrado. El ginebrino comienza por plantear el problema de manera interesante:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. (*Ibid.*, 20).

Tal es el problema político fundamental que, apenas planteado, soluciona inmediata -y aparentemente- en el *Contrato social*... No encontramos objeción alguna a que el libre acuerdo de los miembros sea una óptima forma de organizar y regir una asociación. Ahora bien, dado que una sociedad requiere una razonable estabilidad y permanencia, sus miembros han de establecer las cláusulas del *Contrato social* que le den permanencia, cláusulas que

...bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás [...]

La persona pública que se constituye así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y hoy el de *República o Cuerpo político*, el cual es denominado Estado cuando es activo... (*Ibid.*, 21, 22).

Pero la referencia histórica de Rousseau es la democracia ateniense –de la que eran excluidas mujeres, extranjeros y claro, los esclavos- forma que constituye una verdadera excepción, muy peculiar y “moderna” de Estado, alabada incluso por libertarios

---

<sup>111</sup> “La más antigua de todas las sociedades, y la más natural es la de la familia; sin embargo. Los hijos no permanecen ligados al padre más que durante el tiempo que tienen necesidad de él para su conservación...” (Rousseau, 1978:7) Cabe hacer notar que, gracias a los avances de la ciencia antropológica, hoy sabemos que “la” familia patriarcal no tiene nada de natural y han existido diversas formas de organización familiar, las más antiguas de las cuales, desconocían la paternidad.

como Murray Bookchin (1984) y que es, además, posterior en algunos miles de años a los supuestos orígenes estatales de los que habla Rousseau.

Poco sabemos, en realidad, de los orígenes prehistóricos del Estado. Sin embargo, los estudios sobre los pueblos primitivos, tanto antiguos como contemporáneos, nos ayudan a tener una visión mejor informada que en tiempos del ginebrino.

Como hemos señalado anteriormente, el humano ha sido social desde antes de ser humano y todo parece indicar que, como afirma Malinowsky (1971: 53- 64), los “primitivos”, han vivido en organizaciones sociales complejas; no eran pueblos sin organización, ni regidos por la ley del más fuerte, sino sociedades con sólidas instituciones, regidas por la costumbre, muy respetada y orientada por el principio de *reciprocidad*, fundamento de la justicia; pero que, pese a su complejidad, eran sociedades *no escindidas* (Clastres, 1981); es decir, sin organización *estatal* caracterizada por la división social del trabajo.

El mítico surgimiento del Estado a partir de una hipotética “libre asociación”, como imaginaron los ideólogos del despotismo ilustrado de los siglos XVII y XVIII carece de todo fundamento científico; y así como apuntaba Proudhon que “la propiedad es el robo”, podemos sostener que, históricamente, *el Estado es el crimen organizado y el terrorismo sistemático* a fin de mantener el robo de los medios de producción por las élites del poder.

Resulta más claro hablar de “gobierno”, “imperio” o “reino”, que del “Estado”, noción engañosa, cuya función ideológica consiste en soslayar la radical y violenta oposición entre los dueños del poder político, beneficiarios de la riqueza producida socialmente, y la mayoría de la gente a quien le ha sido arrebatado el poder de decisión sobre su vida colectiva, así como buena parte del producto de su trabajo. De esta forma:

...la idea de “Estado” se establece como un compromiso entre una idea, clara y descaradamente definida, que es la de “Gobierno” y otra noción vaga y siempre mal definida a pesar de los políticos, a la que se alude con la palabra “**pueblo**” o, si se quiere, con la de **gente**. (García Calvo, 1977, 13, Negritas en el original).

Desde el marxismo, Norberto Bobbio (1996) expresa una idea semejante:

Para Marx, el Estado no es el reino de la razón, sino de la fuerza; no es el reino del bien común, sino del interés parcial; no tiene como fin el bienestar de todos, sino de los que detentan el poder...<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> “Marx, *lo stato e i classici*”, en *Mondoperaio*, 1-2 de diciembre de 1983. Congreso Internacional sobre Marx, convocado por el Instituto Gramsci, Roma, 14- 17 de noviembre de 1983, en Bobbio, Norberto. *El filósofo y la política* (Antología) México, Fondo de Cultura Económica, 1996. Págs. 75- 90)



Según Weber:

... el Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas” (1984: 92).

Una de las caracterizaciones del Estado, que no puedo dejar de citar, es la de Lenin, cuya posición *pública* al respecto, todavía en 1919, era revolucionaria e, incluso, libertaria:

Si dejamos de lado las llamadas doctrinas religiosas, las sutilezas, los argumentos filosóficos y las diversas opiniones erigidas por los filósofos burgueses, y procuramos llegar a la verdadera esencia del asunto, veremos que el Estado es en realidad un aparato de gobierno, separado de la sociedad humana. Cuando aparece un grupo especial de hombres de esta clase, dedicada exclusivamente a gobernar y que para gobernar necesitan de un aparato especial de coerción para someter la voluntad de otros por la fuerza –cárceles, grupos especiales de hombres, ejércitos, etc.-, es cuando aparece el Estado (*Sobre el Estado*. Conferencia pronunciada en la Universidad de Sverdlov, el 11 de julio de 1919).

Así como se han manipulado las religiones para convencer a los pueblos con sermones sobre la santidad de algunas guerras, como vimos al final del punto 2.2.1, el nacionalismo, parareligión del Estado moderno somete a los súbditos –que no ciudadanos- desde niños, a un verdadero “lavado de cerebro”, motivo de escándalo para cualquier persona sensible, pero que a muchos parece normal.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> En seguida presentamos fragmentos de discursos, que declamaban en clase los niños franceses, ingleses y alemanes antes de la Primera Guerra Mundial (V. Filme *Noche de paz*):

Niño francés:

“Niño, mira en estos mapas esta mancha que hay que borrar. Con tus deditos apártala. Es preferible que la traces en rojo. Después ignora lo que te depara el destino. Prométeme que irás allí, a buscar a los niños de Alsacia que nos tienden sus bracitos. Después, en nuestra querida Francia, florezcan los brotes de la esperanza, gracias a ti, querido niño. Crece, crece, Francia espera...”

Niño inglés:

“Para borrar en el mapa todo resto de Alemania y del huno, debemos exterminar esa raza. No debe quedar ni uno. Ignora los gritos de los niños. Mátales a todos, a las mujeres también o algún día se alzarán, cosa que si están muertos no podrán hacer.”

Niño alemán:

“Tenemos un único enemigo, que cava la tumba de Alemania. Está lleno de odio, amargura y envidia. Tenemos un único enemigo. El villano alza su mano asesina. Su nombre, como sabes, es Inglaterra.”

Sólo en las guerras, han sido sacrificadas millones de vidas a este ídolo de la pararreligión estatal.

#### 2.4.4 El bolchevismo.

La miseria en el campo, agravada en ocasiones por guerras y condiciones climáticas adversas, junto con la activa propaganda de ideas anarquistas y socialistas, produjo revoluciones en países predominantemente agrícolas como Rusia, México y China, lideradas por activistas de la clase media ilustrada. El nacionalismo estaba plenamente integrado como ideología del dominio capitalista, aliado o no con las viejas monarquías o aristocracias.

Una variante de pararreligión estatal es el bolchevismo, bautizado por Stalin como marxismo-leninismo. En Rusia, el cristianismo ortodoxo, que desde sus orígenes bajo Constantino fue religión de Estado, se combinó fácilmente con el nacionalismo, impulsado por el despotismo ilustrado de Pedro y Catalina. Por ello, la Revolución no podía ser fundada en el cristianismo imperial, pero tampoco ser nacionalista: fue entonces internacionalista, como sus iniciadores anarquistas y marxistas.

El carácter inicialmente popular de la Revolución produjo la organización autogestiva de los *soviets* (Consejos) de campesinos, soldados y obreros. En sus célebres *Tesis de abril*, Lenin (1917/ 2009: 17) lanzó a los cuatro vientos la frase “todo el poder a los soviets” como si fuese una consigna cuando no podía ser más que la descripción de la *realidad*: el poder *lo tenían* los soviets:

... la necesidad de que todo el poder del Estado pase a los Sóviets de Diputados Obreros, a fin de que, sobre la base de la experiencia, las masas corrijan sus errores. 5. No una política parlamentaria —volver a ella desde los Sóviets de Diputados Obreros sería dar un paso atrás, sino una República de los Sóviets de Diputados Obreros, Braceros y Campesinos en todo el país, de abajo a arriba. Supresión de la policía, del ejército y de la burocracia...

Los *soviets* eran asociaciones no-jerárquicas, por democracia directa. Los obreros tomaron las fábricas y las echaron a andar; los campesinos, tomaron la tierra al grito de “tierra y libertad” y los soldados soviéticos lucharon por la Revolución.

Mientras los demás revolucionarios se ocupaban de crear la nueva sociedad de los trabajadores, los bolcheviques, apoyados en la estructura militar y jerárquico-burocrática del Partido, enfilaron su energía al claro objetivo de hacerse con la jefatura revolucionaria y luego, con el aparato estatal.

El resultado fue una dictadura burocrática del Partido *sobre* el proletariado; luego, la dictadura del Comité Central -en el que apenas habría un proletario- sobre el Partido, y por fin, la dictadura de Lenin sobre el Comité Central, con Trotsky como lugarteniente y Stalin al mando de la *Tcheka*. Es decir, en lo político, una monarquía absoluta<sup>114</sup> y en lo económico un capitalismo burocrático con el Estado como único capitalista, luego asociado con grandes capitales, especialmente trasnacionales.

Este dominio político requirió una transformación gatopardista del aparato gubernamental: el *Estado corporativo*, organización totalitaria y populista, que podía asumir forma monárquica (la URSS, la Alemania nazi, el fascismo italiano, el franquismo español, el peronismo argentino, el maoísmo chino y el priísmo en México) u oligárquica, como la “República de los Soviets” post Kruchev y la China actual, regímenes de partido único con grandes organizaciones populares, que controlan a toda la población. Este modelo estatal puede servir bajo cualquier ideología populista, al más salvaje capitalismo.

El poder del Partido se consolidó mediante la represión, no sólo contra los grupos contrarrevolucionarios, sino también contra las organizaciones populares revolucionarias como los campesinos revolucionarios de Ucrania, que expropiaron la tierra y constituyeron la gran mayoría de los soldados del Ejército Rojo (Archinof, 2006).

Tras sufrir, pacientemente, el autoritarismo del nuevo gobierno “revolucionario” y ser testigos de la represión de los obreros de Petrogrado, creció el malestar de la población de Kronstadt, cuatro años antes entusiasta y comprometida luchadora contra el gobierno del Zar, malestar que llegó a su clímax en 1921. La ciudad “había llegado a ser por aquella época, un mito de la revolución radical bolchevique” (Kool & Oberländer, 1971: 11).

Los marineros y soldados de la guarnición, que “habían sido en el 1917 y en la guerra civil los más fieles partidarios de Lenin” (*Íd.*) se sublevaron. Su historial revolucionario no fue impedimento para que fueran asesinados y calumniados como

---

<sup>114</sup> “Lenin era el amo absoluto en Rusia. «No tenemos ni siquiera una república burguesa, tenemos una monarquía absoluta», me decía Simón Steinberg, secretario del partido socialista revolucionario de izquierda [...] Y era verdad. Cuando se formulaba un pedido de medidas coercitivas contra un miembro del Comité central del partido, se decidía por mayoría, pero Lenin hacía arrestar al que quería, cuando quería, sin pedir permiso a nadie. Tenía, en las oficinas de los diferentes ministros [...] hombres suyos que le informaban de todo lo que pasaba en ellos o cuanto allí se decía. Pues tenía en sus manos la Tcheka...” (Leval, S/F 10-11).

“contrarrevolucionarios”. Su pecado fue pedir, y luego exigir, el regreso de la democracia en los soviets, primero contra Trotsky luego, lanzando a la cara de Lenin, la sutil bofetada de su evidente incongruencia: “Nuestros soviets no deben representar la voluntad del partido, sino de los electores [...] Viva el poder de los soviets elegidos libremente. Todo el poder para los soviets y no al partido” (*Ibíd.* 12).

El régimen monárquico de Lenin, además de haber sido el primer Estado corporativo, fue el creador de los campos de concentración:

La Tcheka (reemplazada por la N.K.V.D., por la G.P.U., el M.V.D., y no sé que otro organismo policial actual, organizó los primeros campos de concentración de Europa. En 1921 había ya millares de personas encerradas en campos que se llamaban “aisladores”. No fueron menos terribles que los campos hitlerianos (Leval, S/F: 11).

Al menos desde su mencionada conferencia en la Universidad de Sverdlov sabía bien para qué sirve el Estado...

Con el régimen bolchevique, surgió una nueva ideología parareligiosa, basada oficialmente en el pensamiento de Marx y Engels, pero con las debidas modificaciones para servir al régimen.

Para empezar, no se podía acusar a la doctrina partidista de ser ideología, en cuanto *falsa conciencia*, encubridora de la explotación porque ahora, la ideología era definida, más difusamente, como cualesquiera “formas de la conciencia social”; definición ideológica por su engañosa neutralidad, que limó al concepto puntas y filos críticos y permitió, sin rubor, hablar de una “ideología revolucionaria” o socialista (Silva, 1978).

La teoría -pensamiento abierto- se transformó en *doctrina*, conjunto de creencias obligatorias, so pena de ser acusado de contrarrevolucionario, ideólogo pequeñoburgués, desviacionista de derechas, desviacionista de izquierdas, u otra terrible herejía, que podía ser castigada por los inquisidores de la KGB con cárcel, muerte o Gulag.

Así, el pensamiento marxista, originalmente vital, pasional, indignado y crítico, fue convertido en fría ideología de la burocracia (Papaioannou, 1967), al servicio del poder, que determinaba los cambios doctrinales necesarios para conservar el control ideológico.

De esa manera se escribieron catecismos para el pueblo, como el célebre *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* de Lenin, o el *ABC del comunismo*, de Bujarin; los textos para personas medianamente instruidas, muy usados en nuestros tiempos preparatorianos (Martha Harneker, Nikitín) o los pesados, tediosos, dogmáticos y

escolásticos textos para los académicos, como los de Afanasiev, Constantinov y Rosenthal<sup>115</sup> menos inteligentes que los medievales que, al menos, conocían bien a Aristóteles y otros clásicos grecolatinos (Blakeley, 1969).

Así, los bolcheviques inventaron su propia parareligión idólatra: el *materialismo histórico* y el *materialismo dialéctico*, doctrinas que Marx nunca mencionó siquiera (Silva, 1978; 2009) equivalentes a la teología de los doctores de la Iglesia, acompañada con su respectiva parafernalia de mitos, ritos, sumas teológicas, arquitectura monumental y su secuela ritual de sacrificios humanos, control obsesivo de los súbditos y persecución inquisitorial del pensamiento.

Las peculiares características y circunstancias de Rusia, ante el vacío de poder dejado por la debacle del zarismo, junto con la falta de autoconfianza, de experiencia popular en la gestión de los asuntos colectivos y educación crítica, así como cientos de años de domesticación para la obediencia, fueron algunos factores que contribuyeron a la desviación y subversión de la República de los Soviets, a tal grado que se llegó a establecer una alianza militar con la Alemania nazi que, después de todo, era *socialista*. La imposición del ídolo estatal trajo consigo un modelo “educativo” de domesticación terrorista e indoctrinación acrítica para la formación de los “ejércitos industriales”, que aplicaban el modelo de producción del capitalismo taylorista, rebautizado como estajanovista, a fin de desarrollar las fuerzas productivas y, con ellas, al proletariado: la educación para un modelo social de *capitalismo total* con una burocracia como sucedáneo de clase dominante (Castoriadis, 1976) que, tras el derrumbe implosivo de la URSS, se ha integrado sin máscaras a la clase capitalista, sea legal o ilegal.

El siglo XX ha mostrado la faz más sanguinaria de las parareligiones estatales, sean de derechas o de izquierdas. Así el siglo XX, como señala Eric Hobsbaum (2010:14-15) ha sido “un siglo de guerras de religión, cuyo rasgo principal es la intolerancia. Incluso quienes anunciaban el pluralismo inherente a su ausencia de ideología consideraban que

---

<sup>115</sup> “...policías disfrazados de filósofos, como aquel M. Rosenthal, autor de una obra considerada como fundamental sobre el *Método dialéctico marxista* (1939), en que la «solución estalinista de las contradicciones en el interior del partido», presentada como modelo de pensamiento dialéctico, es comentada en estos términos (página 101): «Los troskistas, los zinovievistas, los kamenevistas, los bukharianos, todos esos innobles individuos que cayeron en el cenagal del fascismo, fueron portavoces de las clases hostiles al socialismo, agentes de la contrarrevolución». (Papaioannu, 1967:81) Discurso inquisitorial para satanizar a quienes fueron iniciadores de la revolución, compañeros de Lenin, y a sus seguidores, condenados por la paranoia y la megalomanía estalinista.

el mundo no era lo suficientemente grande para permitir la coexistencia permanente con las religiones seculares rivales.”

#### 2.4.5 Mammón y el *homo economicus*.

El proceso de supremacía del Capital comenzó en las Repúblicas italianas renacentistas, gobernadas por oligarquías mercantiles. Caso paradigmático es la autodenominada República de Venecia. Posteriormente las alianzas se dieron con/ bajo la protección de estados poderosos de diverso signo<sup>116</sup>. Empero, donde la burguesía se sintió con poder suficiente, no hubo alianzas sino Revolución y abierto dominio de clase, como en Francia y los EE.UU.

De manera progresiva, aunque desigual, el poder del Capital ha ido dominando al Estado, sin abandonar su necesaria relación simbiótica: Moloch y Mammón han constituido un ya viejo matrimonio de conveniencia.

En tiempos de la globalización neoliberal el poder de ambos ídolos ha ganado en coordinación y mundialización. El fenómeno del armamentismo es una buena muestra de ello. La industria y comercio de las armas es uno de los más grandes negocios de la tierra y un refuerzo del poder de los mercaderes de la muerte y los gobiernos a su servicio.

Nos encontramos en un mundo donde las armas fluyen con total libertad desde los grandes complejos militares hasta comunidades empobrecidas de América Latina, África o Asia en donde escasean la comida y, en general, los satisfactores de necesidades básicas, mientras las fotografías de la prensa nos muestran niños de apenas 12 años que se pasean con un fusil AK47 entre los brazos

El derrumbe del Imperio soviético, la permanente crisis cubana,<sup>117</sup> así como la silenciosa transformación de China en favor de una economía de mercado señalan el claro predominio del poder del gran capital sobre el aparato estatal, evidente a partir de la adopción de recetas neoliberales, tiro de gracia a la ilusión del poder ciudadano, y a la del Estado al servicio del bien común, que en cambio sirve a una doble función:

---

<sup>116</sup> Como la monarquía imperial inglesa que, tras sangrientas luchas, superó las contradicciones más graves entre ella y la aristocracia. Ambas, bajo la monarquía constitucional, han obtenido jugosas ganancias en sociedad con capitalistas de origen plebeyo, por el triple negocio “interactivo” de la explotación de las colonias, el tráfico de personas (esclavitud) y la piratería. Hoy, el neocolonialismo continúa el negocio, bajo una apariencia quizá menos burda.

<sup>117</sup> Explicable no sólo por el real y rudo boicot de los EE.UU., y sus aliados, sino por graves errores en su política económica, como la apuesta por la monoproducción de azúcar y la consecuente dependencia del mercado mundial, en manos del capitalismo.

a) En las llamadas “democracias”, que en realidad son oligarquías en el sentido más clásico, el Estado, es decir, el aparato estatal o gobierno<sup>118</sup>, funge como *aparato ideológico del poder del capital*, mediante el mantenimiento de la ilusión democrática, basado en el voto “universal, directo y secreto”, para elegir gobernantes de uno u otro partido mediante campañas de *marketing* en las que se utilizan las mismas estrategias publicitarias que en la promoción de cualquier *producto*, trátase de autos, candidatos o comida chatarra.

b) La otra función que siempre ha tenido el aparato estatal, ser el monopolizador de la violencia “legítima”, se ha puesto, cada vez más, al servicio del capital. Fenómeno que ya había denunciado Marx en su tiempo. Esto ha sido así especialmente con el “adelgazamiento” de los gobiernos, que han aplicado las propuestas neoliberales. Incluso instituciones tradicionalmente gubernamentales como las cárceles y funciones como la llamada seguridad pública son, cada vez más, realizadas por empresas privadas.

Somos asimismo testigos del desmoronamiento, en algunas regiones y países, del Aparato estatal como detentador del uso legítimo de la fuerza, tanto por la subordinación del mismo a poderes fácticos, con la consiguiente pérdida de legitimidad del supuesto Estado de Derecho, como por la simple sustitución del mismo en amplias zonas en expansión, por parte de grupos paramilitares comandados por señores de la guerra con liderazgos tradicionales (Afganistán) como por los nuevos cárteles del crimen organizado (Colombia, México). Según John P. Sullivan<sup>119</sup>:

---

<sup>118</sup> Contrariamente a los teóricos del Estado que suelen leer los estudiantes de las facultades de derecho, Agustín García Calvo (1977: 13), miembro de número de la Real Academia Española, señala:

...el Gobierno se establece como rigiendo, ordenando o dominando de diversas maneras a una cierta cantidad de gente o pueblo, y se define por oposición con esa gente o pueblo; el cual a su vez reconoce al gobierno como algo definido y por ello mismo, como dicen los políticos, opresor; mientras que el pueblo [...] no podría definirse más que negativamente como «lo que no es Gobierno» y así tiene como notas características pagar impuestos, recibir órdenes, cumplir el servicio militar o sacar el documento de identidad.

Cuando se inventa [la idea] de Estado, que consigue confundir con el mayor éxito las nociones contrarias entre sí de «pueblo» y de «Gobierno» se ha constituido el arma más poderosa (que es como se ve, la más metafísica), para cerrar al pueblo en la confusión y la identificación con su Gobierno y para impedir cualquier sentimiento claro de la oposición y cualquier intento de sacudirse el yugo.

<sup>119</sup> “Sullivan -teniente de la policía de Los Ángeles, California, e investigador adjunto de la fundación científica Vortex- es un veterano experto en seguridad pública, terrorismo y criminalidad. Fue director del Centro Nacional de Alerta Temprana contra el Terrorismo y pertenece a los consejos consultivos de las publicaciones de referencia *Small wars journal* (enfocada en contrainsurgencia) y *Journal of Strategic Security* (dedicada al contraterrorismo). También es directivo de la Asociación de Investigadores de Pandillas de California y de la Asociación de Inteligencia del Cuerpo de Infantes de Marina.” La información

... los cárteles mexicanos de la droga han alcanzado tal poderío que se han convertido en grupos de “insurgencia criminal” que libran sangrientas batallas contra el Estado por el control de la economía ilícita y por el dominio político del país... es decir, por convertirse en sustituto de las instituciones estatales [...] le han arrebatado funciones al Estado, con lo que han conseguido establecer “soberanías paralelas” o “enclaves criminales” en grandes áreas de México que son conocidas como “zonas sin ley”, “espacios sin gobierno” o “zonas de impunidad”. En [éstas] las bandas criminales han impuesto “arreglos políticos de tipo neofeudal”, como el cobro de impuestos o el aprovisionamiento de bienes sociales con fines utilitarios. (Marco Appel. “Ante el Estado fallido, narcoestado sustituto” en revista *Proceso*. N° 1853, del 6 de mayo de 2012).

Según el informe de Sullivan, elaborado para el grupo Vortex de Colombia:

Cerca de la mitad de todos los municipios de México están bajo la influencia del crimen organizado y entre 60 y 65% han sido impactados (particularmente) por los cárteles del narcotráfico. Éstos han infiltrado mil 500 ciudades mexicanas que utilizan como base para cometer secuestros, extorsiones y robo de vehículos. [...] en 2009 fueron reportadas 980 ‘zonas de impunidad’ donde las bandas criminales tienen más control que el Estado mexicano [donde] los cárteles efectúan un rango de acciones para obtener beneficios sociales, económicos, políticos y culturales fuera del efectivo control del Estado [...] Mientras el Estado no sea completamente suplantado, el objetivo (de las organizaciones de la droga) es el desarrollo de un Estado paralelo. [...] En México, algunas estimaciones conservadoras han sugerido que los narcos controlan efectivamente 30% del territorio [...] es considerablemente creíble que México es víctima de un «narcoligopolio» o un «adversario parapolítico»” (*Id.*)

Cada vez más, en todo el mundo, el real poder político está quedando en manos de las grandes corporaciones, sean legales o ilegales, algunas de ellas con presupuestos mayores que el de muchos países y que son capaces de generar en éstos, fuertes crisis, que pocos gobiernos estarían dispuestos a arrostrar.<sup>120</sup> Por no hablar de los grandes negocios en que los gobernantes se asocian con dichas corporaciones.

Incluso es cada vez más frecuente el fenómeno que ha sido llamado de “puerta giratoria”, consistente en que altos funcionarios o accionistas de las corporaciones pasan a

---

corresponde al reporte presentado por él ante el grupo de trabajo Redes de Guerra y Redes de Paz del Instituto de Estudios Globales de París los días 27 y 28 de junio de 2011. En Revista *Proceso* N° 1853, del 6 de mayo de 2012. Págs. 36- 38.

<sup>120</sup> Dieterich, Heinz. “Globalización, Estado nacional y Estado mundial” en Chomsky y Dieterich, 1996: 49-76.



ocupar cargos de elección popular o importantes puestos estratégicos en la administración pública y viceversa. Esto sucede frecuentemente en países como los EE.UU., y México.

Además, muchos estados nacionales han perdido una buena dosis de autonomía gracias a la deuda externa contraída con los organismos financieros internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial) o con la banca privada.

En la sociedad global hemos llegado a una situación en que los grandes poderes fácticos empresariales –legales o no- y por quienes nadie vota, toman las decisiones importantes y los estados nacionales se ven reducidos a meros administradores y policías.

Esto está teniendo muy graves consecuencias para los trabajadores, pues en todo el mundo estamos regresando a las condiciones de trabajo de mediados del siglo XIX, descritas por F. Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*: alargamiento de la jornada laboral, reducción del salario, inseguridad en el empleo, ausencia de seguridad social y otras condiciones de precariedad laboral que están afectando incluso a las clases medias (Forrester, 2000 y 2002). Para botón de muestra, la reforma laboral a propuesta del presidente Felipe Calderón tres meses antes del término de su gestión.<sup>121</sup>

El capitalismo provoca miseria, incluida la hambruna estructuralmente necesaria para mantener la rentabilidad del negocio mundial de alimentos; la muerte por enfermedades fácilmente curables, las guerras por el control de los mercados, así como las condiciones inhumanas de trabajo hasta la esclavitud, que ha acompañado al capitalismo desde su aparición (Pernoud, 1998: 75-85) hasta la actualidad<sup>122</sup> y desde luego, el desempleo estructural, necesario para mantener los salarios a la baja, fenómeno que ya fue señalado por Marx hace siglo y medio, y que en nuestros días describe, con fuerte apoyo documental, Vivian Forrester (2002).

El sistema global está gobernado por una pequeña oligarquía, dueña de las grandes corporaciones del planeta<sup>123</sup> y dividida, más o menos aparentemente, en grandes bloques, como previó George Orwell en su clásica novela de anticipación “1984”.

---

<sup>121</sup> La situación se agrava por la transnacionalización de las corporaciones que se instalan donde los salarios son más bajos. Así, una camiseta que se vende en los EE. UU., a 14.99 dólares norteamericanos es pagada al trabajador de las maquiladoras de los países depauperados en ¢3; un saco de *Liz Clairborne* que se vende en los EE.UU en 178.00 U.S.D., es pagado a las obreras de El Salvador en ¢74; *autoestereos* por los que se paga ¢31 la hora y así con todo tipo de productos y servicios. (Video: *La Corporación*, (Achbar, et al. 2006).

<sup>122</sup> Se calcula, al menos y con seguridad, la existencia de 23 millones de esclavos, más los que no ha sido posible documentar que deben ser quizá más, en 118 países, incluidos la mayoría de los del llamado Primer Mundo, lo cual constituye un negocio de muchos miles de millones de dólares (Cockburn, Andrew. “Esclavos del siglo XXI” en revista Nacional Geographic, Septiembre de 2003)

<sup>123</sup> Dieterich, *Loc. Cit.*

Estas corporaciones comparten intereses comunes, pero también están en feroz competencia por los mercados y las materias primas.

Presenciamos un “doble proceso, antagonista y vinculado, de la solidarización y de la balcanización del planeta” (Morin, 1993: 79-83); es decir, vinculación mediante una cultura planetaria promovida por los medios masivos, especialmente internet, así como la vinculación económica, que concentra el poder económico mundial en unos cuantos cientos de grandes corporaciones multinacionales, la mayoría de las cuales pertenecen a unas cuantas decenas de familias y la constitución de un gobierno mundial a cargo de lo que Chomsky (1996: 49-76) llama “complejo militar –industrial” en cuya cúspide están los líderes del G-8 y cuya estructura ejecutiva está constituida por cuatro grandes sectores: Económico (BM, FMI, OCDE, OMC), político (ONU: Consejo de Seguridad), social- ideológico (ONU: Asamblea General, UNESCO, PNUMA, PNUD, OIT) y militar (OTAN) (*Ibid*, 76).

En la ideología capitalista, el individualismo burgués se ha traducido en la producción, en escala industrial, de “Individualidades” tan aisladas como masificadas: uniformidad cultural, productivismo-consumismo, culto de la eficiencia, factores que forman parte del resultado de los “caprichos de Occidente” (Juanes, 1984) hijos monstruosos del sueño de la razón, ideología que pretende legitimar la esclavitud y degradación física, moral, intelectual y espiritual de la mayor parte de la humanidad, la guerra y la hambruna estructural a niveles de genocidio como medios de control demográfico, así como la destrucción de las condiciones ecológicas para la vida de nuestra especie.

El Capital como ídolo tiene su ideología parareligiosa: el economicismo, sus templos: los bancos y casas de bolsa y sus sacerdotes, que pasan por científicos: los economistas y expertos en finanzas, sus héroes ejemplares: los *self made men* y los *one million dollar men*. Axiológicamente, su doctrina privilegia el *tener* sobre el *ser* y su máximo valor es el crematístico, la codicia como virtud suprema; su concepción del ser humano es el *homo oeconomicus*, reducido a mercancía, que centra su valor en el ser productor de plusvalía y consumidor de otras mercancías en la mayor cantidad posible, a lo que llaman “desarrollo” en la escala individual y social.

Esta visión parte del crecimiento teóricamente infinito de la producción *material* en un planeta finito vulnerable. Considera a la Naturaleza como *renta* y desconoce que, aún desde su limitada visión económica, es necesario cuidarla como *bienes de capital*, como bien señala F. Schumacher (1983). Además confunde la economía –ciencia de la satisfacción de las necesidades humanas- con la crematística o “arte del enriquecimiento

personal” (Aristóteles, libro II de *La política*). En lo ético, privilegia la competencia y la agresividad sobre la cooperación, el apoyo mutuo, la solidaridad y la compasión.

Esta ideología presenta al capitalismo como un régimen de abundancia, lograda por la aplicación de la ciencia y la tecnología al incremento de las fuerzas productivas, lo que es falso pues, al privilegiar el negocio, la escasez es indispensable para mantener un margen “razonable” de ganancia, dado que los precios son determinados por la oferta y la demanda. La abundancia de algún producto produce una crisis de sobreproducción por la incapacidad del mercado para absorberla, por lo que los productores sufren grandes pérdidas. Para contener este círculo vicioso se recurre a la creación artificial de escasez.

En la actual sociedad del imperio global, regida por el gran capital, la domesticación competitiva, basada en la envidia, nos invita, y coacciona de manera más o menos sutil, a “ser el mejor”, según los criterios ideológicos dominantes del *deber ser*, camino de frustración para todos menos uno (mientras siga siendo “el número uno”) y donde el objetivo es *ser otro que no somos*. A contracorriente de lo que sucede en esta visión dominante, la pedagogía del *ser*, basada en el autoconocimiento, nos incita a ser lo que realmente somos, como Píndaro al campeón Hierón.<sup>124</sup>

*El culto de la ciencia es politeísta e idólatra.  
Politeísta por cuanto la Ciencia es las ciencias;  
Idólatra, por cuanto el objeto de culto es obra humana.  
Elémire Zolla. (2003:50)*

#### 2.4.6 La ciencia y la tecnología como ídolos.

La Revolución científica tiene un verdadero manifiesto en la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1627/1991), optimista utopía llena de promesas sobre las posibilidades de la ciencia y la tecnología para mejorar la vida humana. En ella el narrador es invitado a una entrevista con el líder de la sofocracia que gobernaba la utópica isla, quien era además director o *Padre* de la *Casa de Salomón*, una especie de gran instituto de investigación que llevaba el nombre de aquel rey de Israel, famoso por su sabiduría.

El anfitrión le explicó la finalidad de la institución que dirigía:

El fin de nuestro establecimiento es el conocimiento de las causas, y de los movimientos ocultos de las cosas, y el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar *todas las cosas posibles* (Bacon, 1991:205, Cursivas de G.S.)

---

<sup>124</sup> “Pítica segunda”, en Píndaro, 1981:43.

Quizá podemos apreciar aquí, en germen, la desmesura ( $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ )<sup>125</sup> de la ideología científico-tecnocrática que afirma la legitimidad de estudiar la naturaleza *a fin de efectuar todas las cosas posibles*, delirio de la voluntad de poder, locura de suplantar a Dios; o mejor dicho, al dios hecho a imagen de los déspotas humanos, caricatura de La Divinidad.

Del siglo XVI al XX, este poder tecno-científico se ha fragmentado en mil especialidades, lo que dificulta la apreciación del contexto y la visión de conjunto y facilita la transformación de la ciencia en un poder alienado, ciego, fácilmente manipulable por las grandes corporaciones y los gobiernos más poderosos quienes, al menos desde el siglo XX, financian –y definen– la investigación científica (Rose & Rose, 1979). Bajo el capitalismo, la ciencia y la tecnología se han desarrollado como nunca en la historia conocida; pero, en vez de servir al interés colectivo, sirven a la minoría dominante.

Por ello, la crítica a la ciencia y la tecnología no puede prescindir de la crítica *al poder del capital*, que determina los campos y líneas de investigación dominantes.

Hoy, el progreso de la ciencia y la tecnología ha mostrado que, como Jano, ese antiguo dios romano, ambas tienen doble rostro y que sus mismos éxitos pueden generar nuevos y muy graves problemas:

- Gracias a las vacunas, los antibióticos y la higiene, la mortalidad infantil ha disminuido notablemente, aumentado la expectativa general de vida; sin embargo, esto ha disparado, en algunos países, el envejecimiento de la población, y en otros, la explosión demográfica que amenaza el equilibrio ecosistémico planetario y, por ende, la calidad y las condiciones de vida de nuestra especie; además, los microorganismos patógenos producen mutaciones resistentes a las nuevas generaciones de antibióticos, en una carrera de incierto resultado.
- La ciencia ha dado al ser humano un poder antes nunca visto; sin embargo, muchas de sus aplicaciones son cuestionables, como los métodos científicos de vigilancia y control político conductual (Foucault, 1979,1984) y el incremento de la destructividad de las armas. Además, el paradigma mecanicista al servicio del capital propició la cosificación del ser humano y el resto de la naturaleza, vistas como meras máquinas.
- Si en el siglo XX, la nueva física ha transformado radicalmente la cosmovisión mecanicista cartesiana y permitido la eclosión de un nuevo paradigma en construcción,

---

<sup>125</sup> Palabra de la misma raíz que  $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma\mu\alpha$ : orgullo, altanería, insolencia, soberbia; impetuosidad, inquietud, arrebatos; ultraje, injuria, insulto, violencia; desenfreno, licencia, testarudez, daño.

más integral y armónico, (Capra, 1985); en cambio ha permitido el desarrollo de arsenales nucleares en cantidad suficiente para destruir cuarenta planetas como el nuestro.

- La tecnología del transporte, permite recorrer enormes distancias a gran velocidad; por lo que millones de personas trabajen a decenas de kilómetros de su vivienda, quienes pasan encerradas en un vehículo muchas horas, y dedican una buena proporción de su salario (horas de trabajo) en pagar la letra del auto, gasolina, mantenimiento, impuestos, estacionamiento, multas (Dupuy & Robert, 1979)... por no hablar de la gran destrucción ecológica provocada por los hidrocarburos en la tierra<sup>126</sup>, el agua<sup>127</sup> y la atmósfera.<sup>128</sup> Aunque estos inconvenientes sólo fueron evidentes después de la Segunda Guerra Mundial.
- Marx desde mediados del siglo XIX denunciaba la alienación del trabajador por la ciencia condicionada por los intereses del capital:

Dentro del *sistema capitalista*, todos los métodos encaminados a intensificar la pieza productiva social se realizan a expensas del obrero individual; todos los medios enderezados al desarrollo de la producción se truecan en medios de explotación y esclavizamiento del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fragmentario, lo rebajan a la categoría de apéndice de la máquina, con la tortura de su trabajo destruyen el contenido de éste, *le enajenan las potencias espirituales del proceso del trabajo en la medida en que a éste se incorpora la ciencia como potencia independiente.* (*El Capital*. Vol.1, Págs. 546-47. Cursivas de G.S.)

Cabe aclarar que la ciencia no es un mero fenómeno “superestructural”,<sup>129</sup> sino *parte del proceso de producción*, por cuanto se traduce en creación de tecnología para el

---

<sup>126</sup> Basta un recorrido por las zonas petroleras de Tabasco y sur de Veracruz, antes selvas, luego pastizales y ahora enormes pantanos de crudo, para percibir la catástrofe, sin hablar de la destrucción de la selva amazónica, la mayor reserva biótica del mundo por acción de la Chevron, antes Texaco.

<sup>127</sup> Cabe señalar la gravedad de los accidentes petroleros en los pozos o buques-tanque: Exxon-Valdez, Ixtoc, costa de Luisiana, etc., la contaminación de ríos y lagos, como la mencionada catástrofe ecológica y humana por negligencia criminal en el Amazonas y sus afluentes ecuatorianos, causada por Texaco/ Chevron, para cuestionar la viabilidad ecológica de dicha tecnología. Por otra parte, sin casos espectaculares, cotidianamente se derraman en los océanos toneladas de crudo en la estela de petróleo que deja tras de sí su transporte en barco, así como en los desechos, arrojados al mar cada vez que se lava un contenedor, sin hablar de la contaminación normal de lanchas y barcos de motor de combustión interna.

<sup>128</sup> Estamos arrojando a la atmósfera, nuevamente, los gases que la constituían en el período azoico: bióxido de carbono, metano, gases de azufre, etc., y que costó a la tierra millones de años enterrar para cambiar su composición hasta permitir la vida de las especies que hoy integramos la biósfera (Tamayo, 2010)

<sup>129</sup> El entrecomillado se debe a que la dicotomía “estructura-superestructura” parece ser más un producto de la escolástica manualista iniciada por Lenin, que constituir una díada de categorías de análisis pues, como sostiene Silva (1982) Marx nunca le dio ese uso, sino que la metáfora es simplemente, una expresión de su lenguaje literario, con valor analógico limitado. Algunos autores han tenido, al menos, el buen sentido de

aumento de la productividad y la creación de nuevas mercancías, así como en tecnología psicosocial para la inducción de ideología política y mercadotecnia para el consumo, llamado por Silva (1978:196-197) *plusvalía ideológica*.

El poder que brinda el conocimiento de la naturaleza al servicio de los grupos dominantes ha propiciado el desarrollo de una parareligión más. A este respecto Erich Fromm (1985: 57) señala:

...podemos decir que en nuestro siglo se está desarrollando una nueva religión, que yo llamaría la "religión de la técnica" [...] que tiene dos aspectos. El primer aspecto es el del país de Jauja, es decir, la imagen de una ilimitada y no obstaculizada satisfacción de las necesidades. Las necesidades siguen produciéndose y por lo tanto no existe ningún término, y el hombre espera como un perpetuo lactante con la boca abierta a que lo alimenten, más, más y más. El paraíso es la vivencia del goce absoluto, de la falsa abundancia que vuelve al hombre pasivo y desidioso. El fin de la técnica es la eliminación del esfuerzo.

En este punto Fromm se adelanta, de paso, al concepto de la creación artificial de las necesidades y por tanto de la escasez, ya que en este esquema la creciente demanda consumista nunca será alcanzada por la oferta de satisfactores, lo que viene de maravilla con el crecimiento teóricamente ilimitado del capitalismo.

El otro aspecto de esta religión de la técnica es más complicado [...] El hombre ha dedicado por cuatrocientos años su energía a conocer los misterios de la naturaleza, para poder dominarla [...] Para condensarlo en una sola frase (aunque resulte muy difícil encontrar en este caso la fórmula correcta): el hombre quería ser Dios él mismo. (*Ibid.*, 57-58)

Antes, la humilde técnica se conformaba con lo que es: un medio, un instrumento para el logro de una finalidad superior como prolongar la vida y mejorar su calidad, lo que requiere poder, capacidad de acción eficaz en el mundo. El gran aumento del poder de la técnica, transformada en tecnología, ha desembocado en un literal entusiasmo<sup>130</sup> de los tecnólogos por ese poder, que llegó al delirio

...el momento en que los astronautas pisaron con sus botas el suelo de la luna, fue un acontecimiento religioso pagano, un

---

criticar el determinismo mecánico y unidireccional de la estructura sobre la superestructura, para plantear una relación dialéctica, interactiva entre ambos términos (P. Ej. Gramsci, 1975 [b]: 48-49).

<sup>130</sup> Del gr. ἐνθουσιασμός (*enthousiasmós*) 'endiosamiento', 'rpto divino' o 'posesión divina'.

primer paso por el camino en que el hombre se vuelve Dios y osa sobrepasar sus límites. También en los diarios del cristianismo se podía leer: éste es el suceso más grande desde la creación del mundo. Ahora bien, a los cristianos les resulta un poco imprudente afirmar que después de la creación del mundo haya ocurrido algo más importante que la encarnación de Dios. Pero se olvidó en el momento en que se vivenció subjetivamente como verdad que el hombre había superado las leyes que lo limitaban [...] y caminaba por el infinito. [...] se inició una nueva forma de oficio en el que el nuevo dios es la técnica o en el que hombre mismo se vuelve Dios, y los astronautas vienen a ser los sumos sacerdotes de esa religión.

Pero esta nueva religión no propone ningún principio moral, apunta Fromm, aparte de la obligación de realizar, Bacon *dixit*, todo lo técnicamente posible. Principio que está poniendo en peligro la sobrevivencia de la especie.

La parareligión científica ya estaba en germen en la Diosa Razón de los ilustrados y nació con el positivismo, cuyo culto asumió Comte como sumo sacerdote. Aún hoy esta idolatría caracteriza el “espíritu de los tiempos” (*zeitgeist*).

Los estudiosos contemporáneos desde la filosofía perenne también han apreciado ese carácter de culto que ha deformado la ciencia:

El mundo moderno tiene su religión, a la que cualquier otra está obligada a doblegarse, y es el culto de la ciencia, objeto de mudo respeto. Sus sacerdotes, los «expertos» [...] como casi todo clero, raramente suelen mantener con los poderosos una relación igualitaria, sino a menudo de resentida sumisión [...] El culto de la ciencia es politeísta e idólatra. Politeísta por cuanto la Ciencia es las ciencias; idólatra por cuanto el objeto de culto es obra humana. (Zolla, 2003: 49-50)

La redacción del periódico *Survivre*<sup>131</sup>, órgano del movimiento internacional de científicos *Survivre...et vivre*, ha descrito algunos de los elementos de la parareligión ideológica de la tecno-ciencia al servicio del poder:

...la ciencia ha creado su propia ideología, que tiene muchas de las características de una *nueva religión*, que podríamos llamar el *cientificismo*. Este poder [...] está íntimamente relacionado con el prestigio de la ciencia debido a sus éxitos. El *cientificismo* está ahora firmemente arraigado en todos los países del mundo, ya sean capitalistas o llamados socialistas, desarrollados o en

---

<sup>131</sup> En Levy- Leblond y Jaubert. (Comps.), 1980: 47- 56. Todas las siguientes citas de este punto son de la misma obra, en tanto no aparezca referencia distinta.

vías de desarrollo [...] Ha reemplazado ampliamente a todas las religiones tradicionales. Se insinuó en la educación en todos los niveles [...]

La gente, en general [...] siempre comprendió poco o nada de lo que es realmente la ciencia como método. Esta ignorancia ha sido perpetuada por toda la enseñanza [...] inclusive por gran parte de la enseñanza universitaria [donde] la ciencia es enseñada dogmáticamente [...] el poder de la palabra “ciencia” sobre el espíritu del gran público es de esencia casi mística y, por cierto, irracional [...] y su autoridad es a la vez indiscutible e incomprensible. Esto explica algunas de las características del cientificismo como religión.

Después señala la percepción popular sobre los científicos, tecnólogos y los especialistas en general, como sacerdotes de esta religión, quienes [...] suelen asumir su papel sacerdotal y cuyo idioma es incomprensible y esotérico para el gran público.

Asimismo, aunque la religión del cientificismo no tiene dogmas explícitos, está sustentada en creencias implícitas de carácter prejuicioso:<sup>132</sup>

#### Mito 1

Sólo el conocimiento científico es un conocimiento verdadero y real, es decir, sólo lo que puede ser expresado cuantitativamente o ser formalizado, o ser repetido a voluntad bajo condiciones de laboratorio, puede ser el contenido de un conocimiento verdadero.

Es decir, la filosofía, las artes, la introspección, las técnicas meditativas, la experiencia cotidiana, que posibilita cualquier conocimiento posterior incluido el científico, no son fuente de conocimiento válido.

#### Mito 2

Todo lo que puede ser expresado en forma coherente en términos cuantitativos, o pueda ser repetido bajo condiciones de laboratorio, es objeto de conocimiento científico y, por lo mismo, válido y aceptable.

---

<sup>132</sup> En sentido estricto, no podemos llamar “mitos” a dichas creencias, ya que una de las sus características definitorias del mito es ser una narración sobre el origen de algo, sea el universo (cosmogonía), los dioses (teogonía), el ser humano (antropogonía) y otras muchas cosas: una nación, una especie animal o vegetal, una costumbre. Sin embargo, hecha la aclaración, respetamos los títulos que numeran las afirmaciones numeradas como “mitos”, por pertenecer al texto original. Podríamos cambiar el término por “superstición”, por ser un prejuicio generalizado no exento de tintes mágicos.



Lo que significa que cualquier experimento, metodológicamente bien planeado y realizado es aceptable, aunque sea una aberración ética. Seguramente, para el doctor Menguele, este artículo era dogma de fe.

Mito 3

*Concepción “mecanicista” o “formalista” o “analítica” de la naturaleza: el sueño de la ciencia.* Átomos y moléculas y sus combinaciones pueden ser enteramente descritos según las leyes matemáticas de la física de las partículas elementales; la vida de la célula en términos de moléculas; los organismos pluricelulares en términos de poblaciones celulares; el pensamiento y el espíritu (incluyendo todas las clases de experiencia psíquica) en términos de circuitos de neuronas, las sociedades animales y humanas, las culturas humanas en términos de los individuos que las componen.

Es decir, el viejo sueño positivista de reducir el conocimiento de lo humano a “física social”.

Mito 4

*El papel del experto como especialista.* Sólo es autoridad en su especialidad y su autoridad crece entre más especializado sea.

Cualquier cuestión referida a la realidad concreta, para ser realmente comprendida, implica un análisis de numerosos aspectos, íntimamente entrelazados, pertenecientes a muchos campos. Al reducirla a uno sólo de éstos, o a un pequeño número, o separándolos, se mutila burdamente la realidad.

Mito 5

La ciencia, y la tecnología surgida de la ciencia, y sólo ellas, pueden resolver los problemas del hombre. Esto se aplica igualmente a los problemas humanos, especialmente a los problemas psicológicos, morales, sociales y políticos.

*Comentarios:*

Esto conduce lógicamente al

Mito 6

Sólo los expertos están calificados para participar en las decisiones, porque sólo los expertos “saben”.

*Comentarios:*

En la esfera de las decisiones sociales, la realidad es demasiado compleja para que ni el conjunto de todos los expertos del mundo sea realmente competente. Esta dificultad se aborda por la introducción de otra clase de experto: “el tomador de decisiones”, funcionario, o militar de alta graduación, asesorado por diversos expertos.

De acuerdo con este mito, la división *técnica* del trabajo es la coartada perfecta, ideológicamente neutra, para legitimar la división *social* del trabajo entre los que mandan y los que obedecen, sin considerar las ventajas socioeconómicas y de *capital cultural* con que cuentan los hijos de las clases ilustradas. Ya señalaba Bakunin (1978, Vol.1, Pág. 71):

En su actual organización, los monopolizadores de la ciencia, que como tales permanecen fuera de la vida social, forman indudablemente una casta separada que tiene muchas cosas en común con la casta sacerdotal. La abstracción científica es su dios, los individuos vivos y reales sus víctimas, y ellos los sacerdotes titulados y consagrados.

Asimismo tiende a fomentar, en el carácter de los individuos que la componen, una soberbia que imita a las de las clases dominantes:

Cuando un joven se licencia de la universidad, se ha convertido ya en un doctrinario maduro, lleno de desprecio y de arrogancia ante la plebe, a la que se encuentra bastante dispuesto a oprimir, y especialmente a explotar, en nombre de su superioridad intelectual y moral. Cuanto más joven es tal persona, más perniciosa y deleznable se vuelve. (*Ibíd.* Pág. 77)

Para evitar malentendidos, es necesario aclarar que no se trata de defender una actitud anti-científica. La ciencia podría *servir*, y en parte ha sido así, como un *medio* para mejorar la calidad de vida de las personas y entender la maravillosa dinámica de la naturaleza. Si rebasa sus atribuciones se convierte en un *Golem* descontrolado, que desconoce a su creador y se vuelve contra él. La ideología científicista olvida que, como el sábado en la Escritura, la ciencia es para el hombre y no el hombre para la ciencia. Su engañosa neutralidad oculta la necesidad de una orientación axiológica, que sólo puede venir de un nuevo humanismo.

La necesidad de tratar con cierto detenimiento la idolatría tecno-científica radica en que *se ha constituido en ideología dominante, que pretende descalificar toda manifestación*

*de espiritualidad, como producto de estadios humanos primitivos o infantiles.* El cientificismo, lejos de ser liberador, ha sido coartada ideológica del capital y constituye un ataque a las *posibilidades liberadoras de la auténtica espiritualidad* y de la propia ciencia.

La alienación y corrupción del poder de la ciencia sirve a la muerte y la esclavitud. Por el contrario, la ciencia puede y debe fomentarse como vía de conocimiento de la realidad interna y externa, así como fuente de poder humano *al servicio del eros*.

## 2.5 Diagnóstico de nuestro tiempo. La nueva Edad Media.

En general, podemos decir que la situación nacional y global es alarmante; estamos presenciando una *crisis civilizatoria* sin precedente ya avizorada por algunos desde los inicios del siglo XX, comparada con la cual, la caída del Imperio Romano resulta un evento local. Crisis que describe sucintamente Edgar Morin (1993: 71-114): El desorden económico y ecológico mundial; el doble proceso de solidarización y balcanización planetaria; la crisis universal de futuro; el “desarrollo” como tragedia; el desarrollo descontrolado y ciego de la tecno-ciencia, que amenaza con la destrucción nuclear y/o ecológica; el pensamiento mecánico y parcelario, cuya miopía mental contribuye a la impotencia para realizar los

cambios requeridos y, por último, aunque haya más, la alianza de las viejas barbaries, vivas aún, con la nueva barbarie tecnificada, científicamente administrada y planificada.<sup>133</sup>

Afirmo que *la falta de una propuesta auténtica de integración transpersonal está en el fondo de la profunda crisis de la modernidad*, que diversos autores han señalado desde diversas perspectivas. Así, algunos hablan de la decadencia de Occidente (Spengler, 1918/2006; Barzun, 2005); Delumeau (2002) describe los últimos seis siglos como una época de grandes terrores, a contrapelo de la opinión dominante hasta hace poco; autores como Eco, Colombo, Alberoni y otros (1984) actualizan la apreciación del siglo XX, que presentó Berdiaeff (1934), como el inicio de una *Nueva Edad Media*, similar a la anterior.<sup>134</sup>

En el período helenístico-romano se dio una primera *globalización*, que llevó a una anomia generalizada, a la proliferación de todo tipo de cultos y sectas enfrentadas entre sí, cuya potencial violencia fanática era contenida por el poder de Roma, mientras ésta siguió la política de tolerancia religiosa.

En la vieja Edad Media, tras la crisis y caída del Imperio Romano, se produjo un caos político-económico y se acentuó el cultural, que ya tenía tiempo desarrollándose por la incapacidad de asimilar la gran diversidad cultural.

Los nuevos poderes dominantes, sus zonas y ámbitos de influencia semejan nuevas formas de feudalización, en la que los ámbitos de la economía son los nuevos feudos (bioingeniería, minería, drogas legales [medicina] e ilegales, electrónica, informática, medios) y sus corporaciones o cárteles, los nuevos feudos, con sus grandes accionistas y capos.

También existe la feudalización territorial por las multinacionales de alimentos (Robin, 2008) y por el narcotráfico en los países productores de marihuana, coca u opio y países de paso hacia los países consumidores.

Edgar Morin (1993) pasa revista a la interacción de factores económicos, ecológicos, científico-tecnológicos, políticos y epistemológicos que, conforman la “policrisis global”; crisis civilizatoria, más allá de la del capitalismo o el socialismo real y su mítico-ideológica noción de ‘progreso’ que, como hemos señalado, ha fundamentado ambos modelos.

---

<sup>133</sup> Como la administración científica de los campos nazis de concentración, con auxilio de las entonces modernas computadoras de tarjetas perforadas de la IBM, incluida la asesoría personal *in situ* de técnicos estadounidenses a sus enemigos y clientes (Achbar, 2006. Ver filmografía).

<sup>134</sup> El prólogo de la Nueva Edad Media se manifiesta, igual que el de la antigua, como un período de descomposición y crisis. Argullol y Trías (1993) se refieren al “Cansancio de Occidente”; Berman (2001:15-16) califica la historia moderna como la de un “desencantamiento continuo”, de manera que la “vida occidental parece estar derivando hacia un incesante aumento de entropía, hacia un caos económico y tecnológico, hacia un desastre ecológico y, finalmente, hacia un desmembramiento y desintegración psíquica...”.

No pensamos que una concepción intercultural de la educación de la espiritualidad sea *la* solución de esta policrisis global, compleja, multifactorial e interactiva, pero consideramos que sobrevivir dignamente como especie requiere, como *condición necesaria* aunque no suficiente, una visión de la espiritualidad distinta de las que han contribuido a la triste y peligrosa situación actual, lo que requiere un cambio radical del núcleo axiológico-ideológico dominante en Occidente durante los últimos siglos.

El “fin de las ideologías” no se da por decreto, y menos aún si es emitido por los economistas-sacerdotes del capital para imponer su vergonzante ideología crematística, legitimadora de la dictadura del *complejo militar-industrial global*. Una educación liberadora ha de ser crítica, des-masificadora y des-ideologizadora. Pero esta desideologización no es una tarea específica que tenga principio y fin, por lo que no puede haber un “fin de las ideologías” sino un proceso permanente, que podría culminar acaso con la iluminación de la especie... Entretanto, lo que importa es la dirección y el sentido liberador.

Además, la educación crítica requiere su contraparte propositiva, que para nosotros consiste en una educación para la *integración* personal y transpersonal, para acceder, por un *salto cualitativo* de la conciencia, a la humanidad, cuya historia está aún por escribirse.

**Capítulo 3.**  
**Ética, conocimiento y espiritualidad**

**E**n esta tercera parte expondré mis referentes teóricos sobre el laicismo y el problema del conocimiento, tanto en el ámbito de las religiones -entendidas como mediaciones culturales- como de la realización espiritual, finalidad esencial de las mismas. Abordaremos también la delimitación del papel gnoseológico de la ciencia en este campo. Enfocaré el estudio desde una doble óptica: de la mística, por una parte y de los estudios transpersonales por la otra. No veo contradicción, pues la primera ha nutrido a la segunda desde sus orígenes.

En cuanto a los conceptos de laicismo y educación laica, los trataré como un conjunto de principios básicos que permiten la convivencia apuntando a la unidad de lo diverso, por lo que no constituyen obstáculos en los caminos espirituales.

Ante el falso problema que pregunta por la “religión verdadera” propongo la equivalencia –no igualdad- de las distintas tradiciones, si bien *al interior de cada una*, las doctrinas y prácticas institucionales puedan diferir enormemente en cuanto a su valor como medios de educación espiritual.

Tomamos como criterio de dicha educación el nivel de integración de las dualidades, descrito en la primera parte, para lo que hemos seguido, en general, la escala propuesta por Ken Wilber, desde los niveles del ego, pasando por la integración transpersonal, hasta la Conciencia de Unidad, máximo nivel de integración.

De manera convergente, proponemos una realimentación entre *teoría* –“contemplación de lo divino” en sentido etimológico- y *práctica*. Con ésta nos referimos a la ética y la política, lo cual nos haría salir de un berenjenal para entrar en otro si no fuera por el criterio de *integración*. Este enfoque teórico-práctico resulta aceptable, tanto desde una perspectiva laica, como desde las más diversas tradiciones espirituales.

En consecuencia, brindaremos elementos para la conciliación de dos visiones transculturales aparentemente contradictorias:

- a) La ética arreligiosa en su desarrollo histórico hasta su arribo a los *derechos humanos*, pasando por la ética “egoísta” stirneriana, así como su superación dialéctica por el psicoanálisis humanista de E. Fromm y la psicología transpersonal, que integra la tradición crítica y humanista occidental con la concepción de:
- b) La ética ecuménica propuesta por la *Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo: “Hacia una ética mundial”* (Küng & Kuschel, Edits. 1994).

Pese a que notables representantes tanto de la corriente laica como de la religiosa han visto a la otra como el enemigo a vencer, sostengo que las diferencias entre ambos enfoques son conciliables, tanto si partimos de una perspectiva humanista, como desde la espiritualidad.

La ética, laica y humanista por definición, es imprescindible como “campo de juego” neutral ante la diversidad cultural que implica la multitud de moralidades sociales, no siempre coincidentes. Los derechos humanos universales constituyen los principios éticos *mínimos* que han de respetarse en cualquier parte del mundo.

Mostraremos el enorme valor crítico de la propuesta del humanismo individualista de Occidente, con vistas al *máximo* nivel de realización humana, en cuanto disruptor de las morales enajenadas y sus limitaciones, derivadas de una visión *pre-personal*. Una vez llegados a este punto, desalojadas las morales alienantes de los dominios del yo, resulta obligado el conocimiento de ese yo.

La segunda corriente ética, parte de criterios de autoconocimiento más allá del ego y de la persona, para llegar al óptimo nivel de realización humana en el campo del “aprender a ser”. Aquí se conectan los desarrollos de la psicología humanista la que, al establecer un contacto más íntimo con las psicologías tradicionales de Oriente, devino transpersonal.

Después, retomaremos el aspecto gnoseológico de la espiritualidad, mediante una revisión somera del método *ad hoc*: la mística. Trataremos de aclarar los malentendidos a este respecto, ubicándola en su justa dimensión como método de autoconocimiento en los niveles transpersonales hasta llegar a la conciencia de unidad.

Para ello, comenzaremos por exponer brevemente nuestro referente teórico desde sus antecedentes: la *Sophia Perennis* desde el Renacimiento y el estudio científico de las religiones, a partir del siglo XIX respectivamente. Enseguida nos ocuparemos del origen y desarrollo de la psicología transpersonal en la segunda mitad del siglo XX, hasta constituirse en los *estudios transpersonales*, que trascienden lo puramente científico e integran concepciones orientales. Asimismo, señalamos la polémica en su interior entre la corriente perennialista y la creativo-participativa.

Después nos ocuparemos de describir brevemente el modelo de los campos del conocimiento que expone Ken Wilber el cual, pese a las críticas que se le han hecho, algunas de ellas acertadas, resulta sumamente útil, clarificador y didáctico para mostrar la relación de todo ello con la dimensión espiritual. Inspirados en Ouspensky (1977) ampliaremos sin embargo, el esquema analógico espacial de Wilber, cuyos límites él



mismo señala, mediante la inclusión de una tercera dimensión, que proponemos para el conocimiento en el campo de la espiritualidad.

Pasaremos entonces a nuestra visión del carácter gnoseológico transpersonal de la mística: su vivencia del tiempo, la relación entre lo interno y lo externo el papel de la experiencia, la crítica hecha a Wilber de *positivismo residual*, así como el papel de la palabra (mito y logos) en todo ello, el papel de la posición holista de no-dualidad y el carácter trans-lógico y retroprogresivo del método general de la espiritualidad: la mística.

Por último, haremos un breve acercamiento a nuestra vía para encontrar la unidad en la diversidad por el concepto de armonía, una reconsideración de los sincretismos, así como tres ejemplos de conciliación de contradicciones aparentes desde una visión perennialista; así pretendemos mostrar que es posible combinarla con la visión creativo-participativa.

### 3.1 Laicismo: entre la instrucción confesional y el jacobinismo.

Uno de los malentendidos que más dificultan el adecuado tratamiento político y educativo de la religiosidad se refiere al laicismo en tanto se conciba como una actitud contraria a toda religiosidad e incluso, a la espiritualidad.<sup>135</sup>

El laicismo es *un medio* para la convivencia pacífica y libre entre gente de diversas convicciones religiosas o arreligiosas; lo cual es posible mediante el establecimiento de límites a las organizaciones religiosas, en sus pretensiones de regir la totalidad de la vida social en detrimento del ejercicio de derechos humanos fundamentales. Por tanto, dichos límites han de establecerse con criterios humanistas; es decir, *no-confesionales*.

En relación con la organización social, como señala Roberto Blancarte (2007:42):

La laicidad es entonces un simple instrumento que las sociedades modernas y democráticas han desarrollado para manejar la creciente diversidad y pluralidad de opiniones, de intereses y de derechos, garantizando, en la medida de lo posible, las libertades de todos, mayorías y minorías. Sus elementos más distintivos han sido la libertad de conciencia, la autonomía de lo político frente a lo religioso y la real igualdad de los ciudadanos y sus instituciones *frente a la ley*. (Cursivas de G.S.)<sup>136</sup>

Es indispensable una seria reflexión, más allá de los detractores de toda religiosidad, que sólo ven en ella sus aspectos ideológicos y alienantes, sin percibir sus aspectos liberadores y de realización humana. Además, cabe señalar que si la separación entre las instituciones religiosas y el Estado es en general conveniente, para nuestro país, por su historia, resulta indispensable; sin embargo, como señala Roberto Blancarte:<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> No resulta ocioso aclarar que el sentido de “laico” usado al interior de la Iglesia Católica Romana, limitado al feligrés que no ha hecho votos religiosos y, por ello, distinto de *clérigo* no interesa para los objetivos del presente trabajo, ya que la damos un significado más amplio de no-confesional.

<sup>136</sup> Las cursivas son para enfatizar que la “igualdad” es sólo *ante la ley*, ya que en la modernidad son frecuentes las posturas igualitaristas que, en la práctica, transforman a los seres humanos, cualitativamente únicos e insustituibles, en “unidades” aritméticas dentro de masas indiferenciadas, con un puro “valor” cuantitativo, de manera tal que resultamos definidos por números: CURP, RFC, N° de licencia de conducir, cartilla militar, Seguro Social y otros números que nos ubican en tanto “unidades” para ser mejor controlados en diversas funciones: votantes, productores, derechohabientes, consumidores, automovilistas, televidentes, etc. Su vida y muerte son estadísticas, “daños colaterales”.... Fenómeno y mentalidad criticada, tanto desde una posición humanista (Fromm, 1963:82), como desde la *filosofía perenne* (Guenón, 1995: 8).

<sup>137</sup> “Laicidad: la construcción de un concepto universal” en Vázquez (Coord.) 2007: 32-33.

De hecho existen muchos Estados que no son formalmente laicos, pero establecen políticas públicas ajenas a la normativa doctrinal de las Iglesias y sustentan su legitimidad más en la soberanía popular que en cualquier forma de consagración eclesiástica. Países como Dinamarca o Noruega, que tienen Iglesias nacionales, como la luterana (y cuyos ministros de culto son considerados funcionarios del Estado), son sin embargo laicos en la medida que sus formas de legitimación política son esencialmente democráticas y adoptan políticas públicas ajenas a la moral de la propia Iglesia oficial.

En la práctica, el Estado mexicano va muy a la en el tema zaga respecto de dichos países, pese a ser formalmente laico. Baste señalar la influencia de la moral de la Iglesia de Roma en nuestra legislación federal y de la mayoría de los Estados, así como su frecuente intromisión en política electoral desde los inicios de la vida del México “independiente”, hasta nuestros días.<sup>138</sup> Quizá la diferencia se deba, al menos en alguna medida, a la gran distancia entre el nivel de instrucción de México y el de esos países.

El laicismo que inspira este trabajo es radical; es decir, de raíz, radicalidad vista como una actitud, tendencia cultural de la modernidad que es conveniente desarrollar en bien de la armonía social con libertad y equidad; actitud compatible con la espiritualidad. Así, aunque parezca extraño, casi en los mismos términos, se refieren a los ritos cívicos, tanto un autor laico (Blancarte, *Ibíd*, 32), como un tradicionalista perennialista (Guenón, 1995: 292). En íntima relación, cabe resaltar el tratamiento ideológico que se ha dado a la historia, análogo al que se ha hecho con los mitos.

La mejor garantía de la libertad personal en materia religiosa y ética es una organización del poder social<sup>139</sup> confesionalmente *imparcial*; es decir, *laica*, en gran

---

<sup>138</sup> Respecto de esta influencia en la historia de nuestro país, revítese *México ante Dios*, de Francisco Martín Moreno (Ver Bibliografía). Pero está aun presente, al grado de que, en la reciente elección presidencial (2011), *todos* los candidatos, incluido el ubicado más a la izquierda, y la candidata se presentaron a la ceremonia de besamanos e interrogatorio, por parte de las autoridades eclesiásticas.

<sup>139</sup> Hablamos de “poder social” y no del Estado porque la inspiración de este trabajo es libertaria. La palabra “poder”, que podría causar escozor a los ácratas, la usamos en el sentido de *capacidad de acción en el mundo*. Lo contrario es la impotencia, que nadie quiere, ni siquiera ellos... El poder del amor es contrario a toda opresión y explotación; es sólo un medio al servicio del *Eros*, no fin en sí; instrumento, no ídolo; utiliza medios éticos, encaminados al respeto y florecimiento de la vida, la libertad, la consciencia; en suma: *la potenciación inteligente del poder personal para trascender, mediante la integración, amorosa más allá del ego*. El Poder estatal suele estar, en cambio, al servicio de *tánatos*; para él, el poder mismo importa más que cualquier consideración ética, abstracción autorreferencial, ídolo que se sirve de las personas para su propia glorificación, mientras los individuos, *impotentes*, son sólo *medios*. Así para Fromm (1963: 95) la palabra *poder* denota “...dos conceptos contradictorios: *poder de* = capacidad, y *poder sobre* = dominio [...] Poder-dominio es resultado de la paralización del poder-capacidad. *Poder sobre* es la perversión de *poder de*”.

Aun en los casos más afortunados, como en los benevolentes estados democrático-burgueses de los países nórdicos, el Poder se fundamenta en la opresión y la explotación, no tanto de sus ciudadanos, que viven en

cantidad de asuntos como la educación, la salud, la población, el matrimonio y el arte, impidiendo la imposición de una sola forma de vida homogénea, propia de una religión o parareligión dominante.

Muy interesante a este respecto es la *Declaración Universal de la laicidad en el Siglo XXI*, elaborada por los profesores Jean Baubérot, de Francia, la canadiense Micheline Milot y el mexicano Roberto Blancarte y presentada en el Senado de Francia el 9 de diciembre de 2005 con motivo del centenario de la separación entre el Estado francés y las iglesias. (Vázquez *et al* 2007: 43- 50. Ver apéndice 1).

Lejos de los autoritarismos que confunden unidad con uniformidad, el carácter laico valora lo diverso, más allá de quien hace un esfuerzo sobrehumano para “tolerar” la presencia de creencias o convicciones ajenas, nuestra propuesta *aprecia la diversidad como riqueza de la humanidad*, de acuerdo con la distinción que hace Carlos Thiebaut:<sup>140</sup>

La tolerancia positiva es la otra cara de la tolerancia negativa. Ésta nos reclamaba sólo que restringiéramos nuestros iniciales desacuerdos sobre la base de un sistema superior de razones (razones de estrategias, de razones prudenciales, de razones que expresan la universalidad de la dignidad y la libertad humanas). Pero comprender las razones de otros y aceptarlas de tal suerte que modifiquen, aunque sea localmente, las propias es darle al otro un lugar en el espacio de nuestras argumentaciones.

Es decir, una verdadera *actitud dialógica*, en el sentido que le da Paulo Freire, ya que el auténtico diálogo no es sólo callar sin escuchar mientras el otro habla, para pensar nuestra siguiente intervención a fin de convencerle de nuestro punto; significa, por el contrario, escuchar cuidadosamente sus palabras, tomarlas en serio, abrirnos a su pensamiento, a la posibilidad de estar en el error y de que el otro nos ayude a detectarlo.

Por eso, señala Carlos Pereda,<sup>141</sup> este laicismo positivo es una actitud que implica apreciar que la diversidad de pensamiento nos invita al debido respeto y asombro ante lo desconocido para descubrir los diversos caminos del espíritu humano.

---

una burbuja de cristal, sino de la gente y los ecosistemas en las regiones neo-colonizadas, invisibles para ellos, pero cuya explotación permite a las corporaciones obtener pingües ganancias, pagar impuestos y salarios decorosos a los trabajadores... en sus países de origen, para no tener líos en casa. Así se ha “externalizado” al “tercer mundo” la salvaje explotación y la consiguiente molestia de las luchas obreras...

<sup>140</sup> Cit. por Carlos Pereda: “El laicismo también como actitud.” En Vázquez (Coord.) 2007: 67.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, Págs. 51- 72.

La actitud laica negativa permanece en la seguridad del paisaje familiar, sin asomarse fuera del ámbito de las creencias, o increencias, en que hemos crecido, aunque respetando las ajenas, como hace mucha gente en casi todas partes; sin embargo, la tendencia a una concepción cerrada prejuiciosamente a otras perspectivas, puede ser, simplemente, *miedo a la vida y la libertad*. Entonces, la existencia misma de concepciones fundamentadas, pero distintas de la propia, constituye una amenaza potencial a la seguridad de las propias creencias e invita a la intolerancia, ya que se puede transitar fácilmente de la pasiva actitud “tolerante” de condescendiente menosprecio hacia las “erróneas” ideas ajenas, hasta la activa persecución y asesinato de quienes las profesan.

A diferencia de la anterior, en la tolerancia positiva se da una apertura al conocimiento empático y a la gozosa aceptación de la otredad, en cordial abrazo a la fecunda diversidad de la vida, que enriquece la nuestra.

Lejos de una visión ingenuamente optimista de la otredad, el laicismo que proponemos, aunque guiado por la humildad y la empatía, ha de ser profundamente crítico de los rasgos culturales que menoscaben los derechos humanos.<sup>142</sup>

La actitud laica es diálogo y apertura, lejos de la actitud del misionero que, sintiéndose dueño exclusivo de la verdad se siente también obligado a convencer (vencer-con) a los otros de *su* Verdad; nuestro laicismo no es polémica que confronta unas personas y sus opiniones contra otras, sino diálogo en el que ambos dialogantes se ubican, fraternalmente, en la realidad, para interrogarla.

Muchos estamos de acuerdo en que *la educación que imparta, financie o certifique el Estado, debe ser laica*. En lo que poco consenso existe es en el carácter y definición del laicismo. El tema se obscurece más aún en México, por nuestra peculiar historia, en la que la jerarquía católica ha sido parte importante de la oligarquía, cuyos intereses casi siempre ha defendido. Reconocemos que han surgido sacerdotes defensores de los intereses populares desde tiempos de la conquista hasta la actualidad, pero siempre han sido mal

---

<sup>142</sup> Pero es necesario criticar también la manipulación de los derechos humanos, por parte de las potencias occidentales, especialmente los EE.UU., como pretexto para invadir países cuyos gobiernos no se dobleguen a sus requerimientos económicos, país que se arroga el papel de juez y policía del mundo, para imponer “el bien” por el terror, con el doble rasero de un criterio laxo ante las atrocidades de los que aceptan las condiciones de sus bancos y corporaciones y otro muy estricto para los “radicales”, que no las aceptan, ocasionando gran mortandad y sufrimiento humano y vulnerando los más elementales derechos humanos para atrapar algún “terrible dictador” que, semanas antes era su gran amigo y socio, casos de Noriega en Panamá, Saddam Husein en Irak, Bin Laden y los talibanes de Afganistán, sólo por mencionar algunos de una gran lista, desde los años sesenta hasta hoy( Chomsky, 1972, 1974, 1975, 1993, 1997, 2004; Chossudovsky, 2002).

vistos y a menudo reprimidos por la institución. Baste señalar los humillantes juicios inquisitoriales de Hidalgo y Morelos, previos a su fusilamiento.

En México, siglo y medio después del movimiento de Reforma, los grupos conservadores siguen pugnando por la ampliación de la educación confesional, incluso por cuenta del aparato gubernamental, lo cual no sólo atenta contra la necesaria neutralidad estatal y debido respeto a quienes profesan otras religiones o ninguna, sino también contra la religiosidad profunda, cuya verdad se corrompe y pervierte en asociación con los príncipes –o El Príncipe- de este mundo (Ver: Jn. 12: 31; 14:30; 16:11 y 1 Jn. 5: 19).

Los partidarios de la educación confesional asumen que no puede haber una vida buena fuera de su confesión, especialmente en el aspecto moral. Siempre se puede encontrar en los libros sagrados algún pasaje que, tomado literalmente pero descontextualizado e interpretado *ad hoc*, justifique dicha creencia sectaria.

La imposición oficial de una religión no sólo atenta contra la libertad de conciencia, derecho humano universal, sino también contra la propia espiritualidad, cuya verdad sólo puede ser resultado de una intensa búsqueda personal, pero jamás de la imposición por una pretendida autoridad, que se arroge en exclusiva la representación divina; pero el laicismo tampoco puede ser la sistemática negación jacobina de la legitimidad de todo lo que huelga a religiosidad, ni debe renunciar a su carácter crítico, una de sus notas esenciales. La crítica se centra en dos aspectos: el ético-político y el gnoseológico.

El primero se refiere a la utilización de la religiosidad como ideología para el control hegemónico sobre las clases dominadas. Si bien, la utilización ideológica de las religiones se ha generalizado, esto no ha sido así siempre ni es característica esencial de la religiosidad, que puede coadyuvar a la humanización cuando está enfocada al desarrollo de la *espiritualidad, que es esencialmente liberadora y crítica* de los ídolos que conforman las “condiciones subjetivas” de toda opresión.

El segundo se dirige a estudiar el estatus gnoseológico de lo religioso, lo que sólo se puede realizar desde una visión dialógica multicultural, atenta a los propios prejuicios, de los que solemos partir sin advertirlo. Este laicismo no critica desde la ignorancia y por ello, ha de estar abierto a escuchar la versión, o versiones, de los sujetos “ceranos a la experiencia”, desde las concepciones populares hasta las de los guías espirituales de mayor sabiduría: los místicos, que suelen ser además notables filósofos [as] y poetas.

Tanto el creyente como el increyente comparten la misma ingenuidad si parten de una lectura literal, y por ello superficial, de los textos sagrados. Elémire Zolla (2003:63)

expone un buen ejemplo de lo dicho: “Sólo el adepto antiguo más grosero creía que los relatos del génesis eran crónicas geológicas (como tampoco importaba demostrar la existencia de la Atlántida platónica)”.<sup>143</sup>

Sin embargo, el error tan elemental de afirmar la verdad *literal* de alguna mitología específica, es también muy difundido; esto se debe, en buena medida, al analfabetismo religioso en que los propios grupos sacerdotales mantienen a las masas para su mejor control mediante el monopolio del conocimiento.

El laicismo es una construcción social compleja; implica la armonización de una serie de valores y actitudes en aparente contradicción.

Una de estas contradicciones a conciliar es la que se presenta entre *unidad* y respeto a la *diversidad*. Así como en la música, la armonía es unidad de diversas notas musicales producidas simultáneamente; así en la sociedad, la diversidad de cosmovisiones, incluidas las ideas políticas y religiosas, ha de conciliarse con las necesidades de la convivencia en el respeto a todas las personas y a su libre expresión. Las instituciones, leyes y costumbres han de servir a este fin.

En los tiempos y lugares del planeta en que han convivido diversos pueblos, con líderes religiosos tolerantes, ha sido posible, muchas veces, la pacífica interacción; igual que la vasta tierra alimenta multitud de pueblos, también así para ellos, el universo infinito puede dar cabida a diversas concepciones de lo divino; incluso se han dado sincretismos, por de la convivencia cotidiana y la fusión étnica.

Hoy, la antigua solución del alejamiento con respecto de los “extraños” es inviable, porque el vasto mundo se ha convertido en una aldea global, donde la convivencia es inevitable y sólo cabe optar entre a) la imposición por el terror de *una* forma de vida, *una* cosmovisión y *una* moral; b) la guerra permanente, en espiral creciente de rencor y violencia, cuyo lógico desenlace es el genocidio o, c) la convivencia basada en el mutuo respeto y empatía, con apertura a la enorme riqueza cultural de la humanidad.

Ante una intensa convivencia de sociedades con diferentes culturas resulta indispensable una educación más allá del limitado etnocentrismo que pregunta por *la* religión verdadera. Para muchos la respuesta es obvia: la propia. Así se está a un paso de

---

<sup>143</sup> Uno de los ejemplos más comunes es la creencia literal en el mito bíblico de la creación de la especie humana por un dios antropomorfo, con cuyas manos amasó la primera pareja humana, insuflándole en el rostro la vida y por ello negar la teoría de la evolución de las especies, lo que denota no sólo ignorancia de la teoría y sus fundamentos empíricos, sino de los distintos niveles de interpretación de los textos sagrados.

condenar al otro, al extraño, en especial si pretende difundir su credo, como embaucador de obscuras intenciones: un enemigo. Están sentadas así las condiciones del crimen.

Por eso, desde la *filosofía perenne*, la pregunta por *la verdadera* religión podría llamarse “satánica”, por ser un planteamiento engañoso, imposible de solucionar en esos términos. ¡Como si la ampliación de la conciencia hacia los niveles transpersonales fuera cosa de pertenecer o no a una u otra asociación!

No hay duda de que la cuestión gnoseológica de la verdad religiosa se impone al intelecto pero, así planteada, constituye un falso problema, tanto porque las religiones son conjuntos heterogéneos de mitos, ritos y otros rasgos culturales que sufren modificaciones históricas y no se pueden valorar simplistamente como totalidades homogéneas y estáticas, como porque las concepciones y prácticas de cada religión pueden ser asumidas de diversas maneras y apoyar la barbarie o la integración humana.

Las soluciones más simples -y extremas- al problema de la verdad religiosa son de dos tipos:

Por una parte, la aceptación total del discurso de los líderes religiosos; es decir, la “fe del carbonero”, que renuncia a todo cuestionamiento; por la otra, el rechazo de todo lo que huelga a religiosidad. La primera, parte del reconocimiento de los valores que la religión dice defender para dar significado a la vida humana; la segunda, del reconocimiento del engaño que se realiza en su nombre, así como de la crítica de ciertos aspectos doctrinales y la visión literal de los mitos.

Ambas aciertan y se equivocan al confundir fe con credulidad. La primera yerra por comer pan amasado con trigo sin cribar; la segunda, por tirarlo todo. Los seguidores de ambas son fácilmente manipulables en nombre de alguna ideología religiosa o parareligiosa.

La verdad de las religiones no se encuentra decretando la verdad de una y la falsedad de las demás o de todas; el asunto es mucho más complejo y requiere de un cuidadoso trabajo crítico para encontrar el fondo de verdad que cada una contiene.



*La contradicción entre la Ética Socialmente Inmanente y la Ética Universal se reducirá y tenderá a desaparecer en el mismo grado en que la sociedad llegue a ser verdaderamente humana, vale decir, se preocupe por el pleno desarrollo humano de todos sus miembros.  
Erich Fromm (1963: 243)*

### 3.2 Primacía gnoseológica de la ética.

Esta propuesta pretende ser un pequeño pero ambicioso aporte a la construcción de una educación transpersonal de la espiritualidad, que propicie una sinergia multicultural liberadora y transformadora, que sólo se puede construir, a nuestro entender, con dos materiales:

El primero es la ética humanista y laica –valga la redundancia–, contenida esencialmente en los *derechos del hombre y de la mujer*,<sup>144</sup> cuerpo conceptual aun en construcción que debe dirigir y acotar toda intervención del poder social organizado, para ser el marco general, que permita la convivencia de diversas propuestas morales.

El segundo es una ética *desde la sociedad civil*, multicultural y ecuménica, que “borde más fino”, trabajo también en construcción y que sólo puede ser producto de un abierto y profundo diálogo entre los líderes espirituales de Oriente y Occidente.<sup>145</sup>

Un notable y esperanzador documento en este campo es la *Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo: Hacia una ética mundial* (Küng & Kuschel [Edits.], 1994) suscrito por importantes líderes de los más diversos credos del mundo.

Para la conformación de esta ética global, además del marco de los Derechos Humanos, se requiere un lenguaje común que oriente el diálogo. Sostengo que este lenguaje es la dimensión humanista de la ética *productiva*, en el sentido que da Fromm al término, que concuerda con las enseñanzas de los grandes maestros de la humanidad. Esto facilitará el diálogo intercultural fraterno para el entendimiento en profundidad.

Cabe señalar que, tanto desde un humanismo arreligioso, como desde la *Religio Perennis*, se arriba a parecidas conclusiones. La política y la ética humanista permiten

---

<sup>144</sup> La especial consideración de los derechos de las mujeres es indispensable, dada la tendencia misógina de la mayoría de las culturas dominantes en el mundo. Aunque de larga tradición, esta necesidad fue planteada pública, apasionada y brillantemente en el mundo moderno por Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1790/1977).

<sup>145</sup> En la India, por ejemplo, es posible rastrear las más diversas posiciones filosóficas, equivalentes a las occidentales (Tolá y Dragonetti, 2008) incluidos el humanismo, las concepciones arreligiosas, el racionalismo y el materialismo, que no han surgido sólo en Occidente, como se suele afirmar desde un etnocentrismo ignorante de otras culturas. Hegel (1981[b]: 64) por ejemplo, se atrevió a negar la existencia de una filosofía hindú, falsedad repetida luego por muchos, atenedos a su autoridad.

llevar el criterio de verdad de la teoría, a la *práctica*. Desde una posición laica y arreligiosa, podemos decir, con Marx, que:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema meramente *escolástico*. (Marx, C. Tesis 2 sobre Feuerbach en *Obras*, Pág.24)

Desde la tradición cristiana, podemos repetir:

Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recoge uvas de espinos, o higos de los abrojos? (Mt. 7: 15-16. Tr. Nacar- Colunga).

O afirmar la primacía ética de las obras sobre las palabras, como se hace en el Evangelio de Lucas (6: 46-49). En suma: ambas visiones coinciden en que, el criterio de verdad de las palabras –la teoría- son las obras; es decir, la práctica.

La gran dificultad es distinguir ciertos principios éticos universalmente válidos, así sean de carácter muy general, ante la diversidad de las morales religiosas. Como hemos señalado, se lleva un gran trecho recorrido en este sentido a partir del reconocimiento de los Derechos Universales del Hombre y de la Mujer.

### 3.2.1 Ética humanista e individualismo del ego; su poder crítico y arribo a la necesidad de autoconocimiento

Quizá la milenaria alianza entre jerarquías religiosas y clases dominantes haya sido el principal impedimento para la instauración de una *ética de respeto y tolerancia a lo diverso*, que sólo se ha difundido en la medida del repliegue del poder religioso, no sólo su separación con respecto del Estado, sino respecto de la vida social en su conjunto; repliegue correlativo al avance del humanismo del ego, como criterio para la crítica de las ideologías religiosas y parareligiosas.

El Humanismo renacentista puso énfasis en el estudio de nuestra especie y esbozó, junto a la Reforma, la crítica a la Iglesia en tanto institución y a la conducta de sus

representantes; la Ilustración radicalizó la crítica, completada por los socialismos a y anti religiosos. Así, el devenir histórico de la ética humanista ha sido el de una progresiva liberación de las ideologías religiosas, que asignan valor supremo a alguna moral autoritaria, favorable al dominio de las armas y el dinero. Apunta Erich Fromm (1963: 24):

La ética crítica *Humanista*, en contraste con la *Ética Autoritaria*, puede distinguirse tanto por un criterio formal y otro material. *Formalmente* se basa en el principio de que sólo el hombre por sí mismo puede determinar el criterio sobre virtud y pecado, y no una autoridad que lo trascienda. *Materialmente se basa en el principio de que lo “bueno” es aquello que es bueno para el hombre y “malo” lo que le es nocivo, siendo el único criterio de valor ético el bienestar del hombre.*

Por principio de cuentas, cabe señalar que la modernidad es un fenómeno cultural que surgió en Occidente y, como tal no tiene, *a priori*, carácter universal; sin embargo, como hemos señalado, el enorme desarrollo de la dimensión *crítica* que lo ha caracterizado, *constituye un gran aporte de innegable valor universal.*

Grandes humanistas del Renacimiento -y profundamente religiosos- fundaron la *Sofía Perennis*. Este humanismo ha iluminado el camino para distinguir el pensamiento liberador, de las ideologías/ idolatrías esclavizantes. Función purificadora, que soslayan algunos perennialistas contemporáneos como René Guénon (1995), quien dirige su crítica, a los aspectos alienantes de la modernidad, pero no aprecia su dimensión liberadora.

Las críticas religiosas de los modernos, han derruido uno a uno todos los viejos ídolos aunque a menudo, como hemos dicho, han erigido otros nuevos.

A nuestro entender, quien ha llevado esta crítica de las morales heterónomas a su máxima expresión, *desde el nivel de la persona*,<sup>146</sup> es Max Stirner, ya que arrasó con todas las creaciones imaginarias que reclaman la posesión de los seres humanos. Enemigo declarado de todos los ídolos que incitan a vivir y morir por una causa ajena, y a los que se siguen dedicando hecatombes humanas en el ritual sangriento de la guerra, fue filósofo “maldito”,<sup>147</sup> actualmente casi desconocido, salvo en los ámbitos libertarios, pero de gran

---

<sup>146</sup> Ver el esquema de Ken Wilber sobre los niveles del desarrollo de la conciencia, en el apartado 2.2.4.

<sup>147</sup> Clasificamos a los grandes autores en “clásicos” y “malditos”. Los primeros reciben los homenajes y los encomios, en la historia de la literatura y la filosofía se encuentran grandes artículos dedicados a ellos, aunque casi nadie lea sus textos; los segundos, en cambio, son universalmente denostados y despreciados aunque, en el fondo, sean más bien temidos... Si acaso aparecen en los manuales de historia de las letras o del pensamiento son rápidamente despachados junto a otros de poca monta con unas cuantas líneas condenatorias o de menosprecio. Pero tienen algo en común con los clásicos, aparte de su brillantez: casi nadie los lee.

influencia sobre muchos pensadores, como Nietzsche, Guyau, Bakunin, Kropotkin y Marx, pese a las duras y a veces inmerecidas críticas que éste le dedicó en *La sagrada familia*.

Th. Funck Brentano, crítico de fines del S.XIX, llegó a afirmar de la obra de Stirner que “A partir de la aparición de *El Único y su propiedad* [...] la fórmula de la nueva escuela [...] estaba hallada; el libro vino a ser el vademécum de todos los revolucionarios alemanes.”<sup>148</sup>

Stirner barrió con todos los prejuicios respecto a la obediencia y la *ab-negación*, negación de sí que lleva al autosacrificio en aras de cualquier abstracción: el Espíritu, Dios, la Patria, el Partido, la Ciencia, el Hombre, la Libertad, el Progreso, la Verdad, la Revolución, el Proletariado y otros “fantasmas”.

Crítico radical del altruismo y sus apologetas advierte que, siempre que se nos insta a dejar de lado nuestro interés es para beneficiar el interés ajeno; es decir, *el egoísmo de otro*, sea humano, institucional, o un ser imaginario, espantajo tras el que se esconden los poderosos. Así, señala que:

Dios y la humanidad no han basado su causa sobre nada, sobre nada más que sobre ellos mismos. Yo basaré, pues, mi causa sobre mí; soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí todo, soy el único (1976: 15).

De esta manera, con la aguda piqueta de su crítica se dedicó a derrumbar todo tipo de ídolo, de Ser Supremo, en cuyos nombres se han cometido los peores crímenes y caminan gustosas o resignadas, rumbo al matadero, las multitudes, que tan triste papel jugaron en el siglo XX, *masas* dispuestas a matar o morir, en esa especie de estado hipnótico ya descrito por Le Bon (1966) a principios del siglo XX, comentado por Freud<sup>149</sup> y cuyo mecanismo psicosexual desmontó Wilhelm Reich en su *Psicología de masas del fascismo* (1973).

---

<sup>148</sup> González Blanco, Pedro. Prólogo a *El único y su propiedad*., en Stirner, 1976: 6-7).

<sup>149</sup> “Nos bastaría con decir que el individuo, al entrar en la masa, queda sometido a condiciones que le permiten echar por tierra las represiones de sus mociones pulsionales inconcientes. Las propiedades en apariencia nuevas que entonces se muestran son, justamente, las exteriorizaciones de eso inconciente que sin duda contiene, como disposición [constitucional], toda la maldad del alma humana; en estas circunstancias, la desaparición de la conciencia moral o del sentimiento de responsabilidad no ofrece dificultad alguna para nuestra concepción. Hace ya mucho afirmamos que el núcleo de la llamada conciencia moral es la «angustia social».” (*Psicología de las masas y análisis del yo*. Pág. 71. En *Obras completas* (Vol. XVIII).

No sólo denunció Stirner ese ídolo, ese paradigma de los déspotas de este mundo al que muchos llaman Dios, sino a sus herederos “laicos”: la Humanidad, el Estado, la Raza, el Partido, la Patria, la moral:

Ya sea vuestro Ser Supremo el Dios único en tres personas, el Dios de Lutero, el *Etre suprême* del deísta o «el Hombre», todo es uno para el que niega al Ser Supremo mismo. Vosotros, los que servís a un Ser Supremo, cualquiera que sea, sois gentes piadosas, desde el ateo más frenético, hasta el más ferviente cristiano (1976: 56- 57).

Esta crítica individualista, radical y sin contemplaciones, es una lucha heroica y trágica contra los poderes alienantes que le esclavizan, lucha que le ha dejado desnudo y solo, en las heladas cumbres donde sólo llega el Único, llamado también “superhombre” por su discípulo Nietzsche.<sup>150</sup> Es trágica porque parte de la radical asimetría de la falla básica, desequilibrio fundamental entre la insignificancia personal, que es nada frente a la vastedad del cosmos, asimetría de la cual Stirner tenía perfecta conciencia: “... no tengo que quejarme de mi «vanidad». Yo no soy nada, en el sentido de «que todo es vanidad»; pero soy la nada creadora, la nada de que saco todo” (*Ibíd.*, 16).<sup>151</sup>

Pero el autor del *Único...* está lejos del solipsismo ético y la estrategia que propone para superar su *falla básica* es la “unión de únicos”, no en *sociedad*, porque la sociedad es algo en cuya organización el Único no tiene voz ni voto, ni se nos ha preguntado jamás si queremos o no pertenecer a ella, porque es algo ya dado, nacimos en ella; la *asociación*, en cambio, es libremente elegida y construida por libres acuerdos de los miembros.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> El traductor de la edición mexicana de Juan Pablos, Pedro González Blanco, señala las similitudes entre la propuesta stirneriana y la teoría del “yo único” de Nietzsche, que han documentado diversos autores.

<sup>151</sup> Estas afirmaciones cabrían perfectamente en un contexto Zen (¡!)... y se despojarían del terrible carácter trágico del individualismo occidental, llamado prometéico por Thomas Merton, quien supera sabia y elegantemente la contradicción entre el humanismo del ego y la espiritualidad, desde una posición cristiana libertaria: no es necesario tomar por asalto lo que se nos da gratuitamente en herencia (1973: 55-62).

<sup>152</sup> Uno de los más profundos conocedores de Stirner, Miguel Giménez Igualada (1961:168), resume y comenta la posición stirneriana acerca de la relación dinámica entre libertad individual y sociedad: “Cuando busca a los hombres, quiere hallar en cada uno un único, con propios deseos, con singulares apetitos, con particulares necesidades y con originales pensamientos; hombres a los que no sujete el ambiente; individuos que no se sientan acobardados ante las exigencias sociales ni divinas; unidades humanas con voluntad de serlo y capaces de comprender la vida amándose a sí mismas lo suficiente como para no envilecerse poniendo su salvación en manos ajenas y amando a los que, dignos y viriles, se niegan a jerarquizar la vida considerándose jefes o esclavos. Busca a los hombres como asociados, para ir hombro con hombro a su lado, no como a cosas sobre las que encaramarse para alcanzar el poder...”

El surgimiento del humanismo, primero en el mundo grecolatino (Onfray, 2007 [a]) y después en la Europa renacentista, fue un gran logro que permitió, en una escala nunca antes vista, la revaloración de la persona y la liberación de la individualidad, cuya herramienta crítico-teórica más acabada es el pensamiento de Stirner.

La “asociación de únicos”, que planteaba Stirner, es el máximo ideal de sociabilidad laica, *desde la perspectiva de la persona*, ya que parte del *amor propio*, como bien argumenta Savater (1991), uno de los más recientes seguidores de la tradición stirneriana. Pero ese Único autorrealizado tiene por límite su propia persona.

Ese es el punto crucial en el que, para la filosofía occidental, el proceso de individuación llega a su culminación. En él, el sentimiento de insignificancia producto de la *falla básica* puede atemorizar al individuo y hacerlo regresar a la comodidad de la subordinación a cualquier principio externo y “superior”: Patria, Partido, Raza, Mercado, o cualquier otro fantasma o ídolo.

Esta parece ser la tónica dominante en Occidente durante el último siglo: la Revolución científica ha hecho racional y científica la opresión y destrucción del ser humano y los ecosistemas (Berman, 1992; Rose, 1979); la propuesta de ilustración universal para la formación de ciudadanos libres ha conducido a la ideologización escolar, a la escuela como coartada de la división clasista de la sociedad (Baudelot y Establet, 1976; Bordieu y Passeron, 1977) y a la credencialización de la ignorancia (Illich, 1974); las revoluciones democráticas desembocaron en la dictadura de la burguesía, embozada en la división de poderes y las elecciones “libres”, como ya mostró Maurice Joly (1984) bajo la Francia de Napoleón III; los socialismos, nacionales o internacionalistas, han llevado al totalitarismo corporativo, que aún padecemos (Paz, 1984).

Hace más de setenta años Nicolás Berdiaeff expresaba:

La historia moderna es una empresa que ha fracasado, que no ha glorificado al hombre como hacía esperar. Las promesas del humanismo no han sido cumplidas. El hombre siente una inmensa fatiga y está dispuesto por completo a apoyarse en cualquier género de colectivismo, en el que desapareciese definitivamente la individualidad humana. El hombre no puede sostener su abandono, su soledad. [...] Llegado el hombre europeo a la cumbre de la era humanista, se yergue en un estado de vacuidad terrible. Y no sabe dónde está el centro de su vida. No siente profundidad bajo sus pies. Se entrega a una existencia más que vulgar [...] El humanismo pudo libertar las energías humanas; no puede decirse que espiritualmente haya elevado al hombre: lo ha vaciado (1934: 14, 16, 22).

Al parecer Occidente, que ha asumido el liderazgo ideológico y material del mundo, ha entrado en una crisis multifactorial sin precedente, crisis civilizatoria que afecta también la dimensión espiritual y moral pues, como señalan con razón diversos líderes religiosos, el individualismo del ego corroe la nota esencial del ser humano: el significado de la vida.

La situación es por demás complicada: por una parte, los fanatismos pretenden imponer su chata moralidad siendo que, como hemos señalado, ninguna de las diversas morales de las religiones particulares puede, justo por su propio carácter particular, constituir criterios universales. Dichas morales suelen tener elementos humanistas, mezclados con morales provincianas, plagadas de prejuicios, expresión, muchas veces, de patologías sociales, producto y causa a la vez, de relaciones inhumanas.

Una alternativa podría ser el relativismo social, que acata la validez local de las leyes o costumbres, posición ampliamente aceptada durante siglos en la Europa medieval: en ese tiempo a cada cual se le juzgaba por la ley consuetudinaria de su lugar de origen. Pero algunas de estas costumbres son hoy claramente inadmisibles desde la ética de los derechos humanos: la pena de muerte, la tortura, la mutilación, la discriminación por motivos de raza, religión, sexo, pensamiento u orientación sexual, han formado parte de muchas de esas morales.

Al otro extremo de las soluciones autoritarias y como expresión del más radical individualismo burgués, se ha planteado el relativismo ético personal, que puede ser teóricamente cómodo, pues en ciertos ámbitos permite pasar por “progre” y políticamente correcto; sin embargo, también podría justificar cualquier crimen, como bien sabía Sade, pensador profundamente crítico.

Una lectura superficial de Stirner podría avalar tal posición. Sin embargo no es así. Con él hemos llegado, en la tradición del humanismo de la persona, al Único, a la “ética como amor propio”, del ego. Pero si parto de *mi interés personal*, si el fundamento de mi causa soy *yo*, necesito saber *qué es eso que llamo “yo”*, ya que los niños, los ignorantes, los neuróticos y los alienados –en todos los sentidos del término- son incapaces de distinguir su verdadero interés y cometen actos autodestructivos y contra los demás.

Entre la egolatría narcisista y el amor propio, media una gran distancia, que sólo salva el conocimiento pues el “arte de amar”, como señala Fromm, (1989) requiere de un arduo y constante aprendizaje, al igual que el de cualquier otro arte; en él, el amor propio, *que no es contrario al amor al prójimo sino su requisito*, requiere una buena dosis de *auto conocimiento (Ibíd., 62-66)*. Además, por su naturaleza, se desborda más allá del ego.

Ya Stirner, con todo su radical individualismo, no sólo se conformaba con la propuesta de la “unión de únicos” para mejor realizar el propio interés, sino que hacía derivar el máximo goce “egoísta” del *placer de dar*, para lo cual se requiere amor propio, sentido de la dignidad personal y autovaloración poco comunes, características del enfoque *productivo* del carácter, en la terminología de Fromm (1963). Ello le permitió a Stirner saber que el placer máximo no está en recibir, acumular, dominar o controlar, sino en la expansión creativa y su libre donación: no una obligación sancionada por un dios o un Estado, ni para ganar el cielo, no dar para recibir; sino dar por el placer que ello le comporta y así, ser “como la llama, que se extingue iluminando.”

Como ya no se trata de distinguir cuál ídolo es mejor o verdadero, para elegir entre ellos un amo al cual servir, sino del *propio interés*, se vuelve indispensable conocer las necesidades que se derivan de la propia *naturaleza*.

Como hemos señalado, la necesidad fundamental y específica de nuestra especie, es la de dar sentido a su vida. Pero este sentido no depende del capricho de cada cual, sino que obedece a las condiciones objetivas de su existencia y depende asimismo, para su realización, de la superación de una serie de contradicciones de carácter universal; es decir, tareas que todo ser humano ha de realizar, para ser plenamente humano. De ellas, E. Fromm (1987 [a]:30-61) nos presenta cinco:

- A. Relación contra narcisismo.
- B. Trascendencia: creatividad contra destructividad.
- C. Arraigo: fraternidad contra incesto.
- D. Sentimiento de identidad: individualidad contra conformidad gregaria.
- E. Necesidad de una estructura que oriente y vincule: razón contra irracionalidad.

Aunque el último punto es el que se ocupa, específicamente del sentido de la vida; sin embargo, nadie es capaz de darse una estructura razonable que oriente su sentido vital e integre armónicamente los elementos que conforman su persona y a ésta con los niveles superiores del Ser, si las cuatro anteriores no han tenido una solución satisfactoria.

- A. Relación contra narcisismo.

Esta primera se refiere a la naturaleza social del ser humano más allá de las relaciones marcadas por los instintos en los demás animales, a su necesidad de vínculos afectivos profundos para superar el sentimiento de separación de la otredad. Pero esta



unión se puede dar de manera patológica, como en el dominio y sumisión, correlativas y complementarias. En la sumisión, el hombre “trasciende el aislamiento de su existencia individual convirtiéndose en parte de alguien o algo más grande, y siente su identidad en relación con el poder a que se ha sometido” o en su correlato, el dominio, por el cual “el hombre puede intentar unirse con el mundo adquiriendo *poder* sobre él, haciendo de los demás meros instrumentos, extensiones de sí mismo, trascendiendo así su existencia individual mediante el dominio o poderío. El elemento común a la sumisión y el dominio es la naturaleza simbiótica de la relación.” (Fromm, 1987 [a]: 33)

La integración deseada de una relación auténtica sólo se logra por el *amor*, entendido como la “*unión* con alguien exterior a uno mismo, a *condición de retener la independencia e integridad de sí mismo*. Es un sentimiento de coparticipación, de comunión, que permite el pleno despliegue de la actividad interna de uno. La experiencia amorosa elimina la necesidad de ilusiones” (*Ibíd.*, 34). Implica siempre “*solicitud, responsabilidad, respeto y conocimiento*.” (*Ibíd.*, 35).

#### B. Trascendencia. Creatividad contra destructividad.

Profundamente inscrita en la naturaleza humana desde la aparición de nuestra especie, la necesidad de crear se ha manifestado en todas las latitudes por la producción de arte, mitos, ritos, ideas y artefactos. La creatividad trasciende los límites de la individualidad; es una manifestación del Eros sublimado, pero “*Hay otra manera de satisfacer esa necesidad de trascendencia: si no puedo crear vida, puedo destruirla. Destruir la vida también es trascenderla*.” Creación y muerte “... son soluciones a la misma necesidad de trascendencia, y la voluntad de destruir surge cuando no puede satisfacerse la voluntad de crear. Pero la satisfacción de ésta conduce a la felicidad, y la destructividad al sufrimiento, más que para nadie, para el destructor mismo.” (*Ibíd.*, 38, 39).

#### C. Arraigo. Fraternidad contra incesto.

Para realizar el nacimiento psíquico de la persona adulta, es necesario “romper el cordón umbilical” de la dependencia emocional con respecto de la figura materna, primer lazo afectivo en la vida natural. La gran duración de la total dependencia física y afectiva con respecto de la madre es mayor en el humano que en cualquier otra especie. En el desarrollo normal la vida adulta está marcada por el término de dicha dependencia para lograr la autosuficiencia material, la asunción de responsabilidades para con otros y el establecimiento de vínculos afectivos profundos con otras personas.

Esta separación, al igual que el nacimiento físico, tiene sus dificultades ya que todo adulto tiene las mismas necesidades de cariño, seguridad y arraigo; sin embargo, un adulto sano satisface estas necesidades sin relaciones de dependencia. Por el contrario, cuando la maduración psico-afectiva no se ha realizado suficientemente, la añoranza por la cómoda situación de hijo pequeño se convierte en un profundo deseo de regresar al Edén perdido:

Las personas que se han fijado en esa fase [...] sienten un profundo anhelo de ser cuidadas, mimadas y protegidas por una figura maternal; son los eternamente dependientes, que se sienten asustados e inseguros cuando ha cesado la protección maternal, pero optimistas y activos cuando cuentan con una amorosa madre, real o substituta [...] El vínculo con ella es sólo la forma más elemental de todos los vínculos de la sangre, que dan al hombre la sensación de arraigo y pertenencia [...] La *familia* y el *clan*, y después el Estado, la nación o la Iglesia, asumen la misma función que la madre individual desempeñó originalmente para el niño. El individuo [...] siente su identidad como parte de ellos (*Ibíd.*, 41).

Así, “*al estar atado a la naturaleza, la sangre y el suelo, el hombre se ve imposibilitado de desarrollar su individualidad y su razón*. Es siempre un niño e incapaz de progreso.” (*Ibíd.*, 45). La dependencia de estos vínculos, posee carácter edípico.

Pero también la dependencia/ identificación con la figura patriarcal tiene aspectos negativos de inmadurez, que puede llegar a ser patológica. Socialmente se manifiesta en el culto al héroe, al gran líder, al “*Fuehrer*”, Stalin o Mao, al “Señor Presidente”.

D. Sentimiento de identidad. Individualidad contra conformidad gregaria.

Íntimamente relacionada con el punto anterior, la pugna entre individualidad y gregarismo irracional ha jugado un papel fundamental en la historia desde la antigüedad. Pugna entre los poderosos pastores de rebaños humanos que los llevan, cuando conviene, al matadero, contra los críticos, pensadores, profetas que, a menudo solitarios, han denunciado los abusos y defendido y enseñado a sus congéneres el valor de la libertad y la dignidad de las personas. Como señala Fromm:

La cultura occidental se desarrolló en el sentido de crear las bases del sentimiento pleno de la individualidad. Libertando al individuo política y económicamente, enseñándole a pensar por sí mismo y libertándole de toda presión autoritaria, podía esperarse también que la capacitara para sentirse “Yo” en el

sentido de ser centro y sujeto activo de sus potencias y de sentirse a sí mismo como tal. Pero sólo una minoría adquirió el nuevo sentimiento del “yo”. Para la mayoría, el individualismo no fue mucho más que una fachada tras la cual se ocultaba el fracaso en la adquisición de un sentimiento individual de identidad. (*Ibid.*, 58).

Así, la mayoría de los habitantes de los países modernos se autodefinen, no por su individualidad, sino por su pertenencia a un grupo social, sea nacional, religioso, profesional, político u otro.

La primera mitad del siglo XX asistió al gran fracaso de la realización de la individualidad ante la “política de masas” de los estados corporativos totalitarios; pero no sólo estos regímenes manipulan a las masas en que han convertido a sus poblaciones; naciones con gobiernos pretendidamente liberales, logran de sus ciudadanos grandes y masivos consensos, mediante la manipulación mediática de las conciencias.

La educación de individualidades es un tema pendiente, pero indispensable para la plena realización/ integración del ser humano. *Sin ella, la religiosidad es conformismo gregario, pensamiento pre-racional, superstición, prejuicio, repetición mecánica de ritos, sin comprensión profunda de su significado* y la espiritualidad resulta inaccesible.

E. Necesidad de una estructura que oriente y vincule.

Así como la educación en los primeros meses de la vida ayuda al niño pequeño a estructurar las caóticas sensaciones externas e internas, así también el ser humano, desde temprano requiere de un “mapa” que dé sentido a toda la información que recibe y la organice de manera coherente, hasta conformar una cosmovisión en la cual ocupar el lugar que como individuo le corresponde.

Durante milenios, para la mayoría de la gente, el conocimiento empírico-racional, lo que hoy llamamos ciencia, resultaba insuficiente para conformar una cosmovisión, con las notables excepciones de los atomistas y otros pensadores naturalistas del mundo griego y romano como Leucipo, Demócrito, Lucrecio y otros, cuyas concepciones especulativas, aunque racionales y con geniales intuiciones, resultarían hoy tan ingenuas como la lectura literal de las cosmovisiones míticas. Ambas concepciones de la antigüedad, pese a su carácter ilusorio, han resultado enormemente útiles para mucha gente, pues una cosmovisión, aunque sus descripciones no correspondan a la realidad, satisface la necesidad humana de tener un “mapa” que le dé a su mundo, orden y sentido.

Sin embargo, en el ámbito de los valores y el sentido de la vida, el conocimiento científico resulta insuficiente pues, como señala Fromm:

Si el hombre no fuera más que un intelecto desencarnado, conseguiría su objetivo con un sistema amplio de ideas. Pero como es una entidad dotada de cuerpo y de alma [mente], tiene que reaccionar contra la dicotomía de su existencia no sólo pensando, *sino con el proceso total de la vida*, con sus sentimientos y sus acciones. De aquí que todo sistema satisfactorio de orientación contenga no sólo elementos intelectuales, sino también elementos sensoriales y sentimentales, que se manifiestan en la relación con un objeto de devoción o vinculación afectiva (*Ibíd.*, 61. Cursivas de G.S.)

Entre la enorme variedad de sistemas de orientación y devoción, el criterio para valorar sus diversos aspectos es la propia naturaleza humana y las posibilidades que brinde para su más profunda realización; es decir, una mejor integración consigo mismo, sus semejantes y el resto de la naturaleza.

### 3.2.2 Una propuesta ética pan-ecuménica: la *Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo: "Hacia una ética mundial"*.

Así como desde una perspectiva laica, las declaraciones sobre derechos humanos generales y específicos –de las mujeres, de los niños, etc.- promovidas por organismos multinacionales y signadas por numerosos gobiernos, constituyen un gran avance desde una perspectiva *legal* global, así también me parece un principio de gran trascendencia moral, para el tema que nos ocupa, la *Declaración del parlamento de las religiones del mundo: Hacia una ética mundial* (Küng & Kuschel [Edits.] 1994) a la que ya nos hemos referido con anterioridad. El documento es relevante por varias razones:

- Porque es un instrumento de gran autoridad moral para el trabajo por la paz entre la gente de las más distintas religiones.

- Porque establece un consenso de una extensión sin precedente entre un nutrido grupo intercultural de importantes líderes de las más diversas confesiones,<sup>153</sup> así como teólogos y científicos de la religión.<sup>154</sup>
- Porque reconoce la validez y autoridad de la ética laica de los derechos humanos.
- Porque constituye una muestra fehaciente de que *es posible* establecer consensos y unidad, en la más amplia diversidad.
- Porque no es posible que haya paz entre las naciones si no la hay entre las religiones, que son de gran peso en las actitudes de unos pueblos hacia otros.

La Declaración entiende por ética mundial “*un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales*” (*Ibíd.*, 23); consenso necesario en toda sociedad y sin el cual ésta es presa del caos, el autoritarismo y la anomia.

Comienza por reconocer, de manera realista, la terrible situación mundial de violencia, miseria, marginación e injusticia que prevalecen en el mundo (*Ibíd.*, 19) y condena “especialmente la agresión y el odio en nombre de la religión.” (*Ibíd.*, 16).

La *Declaración* deja a la organización política el aspecto jurídico, aunque siempre subordinado al respeto a los derechos humanos, con lo que asume el carácter laico de los Estados, y deja entonces a las organizaciones religiosas la influencia moral desde la sociedad civil:

Estamos convencidos de la unidad fundamental de la familia humana que puebla nuestro planeta Tierra. Por eso queremos traer a la memoria la Declaración Universal de los Derechos Humanos hecha por las Naciones Unidas en 1948. Lo que en ella se proclamaba solemnemente en el plano del **derecho**, eso mismo queremos nosotros ratificar y profundizar aquí desde el ángulo de la **ética**: el respeto total a la persona humana, al carácter inalienable de la libertad, a la igualdad básica de todos los humanos y a la interdependencia de todos con todos. (*Ibíd.*, 22).

---

<sup>153</sup> Bahais, budistas (mahayana, theravada y zen), cristianos de diversas denominaciones (incluidos ortodoxos, anglicanos, católicos, protestantes y otros) de religiones nativas africanas como la Yoruba y de Akuapim, de nativos norteamericanos, hinduistas, jainistas, judíos (conservadores, reformados y ortodoxos), musulmanes (chiitas y sunitas), neo-paganos, sikhs, taoístas, zoroástricos, así como representantes de organizaciones interreligiosas y otros (*Ibíd.*, 38-40).

<sup>154</sup> Fathi Osman, Mohammed Akroun, Khalid Durán, Riffat Hassan (musulmanes), Julia Ching (católica-confuciana), John Cobb (metodista), Heinrich Fries, Claude Geffré, Norbert Greinacher Gerfried Hunold, Adel Khoury, Paul Knitter, Carl-Josef Kuschel, Dietmar Mieth (católicos), Irving Greenberg, Rivka Horowitz, Pinchas Lapide, Daniel Polish (judíos), John Hick (presbiteriano), Johannes Lähnemann, Jürgen Moltmann, Theo Sundermeier (evangélicos), Paul Mojzes (metodista), Raimón Panikkar (católico/ hinduista/ budista), Rodolfo Stavenhagen (sociólogo), Tu- Wei- Ming (confuciano), el Dalai Lama (budista) y otros. (*Ibíd.*, 47).

El trabajo de las religiones es así complementario de los Derechos humanos, ya que, como señala el documento, las leyes resultan inútiles si los principios no arraigan en la mente y el corazón de las personas que conforman los pueblos.

Establece responsabilidades que competen a todos los seres humanos en la búsqueda de un orden mundial mejor, como las siguientes:

- **Todos somos responsables en la búsqueda de un orden mundial mejor.**
- que resulta imprescindible un compromiso con los derechos humanos, con la libertad, la justicia, la paz y la conservación de la tierra;
- que nuestras distintas tradiciones religiosas y culturales no deben ser obstáculos que nos impidan trabajar juntos, activamente, contra cualesquiera formas de deshumanización y a favor de una mayor humanización;
- que los principios expuestos en esta Declaración pueden ser compartidos por todo ser humano animado de convicciones éticas, estén o no fundamentadas religiosamente;
- que nosotros, en tanto que seres **humanos orientados espiritual y religiosamente**, que fundamentan su vivir en una realidad última y de ella obtienen en actitud confiada, mediante la oración o la meditación, a través de la palabra o del silencio, su fuerza espiritual y su esperanza, nos sentimos en la especialísima obligación de procurar el bien de la humanidad entera y de cuidar el planeta Tierra. No nos consideramos mejores que los demás, pero tenemos fe en que la secular sabiduría de nuestras religiones será capaz de abrir nuevos horizontes de cara al futuro. (*Ibíd.*, 21. Negritas en el original).

La primera de estas *responsabilidades* es un principio ético, meta-político, de gran trascendencia desde el punto de vista de una auténtica democracia: que la política, como alguien dijo, es demasiado importante para dejarla en manos de los políticos; principio que distingue a un verdadero *ciudadano* de un súbdito, pero que, tristemente, la mayoría de la gente en México y el mundo no entiende aún.

Cabe destacar, además de la visión ecológica en el segundo punto, la inclusión de las personas no religiosas, en vez de su frecuente descalificación.

La Declaración, siempre en un lenguaje sencillo, parte de cuatro “orientaciones inalterables”, consideradas de validez universal (*Ibíd.*, 27-35), que toman la forma de “compromisos” para los signatarios, que constituyen avances notables respecto de

pasadas –y presentes- intolerancias y fuertes críticas y autocríticas a numerosos actos inhumanos realizados en nombre de las religiones:

1. Compromiso a favor de una cultura de la no violencia y respeto a la vida:

“Ningún ser humano tiene derecho a maltratar física o psíquicamente a otro, a lesionarlo, por supuesto, a matarle. Y ningún pueblo, ningún Estado, ninguna raza, ninguna religión, tiene derecho de discriminar, «depurar», exiliar ni, por supuesto, exterminar a una minoría de otra condición u otro credo.” (*Ibíd.*, 27).

Asimismo, califica la carrera armamentista como un camino equivocado y al desarme como “un imperativo del momento presente” (*Ibíd.* 28).

En todos los ámbitos de la vida señala la necesidad de una educación que disuada del uso de la fuerza en el trato con los demás y el establecimiento de una **cultura de la no violencia**, válida también para nuestra relación con la vida animal y vegetal, afirma que “La explotación desenfrenada de los elementos básicos naturales, la destrucción despiadada de la biósfera y la militarización del cosmos son un crimen” (*Id.*) Más allá de la soberbia de la soberanía humana sobre la naturaleza, propone que “...por el contrario deberíamos entregarnos a fomentar la comunidad humana con la naturaleza y el cosmos” (*Id.*)

2. Compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo.

En este punto, el documento comienza por señalar que la miseria de buena parte de la población mundial no sólo es cuestión de ética personal, sino que “también son culpables y muy frecuentemente, unas estructuras sociales injustas”. (*Ibíd.*, 29). Hay suficientes análisis de economía política que explican esto pero, como corresponde en un texto de carácter estrictamente ético, el documento se limita a señalar que:

En un mundo como el nuestro, en el que tanto el capitalismo desenfrenado como el socialismo estatal totalitario han socavado y destruido muchos valores éticos y espirituales, cunde un afán de lucro desmedido y una rapacidad sin freno, junto con una ideología materialista del progreso [por los que] La corrupción se ha vuelto verdadero cáncer social no solamente en los países en vías de desarrollo, sino también en los industrializados (*Ibíd.*, 29).

En consecuencia, el documento señala la importancia del antiguo precepto de las grandes tradiciones de la humanidad: “**¡no robarás!** Dicho en un sentido positivo: **obra con justicia y sin doblez**” (*Id.*). Lejos se está de la manipulación del mandamiento para

preservar las grandes propiedades, generalmente fruto la rapiña,<sup>155</sup> sino que señala lo que debería ser de sentido común, pero que muchos de los más favorecidos se niegan a ver:

Allí donde reina una pobreza extrema, cunde pronto el desamparo y la desesperación y se multiplican los robos por una simple razón de supervivencia. Donde se acumulan de forma incontrolada poder y riqueza surgen muy pronto entre los desfavorecidos y marginados sentimientos de envidia, actitudes resentidas, un odio mortal e incluso tendencias a la rebelión. Todo ello conduce a un círculo infernal de violencia y contraviolencia. Que nadie se engañe ¡No es posible la paz mundial sin una justicia mundial! (*Id.*)

Por ello se plantea, tanto la responsabilidad que implica la propiedad, como la necesidad de un *justo orden económico*, que requiere cambios en las estructuras de la economía mundial, y deja sentado claramente que “No bastan la beneficencia individual y los proyectos de ayuda aislados, por muy imprescindibles que resulten”. Por otra parte, también se pronuncia en contra del ídolo del poder:

Quede a todos claro que, mientras haya dominadores que opriman a los dominados, instituciones que aplasten a las personas y un poder que sofoque el derecho, no habrá más remedio que recomendar una actitud de resistencia que, dentro de lo posible, se ejerza sin violencia. (*Ibíd.*, 30)

Señala que la fuerza política y económica se han de usar “en **servicio de la persona**”, no de la lucha despiadada por el poder y critica asimismo, la *hubris*, la desmesura adquisitiva, actitud predominante y “estructural” del capitalismo:

En lugar de un insaciable afán de dinero, prestigio y consumo, hay que redescubrir el **sentido de la medida y de la moderación**, porque el ambicioso pierde su “alma”, su libertad, su sosiego, su paz interior y, con ello precisamente, lo que le constituye en persona (*Ibíd.*, 31, negritas en el original).

3. Compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrada y veraz.

---

<sup>155</sup> Como ya señalaba Phoudhon al decir que “la propiedad es el robo” lo que podemos corroborar fácilmente siguiendo la pista del turbio origen de la mayoría de las grandes fortunas del mundo.



En un mundo en que abunda el fraude, la mentira, la hipocresía, las ideologías y la demagogia, los participantes del Parlamento se dirigen en especial a los poderosos que contravienen esta responsabilidad:

[...] políticos y hombres de negocios que se sirven de la mentira como medio para el triunfo político y el éxito comercial [; los comunicadores] de masas que [...] difunden propaganda ideológica [,] proporcionan desinformación [y] que en lugar de ser fieles a la verdad persiguen cínicamente [sólo] el incremento de las ventas [; científicos e investigadores que ofrecen sus servicios a programas ideológicos o políticos moralmente dudosos o los supeditan a grupos de intereses económicos, o justifican investigaciones que vulneran valores éticos fundamentales [; así como] representantes de religiones que descalifican o minusvaloran a creyentes de otras religiones y pregonan el fanatismo y la intolerancia en lugar del respeto, el entendimiento y la tolerancia (*Ibid.*, 31).

Este compromiso significa una vida orientada por la sinceridad en la búsqueda de la verdad y las relaciones personales y veracidad en el pensamiento, las palabras y la acción.

#### 4. Compromiso a favor de una cultura de igualdad y camaradería entre hombre y mujer.

Aquí se aprecia una notable visión, sobre todo si consideramos el fuerte dominio patriarcal, en ocasiones milenario, en muchas de las congregaciones representadas: “Donde quiera que se proclame el predominio de un sexo sobre otro –especialmente si se hace en nombre de una convicción religiosa- y se tolere la explotación sexual; dondequiera que se fomente la prostitución o abuso de los niños, debe surgir una actitud de resistencia.” (*Ibid.*, 34). La declaración reconoce que, si bien ha habido avances en el tema:

“No obstante en todo el mundo persisten formas condenables de patriarcado, de predominio de un sexo sobre el otro, de explotación de la mujer, abuso sexual de niños y prostitución impuesta. Las diferencias sociales que persisten en nuestra Tierra conducen con gran frecuencia a que muchas mujeres, e incluso niños, especialmente de los países poco desarrollados, se vean obligados a ejercer la prostitución como medio de supervivencia.” (*Ibid.*, 33).

La crítica de la prostitución, en los términos de la Declaración, la ubica en términos, perfectamente compartidos desde una visión laica, como relación de abuso y explotación *cuando es forzada*; o al menos, de menoscabo en la dignidad de la persona, que se ve reducida a objeto de placer y comercio. Pero ya no se aprecia la satanización de quienes,

por necesidad u otra razón, brindan servicios sexuales a cambio de bienes materiales, ni la añeja condena de la sexualidad en sí, tan común en Occidente durante siglos:

[...] la sexualidad no es en sí una fuerza destructiva o explotadora, sino creativa y moldeadora. Tiene la función de generar una comunidad que dice sí a la vida y que sólo podrá desarrollarse adecuadamente cuando también contempla con responsabilidad la felicidad del compañero o compañera. [...] Lo que no implica restar validez a la opción de la renuncia voluntaria a la sexualidad, que “puede ser expresión de identidad y de plenitud” (*Ibid.*, 34)

En general, propone que la relación de pareja no debe regirse por relaciones de dominio, afán posesivo, abuso, violencia y explotación, sino de respeto, comprensión, consideración, tolerancia, compañerismo, apertura a la reconciliación y amor.

Pese a las deficiencias y limitaciones que se puedan criticar en el documento, constituye un notable avance para la constitución de una consciencia ética global, pues fue avalado por personas de gran autoridad en sus respectivas comunidades. Implicó un enorme esfuerzo dialógico de recíproca comprensión para la creación de consensos entre gente de tal diversidad cultural. Puede ser además un poderoso instrumento de cambio social al interior de las comunidades religiosas ya que es fácil leer en él, fuertes críticas implícitas a numerosas prácticas inhumanas de ayer y hoy en las mismas comunidades, lo que fortalece en ellas las mejores tendencias de realización e integración humana.

Por lo anterior, la asunción de los principios de esta Declaración, al igual que los de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, tienen un efecto gnoseológico quizá inesperado: son un poderoso auxiliar para la crítica de las ideologías/ idolatrías que, además de esclavizar al ser humano, le ocultan la verdad. ¿Cuántas de las fuertes divergencias entre creencias en distintas religiones tienen su origen en ideologías?

En las tradiciones originarias, los valores de verdad y bondad (o sus sinónimos: compasión, solidaridad, amor, caridad) están inextricablemente unidos.

Los dioses o Dios, en caso de existir, no necesitan de nuestra especie, ni de relacionarse –re-ligarse- con ella; es decir no necesitan religiones. Si éstas son útiles, lo son, en todo caso, para la gente. *Ergo*, si las religiones sirven para un mayor autoconocimiento, integración personal, social, ecológica y cósmica, bienvenidas y benditas sean; si por el contrario, son instrumentos de abuso, explotación, opresión, discordia, crueldad y violencia personal o colectiva, valdría más prescindir de ellas.

### 3.2.3 Acercamiento entre las perspectivas éticas laica humanista-individualista y espiritual-ecuménica.

La crítica de la modernidad a la moral heterónoma coincide, esencialmente, con la crítica a la idolatría desde diversas tradiciones espirituales.

En primer lugar, es necesario señalar que, aunque tuvo importantes antecedentes desde la Grecia Clásica, especialmente con los hedonistas -tanto epicúreos como cirenaicos-, los cínicos y otros libertarios (Onfray, 2007 y 2009) la modernidad crítica comenzó con el llamado Renacimiento, cuya formulación teórica fue el Humanismo.

Nada nos autoriza hablar de una tajante y total oposición entre la espiritualidad y la modernidad *en su conjunto*. Sin embargo, hemos de reconocer que el camino recorrido por la modernidad, del Renacimiento a la actualidad, al propiciar una ética del *ego* ha desembocado en la actual sociedad economicista que, al no satisfacer las necesidades profundas del ser humano, le hace ir a toda velocidad hacia la anomia y el sinsentido existencial, a la catástrofe civilizatoria y ecológica.

*Consideramos que la contradicción de fondo entre la ética de las tradiciones espirituales y la de la modernidad es el concepto de individuo y el individualismo.*

Contradicción que es necesario matizar porque, en primer lugar, la modernidad no es homogénea y en ella caben diversas posiciones; en segundo porque muchas de las críticas de los modernos a las organizaciones y creencias religiosas son totalmente válidas al atacar sus deformaciones y corrupciones ideológicas. Sin embargo, muchos suponen, erróneamente, que sus discursos demuelen la espiritualidad en sí, ya que ésta es confundida con manifestaciones religiosas históricas, justamente cuestionadas por ilustrados, socialistas y anarquistas, como hemos apuntado en la segunda parte.

Esta confusión entre la espiritualidad por una parte, y la religión que se manifiesta como conjunto de instituciones y creencias codificadas en doctrinas, mitos y ritos es fruto de la ignorancia de la naturaleza de ambas.

Las críticas de la modernidad a las religiones se refieren, en lo fundamental, al carácter tanatófilo y esclavizante del poder y el capital, que han penetrado en las organizaciones religiosas, hasta dominarlas.

Así por ejemplo, las críticas a la corrupción de la jerarquía eclesial, hechas por los humanistas y reformistas del Renacimiento, como las críticas ilustradas al Estado teocrático y a la Iglesia romana, que han señalado la necesaria laicidad del Estado, no sólo

son una importante reivindicación, sino también *una sana medida que preserva de la corrupción estatal lo mejor de la religiosidad*.

Esto se aprecia en el caso del cristianismo: no solo tenemos la clara separación de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (*Mt. 22:21; Mr. 12:17; Lc. 20:25*) sino la explícita declaración de que “mi reino no es de este mundo” (*Jn.18:36-37*) y el claro rechazo de Jesús al demoníaco ofrecimiento de todos los reinos del orbe, si postrado en tierra adoraba al *príncipe* de este mundo (*Mt.4:8-10*).

Es que si el Estado es el monopolio de la coerción, resulta inútil e impotente para llegar a la verdad, ya que ésta no se puede imponer. *Todo Estado*, ha surgido y permanece gracias al terror; es esencialmente terrorista.<sup>156</sup> Los grupos que reciben el mote de terroristas son los aspirantes fracasados en sus pretensiones de control estatal; los exitosos son próceres, héroes y padres de la patria... Dinámica psicosocial de la brutalidad a la que Hegel (1982:119) otorga valor ontológico:

Sólo hemos visto lo que la servidumbre en el comportamiento del señorío. Pero la servidumbre es autoconciencia, [...] esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y había hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo.

Por ello, la verdadera espiritualidad no puede ser sostenida por un Estado, menos aún por uno teocrático, ya que lo único que éste puede lograr es la manipulación, deformación y perversión de la verdad espiritual, que acaba traicionada y la religión reducida a instrumento de la pulsión de muerte.

La ética de los Derechos Humanos, si bien corresponde a la esfera de lo jurídico-político, no es una ética *del Estado*, sino logro de *los ciudadanos*, que han impuesto trabajosamente a los Estados su aceptación, así sea “de dientes afuera” porque son una *limitación* al poder de los Estados que, aun aceptándola en el papel, violan a menudo en la práctica.

El reconocimiento cada vez mayor de los Derechos Humanos es una victoria de la ética sobre la política pragmática: “Los derechos humanos son previos al orden jurídico,

---

<sup>156</sup> Señala Carlo Ginzburg: “...para Hobbes, el poder político presupone la fuerza, pero la fuerza sola es insuficiente. Así que el Estado, ese ‘dios mortal’, engendrado por el temor, hace nacer el terror...” (Amador Tello, Judith. “El Estado monopoliza el terror: Carlo Ginzburg” en revista Proceso N° 1990 del 21 de diciembre de 2014)

según el nuevo constitucionalismo internacional. Los derechos existen antes que el Estado. El Estado se justifica si protege y reconoce estos derechos, no al revés”.<sup>157</sup>

Los Estados confesionales imponen conversiones forzosas y tribunales que condenan a quienes difieren de la ortodoxia o rompen alguna regla de su moral, así sea humanamente irrelevante, quienes son castigados con todo el peso del Estado, castigo inútil para la fe pues, como señala Jacques Ellul (2005:40):

Es evidente que uno se encuentra ahí en presencia de lo inverso de la prédica de Jesucristo, de las cartas de Pablo, pero también de los profetas. La fe debe nacer como un acto libre, no obligatorio, si no ésta no tiene ningún sentido.

Lo cual vale para toda manifestación espiritual. La ética consecuente con la espiritualidad apunta al amor, valor supremo, resultante de una gran libertad interior, lo que no obsta para la autolimitación crítica y disciplina ética, que no viene de la *obligación* y el castigo, como bien sabía Guyau (1884/1978), sino de la responsabilidad surgida de la propia consciencia, antípoda de las morales represivas:

Lo que procede no es volver al estado de naturaleza, sino cobrar conciencia de que la separación entre cultura y natura es meramente académica y que cuando la autolimitación es crítica ya no es estrictamente represiva. Existe una *sublimación crítica* que lejos de ser represiva es, simplemente creativa. (Ivan Illich maneja la noción, no demasiado distante, de *austeridad*). (Pániker 1982: 268)

Los valores del humanismo han sido expresados por grandes maestros en muchas sociedades no occidentales, que forman parte de su tradición, y en muchas es un humanismo más allá del nivel de la persona, humanismo integral que entiende la unidad indisoluble del yo y su circunstancia, siendo la más inmediata la conformada por los semejantes, los *prójimos* (próximos).

Así en China, no sólo Confucio y Mencio, Lao Tsu y Chuang Tsu, sino otros muchos pensadores y poetas, proponen un humanismo transpersonal;<sup>158</sup> entre los nahuas de

---

<sup>157</sup> Villamil, Jenaro. “La izquierda afina sus armas jurídicas” en revista *Proceso*, N° 1926, del 29 de septiembre de 2013.

<sup>158</sup> W.T. Chan (1973:3) afirma que: “Si existe una palabra que pueda caracterizar toda la historia de la filosofía china, esa palabra sería humanismo – no el humanismo que niega o menosprecia un Poder

Mesoamérica encontramos una valorización de la persona y poetas humanistas como Netzahualcóyotl, Netzahualpilli, Cacamatzin de Texcoco, Tecayehuatzin de Huejotzingo y otros (León Portilla, 1974:189-220; 1972) y tras la conquista, militantes humanistas como don Francisco Tenamaztle.<sup>159</sup> También entre los pueblos cazadores (Brown, 2002)<sup>160</sup> como entre los agricultores (Waters, 1992) de Norteamérica podemos apreciar, como parte de su cultura, una concepción de la dignidad del ser humano integrado en la naturaleza, concepción eco-humanista que, pese a reconocer la existencia de seres espirituales, el trato con ellos por parte de los chamanes no era de *abnegación*, ni de *sumisión irracional*, sino que tenía por objeto velar por los *humanos* y las divinidades se veneraban sólo en tanto eran benéficas para la tribu.

Encontramos también notables humanistas en el mundo musulmán como el místico Ibn Arabi, el historiador Ibn Khaldún o Kabir, que logró lo que pareciera imposible: la fusión del monoteísmo radical del Islam y el aparente “politeísmo” hindú.

Siendo la espiritualidad el nivel más elevado del desarrollo humano; es decir, de integración amorosa, es pensable que si hay condiciones sociales que corrompen a los seres humanos, éstas serán un grave obstáculo para su realización espiritual, que sólo unos cuántos santos e iluminados logran salvar.

...el camino de la música está abierto a todo el mundo –lo que no significa [...] que no sea «una escondida senda», como cantaba

---

Supremo, sino aquél que profesa la unidad del hombre y el Cielo. En este sentido, el humanismo ha dominado el pensamiento chino desde el amanecer de su historia.”

<sup>159</sup> Líder caxcán de una gran rebelión (1541-42) que, tras su apresamiento y una vez en España, se convirtió en gran y elocuente abogado de la causa de los derechos indígenas cercano a fray Bartolomé de las Casas, esgrimiendo argumentos que prefiguraron la concepción de los derechos humanos (León Portilla, 1995).

<sup>160</sup> Por ejemplo, la sabiduría tradicional de los lakota, pueblos cazadores de las grandes llanuras de Norteamérica, propone una concepción del ser humano muy similar al *Discurso...* de Pico della Mirandola:

Pues ¿Quién si no el hombre podía escoger entre lo que le protege y lo que le destruye? Los pájaros volaban, anidaban y cantaban según dirigía el impulso de la vida; el cuadrúpedo saltaba, corría y se escondía según le obligase el impulso de la vida. Pero el skan, el impulso de la vida, no dirigía ni obligaba al hombre; por el contrario, el hombre dirigía el impulso. Y así se procuraba su propia protección, cuidaba de sí mismo.

Pero el hombre tenía además el poder de destruirse, de volver el impulso de la vida hacia el mal y lejos del bien, si así lo decretaba (Hill, *Hanta io* 1980: 386- 387).

fray Luis de León («escondida», pero no inaccesible). (Panikkar, 2005: 126).

Y está escondida porque la ocultan las dicotomías que nos dividen y alienan, muchas de ellas de origen sociocultural. Pero el logro de estas pocas personas siempre ha producido a su alrededor cambios en todos los órdenes sociales ya que, el camino de la espiritualidad, la mística, es creativo y transformador, factor de unión, intra, inter y transpersonal por lo que estimula una sinergia integradora en todos los ámbitos.

El solo conocimiento no se traduce en acción y el solo amor no perdura en su intento. La experiencia mística que, al ser integral, nos unifica y transforma, se manifiesta en la praxis, es actividad tanto como quietud; es esfuerzo tanto como sosiego es la «música callada» del poeta místico castellano. (*Ibid*: 126)

Hoy, las diferentes corrientes críticas que desde un fundamento ético se ocupan de diversos aspectos de la lucha por la liberación humana están confluyendo: de las y los feministas, socialistas y economistas alternativos, ecologistas, altermundistas, educadores radicales, practicantes de medicina alternativa y todo tipo de libertarios. La *praxis* de todas estas personas interactúa de manera compleja. Las mejores expresiones de estas luchas tienen un fundamento ético basado en el amor, cuya forma más profunda e integral se da en la mística. Ésta no puede ser ególatra, pero tampoco dirigirse a un objeto alienante:

No hay mística sin amor y no hay amor sin la salida de uno mismo hacia el amado. Este «amado» no puede ser uno mismo; la mística no es narcisismo. Este «amado» no puede ser simplemente otro; la mística no es enajenante –aunque ambos peligros sean reales. El «amado» no es ni otro ni soy yo; es un tú a quien yo amo como a mi mismo, dilatando los límites de mi ego. La experiencia amorosa del tú es el ejemplo más simple de la experiencia a-dual: el tú no es ni el otro ni el yo. (*Ibid.*, 127)

La espiritualidad, lejos de ser una ideología, permite comprender integralmente las importantes luchas hoy dispersas cuyo fundamento común es de carácter ético, luchas contra los factores que hacen del humano un ser tan alienado de sí al “interior”, como de sus semejantes, los demás seres vivos, el planeta, el cosmos y de su naturaleza divina.

En suma: no hay contradicción entre la ética laica del humanismo de la modernidad, aun en sus versiones más radicales y la ética derivada de la espiritualidad, plasmada en sencillos principios de la *Declaración del Parlamento de las Religiones*. Ambas parten de la dignidad de la persona.

Tampoco hay contradicción entre el auto conocimiento de las psicologías que trabajan al nivel de la persona y las que trabajan en los niveles transpersonales. Las primeras son básicas, indispensables; pero las segundas las complementan porque van más allá, hacia un conocimiento radical, a la vez crítico y místico (Pániker, 1982) que reintegra al ser humano con su origen perdido, pero en un nivel superior de autoconsciencia. El maestro Eckhart nos da un maravilloso resumen de lo dicho, que en nada contradice la radical iconoclastia de Stirner, cumbre del humanismo del ego, salvo en su última frase, flor traída desde parajes que el gran rebelde no conoció:

*El que yo sea un hombre,  
eso lo comparto con otro hombre.  
El que yo vea y oiga y el que coma y beba  
es lo que por igual hacen todos los animales.  
Pero el que yo sea yo, es mío exclusivamente  
y me pertenece y a nadie más,  
a ningún otro hombre, ni a un ángel ni a Dios  
excepto, en cuanto Yo soy uno con Él.<sup>161</sup>*

---

<sup>161</sup> Tomado de Fromm, 1963: 48.



### 3.3 Los estudios transpersonales: antecedentes, orígenes y actualidad.

Los estudios transpersonales, fundamento teórico del presente trabajo son fruto de la convergencia e interacción de diversas corrientes del pensamiento y disciplinas científicas socio humanas, muy especialmente:

- La *philosophia perennis*.
- El estudio científico de las religiones
- La psicología transpersonal

La primera es de origen renacentista; la segunda surgió en el siglo XIX y la tercera a mediados del XX, misma que rebasó los límites disciplinares de la psicología, dando lugar a los *estudios transpersonales*. Estos tres elementos han sido influenciados por el reconocimiento de las filosofías y religiones orientales en Occidente y el surgimiento de la cultura *underground*. Para el estudio científico multidisciplinar de las religiones ha sido importante el desarrollo de la filología, la antropología, la historia de las religiones, cuya especificidad pronto la volvió transdisciplinar, así como de la psicología en la mayoría de sus corrientes -con excepción de las conductistas- que contribuyeron al surgimiento de la psicología humanista, origen de la transpersonal, cuya perspectiva se amplió a otras disciplinas, dando nacimiento a los estudios transpersonales, de carácter transdisciplinar.

#### 3.3.1 La *Philosophia Perennis*: del Renacimiento a la actualidad

La filosofía Perenne consiste básicamente en una concepción metafísica de la espiritualidad que, según sus representantes, permite el acceso a una sabiduría eterna o *Sophía perennis*. Parte de la tesis de la existencia de un conjunto teórico –en el sentido etimológico de “contemplación de lo divino”- de verdades eternas, presente en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, que conforman *La Tradición*. Las diferencias entre las religiones se deben, según ella, a diversos motivos contingentes, pero los sabios pueden descubrir ese fondo de Verdad común, presente en todas.

Surgida en el contexto del Renacimiento italiano, en medio de radicales transformaciones políticas, económicas y de mentalidad, fue una respuesta audaz y brillante a la crisis ideológica del cristianismo oficial, opción distinta de la Reforma protestante y de la Contrarreforma católica, sistematizada en el *Concilio de Trento* (1545 a 1563) ambas caracterizadas por su beligerancia.

Acerca del origen de la Filosofía Perenne, uno de sus más relevantes representantes actuales, Seyed Hossein (1993:12) señala que "...el término probablemente fue empleado por vez primera por Agostino Steuco (1497-1548), teólogo y filósofo renacentista de la Orden de San Agustín [cuya obra] *De perenni phlosophia* tiene influencias de Ficino, Pico y también de Nicolás de Cusa, particularmente por *De pace fidei*, en la que se habla de la armonía existente entre varias religiones."

La nota de Hossein se refiere al nombre de esta corriente metafísica, cuyo concepto se refiere a la antigua sabiduría supuestamente presente en las más diversas civilizaciones y épocas; tradición primordial, eterna y transcultural. El movimiento comenzó en Italia, unos cuarenta años antes de la obra de Steuco, como relata Mircea Eliade (2008: 58-62):

Cósimo de Medici compró allá por 1460 un viejo manuscrito, cuya inmediata traducción encargó a Marsilio Ficino, quien por ello pospuso otros importantes trabajos en proceso, como la traducción de los *Diálogos* platónicos al latín. Se trataba del *Corpus Herméticum*, supuesta sabiduría primordial y eterna revelada en el antiguo Egipto a Hermes Trismegisto, inspiración de Pitágoras, Platón y Zoroastro, textos que han dado fundamento, desde entonces, a todo tipo de grupos esotéricos o *herméticos*.<sup>162</sup>

Pero, como demostró desde la filología Isaac Casaubon en 1614, se trataba de textos del segundo o tercer siglo de nuestra era, producto del sincretismo alejandrino, con fuerte influencia neo platónica, tesis hoy generalmente admitida (Cfr. Reyes, 1965: 238).

Eliade hace notar la coincidencia temporal del surgimiento del humanismo y la búsqueda de un fundamento primordial de validez universal, como serían los supuestos textos herméticos que contribuyeron a la constitución de la *Sophia Perennis*:

Este extraño interés en el hermetismo es muy significativo. Revela a un hombre del Renacimiento que anhela una «revelación primordial» que pudiera incluir no sólo a Moisés y la Cábala, sino también a Platón y, en primer lugar y sobre todo, a las misteriosas religiones de Egipto y Persia. Revela también una profunda insatisfacción con la teología y los conceptos medievales del ser humano y del universo; una reacción contra lo que podríamos llamar «provincianismo», es decir, el cristianismo puramente *occidental*; un anhelo de religión «mítica», transhistórica y universal. (Eliade, 2008: 59-61)

---

<sup>162</sup> Según Zolla (2002) el verdadero hermetismo no se refiere a grupos que guardan celosa y egoístamente un conocimiento vedado al vulgo, sea por su peligrosidad o por conservar el poder que conlleva, sino un conocimiento para "el que tenga ojos para ver", que está expuesto a todos pero que, como en el cuento de Poe *La carta robada*, nadie ve aunque esté frente a su cara.

Después la filosofía perenne se conservó en pequeños grupos; fue puesta de nuevo en circulación por Leibniz sin mucho éxito, hasta que en el siglo XX su propuesta metafísica fue desarrollada por eruditos de los más diversos orígenes culturales y disciplinares: primero René Guénon, Ananda Coomaraswamy y el discípulo de Guénon, Fritjof Schuon; poco después Henry Corbin, Huston Smith, Seyyed Hossein Nasr, Titus Burckhardt, Jean Hani, Toshihiko Izutu, Martin Lings, Elémire Zolla y Joseph Epes Brown entre otros (Ver Bibliografía). Hasta los primeros decenios del siglo XX, esta fue la única corriente del pensamiento, que había considerado la visión *emic* o “cercana a la experiencia” en el estudio multicultural de las religiones.

La filosofía perenne también ha sido llamada Tradición Unánime, *Sophia Perennis* o *Religio Perennis*. Según esta corriente, la diversidad cultural de la humanidad requiere el uso de distintos significantes, manifiestos en los mitos, ritos y doctrinas de las religiones, que se refieren en realidad a un mismo significado profundo y eterno.

Por ello, quienes asumen esta concepción, que a menudo llaman simplemente *La Tradición* afirman que, si bien las versiones populares y exotéricas de las formas religiosas difieren de manera que parece irreconciliable, por el contrario, los sabios tienden a coincidir hasta identificarse por completo, independientemente de su religión, con tal de que su visión sea *tradicional*. Por eso dicha corriente es tan rica en estudios comparativos sobre las coincidencias, paralelismos y similitudes entre distintas religiones.

Aquí presentamos la *Religio Perennis* como una corriente *teórica*, cuyo valor es el de ser *posible factor de unión y pacificación* transcultural entre los seres humanos de las más diversas sociedades: *unitas multiplex*, a condición de que, al interior de cada una, los fieles realicen la crítica pertinente de las ideologías que la corrompen.

Hasta qué punto esta corriente teórico-metafísica traduce correctamente a las diversas lenguas el conocimiento de los mundos espirituales es un problema abierto y que no corresponde al objetivo de este trabajo, problema que ha sido abordado por defensores y detractores de la posición perennialista de gran prestigio y fuertes argumentos.

En general, consideramos problemáticas algunas de sus tesis gnoseológicas, como el pretendido carácter absoluto y exclusivo de su metafísica y algunas otras que veremos más adelante. Cabe señalar que, independientemente de las críticas que con mayor o menor razón se le han hecho, su valor heurístico es incuestionable y en el seno del perennialismo se han realizado estudios comparativos de gran valor, muy especialmente en el campo de la simbología.

El concepto recibió nuevo impulso en la contracultura de los años sesenta del reciente siglo, cuyo ambiente favoreció la divulgación de *La Filosofía Perenne*, obra que Aldous Huxley (1977) había escrito desde 1945.

Actualmente, la corriente perennialista sigue siendo importante, especialmente por su influencia en la mayoría de los estudios transpersonales.

### 3.3.2 El estudio científico de las religiones

Otro factor que hizo posible el surgimiento de los estudios académicos transpersonales es el estudio científico de las religiones, que surgió en el siglo XIX bajo la influencia de una cosmovisión materialista, sin relación con la filosofía perenne y cuando ésta estaba casi olvidada. Pese a la influencia positivista, que niega la existencia de cualquier dimensión espiritual, las aportaciones del estudio científico de las religiones son relevantes, pues éste nos ha permitido conocer los fundamentos y correlatos físicos y culturales de la espiritualidad, descritos en el punto 3.4 y sintetizados en el esquema de K. Wilber, en el apartado 3.4.2.

Cabe resaltar que *la espiritualidad es inaccesible por los métodos de las ciencias*, sean experimentales o interpretativos. Por ello sólo hablamos de *fundamentos y correlatos*: neurofisiológicos, psicológicos, sociológicos, culturales...

Además, la perspectiva multicultural a la que han arribado los estudios científicos permitió a algunos estudiosos superar su etnocentrismo e intuir la existencia, en lo religioso, de una dimensión más allá del ego.

Esto ha sucedido porque las religiones son esencialmente y han sido, históricamente, los *currícula* diseñados en las distintas culturas para guiar a los interesados en la búsqueda espiritual. Qué tanto éxito han tenido en su misión es otro asunto.

Mircea Eliade hace notar que el interés académico por el estudio comparado de las religiones surgió justo cuando la cosmovisión derivada de la Revolución científica comenzada en el siglo XVI había logrado la supremacía en Occidente a mediados del XIX y se desechaba la espiritualidad como producto del pensamiento pre-lógico, propio de “la infancia de la humanidad”;- cuando Comte en su *Catecismo positivista* en 1852 y su *Sistema de política positiva* anunciaba el arribo del pensamiento de la especie al estado final del pensamiento científico o positivo, dejando atrás las etapas teológica y metafísica.

En 1855 Ludwig Buchner publicó su *Fuerza y materia*, en donde intentaba probar que la naturaleza carece de finalidad, que la vida se produce por generación espontánea y que el alma y la mente son funciones orgánicas [...] el efecto de la «electricidad producida por los nervios». [En 1859] apareció *El origen de las especies* de Darwin y, en 1862, Herbert Spencer publicaba *Primeros principios*. [...] Uno de los libros más vendidos de la época fue el de Ernst Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. [*Historia de la creación: o el desarrollo de la tierra y sus habitantes por la acción de causas naturales*, (1868)] que alcanzó más de veinte ediciones antes que finalizara el siglo y fue traducido a doce lenguas. [...] Inspirado por Darwin, creyó que la teoría de la evolución era la vía regia hacia una concepción mecanicista de la naturaleza. (Eliade, 2008:61- 62)

Justo en la época y en los países de mayor éxito de la concepción mecanicista, se despertó un renovado interés por lo religioso; si bien, muchas indagaciones estuvieron influidas por el cientificismo dominante, derivaron en un inusitado impulso a su estudio desde una visión aconfesional –al menos conscientemente- tanto desde diversas disciplinas, como desde enfoques multidisciplinares de lo religioso en sí: (*Ibíd.* 62 y ss.)

Así, en 1856 Max Müller publicó su *Mitología comparada*, al decir de M. Eliade “el primer libro importante en el campo de las religiones comparadas” (*Íd.*) y en sus *Lectures on the Science of Language* explicó los mitos como “enfermedad del lenguaje”; desde la década de 1870 el evolucionismo ganaba adeptos: E. B. Tylor dividió, en su *Cultura primitiva*, la historia de las religiones en tres etapas: animismo, politeísmo y monoteísmo y James Frazer, planteando la magia como antecedente de la religión, publicó en 1890, con gran éxito, *La rama dorada*, ampliada a doce volúmenes para su segunda edición, entre 1907 y 1915. En 1912 Durkheim publicó *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Quizá el primer científico moderno que se acercó con rigor empírico a la religiosidad haya sido William James en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902/ 2005). En su estudio multicultural comparó lo relatado por diversas personas sobre sus experiencias, encontrando notables coincidencias entre ellas.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Posteriormente Freud en *El malestar en la cultura* (Obras. Vol. XXI Págs. 65 y ss.) reconoció la *experiencia* mística, como “fuente última de la religiosidad”, llamada “sentimiento oceánico” por Romain Rolland, en una carta que éste le dirigió a raíz de sus experiencias yóguicas. Freud, quien conocía el asunto sólo por referencias, no pudo captar el sentido de la experiencia (Ver: *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, Págs.1 y Sigs.] Aunque la experiencia, traducida por Rolland bajo sus esquemas mentales occidentales y decimonónicos la limita a un “sentimiento”, cuando en realidad no sólo involucra a los aspectos afectivos de quien lo experimenta, sino *la totalidad de su ser*.

Estos pocos ejemplos de visiones científicistas se enmarcan dentro de una vasta literatura que, pese a sus limitaciones, mantuvo el interés por el tema, al menos entre estudiosos de las disciplinas sociales y humanas.

Afortunadamente ésta visión no fue la única en el estudio científico o aconfesional de las religiones. Surgieron también multitud de investigaciones desde las más diversas perspectivas disciplinares y multidisciplinares. Un importante precursor de las concepciones actuales sobre el mito es la de Giambattista Vico (1668-1744) quien, como pensador moderno, en su *Principi di scienza nuova*, contribuye a la secularización de la filosofía de la historia, ubicando a los mitos paganos como propios de la “infancia de la humanidad”, edad de los dioses; los mitos homéricos como pertenecientes a su adolescencia, edad de los héroes y por último, la edad de la razón, que ha de dirigir la vida individual y social. En Vico se aprecia la división tripartita de la historia de Giaccino de Fiore en versión secularizada, que después retomó Comte a su manera. En esto se podría ubicar a Vico como un pensador ilustrado; pero también, por el contrario, en un antecedente de la respuesta al racionalismo y mecanicismo de la Ilustración y, por tanto, de su crítica desde el romanticismo, ya que Vico:

...no desprecia los mitos como fabulaciones imaginarias y gratuitas, sino de que está convencido de que constituyen los fundamentos iniciales de inteligibilidad inmanente de las culturas, ya que han contribuido de forma decisiva al desarrollo de los pueblos y de los individuos. (Duch, 2002:124)

Asimismo parte, metodológicamente, de un lugar distinto, la identificación empática:

Vico, reaccionando contra las interpretaciones habituales de la Ilustración, observa que el desciframiento racional del mito, ha de dar paso a una hermenéutica comprensiva, porque el sentido del mito sólo es revelado a quien es capaz de simpatizar con la experiencia vivida en un tiempo en el que la exigencia mítica había ayudado a forjar un sentido y un valor ilimitados de humanidad. (*Ibíd.* Pág. 125)

El surgimiento del romanticismo, especialmente en Alemania e Inglaterra, constituyó un contrapeso a la parcialidad de la visión racional-mecanicista dominante, enfatizando el papel de la sensibilidad,<sup>164</sup> las emociones, los sueños, la imaginación,<sup>165</sup> la creatividad, el

---

<sup>164</sup> “Para nosotros, existir es sentir; y nuestra sensibilidad va indiscutiblemente antes que nuestra razón” precisaba Rousseau en sus *Cartas morales* (Cit. en Schenk, 1983: 26- 27).

pensamiento analógico y muy especialmente el simbólico, todo lo cual ayudó a romper el monopolio del paradigma mecanicista, especialmente en las humanidades. Coleridge, expresó las limitaciones de la unilateral educación racionalista, concebida como una verdadera amputación de las potencialidades humanas:

Conozco algunos que han sido educados racionalmente, como es la costumbre. Se caracterizaban por una minucia microscópica, pero cuando contemplaban las grandes cosas, se quedaban en blanco y no veían nada, y negaban (muy lógicamente) que pudiera verse nada...llamaban juicio a la falta de imaginación, y filosofía a nunca poder extasiarse. (Carta a Thomas Poole, 16 de octubre de 1797. Cit. en Schenk. O.C., Pág. 30).

Uno de los aspectos relevantes del movimiento romántico fue recuperar el valor cognitivo de la poesía, sano equilibrio contra el monopolio de la razón “digital” y su principio de no-contradicción, tanto recordándonos que aun los conceptos científicos más precisos son metáforas que han olvidado su origen, como mediante la re-creación del lenguaje:

La diferencia más importante entre el concepto lógico y el concepto metafísico o poético es que el primero puede denotar; el segundo –al borde siempre de lo indecible- suele connotar. Imagen y concepto son aproximaciones a una realidad superior ahistórica, trashistórica o eterna. Poeta y metafísico pueden sugerir esta realidad; para hacerlo –digámoslo con Paz- el poeta –podrían añadirse el metafísico, el místico- busca “las peras del olmo”. (Xirau, 1973:27)

Por lo anterior, el Romanticismo llevó a una revaloración del mito y, por consiguiente, de los tiempos primigenios:

Por regla general, los románticos asociaban de forma muy directa *mito y sabiduría*. Era preciso estudiar los mitos porque eran la voz majestuosa de un tiempo original, que era más sabio y más creador; los mitos [...] eran los depositarios privilegiados de la sabiduría y de la santidad primordiales, las cuales permitían comprender la profunda realidad del ser humano todavía sin malograr por las degradaciones producidas por los procesos históricos. (Duch, 2002: 129)

---

<sup>165</sup> Franz Schubert exclamaba en su diario (29/ 3/ 1824): “¡Oh imaginación, tú joya suprema de la humanidad, tú, fuente inagotable en la que beben artistas y sabios! ¡Oh, no nos abandones, pese a que sólo te reconocen unos cuantos, presérvanos de la llamada Ilustración, ese horrible esqueleto sin carne ni sangre! (*Ibid*, 27)

En el estudio científico de las religiones y en especial de sus mitos, convergen la lingüística y la filología, la sociología, la antropología, la psicología –en especial el psicoanálisis- y hoy incluso la neurofisiología y la crítica literaria, aunque el aglutinante ha sido, quizá, la historia de las religiones (Ver Duch, 2001:198-204).

### 3.3.3 La psicología transpersonal

Hemos elegido como principal fundamento teórico de este trabajo la perspectiva transpersonal, por considerar que permite una visión crítica y autocrítica, que recupera tanto la tradición ilustrada y científica como la espiritual.

La psicología académica, ansiosa del reconocimiento de su estatus científico, solía asumir a pie juntillas el paradigma positivista, aunque se topaba con fenómenos inabordables con estos métodos. Algunos aceptaron que la mente no es sólo una máquina simple de carácter bioquímico; ya que no siempre es predecible y es también afectada por el entorno simbólico. Así nacieron la psicología social y los estudios de la interacción cultura/mente individual. Ya Marx analizó la influencia del contexto económico en la mentalidad colectiva, así como al carácter interactivo de este fenómeno en sus *Tesis sobre Feuerbach*; a principios del siglo XX, Le Bon estudió la influencia de las multitudes en la mente individual y Freud su relación con la cultura.

Algo que no cabía en los esquemas dominantes eran los fenómenos de la conciencia descritos por los místicos de las más diversas religiones, que se relegaban al campo de la patología. Pero cuando la cosmovisión derivada del paradigma cartesiano entró en crisis, debido entre otras cosas al avance de la misma ciencia, algunos estudiosos empezaron a concebir la mente y la conciencia con mayor amplitud. Los estudios de las psicologías orientales ayudaron también a abrir el campo y reconsiderar el valor cognitivo de los fenómenos espirituales:

...en una acentuada contraposición con los paradigmas científicos, materialistas, positivistas, analíticos y reduccionistas, que sistemáticamente han considerado la espiritualidad como fantasías, ilusiones infantiles, mera ideología, alucinaciones psicóticas, pseudociencia, juegos lingüísticos sin referencia al mundo real [...] La visión transpersonal, en cambio, mantiene que los fenómenos transpersonales y espirituales sí tienen un valor epistémico. A mi entender esta convicción es el tejido



unificador que conecta los diferentes paradigmas transpersonales (Ferrer, 2003:37)

Pionero en esta concepción fue el matemático Pedro Ouspensky, quien en su *Tertium Organum* (1911/1977) rompió abiertamente con el paradigma cartesiano y la cosmovisión derivada, a partir de la nueva física y la propuesta de un universo de “N” dimensiones, para proponer un *tercer canon del conocimiento*, más allá del *Órganon* aristotélico y el *Novum Organum* de Bacon. En 1915 amplió su propuesta en el *Kinemadrama* (1977) (Un nuevo modelo del universo), subtítulo “Principios del método psicológico”.

De especial importancia fue la fundación del Círculo Eranos en 1933, promovido principalmente por Rudolf Otto, Carl Jung y Olga Fröbe; grupo que realizó conferencias anuales hasta 1988, publicó estudios monográficos diversos y su revista anual. El círculo ha contado hasta hoy con un nutrido grupo de colaboradores de diversas disciplinas y enfoques teóricos de la relevancia de, Karl Kerényi, Erich Neumann, Gershom Scholem, James Hillman, Mircea Eliade, Martin Buber, Erich Neumann, Erwin Schrödinger, Jean Servier, Daisetz Suzuki, Toshihiko Izutsu, Walter Burkert, Joseph Campbell, Raffaele Pettazzoni, Henry Corbin, Jean Daniélou, Marie-Louise von Franz, Gilbert Durand, Morton Smith, Hayao Kawai, Jean Servier, George Steiner, Zdeněk Strábrný, Richard y Hellmut Wilhelm, Boris Vysheslavtzeff, Herbert Read, Swami Yati, Swara Ananda, Paul Tillich, George Steiner, Gianni Vattimo, Elémire Zolla, Yûjirô Nakamura e Ilya Prigogine, entre otros.

Otro factor que contribuyó al surgimiento y desarrollo de los estudios transpersonales ha sido la traducción y publicación creciente, en lenguas occidentales, de clásicos de Oriente especialmente a partir del siglo XIX y hasta hoy. Sobresalen por su popularidad la traducción alemana de *I Ching* o *Chou I*, hecha por Richard Wilhelm (Anónimo, 1949/ 1983) y del *Bhavagad Guita* traducida al inglés por Mahatma Gandhi (Anónimo, 1931/ 1977) entre muchos otros.

Pero fue a partir de los años sesenta del siglo XX, en el contexto de la psicología académica, que la insuficiencia de los modelos dominantes motivó a algunos investigadores para ampliar sus horizontes. En esta época emergió en Occidente la llamada contracultura, fruto de la evolución de corrientes culturales como el romanticismo del siglo anterior y, a mediados del XX, la *generación Beat* (Roszak, 1981; Racionero,

1987). Este movimiento generalizó el interés por las culturas orientales y las nativas de América en amplias capas de la juventud de clase media y alta en Occidente.

Fue asimismo relevante el descubrimiento científico del uso ritual de los enteógenos en diversas culturas (Furst, 1980; Harner: 1986, 1989) y desde los orígenes del ser humano (Eliade, 1986; Wasson, 1992). Este contexto favoreció en académicos humanistas la búsqueda de más amplias visiones al romper los límites del eurocentrismo cultural, la epistemología dominante y las posibilidades de la mente; así surgieron nuevas disciplinas como la etnobotánica y nuevos enfoques de la psiquiatría (Roquet y Favreau, 1981).

Pionero en este nuevo paradigma intercultural de la psicología fue el estudio que hicieron al alimón Daisetz T. Suzuki y Erich Fromm, *Budismo Zen y psicoanálisis* (1960/1897) en el que proponen interesantes paralelismos, así como el estudio comparativo de Alan Watts *Psicoterapia del Este, psicoterapia del Oeste* (1961/1983) y sus textos de difusión sobre el Vedanta, el taoísmo y el Zen en la década de los sesenta (Ver bibliografía). De esta manera:

Un número creciente de profesionales de la salud mental sentía que tanto el conductismo como el psicoanálisis estaban limitados por el hecho de provenir, principalmente, de estudios de psicopatología, por el intento de generalizar, a partir de sistemas simples hacia los más complejos, por adoptar un enfoque reduccionista de la naturaleza humana y no hacer caso de ciertos sectores, preocupaciones y datos de importancia para un estudio cabal de aquella, como pueden ser los valores, la voluntad, la conciencia y la búsqueda de autorrealización y autotrascendencia. (Walsh & Vaughan [Comps.] 1982:18-19).

Un investigador de vanguardia en este campo fue el mexicano Jacobo Grinberg (1946-?) desde mediados de los setenta, hasta su misteriosa desaparición en 1994, quien realizó estudios sobre la neurofisiología de la dermoóptica y los estados incrementados de conciencia, tanto en el laboratorio, como en investigaciones etnopsicológicas de campo (1994) con chamanes, curanderos y practicantes de meditación, además de proponer una avanzada visión en su *Teoría Sintérgica*, que propone una especie de patrón holográfico, llamado *lattice*, a la que se han encontrado paralelismos con la teoría de los campos morfogenéticos de Sheldrake (2007) y con el concepto de “orden implicado” de Bohm (1998). Pero fue Abraham Maslow quien, en *El hombre autorrealizado* (1968/1983:12), extendió el “acta de nacimiento” a la nueva corriente:

...considero a la Psicología Humanista, esta tercera fuerza psicológica, como algo transitorio; como un allanamiento del camino hacia la Cuarta Psicología aún «más elevada», una psicología transpersonal, transhumana, centrada en el cosmos más bien que en el bien y las necesidades del hombre, que trascienda la naturaleza del hombre, su identidad, su autorrealización, etc.

A partir de entonces, la psicología transpersonal ha crecido espectacularmente, por el número de investigadores y variedad de asuntos investigados, como por los aportes recibidos de diversas disciplinas e interdisciplinas, incluidas la física, la neurofisiología, las psicologías orientales, la antropología, la etnobotánica, la filosofía y otras. Su campo de estudio son los estados de la mente sana en óptimo grado y más allá, todas las potencialidades de la mente y la conciencia, incluidas las no ordinarias, estudiadas hasta entonces sólo por los seguidores de algún camino espiritual.

#### 3.3.4 De la psicología transpersonal a los estudios transpersonales.

Habiendo surgido como el “cuarto poder” de la psicología (tras el conductismo, el psicoanálisis y la psicología humanista) las necesidades de la propia investigación llevaron a la psicología transpersonal a una enorme ampliación de su campo. Así la visión transpersonal ha ejercido una fuerte influencia en diversas disciplinas científicas, lo que ha contribuido a la formación, aún en proceso, de un nuevo paradigma en todos los campos del conocimiento. Así, como señala John E. Mack:

Para el punto de vista transpersonal [...] el mundo físico –y, con él, todas sus leyes- no es sino una más entre otras muchas realidades accesibles únicamente a través de la evolución de nuestra conciencia. Desde esta perspectiva, la conciencia impregna todas las realidades posibles y constituye el fundamento, el principio creativo mismo de la existencia, un principio que incluye también a la energía y la materia del universo físico (en Walsh y Vaughan, 2003:9).

Lo que ha cambiado es la concepción de un universo inerte, colección de objetos distintos, movidos por determinismo mecánico, hacia otra visión que concibe al cosmos como un *multiverso* inter-retroactivo, donde los fenómenos están conectados sutilmente, holomovimiento viviente en que surgen creativamente nuevas realidades, y a la conciencia

no sólo como cualidad emergente y aleatoria de la materia surgida en *una* especie animal de un pequeño planeta, sino como una cualidad presente en la *totalidad del cosmos*.

Esta visión transpersonal ha llegado a campos como la sociología (Wilber, 1988), la física (Ouspensky, 1911, 1931; Needham 1975, 1978; Capra, 1992) la cosmología (Bohm, 1998), la biología (Sheldrake, 1990, 2007; Capra, 2006), la antropología (Laughlin, Mc Manus y Shearer, en Walsh & Vaughan [Comps.], 2003: 304-312), la neurofisiología cerebral (Smith, James y Grof, en *ibid.* 154-187 y Pribram en Wilber *et al.*, 2001: 27-52), la ecología (Fox y Devall & Sessions, en *Ibid.* 388-390 y 392-398 respectivamente) la prehistoria (Wasson *et al.* 1992) e interdisciplinas como la etnobotánica (Furst, 1980). Incluso, investigadores de diversas disciplinas han llegado a concepciones afines, como el caso de Maeterlinck (1987) y Tomkins & Bird (1974) en el estudio de la conducta vegetal.

En los estudios transpersonales destacan tres posiciones principales:

a) La contextualista, surgida del estudio científico y multidisciplinar de las religiones, sostiene que no sólo los fenómenos religiosos; es decir culturales, sino asimismo *la espiritualidad misma* depende por completo del contexto socio histórico en el que surge.

b) La perennialista, que asume muchos de los supuestos de la *Sophía perennis*, especialmente la tesis de *un* fondo común de Verdad, igual en todas las tradiciones.

c) La creativo-participativa, que es algo así como la superación dialéctica de las anteriores. Sostiene con la contextualista, la diversidad de mundos espirituales; pero, además el papel del ser humano como co-creador de dichos mundos. No habla de *experiencias* místicas, sino de *eventos espirituales participativos*, por considerar que el concepto de experiencia no llega a superar la dualidad sujeto-objeto.

Independientemente de las divergencias al interior de la visión transpersonal, que abordaremos más adelante, todas sus corrientes se caracterizan por una nota en común. Como apunta Jorge N. Ferrer (2003:36):

Desde sus comienzos, la teoría transpersonal ha concedido a la espiritualidad un lugar central en nuestra comprensión de la naturaleza humana y del cosmos [...] Normalmente, los teóricos transpersonales no sólo han considerado al espíritu como la esencia de la naturaleza humana, sino también como la base, el impulso y la meta de la evolución cósmica. Así pues, a pesar de sus divergencias internas, creo que es posible diferenciar la visión transpersonal de otras visiones por su convicción de que una comprensión global de los seres humanos y del cosmos requiere la inclusión de los fenómenos espirituales.

### 3.4 Trascender los límites de la ciencia: ámbitos del conocimiento según Ken Wilber y más allá.

El punto de partida de todo humanismo es el yo. Pero de qué manera este punto de partida en el yo es compatible con la espiritualidad es una pregunta a la que sólo un autoconocimiento más allá del ego, finalidad de las tradiciones espirituales y de los estudios transpersonales, puede dar solución. La clave está en aclararnos previamente qué es eso que llamamos yo.

Ya hemos descrito, en el primer capítulo, el proceso de individuación que resulta en la formación de una personalidad única e irrepetible, unidad inapreciable de valor cualitativo. Acabamos de proponer que la culminación stirneriana de la ética laica se basa en el valor de ese yo. Señalamos también los límites de esta visión, que no supera el sentido de insignificancia radical, aislamiento y soledad, producto de la “falla” o “falta” básica inseparable del proceso personal/ social de individuación.

Pero es justamente el proceso de individuación, gracias al cual podemos llegar a un notable margen de autonomía de la conciencia, lo que permite el rechazo de las morales heterónomas, requisito indispensable de *una nueva ética global y una educación basada en el autoconocimiento, núcleo del “aprender a ser”*, al que se refiere Delors (1997:100-103). Tanto la tradición humanista desde la antigua Grecia, como las diversas tradiciones místicas enfatizan la necesidad de *autoconocimiento*, punto de partida y condición indispensable para acceder a la dimensión espiritual.

Actualmente hay un sinnúmero de ofertas de caminos de autoconocimiento, tanto por parte de las religiones y grupos de espiritualidad, como de diversas psicologías contemporáneas. El panorama pareciera un tanto caótico; sin embargo, es posible poner un poco de orden si partimos de un criterio adecuado.

Un criterio interesante es el de *integración*, propuesto por Ken Wilber, uno de los más relevantes autores de la psicología transpersonal. Aunque su visión es ciertamente empirista y por ello podría pensarse que parte de la dicotomía sujeto-objeto, esto no es necesariamente así, como veremos más adelante.

En *La conciencia sin fronteras* (1988 [a]) una de sus obras más sintéticas, Wilber expone que toda terapia o camino de autoconocimiento trabaja sobre distintas dicotomías cuyos elementos, alienados uno de otro, es preciso integrar.

El proceso de individuación define los límites del yo estableciendo una *frontera* o barrera entre ese yo y lo que queda fuera de él. La mayoría de la gente establece esa frontera de acuerdo con lo aceptado socialmente.

Wilber señala que, “como bien saben los expertos en temas militares, una *línea limítrofe* es también una *línea de batalla* en potencia, ya que delimita los territorios de dos campos opuestos y potencialmente en pugna.” (*Ibíd.*, 24). Por ello, no integrar las contradicciones que alienan al verdadero Yo es motivo de conflicto y empobrecimiento en distintos niveles, dependiendo dónde se establezca la barrera que me separa del exterior, extraño y potencialmente enemigo.

Al concebir la educación como integración de las dualidades establecidas por la *falla básica* podemos valorar cómo las diversas culturas facilitan o dificultan su integración. Podría ser, además, un criterio de salud transcultural, de interés para la etnopsiquiatría.

De acuerdo con nuestra propuesta *integral* de educación, todos los aspectos del ser humano han de desenvolverse en relación inter-retroactiva; *las carencias en un ámbito repercuten en la totalidad*. Por ello, *una buena educación de la espiritualidad es imposible, o al menos muy difícil y de magros resultados, sin una aceptable integración de las contradicciones en los niveles previos*.

Desde una visión humanista lo *primero es la integración personal*. En este nivel trabajan, especialmente el psicoanálisis, el análisis transaccional, el psicodrama y la terapia de realidad. Actúan sobre el conocimiento y la comprensión de los motivos inconscientes de la conducta con lo que promueven la integración entre la mente consciente y lo que Jung llamó *la sombra*.

Conjuntados en el *ego*, que es mental, ahora se requiere que éste se integre, en la percepción del yo, si no lo ha hecho antes, con todo el cuerpo. La autopercepción se amplía entonces al nivel del *centauro* u *organismo total*. En este nivel disponemos de los enfoques del *análisis bioenergético*, la terapia de Rogers, la *terapia gestáltica*, el *análisis existencial*, la *logoterapia* y la *psicología humanista*.

Luego se es consciente de la inter-retroacción entre el Yo-*centauro* (mente-cuerpo) y los sistemas socioculturales a que pertenece, hasta incluir la humanidad, cuya diversidad biológica y cultural aumenta sus posibilidades de adaptación y sobrevivencia en diversos ambientes; conciencia de especie. La integración en estos niveles es atendida por el psicoanálisis reichiano y frommiano, el análisis y terapia institucional, así como *la terapia de Maslow* (hasta *El hombre autorrealizado*).

Los niveles transpersonales han sido abordados, de manera básica, por la *psicología analítica* junguiana; más profundamente por la *psicosíntesis*; también por algunas manifestaciones del chamanismo tradicional, que no menciona Wilber.

Una buena ilustración de la necesidad de integrar los niveles previos, personales y sociales, para acceder a los niveles superiores de integración es la tradicional historia zen llamada *El sudor de Kasan*:

Pidieron a Kasan que oficiara en el funeral de un señor provincial.

Nunca había estado antes entre señores y nobles, y se sentía nervioso. Cuando comenzó la ceremonia, Kasan sudaba.

Luego, a su regreso, convocó a sus discípulos. Kasan confesó que no estaba cualificado para ser maestro, pues no tenía un comportamiento similar en el mundo de la fama al que poseía en el templo recoleto. Entonces Kasan dimitió y se convirtió en discípulo de otro maestro. Ocho años después volvió con sus antiguos discípulos, iluminado [en Senzaki & Reys, 1998:74].

Kasan sabía que no había razón para afectarse por la futilidad y los oropeles del poder; sin embargo, emocionalmente, era incapaz de manejarlo. Algún aspecto de su *sombra* le impedía la ecuanimidad, pero gracias a su parcial claridad y gran honestidad consigo mismo, supo ver el punto que debía trabajar y así lo hizo.

Las “asignaturas pendientes” de contradicciones no resueltas pueden impedir o estorbar la realización espiritual, o bien motivar una equivocada decisión vital: ¿Cuántas monjas y monjes contemplativos –de cualquier religión- lo son por auténtica vocación y cuántos han optado por un régimen de clausura por miedo a enfrentar conflictos no resueltos con su *sombra*? ¿Cuántos excesos consigo mismo y con los semejantes son, en realidad, conductas sadomasoquistas producto de la dicotomía mente/ cuerpo, la represión y frustración del *Eros*, ocultas bajo una disciplina pretendidamente espiritual?

La sicoterapia entra en funciones cuando la educación falla. Hablamos de *educación* en sentido amplio. No sólo la intencional, sistemática o no, sino *el conjunto de factores ambientales que determinan el carácter de una persona*.

En el esquema de Wilber (*Ibíd.*, 22-23), los métodos de autoconocimiento o terapias encaminadas a lograr la máxima integración de la conciencia son las vías de la *espiritualidad*. Pero ésta no ha de pensarse dualistamente como algo ajeno a la naturaleza, sino como el ámbito de acción y contemplación cuyo fin es la *Consciencia de Unidad*.

Pese a lo dicho párrafos arriba respecto de las dificultades para llegar a los máximos niveles de integración, si no se han cumplido los anteriores, también puede suceder que las vías espirituales nos ayuden a ver la necesidad de trabajar en su integración y comprender mejor nuestras limitaciones en esas “asignaturas pendientes”. Richard Moss comparte su experiencia a este respecto:

Si un hombre supuestamente muy desequilibrado, escindido de su parte femenina, emprende un camino espiritual, será automáticamente impulsado a desarrollar su parte más débil. Es, simplemente lo que me ocurrió a mí. Se aplica tanto al hombre como a la mujer. La energía que entonces despierta en nosotros es arquetípica y universal. No puede crecer, mientras todos los aspectos de nuestro ser no se hayan armonizado. Si me preguntas cómo tuvo lugar en mi vida, te diré que a partir de la gracia, el sufrimiento, el amor de los seres. La lucha por la salud cuando era niño. De hecho, a partir de casi todo. Pero sobre todo, a partir del dolor. (“Entrevista con el doctor Richard Moss”. En Salomon & Calmé [Comps.], 2006: 65-66)<sup>166</sup>

#### 3.4.1 Los cuatro cuadrantes y las tres dimensiones

La pertinencia del modelo de Wilber estriba en mostrar lo inconveniente de confundir diversos ámbitos y pretender el estudio de un campo con métodos inapropiados. *Tan ilegítima es la pretensión de estudiar fenómenos naturales a partir de creencias religiosas, como pretender el estudio de la espiritualidad con métodos científicos del tipo que sea.* Esta *confusión de ámbitos* ha sido bien aclarada por autores como Huston Smith (2001) y Ken Wilber (2008). La confusión es tanto ontológica como epistemológica.

De acuerdo con Wilber, en el aspecto ontológico se puede distinguir entre cuatro ámbitos de la realidad, todos interconectados de manera interretroactiva y sin que se dé *entre ellos* relación jerárquica alguna, como en el dualismo occidental que considera la mente “por encima” de la materia. La jerarquía se da *al interior* de cada uno de los cuatro ámbitos, representados por otros tantos cuadrantes y no se relaciona con jerarquías políticas o sociales, sino con *niveles de integración y complejidad sistémica* (Fig. 1).

Así, el autor no establece una jerarquía cuantitativa, sino cualitativa; *no un orden mayor sino un orden mejor*, más interactivo, incluyente y orgánicamente integrado: una

---

<sup>166</sup> Claro que Moss no se refiere a un sufrimiento masoquista auto infligido, común en algunas deformaciones del misticismo cuando no se ha llegado al nivel del *centauro*, sino al sufrimiento que nos llega sin desearlo ni buscarlo y que constituye una dura prueba y una oportunidad de comprensión del prójimo y de sí mismo.



*holarquía* referida al conjunto de la realidad, en tanto ésta, en cada nivel de manifestación, debido a su mayor complejidad, tanto estructural como de integración con el entorno, ha podido acceder a cierto nivel de conciencia. Así, para Wilber:

Esta jerarquía nos muestra un crecimiento asimétrico de la *capacidad holística*. Y por asimétrico quiere decir “no equivalente” o “no viceversa”: los átomos contienen neutrones, pero no viceversa, las moléculas contienen átomos, pero no viceversa, las células contienen moléculas, pero no viceversa. Y este “no viceversa” es el que determina *una jerarquía irreversible de totalidad creciente* [...] e integración creciente. Este es el motivo por el que las jerarquías son, de hecho, “superior-arquías” que abarcan totalidades sucesivamente más elevadas, más profundas o más amplias.

Dicho de un modo diferente, cada unidad superior *trasciende*, pero *incluye* a sus predecesoras [...] agregándoles algo *emergente*, distintivo y determinante, que no se encuentra en el nivel inferior [...] (Wilber, 2008: 89, Cursivas de K.W.)

En realidad, esta jerarquía (del gr. ἄρφή= orden, gobierno y ἱερός= *de origen divino, sagrado*) ordenamiento sagrado, no implica necesariamente la idea de una determinada estructura a priori, ni se relaciona con estructuras jerárquicas sociales autoritarias, sino como *una jerarquía de niveles de integración de la conciencia*; es decir, una “*holarquía*”.

En el esquema de Wilber, los dos cuadrantes de la izquierda se refieren a la realidad percibida como interior, subjetiva, no observable, pero asequible mediante la experiencia interna, evidente como el *cogito* cartesiano en cuanto experiencia en sí. Sus niveles inferiores, cercanos al centro, aluden a la filogénesis de esta dimensión.

De los dos cuadrantes de la derecha, el superior se ocupa de los sistemas individuales en tanto fenómenos bio-físico-químicos, así como sus conductas observables; el inferior derecho de la conducta asociativa, también observable, por la que los individuos forman parte de sistemas interactivos, ya se trate de cuerpos celestes, seres vivos organizados en ecosistemas, o seres humanos organizados en instituciones. En ellos, la realidad estudiada está constituida por objetos “externos” al sujeto y sus características; de acuerdo con el método generalmente aplicado no dependen de consensos o interacciones simbólicas; es decir, que no los encontramos en la subjetividad personal o colectiva, sino en el fenómeno, exterior a la persona; es un conocimiento en “tercera persona”, de unos ellos, “externos” al investigador. Aunque se trate de sujetos, no nos importa su subjetividad, sino sólo ellos en cuanto objeto colectivo de conocimiento.



la estadística. Los cuadrantes de la izquierda, en cambio, estudian lo subjetivo, interno, cualitativo, asequible sólo cuando son vivencias del propio investigador. Al menos eso se creía antes de Freud y el estudio sistemático del inconsciente, que se expresa en el lenguaje de los sueños, chistes y actos fallidos que el terapeuta ha de interpretar, llevándole al conocimiento de fenómenos subjetivos en otras personas.

Por definición éstos no son observables en otros, pero podemos hacer inferencias sobre ellos a partir de manifestaciones externas, análogas a las experiencias internas del investigador. Aunque este método hace que su “objetividad” resulte especialmente problemática, hoy la objetividad es problemática en todos los campos, aún en la física, “ciencia maestra” y modelo a imitar por todas las demás, hasta mediados del siglo XX. Esto no obsta, claro, para buscar criterios de certidumbre en todos los campos; pero hoy sabemos que toda certidumbre científica es provisional. En los cuadrantes de la izquierda, se trata de un conocimiento en primera persona, ya sea singular, en el superior, o personal/colectivo, en el inferior. La realidad estudiada en ellos está constituida por el mundo de los significados y las vivencias.

Los métodos empírico-rationales con fuerte sustento matemático han sido más apropiados para el estudio de los ámbitos correspondientes a los cuadrantes del lado derecho; los éxitos sorprendentes que la ciencia ha tenido en ellos, aunados al deseo de liberación respecto de la dictadura eclesiástica sobre las conciencias, provocaron, como reacción, una sobrevaloración de sus métodos, que llevó a la creencia de que *sólo estos* llevan a un conocimiento válido en *cualquier campo* y, en caso de no ser aplicables en algunos ámbitos, tanto peor para la realidad... Así, se llegó a negar la existencia de fenómenos ubicados en los cuadrantes de la izquierda, reduciendo, por ejemplo, el significado a mera “información” o negando la conciencia por no ser directamente observable; es decir, *externa* y sustituirla por la *conducta*.

En lo que respecta los cuadrantes de la izquierda, estos se ocupan de la *experiencia* interna o subjetiva, inaprehensible para el observador externo y que surgieron de la neguentropía o cualidad de auto-organización de la naturaleza una vez que el desarrollo de la complejidad de los seres vivos les llevó a la conciencia de sí.

Los niveles específicamente humanos del cuadrante inferior izquierdo son objeto de estudio de disciplinas –o interdisciplinas- como la antropología cultural, la etnopsicología y etnopsiquiatría inauguradas a partir de Geza Roheim (Laplantine, 1979; Devereux, 2003), los enfoques sociales del psicoanálisis (desde el propio Freud en *El malestar en la cultura* y

otros textos, así como Adler, Reich, Fromm, Marcuse y otros) así como la corriente junguiana y la psicología transpersonal (Wilber, 1988 [b]). Métodos apropiados para el estudio de la realidad en este cuadrante son la semiótica y la hermenéutica.

Cabe señalar que, el desarrollo de estos niveles, estudiados desde el cuadrante inferior izquierdo; es decir, como experiencia *social*, distan de ser homogéneos. Así, en nuestra sociedad, pretendidamente lógico-racional, grandes masas humanas se ubican en una mentalidad prelógica, dominada por la creencia literal en los mitos.<sup>178</sup>

Los estudios sociales desde este cuadrante nos permiten inferir que diversas sociedades han creado, desde hace miles de años, complejos, sistemáticos y sutiles métodos de conocimiento profundo de las realidades internas, si bien por el tiempo, motivación y dedicación necesarios para su estudio, sólo unos cuantos, principalmente chamanes, místicos y otros guías espirituales –mujeres u hombres- han desarrollado el estudio de estos ámbitos en los niveles más elevados, lo que no significa que no hayan existido o no puedan existir en el futuro comunidades con un elevado desarrollo de estos niveles de conciencia. En este cuadrante, sólo podemos entender algo de la subjetividad de otro a través de la mediación simbólica.

El superior izquierdo se ocupa de “la conciencia, la subjetividad, el yo y la expresión de uno mismo (incluyendo el arte y la estética); la conciencia vivida, irreductible e inmediata; el relato en primera persona” (Wilber, 2008: 97).

---

<sup>178</sup> Sólo así se explica el fanatismo de millones de personas, impulsadas por mitos políticos modernos (Reszler, 1984) en las guerras del siglo XX, predominantemente ideológicas; es decir, parareligiosas y por ello, desmesuradas, totales; ya que, por ejemplo, como señaló Eric Hobsbaum (2010: 58): “Una guerra en la que se movilizan los sentimientos nacionales de la masa no puede ser limitada, como lo son las guerras aristocráticas”. El problema no es el mito en sí, fuente de sabiduría en tanto pensamiento simbólico, al igual que la poesía, sino su lectura ingenuamente literalista, que toma por hechos las metáforas y se cierra al sano equilibrio del logos, gracias al cual se distinguen las incongruencias lógicas del sentido literal de los mitos. Es discutible si estos “mitos” políticos son auténticos mitos en el sentido de los religiosos, pero es indudable que comparten características fundamentales como ser narraciones de origen –de la “raza aria” o el *Contrato Social* por ejemplo-, o tener una escatología como el “imperio de los mil años” del tercer Reich o la sociedad comunista. El carácter parareligioso de estas guerras es remarcado también por Eric Hobsbaum, (2010: 51):

A diferencia de lo ocurrido en la primera guerra mundial [...] Para ambos bandos ésta era una *guerra de religión* o, en términos modernos, *de ideologías* [por ello] Era también una lucha por la supervivencia para la mayor parte de los países involucrados. Como lo demuestran los casos de Polonia y de las partes ocupadas de la Unión Soviética, así como el destino de los judíos, cuyo exterminio sistemático se dio a conocer gradualmente a un mundo que no podía creer que eso fuera verdad, el precio de la derrota a manos del régimen nacionalsocialista alemán era la esclavitud y la muerte. Por ello, la guerra se desarrolló sin límite alguno. La segunda guerra mundial significó el paso de la guerra masiva a la guerra total. (Cursivas de G.S.)

Pero el problema más complicado comienza donde termina todo posible relato...

La realidad correspondiente al *cuadrante superior izquierdo* ha sido objeto de estudio de las diversas psicologías de la mente, desde las especulaciones de los antiguos griegos, hasta el psicoanálisis clásico y sus desarrollos posteriores que se ocupan de la mente individual y la psicología transpersonal. *En este cuadrante se encuentra el tratamiento verbal de los eventos participativos transpersonales*, en la medida en que ello es posible, que son el núcleo de nuestro “objeto” de estudio. Para abordarlo, partimos de su ubicación en una cosmovisión integral, *gestáltica*, en la que la realidad es un *holón*, que con fines didácticos ha sido cartesianamente distribuido por Wilber en los cuatro cuadrantes, cuyos aspectos y dimensiones son inter-retroactivos, *más una tercera dimensión*, que proponemos y a la que podemos ubicar en el esquema como una tercera coordenada “Z” de la que hablaremos más adelante, ya que, como aclara Wilber en una nota (2008, 104):

Adviértase que la figura 5.1 [Figura 1 en el presente escrito] sólo representa la evolución global hasta el momento presente, y que, en consecuencia, **en ella no se hallan reflejadas las modalidades superiores del alma y el espíritu**. Pero la filosofía perenne -desde Platón hasta Asanga, Plotino, Padmasamdhava y la princesa Tsogyal- afirma la existencia de *modalidades de desarrollo más elevadas* que la razón (al ojo de la mente), modalidades que se despliegan en la contemplación (y el ojo del espíritu). [Cursivas del autor, negritas de G.S.]

En este modelo sistémico del cosmos, toda realidad tiene correlatos en los otros tres cuadrantes. Así, la mente humana (cuadrante superior izquierdo) inter-retro actúa con el cerebro, que a su vez forma una *gestalt* con el resto del sistema nervioso, incluidas las terminales sensoriales, los neurotransmisores químicos, glándulas de secreción interna y el organismo total, (cuadrante superior derecho).

Por su parte, la estructura, funciones e interrelaciones sociales, estudiadas en el cuadrante inferior derecho, condicionan también algunos aspectos de la conciencia social (cuadrante inferior izquierdo) como la ideología de clase, incluidas actitudes hacia los semejantes y hacia uno mismo (Rühle, 1974) así como opiniones y actitudes en ciertas sociedades y épocas –mentalidad- que, a su vez, condicionan diversas conductas sociales estudiadas por la psicología social (Cohen, 1981).

La cultura, objeto del cuadrante inferior izquierdo, conforma múltiples y relevantes aspectos de la mente individual, al grado de poder afirmar que ésta es hija de la cultura, que nos proporciona las palabras-ideas y demás símbolos con que pensamos la realidad.

Todos los cuadrantes conforman la realidad mental que, en tanto conciencia personal, es estudiada en el cuadrante superior izquierdo, conformado por varios niveles de conciencia y paleo-conciencia cuyo estudio, por su naturaleza *interna*, subjetiva, presenta dificultades peculiares.

El ser humano, al llegar a los niveles superiores de auto conciencia, accede al Yo profundo. Ese Yo que no se conforma con el encierro en su limitada frontera de piel, sino que va más allá, hacia un Yo ampliado, ese “yo y mi circunstancia” de que hablaba Ortega, donde la circunstancia se amplía en un juego multidimensional de contextos interactivos.

Las distintas psicologías académicas de la conciencia se ocupan de este cuadrante, pero pocas se ocupan de los niveles superiores a partir de las bandas transpersonales. En Occidente sólo algunos lo han hecho merced a la influencia de las psicologías orientales. El valor de esta visión analítica de Wilber es el de ubicar cada método en el ámbito que le es propio, sin descalificaciones gratuitas, ni extrapolación de métodos útiles en el campo de un cuadrante, a otros donde pueden ser inapropiados e infértiles.

El principal problema de la desconexión e incompreensión entre ciencia y espiritualidad es la confusión e invasión entre los cuatro campos representados, cuyos ámbitos se delimitan en el esquema de Wilber y la invasión de la dimensión “Z” de la espiritualidad, con elementos metodológicos de este “mundo plano” y su visión plana.

De esa manera, resulta erróneo, por ejemplo, que se quiera imponer a la ciencia empírica externa (cuadrantes del lado derecho) “verdades” a priori, derivadas de de los mitos (cuadrante inferior izquierdo) de alguna religión; de igual manera, es erróneo suponer, a partir de las ciencias de la naturaleza y sus métodos empíricos externos, la inexistencia de la experiencia espiritual o reducir el valor de mitos y símbolos (cuadrante inferior izquierdo) al de explicaciones primitivas sobre el origen del universo, la humanidad, los pueblos, las especies vivas y las instituciones, asuntos que competen a los cuadrantes del lado derecho. Los prologómenos de la espiritualidad se estudian en los niveles superiores del cuadrante superior izquierdo pero este ámbito implica, en realidad, un tercer

eje de coordenadas al llegar a los niveles transpersonales, de manera que no constituye, en sentido estricto, la “experiencia”<sup>179</sup> *de un sujeto personal*),

Ya desde la antigüedad surgieron en diversas regiones (India, China, Grecia) filosofías que aceptaban como única realidad, la perceptible; desde entonces han estado presentes si bien no siempre se han hecho notar. Pero fue a partir de la moderna Revolución científica en el siglo XVII, cuando el monismo occidental materialista, de la *res extensa*, se difundió como nunca antes en la versión mecanicista de Hobbes, D’ Holbach y La Mettrie; con ella se extendió también el dogmatismo metodológico científicista, criticado por diversos epistemólogos (Popper, 1978:12) y hoy bastante desacreditado.

A este respecto, comenta Wilber:

...cuando la confiada modernidad comenzó a expurgar las dimensiones de la mano izquierda [...] no se dio cuenta de que también estaba desterrando todo sentido y todo significado del Kosmos, porque los dominios de la mano derecha son ajenos a los valores, las intenciones, las profundidades y los significados. La Mano Izquierda es el hogar de la *calidad*, la mano derecha, de la *cantidad*; la Izquierda es el hogar de la *intención* y, por tanto, del *significado*, mientras que la Derecha, por su parte, lo es de la *extensión*, carente de objetivos y de planes; la Izquierda tiene *niveles de significado*, mientras que la Derecha tiene *niveles de magnitud*; la Izquierda tiene *mejor y peor*; mientras que la Derecha tiene *mayor y menor*.

Así, el entusiasmo despertado por el método experimental debido a sus grandes éxitos en la física, la química y la biología, y que ha permitido la creación de una poderosa tecnología no siempre benéfica, llevó a Comte a descalificar cualquier otro método de conocimiento y a asumir que *todos* los aspectos de la realidad son susceptibles de ser reducidos a unas cuantas leyes cuantitativas al estilo de la física newtoniana y a negar la existencia de lo que no se pueda percibir con los cinco sentidos. Esta visión influyó en grandes estudiosos de lo social como Marx, quien defendió una monocausalidad lineal, un tanto mecánica, que lo llevó a la suposición convertida en dogma, de haber encontrado en la lucha de clases *el motor* de la historia y no, simplemente *un factor*, sin duda importante y a veces dominante como en nuestra época, pero no único, del devenir social.

Asimismo este prejuicio metodológico del cuadrante superior derecho llevó al conductismo y sus derivados, a prescindir de la conciencia por no ser directamente

---

<sup>179</sup> Lo que requeriría una representación tridimensional, que abordaremos más adelante.

observable, cuantificable y manejable en el laboratorio, lo que reduce los seres vivos, incluidos los humanos, a mecanismos, como se los entiende en la física clásica.

Resabios de tal concepción es la metáfora de la mente como computadora, que empobrece la concepción antropológica ya que, la mente humana no sólo “decodifica” y procesa información -lo que las máquinas hacen, incluso con más eficacia que los humanos- sino que además puede, por ejemplo, *interpretar y comprender significados*, función semántica que las computadoras, carentes de subjetividad, son incapaces de realizar. Se pueden programar para que emitan un “jajaja”, luego de una secuencia de signos; pero jamás tendrán el atributo, exclusivamente humano, del sentido del humor...

Consideramos que el pensamiento científico no tiene que estar reñido con la verdad de la espiritualidad. Solo se trata de respetar los ámbitos y perspectivas correspondientes.

La radical crítica desde la modernidad, apoyada en la lógica y los métodos de las ciencias –externas- erigidos en criterio único de verdad en *todas* las esferas del conocimiento, infligió una fuerte herida a las formas religiosas esclerotizadas, doctrinarias, ritualistas y manipuladas. Pero, en el intento de tirar todo ello al basurero de la historia, *desechó también un tesoro inadvertido: el universo espiritual*, inaccesible a la observación y la experimentación, no formalizable, indescriptible, expresable sólo mediante la vía indirecta del simbolismo, sea verbal analógico, icónico, geométrico o el abstracto de la aritmética sagrada de origen pitagórico, continuado en la tradición cabalística. *La espiritualidad es inaccesible a los métodos de las ciencias*, ya sean empíricas o interpretativas; éstas pueden contribuir como una vía negativa, para indicarnos aquello que *no es*. Es decir, que los aportes de las ciencias, siempre relativos, sólo son de provecho para estudiar los *fenómenos asociados* a la espiritualidad, que corresponden a los cuatro cuadrantes de Wilber, pero no la espiritualidad misma. Así, sólo nos ayudan a entender:

- a) Los fenómenos bio-electroquímicos, neurofisiológicos, patrones habituales de actividad cerebral ocurridos durante estados de conciencia incrementada en personas con prácticas meditativas, etc., fenómenos que corresponden al cuadrante superior derecho.
- b) *Las condiciones contextuales* y manifestaciones sociales de la espiritualidad; es decir, en el estudio de las formas religiosas desde la sociología, la economía y la ciencia política, correspondientes al cuadrante inferior derecho de lo social-externo.
- c) Las mentalidades colectivas relacionadas con las religiones históricas; es decir las cosmovisiones, valores, mitologías, simbología en las artes y ritos, formas de conocimiento, lenguaje, costumbres y todos los demás rasgos cargados de significado que



conforman cada cultura, en tanto se vinculen con la dimensión espiritual, todo ello objeto de estudio de la antropología cultural, la psicología social y la etnopsicología (Cuadrante inferior izquierdo).

d) Los fenómenos *mentales*, objeto de estudio de la psicología, previos o correlativos a la espiritualidad en relación con los niveles de conciencia transpersonal, en tanto sean verbalizables; es decir, el estudio de la mente de las personas mentalmente *sanas en óptimo grado* (Maslow 1983) ya que es bueno conocer las enfermedades de la mente para su sanación, como hicieron las psicologías anteriores, pero también es necesario estudiar la mente sana, para saber hacia dónde dirigirnos a fin de propiciar el desarrollo pleno de las mejores potencialidades humanas, sin dogmatismos metodológicos o de cualquier tipo.

Pero, en este cuadrante hay fenómenos que no pueden ser descritos, más que con el recurso indirecto del pensamiento analógico, cuyo nivel más profundo es el pensamiento simbólico, puente de unión con lo divino.

La principal limitación del esquema de Wilber es quizá que, en su intento de unir en matrimonio ciencia y religión –sería más propio decir *espiritualidad*- se queda en la descripción de los ámbitos –físicos o simbólicos- que pueden ser estudiados por las ciencias y al llegar a los límites de lo mental se queda con la mano extendida hacia lo espiritual, porque más allá del horizonte de la imaginación poética y el mundo de la mente se encuentra lo inefable. De ahí nuestra propuesta, inspirada en la idea tradicional del *axis mundi* (Ver punto 3.5.1.) y del universo de “N” dimensiones de Ouspensky (1977[a]), de un tercer eje, que representa una tercera dimensión: la espiritualidad, que parte también del punto cero y se proyecta en ambos sentidos, hacia el espectador y hacia detrás del papel o la pantalla del ordenador, de tal manera que las realidades estudiadas en los cuatro cuadrantes quedan englobadas en la dimensión de lo espiritual que las trasciende, dimensión que *no es un ámbito separado del resto de la realidad, sino una manera de vivirla en la conciencia de su unidad fundamental, que integra también al infinito misterio.*

Pero es preciso recordar que éstas son sólo metáforas espaciales de alcance limitado, pues el ámbito del espíritu no puede ser descrito en los límites de un esquema, así sea tridimensional o de “N” dimensiones.

Por lo anterior, y no obstante la utilidad del esquema de Wilber, es necesaria una aclaración, expresada por C. E. Rolt<sup>180</sup> en los términos de su visión:

---

<sup>180</sup> «Introducción a Dionisio el Areopagita», *The Divine Names and the Mystical Theology*, en Smith, 2001: 38.

*En el ámbito de la teología, las metáforas espaciales son siempre peligrosas, aunque inevitables. Porque si, en el espacio, A se halla junto a B, B también debe hallarse junto a A. Pero, en el mundo espiritual, las cosas no son así. Por más cerca de mí (o en mí) que se halle Dios, yo puedo, sin embargo, permanecer lejos de él, porque puedo estar lejos de mi propio y verdadero yo.*

La ciencia y la crítica racional no pueden ir más allá de la crítica de las religiones, en cuanto medios, culturalmente determinados, que implican fenómenos estudiados en los cuatro cuadrantes por su carácter “bidimensional”, según la analogía del esquema aquí utilizado. No obstante, el estudio de los fenómenos y redes de significado desde las ciencias en estos cuatro cuadrantes puede ser útil como “vía negativa”; es decir crítica, para descubrir el origen de fenómenos falsamente atribuidos a la dimensión espiritual. Las ciencias *no nos pueden ayudar en la exploración de la espiritualidad*, pero son como una luz para distinguir y evitar muchos errores e imposturas, obstáculos y callejones sin salida.

Así por ejemplo, nos ayuda a distinguir los auténticos estados místicos de los patológicos, a discriminar en las religiones y doctrinas metafísicas sus aspectos ideológicos y usos alienantes, así como a describir sus correlatos fenoménicos.

Pero cuando las religiones realizan su vocación de ser medios de acceso a la dimensión espiritual, las realidades ahí descubiertas quedan fuera del alcance de los métodos de las ciencias.

Entonces entramos en otra dimensión del conocimiento...

### 3.5 La mística, carácter gnoseológico y visión transpersonal.

El ámbito del espíritu tiene sus propios métodos, que podemos englobar en lo que históricamente ha recibido el nombre de *mística*. En ella, los caminos apuntan hacia la dimensión en que el conocer y el ser se funden para acceder a su fuente y Origen, medio y fin. No un conocimiento teórico,<sup>181</sup> abstracto, indirecto siempre, sino una realización efectiva, participación real, inmediata, con aquello que los teístas traducen como “Dios”, con los equívocos que esto conlleva, pero que algunos prefieren no nombrar de manera alguna, o llamar, simplemente, Vida (Pannikar, 2005:19-30).

Como hemos visto, cabe integrar la mística con la crítica más radical, porque ésta puede resultar sumamente útil para limpiar el camino. En esto consiste el gran valor de la crítica ilustrada, especialmente en lo ético-político; no tanto cuando entra en los terrenos de la metafísica, en los que suele cometer la misma simpleza confesional de tomar literalmente el lenguaje simbólico.

Es pertinente recordar las dificultades del lenguaje, ya no digamos para describir (tarea imposible) sino siquiera para encontrar analogías pertinentes en este ámbito de la realidad. Como en el caso de las palabras de Rolt, citadas más arriba por H. Smith, cuando utilicemos la palabra «Dios» en el contexto de la mística no nos referimos a un dios determinado de las religiones, incluido el antropomorfo dios del monoteísmo exotérico, sino a lo que Fromm alude con el término “Experiencia “X” (1984:25 y ss.) y en el contexto de las religiones teístas, la Divinidad informe e inefable, el *deus absconditus*, inaccesible a la experiencia ordinaria, lo que Ferrer llama un *evento participativo o integración espiritual*.

En cierto sentido, podemos decir que Dios *está* “fuera” porque [...] el es *ganz anders*, es decir, radicalmente otro, infinitamente ajeno y, en consecuencia, está “tan inconmensurablemente lejos de nosotros como los cielos lo están de la tierra”. Pero, simultáneamente Dios se halla “más cerca de nosotros que nuestra misma yugular”, “más cerca que la respiración, más cerca que nuestras manos y nuestros pies” porque “en él [o “ella”, o “ello”] vivimos, nos movemos y se asienta nuestro ser”. En palabras de San Agustín: “Resulta un completo disparate creer que el alma pueda estar lejos de aquel que mora en todas partes”. Esta es una visión trascendente *al tiempo que* inmanente, una tensión absoluta entre dos polos, tal que su desaparición supone el colapso inmediato del tono de nuestra vida espiritual. (Smith, 2001: 39).

---

<sup>181</sup> Salvo en su sentido etimológico de *θεωρεῖν* (theorein: contemplar) refiriéndose a lo divino.

Seguramente esta misma percepción fue la que llevó a los sabios *tlamatinimes* nahuatlacas a que uno de los nombres dados a la Divinidad fuese *Tloque in Nahuaque*: “Señor del cerca y del junto” (León- Portilla, 1974: 64). Aunque, como señala Huston Smith:

...ningún concepto espacial ni geográfico –como profundo, fuera, dentro, alto, elevado, básico, fundamental, superior, etc.- puede servir para caracterizar de manera adecuada al Espíritu. Pero [...] tampoco podemos evitar referirnos al espíritu en tales términos porque, en la medida en que pensamos, las imágenes espaciales resultan inevitables, puesto que el pensamiento requiere el uso del lenguaje, y éste, a su vez, se ha visto forjado en nuestro intercambio con el mundo espacio-temporal.

El esquema de Wilber queda limitado a la realidad cognoscible empíricamente por los sentidos y a la realidad simbólica interpretable. Estas realidades no están aisladas de la espiritual, sino que constituyen una totalidad integrada. En el mencionado esquema, el *punto cero corresponde al centro cósmico*, más allá del tiempo y del espacio, el *motor inmóvil* de Aristóteles, centro que permanece estático mientras la rueda gira, el *Origen*, el principio, la Unidad en la simbología místico-matemática, pitagórico-cabalística o, mejor aún, el cero, desconocido en Occidente, pero desarrollado independientemente por los hindúes y los mayas, cuya matemática era mucho más avanzada. Cero como potencialidad creativa, el caos de Hesíodo, el *principio de los tiempos*, el punto que concentró el universo en potencia previo al *Big bang*.

A partir de ese punto cero, el ámbito espiritual se puede representar por el eje de la “tercera dimensión”, que nos remite al *axis mundi*, que podemos apreciar en culturas de las más diversas latitudes como el árbol sagrado, cósmico, o poste sagrado, enterrado en el ombligo del mundo: el bíblico árbol de la Vida; *Bau-ülgan*, el sagrado abeto gigante de los altáicos; *Igdrasil* de los escandinavos, *Irmisul* de los sajones, el *Kieou-Mou* de los chinos; el abedul de siete ramas de los *tatar abakan*, que crece sobre un monte de hierro; el árbol cósmico de los chamanes *ostiak vasjugan*, cuyas raíces se hunden hasta los infiernos y cuyas ramas llegan al cielo por siete escalones (Eliade, 1975: 273- 274) imposible no recordar la *menorah*, candelabro ritual de siete brazos de la tradición judía, cuya simbología está relacionada con el *árbol de la vida*; o el tronco de abedul en el centro de la *yurta* o tienda circular para los rituales de los chamanes buriato (Eliade, 2001:80), o el poste del rito, conservado por los totonacas del norte de Veracruz, llamado comúnmente

“los voladores de Papantla”.<sup>182</sup> Asimismo son ejes del mundo la escalera del sueño de Jacob (Gén. 28:10-19), las enredaderas por las que llegan al cielo los chamanes (Eliade, O.C: 75, 81) las montañas sagradas y su representación piramidal, la piedra sagrada, el corazón (Guenon, s/f., 51 y Ss.) y otros que expresan la dimensión espiritual de la unión de tierra y cielo, *Purusha* y *Prakriti*, *Shiva* y *Shakti*, lo divino y lo humano.

El acceso a esta otra dimensión es el camino de la vivencia de lo que en la metafísica teísta es lo divino, el camino de la mística, búsqueda consciente de la iluminación, reencuentro con la no-dualidad perdida, superación de la *falla básica*, reintegración con el origen, pero en un nivel superior de lucidez translógica.

De manera sencilla, podemos decir con Gershom Scholem (1979: 4-5) que:

Místico es aquel que se ha concedido una expresión inmediata, y sentida como real, de la divinidad, de la realidad última, o bien aquel que cuando menos la busca conscientemente. Tal experiencia le puede haber venido por medio de un repentino resplandor, una iluminación, o bien como resultado de largas y acaso complicadas preparaciones, a través de las cuales ha intentado alcanzar o efectuar el contacto con la divinidad. Desde un punto de vista histórico, esa búsqueda de la divinidad se da casi exclusivamente dentro del marco de una determinada tradición.

En suma, la validez de la mística le resulta de su carácter participativo, de la *apabullante evidencia* y del reconocimiento social entre *aquellos que han compartido lo inefable*, que no se ve con los ojos materiales, ni con el ojo de la mente como las realidades formales de la matemática, sino con el del espíritu. Esta *vivencia* es evidente, personal e incommunicable. Un místico, a menudo relata el recorrido, el método; es decir, el *camino* que siguió para llegar a ella. Pero el camino que es bueno para uno puede perder a otro, por ello:

En la mística no hay camino, dicen Abhinavagupta y Juan de la Cruz, entre otros muchos. No hay senda indicada porque todo

---

<sup>182</sup> Consistente en una danza ritual, de origen tolteca, donde cinco hombres suben a un gran poste fijado ritualmente en tierra. Cuatro de ellos se amarran un pie al extremo de una de las cuatro cuerdas enrolladas paralelamente en trece vueltas en espiral alrededor del poste. A una señal, se arrojan al vacío y van descendiendo lentamente hasta el piso, mientras el quinto baila en la cúspide sobre una diminuta plataforma, al son de una pequeña flauta. Los cuatro voladores, representan guacamayas, pájaros solares que recorren las cuatro direcciones en trece vueltas, correspondientes a los trece cielos, que multiplicadas por cuatro son los 52 años del siglo, fin de una era y, quizá, principio de otra (León Portilla, 1974:98-99, 113-119). Comunión urano-telúrica que tiene, además la función mágica de atraer la lluvia, que viene del cielo. (Ver filmografía: *Canícula*, de José Álvarez).

es meta. De ahí el gran peligro de la mística: el peligro de todas las cosas últimas (y esto es lo real) que, por serlo, no permiten ningún otro criterio meta-real. En *la* realidad, la verdad es criterio de sí misma – no hay una meta-verdad. Por algo decían los escolásticos que es un «transcendental».

Por eso la mística no tiene criterio extrínseco de verdad más allá de la propia experiencia (Panikkar, 2005:44).

Ningún *discurso* puede mostrar la realidad en su verdad desnuda porque, como ya hemos señalado, la estaríamos cubriendo con el velo de la palabra, que es siempre una metáfora, tomada de cierto idioma, es decir, de un cierto contexto histórico-cultural. En la mística se funden la realidad, hecha de ser y no-ser, y el conocimiento; ontología y gnoseología, en un mismo evento.

Si afirmamos que la espiritualidad es un tipo de conocimiento, cuya vía denominamos, de manera general «mística», es necesario definir las características que le distinguen de cualquier otro.

Contrariamente a lo que nos han hecho creer, la *espiritualidad no consiste en un conjunto doctrinal de creencias*, como sucede en algunas religiones, como las del libro, en las que existe la tendencia a identificar la fe con la creencia en las concepciones teológicas impuestas por jerarquías institucionales, apelando en última instancia al argumento de autoridad. A este respecto cabe hacer algunas aclaraciones.

Al igual que en las religiones, que son sus instrumentos históricos quizá necesarios, la espiritualidad, así como la mística que es su camino –o sus caminos- requiere, por supuesto, de *fe*, virtud teologal en el cristianismo; pero la fe de los místicos no tiene que ver con la ciega creencia en las especulaciones oficializadas de los teólogos, que son sólo una “traducción”, entre otras posibles, de *eventos participativos óptico-gnoseológicos, inefables y transtemporales*, a términos contruidos *ad hoc*, pero siempre a partir de los referentes lingüístico-culturales de un pueblo históricamente situado.

De acuerdo con lo que podemos apreciar a partir de testimonios de místicos de diversas tradiciones y de las reducidas experiencias transpersonales de quien esto escribe, entendemos la fe, en este trabajo, como *confianza en que, más allá de las creencias obligatorias impuestas por la razón de la fuerza, el amor a la verdad nos ayudará a superar los obstáculos, que obstruyen o desvían los caminos para llegar a Ella*; es decir, la confianza en que, como señala la escritura, “la verdad os hará libres” (Jn., 8:32). Esto implica una concepción de la verdad, no como objeto a poseer, sino como *proceso crítico*,

*creativo, transpersonal, amoroso y siempre inacabado* que, en el campo de lo espiritual adquiere dimensiones insospechadas.

Lejos estamos de las definiciones dogmáticas y autoritarias de la fe; como la definición que daba el viejo catecismo del padre Ripalda (1934:45) en el que se preguntaba: “¿Quién peca contra la fe?” Y respondía: “El que cree cosas supersticiosas, ignora, niega o duda las que debe creer”. No es que sea errónea la respuesta; el problema es su ambigüedad. Cosa difícil es explicar el carácter de la “superstición” y los fundamentos de la doctrina a aquellos de quienes se espera la aceptación *sin comprensión*. Pero el problema va más allá. Aunque el *logos* resulta imprescindible al ser humano para llegar a la dimensión espiritual, la erudición no es requisito, ni el analfabetismo obstáculo: basta un manejo sencillo y coherente de la lengua natural, un corazón puro y la más grande voluntad de llegar a la Amada... o el Amado.

Además, cuando los intereses políticoeconómicos entran en juego, las “cosas supersticiosas” suelen identificarse simplistamente con las demás religiones. Así queda sembrada la semilla de la discordia, la intolerancia y, a veces, el crimen. Y si quien define las cosas que “se deben” y las que “no se deben” creer recurre al argumento de autoridad, entonces un problema originalmente gnoseológico –la fundamentación de las creencias- se transforma en asunto político de “deber” u obediencia. Esta visión limita a los fieles a una religiosidad pre-racional, independientemente de la validez de la doctrina, forma autoritaria de entender la fe que deviene fácilmente ideología; es decir, idolatría.

La dificultad principal del conocimiento místico es que su carácter *sui generis* (que no específico) engloba todos los demás, por lo que carece de criterio externo; es una experiencia integral de La Vida, en el eterno presente del aquí y ahora, transpersonal, participativo y trans-lógico.

### 3.5.1. El tiempo en la mística.

A diferencia de la ciencia, el conocimiento espiritual, místico, no es históricamente acumulativo, sino que cada individuo ha de “partir de cero”. Esto es debido a la naturaleza incomunicable de la experiencia. Por eso no tiene sentido buscar, entre la gran diversidad cultural, alguna que sea “la religión verdadera” con exclusión de las demás; es decir, que no lo tiene buscar el único método siempre válido para llegar a la verdad espiritual.

El origen del asunto está relacionado con la concepción del tiempo. El tiempo histórico es lineal, es el tiempo del sentido común, el de los cuatro cuadrantes de Wilber. Para el místico, el tiempo adquiere otras dimensiones.

Cotidianamente vivimos un “evidente”, a la vez que paradójico, tiempo lineal: un tiempo que corre en línea recta del *fiat lux* al fin de los tiempos. En esta visión, el presente ocupa un lugar intermedio entre pasado y futuro. Presente muy limitado, encerrado entre un pasado que ya no es, o sólo es en la memoria y un futuro que será, pero aún no; de manera que se reduce a un instante, un punto que siempre medirá cero; es decir: nada.

Hemos afirmado que esta visión del tiempo es paradójica porque conduce lógicamente a su inexistencia. A menos que afirmemos la solución idealista de ser el tiempo algo que sólo existe en la conciencia -en la memoria o en la esperanza- lo que contradice toda posible realidad fuera de la conciencia, como proponía el obispo Berkeley y aceptan hoy algunos físicos.

Lo cierto es que la naturaleza del tiempo sigue siendo un gran enigma. Estudiado por la física y la filosofía, abordado por la ciencia-ficción, constituye un problema abierto expuesto por diversas metáforas espaciales: el tiempo lineal, circular, “en espiral”, ramificado, etcétera... Mitos de otras religiones nos proponen un tiempo cíclico: la conducta ejemplar de héroes y dioses es actualizada mediante su imitación durante los ritos, a los que da gran fuerza de convicción. (Eliade, 1985 [a]).

La solución que brinda la mística a la cuestión del tiempo es por demás interesante, además de evidente para quienes la han vivido: el *eterno presente*, que no es elucubración de teólogos, sino “experiencia” directa, inmediata, o vivencia participativa. En este sentido, la eternidad no es la prolongación en ambos sentidos del tiempo lineal, sino un tiempo “esférico” de “n” dimensiones, como explica el jefe Lakota Gayle Pino Alto:

Nuestra percepción del tiempo es [...] esférica –no hay ni pasado ni futuro, ya que ambos forman uno con el presente. Cada momento del tiempo se pertenece a sí mismo- la única interacción de acontecimientos infinitos desde el principio de los tiempos- y tiene consecuencias infinitas. Del mismo modo que cada punto en el espacio es el centro del universo, cada momento es el centro del tiempo, el único y precioso instante para el cual la tierra se ha preparado desde su origen. Nada progresa, avanza ni mejora. Todo está en lo que ha sido y será. Un árbol de tres pies de altura no es superior ni inferior a uno de treinta pies. [...] Ha de estar siempre en armonía consigo mismo. Si los europeos hubiesen llegado aquí cientos de miles de años más tarde, habrían encontrado una



tecnología más compleja, pero no seríamos superiores a lo que éramos.<sup>183</sup>

Una concepción muy extendida, en términos de la tradición espiritual, sea o no perennialista, distingue entre el “infinito” del tiempo lineal por una parte y, por la otra, la eternidad del aquí y ahora, como se percibe en los más elevados niveles de la conciencia transpersonal; es decir, en la participación mística:

...¿por qué los occidentales modernos [...] cuando creen pensar en el infinito, se representan casi siempre un espacio, que no podría ser sino indefinido, y por qué confunden invariablemente la eternidad, que reside esencialmente en el “no tiempo”, si cabe expresarse así, con la perpetuidad, que no es sino una extensión indefinida de tiempo, pero no se les ocurren parecidos errores a los orientales? (René Guénon 1988:99)

Como hemos dicho, el logro de llegar a los niveles transpersonales de conciencia, hasta la espiritualidad, no es históricamente acumulativo, como la ciencia; sin embargo, cierto desarrollo de la cultura, especialmente de la palabra –logos- es requisito necesario, lo que nos remite a la evolución biosocial. Ya los sabios en diversas sociedades, desde los chamanes del paleolítico, estudiaron de manera profunda estos niveles superiores de la conciencia, lo que no debe extrañar ya que, biológicamente, tenemos el mismo equipamiento cognitivo cerebral quizá desde hace cientos de miles de años,<sup>184</sup> lo que ha permitido desde entonces, en algunos seres humanos, las vivencias espirituales más elevadas; en cambio, debido al escaso aprovechamiento de las potencialidades del cerebro, que permanecen en estado virtual o con limitado desarrollo, muchos

---

<sup>183</sup> “Wakan Tanka, el espíritu permanente y estable” en *Testimonios; revista de coordinación libertaria* N° 4, México, Ediciones Reconstruir, Verano de 1986. Concepciones similares, de la esfera relacionada con lo divino o el cosmos, se han encontrado en Parménides, Empédocles, Aristóteles, los neo platónicos alejandrinos, de Plotino a Boecio y posteriores. Así, leemos en el *Libro de los veinticuatro filósofos* (Pág. 47) anónimo del siglo XII, que “Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna”. Si bien la metáfora espacial en este caso se aplicó a Dios, no especialmente al tiempo divino, como lo hizo el jefe Pino Alto.

<sup>184</sup> “La fecha de las primeras poblaciones humanas [...] todavía no se evalúa y podría ubicarse en cualquier momento entre hace 60 mil y varios cientos de miles de años.” (Wells, 2007:72). Lo que ha cambiado desde entonces no es biológico; en este sentido somos esencialmente iguales. Lo que hace la diferencia son las culturas; unas favorecen o dificultan el desarrollo de diversas potencialidades humanas. Como señala Marià Corbí (2007: 29): “La cultura es un invento de la vida para acelerar su adaptación al medio. Podríamos decir que la vida da con un procedimiento que le permite adaptarse rápidamente a las alteraciones y modificaciones del medio sin alterar la morfología, que exigiría millones de años [...] Crea la lengua como instrumento para producir las acomodaciones al medio, manteniendo una base biológica inmutable.”

contemporáneos nuestros no salen aún de un nivel pre-lógico, especialmente, pero no sólo, los pertenecientes a las masas de analfabetas absolutos o funcionales.

Pero también nos referimos a otro analfabetismo, al religioso; es decir, al desconocimiento de los *camino culturalmente establecidos* para acceder al conocimiento del espíritu; auxiliares en los que lo menos importante sean acaso las doctrinas y lo más importante las estrategias de integración personal y transpersonal, que existen en todas: la simbología presente en mitos, ritos, así como las disciplinas de integración cuerpo-mente-espíritu por el manejo disciplinado de la atención y de la energía.

Porque igualmente analfabetas resultan las menos numerosas masas con escolaridad media o superior, que tampoco acceden al desenvolvimiento de estas potencialidades, cuya formación académica deformante, por parcial y especializada, apenas se ocupa de las habilidades del pensamiento necesarias para desempeñar las actividades laborales propias de los cuadros medios. Menos aún lo hacen los miembros de las clases dirigentes, muchos de ellos meros técnicos, expertos estrategas, ocupados y preocupados por conservar e incrementar su estatus y poco más, apenas el barniz de “cultura” de élite, necesario para legitimar su condición. Para ellos, la espiritualidad se ha momificado en una religiosidad formalista o en las pararreligiones de Estado.

Una alta escolaridad no es requisito para acceder a la dimensión espiritual; como veremos más adelante, ha habido seres de excepcional espiritualidad con muy pobre o nula formación académica, al igual que los miembros de sociedades ágrafas, nuestros “contemporáneos primitivos”, portadores de culturas de gran riqueza y complejidad, incluida la dimensión espiritual. El problema del hombre moderno masificado es que, como ha señalado Octavio Paz, se ha convertido en un *bárbaro semi-alfabetizado*, un ser que ha perdido los grandes recursos de su cultura tradicional –incluidos los espirituales– y los ha substituido con la moderna cultura de masas, profundamente alienante, superficial narcótica y neurotizante. En cambio, las más antiguas culturas, portadoras de una rica espiritualidad, han sido capaces de las más altas realizaciones en este campo.

Así, apunta Mircea Eliade respecto del chamanismo (1986:17):

Se trata en este caso de todo un mundo espiritual que, aunque diferente del nuestro, no desmerece a su lado, ni en coherencia, ni en interés. Nos atrevemos a pensar que su conocimiento se impone a todo humanista de buena fe; porque, ya desde hace algún tiempo, no es posible identificar al humanismo sólo con la tradición espiritual de Occidente, por grandiosa y fértil que ésta sea.

Por otra parte y en referencia al tiempo histórico, como hemos señalado anteriormente, la espiritualidad no obedece a las ilusiones de una visión lineal, progresista de la historia, sino que, en su manifestación social, admite cambios hacia las direcciones más diversas:

...aunque existe una *historia* de la religión, esta no es irreversible [...] La dialéctica de lo sagrado consiente todas las reversibilidades [...] puede tenerse, a partir de cualquier momento cultural, la más completa revelación de lo sagrado accesible a la condición humana. [Así como se pueden degradar las más elevadas formas de religiosidad] No existe forma religiosa alguna, por degradada que se halle, de la que no pueda nacer una mística muy pura y muy coherente. (*Ibíd*: 15)

*La luna que saquea, bajó hasta mí anoche:  
«vete de aquí rápidamente, pues no eres  
bienvenida en esta oscuridad».*

*La luna que se iba me dijo a gritos:  
«tus búsquedas locas te herirán, y no verás  
la gran fortuna que permanece detrás de tu puerta».*

*El querer siempre más, sólo proporciona esclavitud.  
buscar el Cielo más allá de tus puertas  
convertirá en piedra tu corazón.  
Rumi*

### 3.5.2 Superación de la dicotomía sujeto-objeto en la mística

En realidad, *el conocimiento en la mística es vivencial, al igual que el de la ciencia;* pero, a diferencia de la ciencia, carece de contenido, pues no hay diferencia entre contenido y continente; en este sentido es un “conocimiento sin conocimiento”.

El Absoluto es una noticia silenciosa, un conocimiento silencioso. Es decir, un conocimiento que es una noticia y una certeza claras e inmovibles, pero que es un «no conocimiento», porque en él nadie conoce nada [...] es un conocimiento lleno de luz en el que no hay ningún sujeto que conozca, ni ningún objeto conocido. (Corbí, 2007: 249)

No es un conocimiento empírico limitado a los cinco sentidos, sino abierto al universo de las experiencias trascendentes (Panikkar, 2005: 31-38). Como hemos señalado, estamos hablando de una “experiencia” *transpersonal, incomunicable e inefable*

en sentido estricto, mas el camino de acceso es estrictamente *personal*; además se dice que es “interno” por cuanto su requisito indispensable es el autoconocimiento, imposible si no se voltea al interior, aunque al llegar al Reino el Espíritu, se anule la falsa percepción de la separación esencial entre lo “interno” y lo “externo”.<sup>185</sup>

El carácter “empírico” de este conocimiento presenta algunas dificultades y malos entendidos. A este respecto, argumenta Wilber su posición (2008: 189):

Esta acepción, según la cual el término *empírico* significa “demanda de evidencia experiencial”, me parece tan positiva que yo mismo me considero un empirista muy escrupuloso. Pero lo cierto es que existen experiencias sensoriales, experiencias mentales y experiencias espirituales y, en este sentido, el empirismo amplio implica el recurso a la *experiencia* para sustentar nuestras afirmaciones en cualquiera de estos dominios (sensorial, mental y espiritual).

Según el parecer de Ferrer (2003) y otros críticos, esta visión empirista o experiencialista presenta, al menos, tres inconvenientes:

a) El problema gnoseológico de volver a la dicotomía sujeto-objeto, del viejo empirismo y del racionalismo, impide que los eventos realmente *transpersonales*, que son participativos, sean plenamente comprendidos en su naturaleza, que está más allá de dicha dicotomía. Ferrer llama a esto “*colonización empirista*” de lo transpersonal. Lo que alimenta “dos trampas potenciales del camino espiritual: el narcisismo espiritual y el estancamiento integrativo” (O.C. Pág.65).

b) El narcisismo espiritual se propicia al concebir al camino espiritual como constituido por experiencias *personales*, lo que puede fomentar la soberbia del “yo he tenido experiencias más profundas que tú”. El *narcisismo espiritual* es definido por Ferrer como: “...un conjunto de distorsiones del camino espiritual relacionadas entre sí como la inflación del ego, alimentado por las energías espirituales, la absorción en uno mismo (preocupación excesiva por el propio estatus y logros espirituales) y el materialismo espiritual (apropiación de la espiritualidad para reforzar formas de vida egoicas).” (O.C. Pág. 66).<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Consideramos que este es, quizá el principal problema de la crítica de “reduccionismo intrasubjetivo” que hace Ferrer (O.C. Págs. 52- 59) a algunos perennialistas, incluido Wilber: en efecto, el evento participativo anula la división sujeto-objeto e interno-externo, pero el camino es, sin duda, interior.

<sup>186</sup> Señala Ferrer que el concepto de narcisismo espiritual está suficientemente documentado en la literatura mística como uno de los principales peligros en el camino espiritual. El de “materialismo espiritual” ha sido acuñado por Chogyon Trungpa para referirse a «una versión egocéntrica de la espiritualidad [en la que] podemos engañarnos a nosotros mismos pensando que estamos evolucionando espiritualmente, cuando lo

c) Producto del anterior, tenemos el *estancamiento integrativo*, entendido como “la obstrucción del proceso natural por el que las realizaciones espirituales se integran en la vida cotidiana en la dirección de una transformación del yo, de las relaciones y del mundo.” (O.C. Pág. 69. Cursivas de Ferrer). El estar muy satisfecho con los logros de estados extáticos e incluso algún fenómeno paranormal, es un peligroso distractor de la auténtica realización espiritual, que es un estado permanente, un estado de conciencia que se manifiesta en la cotidianidad de la relación non nosotros mismos, nuestros semejantes, el resto de los seres vivos y lo divino.

En cuanto a la relación dicotómica sujeto-objeto, esencia de la “colonización empirista de lo transpersonal”, es necesario reconocer que el término “experiencia” puede ser objeto de malos entendidos porque estamos acostumbrados a pensar que sólo se presenta en sujetos *personales*. A este respecto, acota Ferrer (O.C. Pág. 30):

Por una parte, el experiencialismo estructura estos fenómenos [transpersonales y espirituales] en términos de un “sujeto” que tiene experiencias de “objetos” transpersonales o espirituales, lo que hace que la teoría transpersonal sea vulnerable a los mitos del subjetivismo y del objetivismo, a las aporías (enigmas sin solución) del absolutismo y del relativismo y a los rompecabezas de la mediación epistemológica. Por otra parte, los eventos espirituales en los que participo se convierten en *mis* experiencias, y esta interpretación propicia su apropiación egoica y narcisista.

El cuestionamiento del experiencialismo es una crítica que hay que considerar muy seriamente ya que, si en efecto, los eventos estudiados son vividos como “más allá del ego”, mal pueden, desde una perspectiva metodológica *emic*, ser definidos como experiencias vividas desde un ego.

Las “experiencias cumbre”, por ejemplo, pese a su evidencia directa e intensidad, que podríamos llamar orgásmica, son sólo pequeñas muestras de lo que podemos encontrar más adelante, pero si nos detenemos en su búsqueda podemos detener la realización de estados transpersonales más permanentes, que constituyen la auténtica *praxis espiritual*, que conlleve a reales transformaciones espirituales y por consiguiente, sociales y ecológicas. El *concepto* de experiencia puede reforzar esos peligros; pero *todos* los *conceptos* tienen implicaciones cuestionables en el ámbito de la espiritualidad. Resulta

---

que en realidad estamos haciendo es reforzar nuestro egocentrismo a través de las técnicas espirituales» (Trungpa, Chogyon. *Cutting through spiritual materialism*. Boston, Shambhala, 1987, Pág. 3. Cit. en Ferrer. O.C. Pág. 67)

importante en cada caso saber cuáles podrían ser. Su propuesta de “eventos participativos transpersonales” es, desde luego, más apropiada a lo designado; sin embargo, considero que este *concepto* puede no decir nada a quien no ha participado en dichos eventos. Además, las experiencias no sólo son personales; también las hay colectivas. Si con fines didácticos seguimos hablando de *experiencia*, es necesario aclarar que *no es el ego quien experimenta, sino la Vida, que se experimenta a sí misma* en nosotros, como en cada ser vivo, no como receptores pasivos, sino como partícipes activos y co-creadores de esa vida, plena y conscientemente integrados en ella, aunque en distintos niveles de conciencia.

### 3.5.2.1 Positivismo residual y verificación.

En el modelo de Wilber, así como la experiencia sensorial tiene sus fuentes de error y métodos para evitarlos (la experimentación y la cuantificación) y también la experiencia mental racional tiene sus errores (*sofismas*, les llamaba Aristóteles; *ídolos*, en Bacon) y métodos de detección de todo tipo de falacias reconocibles por la lógica formal.

Así también, para Wilber, en el ámbito de la espiritualidad existen criterios de autenticidad, verificación o evaluación de dichas experiencias. Esto resulta de por sí problemático, especialmente porque requeriría un criterio externo de validez y quien ha tenido dichas vivencias sabe que no puede haber criterio externo, porque no hay nada fuera de él: es un evento participativo del cosmos, de la totalidad.

Además, como señaló Ferrer (2003: 94-99), también es problemático que Wilber, en su intento por dar legitimidad científica a los estudios transpersonales, haya asumido sin necesidad, una visión falsacionista, hoy rebasada, ampliamente refutada y abandonada tanto en las disciplinas naturales como en las sociohumanas por su poca aplicabilidad sobre el terreno de investigación.<sup>187</sup>

Otro aspecto que cuestiona Ferrer al método propuesto por Wilber se refiere a sus exigencias de verificación estructuralista aplicadas a la validación del conocimiento

---

<sup>187</sup> Para efectos de este trabajo, baste mencionar algunas de las críticas que se han hecho a la falsación como criterio de científicidad y distinción de las pseudo ciencias: a) Toda teoría es un complejo sistema que, cuando algún dato la contradice, siempre se pueden hacer añadidos o hipótesis *ad hoc* que aporten explicaciones razonables sin cambios substanciales. b) Que además, dichos añadidos son normales y también ayudan al avance de las ciencias. c) Teorías incompatibles pueden interpretar las mismas evidencias, acomodándolas a su propia visión. d) Por si fuera poco existen teorías científicas a las que no se puede aplicar la falsación, como la teoría de la evolución. e) Además, con el criterio de falsación tendríamos que aceptar como científicas, afirmaciones falsables, aunque absurdas, si aun no han sido refutadas.

espiritual. En esto, sigue claramente a Chomsky, quien fue el primero en proponer un estudio estructural del lenguaje en dos niveles, uno de estructuras profundas, congénitas, pre-dadas y ahistóricas, contrapuesto a otro de estructuras superficiales, culturalmente determinadas, organización que propone como carácter esencial universal de todo lenguaje (*Ibíd*, 245):

Sin embargo, a diferencia de Chomsky, Wilber parece amalgamar sistemáticamente, estructuras profundas y básicas, aunque no está claro si esto afecta a la integridad de su modelo o de qué forma podría hacerlo. [...] Sin embargo, lo que muestra la gramática transformacional de Chomsky es justamente lo contrario: estructuras sintácticas superficiales sintácticamente similares [...] se pueden asociar con diferentes estructuras semánticas profundas, es decir, tienen sentidos subyacentes diferentes; y que estructuras sintácticas superficiales diferentes [...] pueden tener la misma estructura semántica profunda, o sea un significado idéntico.

Así, Wilber interpreta los paralelismos y similitudes estructurales superficiales de metafísicas o mitologías de diversas culturas como expresiones de una estructura profunda común subyacente pre-dada. Esta visión del método estructuralista parece estar un poco a fuerza en el estudio de la espiritualidad y no tener mucha aplicación, ni reglas claras (*Ibíd*, Pág. 247):

Wilber dedica considerables esfuerzos a explicar la dinámica del movimiento en el plano de las estructuras superficiales (que él denomina "traducción"), y en el de las estructuras profundas (que él llama "transformación"). [...] Más recientemente, Wilber (1985) menciona que Chomsky y Piaget propusieron normas de transcripción que explican de qué manera «los potenciales de la estructura profunda se despliegan en estructuras superficiales reales» (Pág.531, nota 45). Sin embargo, todavía no ha ofrecido las normas de transcripción que sostienen su propio modelo. [Ferrer, O.C. Pág. 247, nota 20 del Cap. 4]

Así, para Ferrer, la buena intención de Wilber de argumentar la validez del conocimiento espiritual desde una posición estructuralista y empirista, resulta no sólo inapropiado, sino infértil. Sin embargo, subsiste el problema de cómo diferenciar las propuestas válidas de las múltiples mercaderías de pacotilla que se venden en el mercado espiritual. A este respecto propone Ferrer (O.C. Pág. 31):

Lo que a mi entender se necesita no es cargar a la espiritualidad con las preocupaciones y exigencias de la ciencia empírica (posibilidad de replicación, falsación, verificación, etc.), sino

discernir la lógica de la investigación espiritual y establecer sus propios criterios de validez. Tal como lo veo, la validez del conocimiento espiritual está más relacionada con su poder de emancipación del yo, de las relaciones y del mundo (es decir, su capacidad para liberar a individuos, comunidades y sociedades de ideas egocéntricas sobre la realidad y de formas de vida relacionadas con las mismas), que con ningún referente espiritual o imagen de la realidad en particular.

Apreciación que refuerza lo expuesto en la primera parte de este trabajo con respecto a la necesidad de la crítica ético política de los caminos *culturalmente establecidos* con criterios de *integración transpersonal*: “Por sus frutos los reconoceréis...” (Mt.7:15-21); lo mismo que sostiene Wilber. Pero no sería un aspecto de esa “lógica de la investigación *espiritual*” con sus propios criterios, sino sólo *religiosa*; es decir cultural ya que, como señala Pannikar (2005: 44): “...la mística no tiene criterio extrínseco de verdad más allá de la propia experiencia”. Además, me parece inapropiado hablar de una “*lógica de la investigación espiritual*” en un campo más allá del logos.

Lo anteriormente planteado hace necesario delimitar el papel de la *persona* en todo esto. Aunque el objetivo es *transpersonal* hasta los máximos niveles integrativos, que incluyen la superación de la dualidad sujeto-objeto; sin embargo, por requerir un máximo de autenticidad y, por tanto, de libertad personal, el camino ha de partir de una búsqueda *dirigida al interior* y por tanto, con una fuerte dosis de subjetividad por lo que, el camino para el desarrollo espiritual es *estrictamente personal*; aún las instituciones comunitarias dirigidas a la espiritualidad –los monasterios- llaman a sus miembros “monjes” (del gr. μονακόσ, *monakhós*: ‘solitario’).

No obstante el carácter personal de la búsqueda, las diversas culturas proporcionan variados recursos “didácticos” colectivos para apoyar en su tarea al *buscador*.

Los apoyos brindados por las religiones –símbolos,<sup>188</sup> mitos, ritos, arte sacro, disciplinas psicofísicas, discurso metafísico- son sólo *auxiliares*, medios *irremediamente exteriores*, para *facilitar* ese conocimiento contemplativo, al que se accede por un camino *interior*; medios que fueron útiles para que algún profeta o místico (a), gran maestra o

---

<sup>188</sup> Aun reconociendo el carácter universal, transpersonal, del *significado* de los arquetipos o símbolos del supraconsciente colectivo, el significante es un objeto o fenómeno *exterior*, ya sea de carácter natural, geométrico, gráfico, acústico, etc., es algo percibido por los sentidos. Su reconocimiento como hierofanía, se da a través de la *contemplación*; así se convierte en *mediación*. Una cueva o una copa pueden ser sólo un lugar para protegerse de las inclemencias del tiempo y un recipiente para beber líquidos, respectivamente o bien, en un contexto ritual y una actitud contemplativa, símbolos que nos funden con la Madre Universal. En la contemplación se pierde la frontera entre interior y exterior. En todo caso, la experiencia suprema de Unidad Cosmica es la comunión con un significado sin significante. Ampliaremos esto más adelante.



maestro llegara a la *conciencia de unidad*, en la que se supera la dualidad interior-exterior. Así, dichos recursos sólo sugieren, orientan, cuestionan, entrenan, pero *no definen*.

Tanto los dogmáticos religiosos como los modernos detractores de toda espiritualidad caen en el mismo error garrafal: suponer que la verdad profunda de la espiritualidad radica en dichos recursos religiosos. Error comprensible en quienes no han tenido algún atisbo de este conocimiento por propia “experiencia”.

Una narración clásica del budismo zen (Chan) ilustra el carácter de la búsqueda, que parte, necesariamente del *interior* (Senzaky y Reys, 1998: 47):

*Daiju visitó al maestro Baso en China.*  
-¿Qué buscas? –le preguntó Baso.  
- La iluminación –replicó Daiju.  
- Tienes tu propia casa del tesoro –comentó Baso-  
¿Por qué lo buscas en el exterior?  
-¿Dónde está mi casa del tesoro? –inquirió Daiju.  
- Lo que estás preguntando es tu casa del tesoro –respondió Baso.  
¡Daiju quedó iluminado! Desde entonces instaba a sus amigos:  
Abre tu propia casa del tesoro y usa esos tesoros.

Cabe notar que la metáfora del volver a casa como vuelta al interior se encuentra en las más diversas tradiciones. Así, por ejemplo, tenemos una historia, tomada de los cuentos jasídicos coleccionados por Martin Buber y que, en versión de Heinrich Zimmer, retoma Mircea Eliade (2001: 72):

El rabino Eisik de Cracovia soñó tres veces que, debajo del puente que llevaba al castillo real en Praga, encontraría un tesoro escondido. Por fin, tras algunas dudas, se decidió a viajar y cuando llegó al puente, lo encontró vigilado por gente armada y no se atrevió a buscar, pero andaba cerca del lugar preciso del sueño, lo que pareció sospechoso al capitán de la guardia, quien le preguntó, amablemente, si había perdido algo, a lo que respondió relatando la historia de sus sueños. El oficial se echó a reír:

«¡Pobre hombre!» le dijo. «¿De veras has gastado las suelas de los zapatos sólo por un sueño? ¿Qué persona razonable creería en un sueño?». El oficial también había escuchado una voz en sueños: «Me hablaba de Cracovia, me ordenaba ir allí y encontrar un gran tesoro en la casa de un rabino llamado Eisik, hijo de Jekel. El tesoro estaba en un rincón polvoriento, enterrado tras el horno». Pero el oficial no concedía credibilidad alguna a las voces de los sueños, era una persona razonable. El rabino se inclinó profundamente, le dio las gracias y se apresuró a regresar a Cracovia. Buscó en el rincón abandonado de su casa y descubrió el tesoro que puso fin a su miseria.

El comentario de Zimmer (*Id.*) no deja duda al respecto:

*...el verdadero tesoro, el que pone fin a nuestra miseria y nuestros sufrimientos [...] se halla enterrado en las partes más íntimas de nuestra propia casa, es decir, de nuestro propio ser [...] Pero se da el hecho extraño y constante de que solamente tras un piadoso viaje a una región lejana de un país extranjero [...] se nos podrá revelar el significado de esta voz interior que guía nuestra búsqueda. Y a este hecho extraño y constante se añade otro, a saber, que quien nos revele el sentido de nuestro misterioso viaje interior debe ser, él mismo, un extraño, de otro credo y de otra raza. (Cursivas de G.S.)*

Así también, encontramos en el budismo y el cristianismo el descubrimiento interior como vuelta al hogar, que se logra mediante diversas técnicas meditativas:

Ésta es una práctica muy importante. Vivid vuestra vida diaria de manera que nunca os perdáis a vosotros mismos. Cuando os dejáis arrastrar por las preocupaciones, miedos, ansias, ira y deseos os alejáis de vosotros mismos y os perdéis. La práctica consiste siempre en volver a uno mismo. Tenéis un vehículo maravilloso y no necesitáis comprar gasolina. Respirar y caminar de manera consciente son unos medios maravillosos para volver a uno mismo. (Nhat, 2009:51- 76).

Lo esencial de la espiritualidad; es decir, su núcleo es *la vivencia constante de la integración de cuerpo, mente, sociedad, naturaleza, cosmos, espíritu*; vivencia de especial intensidad son las *experiencias místicas*, cuyo denominador común es la *conciencia de unidad*, máxima vivencia que quizá sea simplemente el umbral de otro universo o multiverso, y que ha sido llamado de distintas maneras en diversos contextos: *moksha, satori, samadhi, jnana, fatḥ* iluminación, liberación, despertar, comunión de los santos, conciencia crística, experiencia de la vida, experiencia oceánica, Reino de Dios, conciencia cósmica, entre otras. Si todas se refieren a lo mismo o no, es algo difícil de resolver y uno de los asuntos que dividen a los perennialistas de los creativo-participativos, pero todos coinciden en que esencialmente se refieren a una conciencia de integración más allá de la diversidad fenoménica.

Así la espiritualidad tiene sus propios métodos, que parten de una *búsqueda interior*. Por supuesto que, para quien no las ha vivido, es posible cuestionar la validez de estas

experiencias o eventos participativos de la misma manera que un ciego de nacimiento puede cuestionar la existencia de los colores, por ser ajena a su experiencia.

Todo tipo de conocimiento es cuestionable; así es posible poner en tela de juicio la validez de las experiencias de los sentidos, como lo hicieron Descartes (1637/1979) con su hipótesis del “genio maligno”, Berkeley (1712/ 1985) a partir de la naturaleza de la percepción y Kant (1787/ 1979) que planteó la imposibilidad del tránsito del conocimiento del fenómeno a la cosa en sí o *nóumeno* (Kant partía, claro, de la *creencia* en la dicotomía sujeto-objeto).

En referencia al cómo llegar a esta vivencia, no existe un método seguro codificado en ciertos pasos, sino una multitud de métodos y medios tradicionales diversos, aunque con muy notables similitudes, que sugieren, evocan, expresan y apuntan a las realidades de este ámbito, así como métodos o disciplinas que organizan diversos recursos, todo ello a fin de *facilitar* la contemplación, sin garantía alguna de éxito; lo que sucede, dicho sea de paso, con todo método de enseñanza en cualquier campo.

A este respecto, el Swami Siddheswarananda (1974: 26-27), discípulo de Ramakrishna,<sup>189</sup> advierte que:

El *satori* (considerado como acontecimiento) aparece apenas los dos aspectos de la Realidad, la expresión y la inexpressión, se sitúen sobre el mismo plano; simultáneamente nos damos cuenta de que el estado de *jnana* o *satori* ha estado siempre presente. La Vedanta, el Zen y San Juan de la Cruz afirman unánimemente que ese estado *no puede ser provocado*; ninguna disciplina da acceso al estado final. (Cursivas de G.S.)

La vivencia mística, al manifestarse ante los demás como de carácter subjetivo presenta, para quienes no la han vivido, el problema de su autenticidad. Bien puede alguien negar la existencia de un país al que no ha viajado. Pero los viajeros, que han regresado de allá, sólo le pueden mostrar los folletos de viaje, su ubicación en el mapa, fotografías y demás evidencias, sobre las que cabe siempre la sospecha... Ante los escépticos la única respuesta es: atrévete a emprender tu propio viaje. No hay más

---

<sup>189</sup> Ramakrishna (Gadadhar Chatterji) n. Kamarpukur, Bengala (1834-1886). Místico, miembro de una pobre familia de brahmanes, sacerdote del templo de Kali, en Dakshineswar desde los 18 años. Su aprendizaje espiritual se inició bajo la maestra Bhairavi Brahmani. Posteriormente fue ordenado *sannyasin* por un sacerdote sankariano, cuando tomó el nombre de Ramakrishna. Estudiante de la tradición Vedanta y practicante de yoga. Sin dejar el hinduismo se volvió musulmán e intentó ser aceptado como cristiano. Considerado un santo, luchó por la armonía y el entendimiento entre las religiones. Tuvo numerosos y brillantes discípulos como los swamis Ramakrishnananda, Vivekananda y Sidheswarananda. (Dalmor, 1970)

argumento. Como no se trata de convencer a nadie, lo único que queda después, a los viajeros experimentados, es encogerse de hombros ante las críticas de aquellos que nunca han salido de casa...

El auténtico misticismo podría ser confundido con otros fenómenos como: A) Manifestaciones histéricas o de cualquier otro desarreglo mental, como bien señalaba Freud. B) Posesión demoníaca o de cualquier espíritu indeseable y de bajo nivel,<sup>190</sup> fenómenos que requieren la visión crítica de la ciencia cuando otras hipótesis, la patológica en primer lugar, podrían explicarlos y C) Impostura conciente o inconciente, que puede provocar fenómenos impresionantes por poco conocidos, pero que tienen explicación natural.<sup>191</sup>

La primera posibilidad ha de abordarse, de entrada, con el instrumental diagnóstico de la psiquiatría y la psicología clínica. En caso de ser positivo, la credibilidad de la experiencia concreta queda muy en entredicho; sin embargo, nos preguntamos si ambos fenómenos son totalmente excluyentes... Así, la aparición de *estigmas* en los mismos lugares de las heridas de Cristo –manos, pies, costado, frente- el aparente *don de lenguas*, presenciar apariciones y escuchar alguna voz que dicta mensajes, así como la aparición de fenómenos parapsicológicos *no son evidencias* de autenticidad, ya que se presentan también en casos de histeria y otros desórdenes mentales.

Si se elimina la anterior causa, quizá lo mejor sea una posición ética pragmática. No es necesario pronunciarse sobre la autenticidad o no de una pretendida “posesión” de espíritus bien o malintencionados, o sobre la validez de mensajes “canalizados” desde el más allá, origen de multitud de textos *inspirados*. De cualquier manera, a ningún impostor, de ésta u otra “dimensión” le es posible engañar a quienes tan tenidas experiencias auténticas, y para el resto de las personas se impone el buen sentido del criterio ético. Como bien argumenta el sacerdote católico José Antonio Fortea (2004: 109), gran autoridad en el asunto:

Si una revelación, mensaje, aparición, lo que sea, verdadera o falsa, producto de la imaginación, del Demonio o de Dios, nos lleva a hacer el bien, es decir, nos incita a obras de caridad, de

---

<sup>190</sup> No hay porqué eliminar a priori ninguna posibilidad, así nos parezca absurda. Es un fenómeno oficialmente aceptado en la actualidad por múltiples religiones tradicionales en las más diversas culturas. Desde una posición laica, lo más coherente es el escepticismo.

<sup>191</sup> Es ya conocido por la ciencia occidental el control que, con el debido entrenamiento en *bio feedback*, se puede tener sobre procesos del propio organismo, normalmente ajenos al control consciente (Brown, 1976)

oración [...] entonces sigámosla como si viniera directamente de Dios. Porque, en el peor de los casos, si es el demonio el que nos está predicando el bien, ¿por qué no hacerle caso? Si el demonio nos predica el buen camino, ¿no habremos de hacerle caso por el hecho de ser malo el predicador? Con esta regla de conducta se quitan todo tipo de escrúpulos y se evitan pérdidas de tiempo tratando de buscar el origen de las inspiraciones del alma.

Este sano criterio ético-pragmático puede ser compartido por creyentes de cualquier religión, como por increyentes...

De paso podríamos proponer el mismo criterio para todo tipo de “canalizaciones” sean recientes o milenarias y codificadas en libros tenidos por sagrados: si *literalmente* nos incita a cometer actos malvados, así se diga que fue inspirada por Dios, esto no es posible; o bien, requiere otra interpretación...Podemos aplicar el mismo argumento del padre Fortea: ¿Habremos de hacerle caso por el hecho de que nos dicen que es bueno el predicador, si éste nos incita al mal?

### 3.5.3 No dualidad. Más allá del monismo y el dualismo: el holismo

Una de las críticas de Ferrer a Wilber y otros transpersonales de orientación perennialista es el epíteto de “monistas” por tener una posición no-dualista. No repetiremos la aclaración sobre la necesidad de no confundir el monismo con la no-dualidad, pero ampliaremos un poco esta idea.

La humanidad en diversas épocas y latitudes ha percibido importantes ámbitos de la realidad como pares de opuestos: arriba-abajo, izquierda-derecha, adelante-atrás, día-noche, frío-calor, luz-obscuridad, femenino-masculino, luna-sol, cielo-tierra y otras menos universales como espíritu-materia y alma-cuerpo.

Los tratamientos dados a estas dualidades ha sido diverso y se ha relacionado a veces con valores morales de bien y mal y se han personificado en diosas y dioses diversos. Así, las relaciones entre los opuestos pueden ser de lucha permanente y eterna, o con posible victoria final, como en el mazdeísmo con la deseada victoria de Ahura Mazda contra Arihmán. En ocasiones se ha usado el lenguaje de la lucha, pero en realidad puede tratarse de una complementareidad: el matrimonio sagrado, como la “lucha” amorosa de mujer y hombre en la relación sexual, pero en niveles cósmicos: el *hieros gamos*. En el taoísmo, Ying y Yang, dos energías que juegan en eterna dinámica de creación y

destrucción: cuando parece que una de ellas es absoluta, la pequeña chispa, remanente indestructible de la otra, crece hasta ser dominante. Equilibrio, armonía, complemento.

En una visión monista se privilegia uno de los dos polos y se le pretende absolutizar, negando al opuesto. En la ontología occidental ha sido común la tendencia: así Parménides, con su ser inmutable y eterno.

La visión transpersonal está abierta a las dualidades, trinidades, etc., siempre que no se pretendan absolutas. Ni siquiera la filosofía perenne es realmente monista. Quizá las limitaciones léxicas de la época, no permitían hablar de *holones*, pero la *unitas multiplex* va claramente más allá del monismo.

Pero unidad y diversidad guardan una relación orgánica, dialéctica, cualitativa; no mecánica ni unilateralmente cuantitativa. El ser humano es una “unidad” en la sociedad capitalista, pero lo es en el segundo sentido: contribuyentes, “ciudadanos”, es decir, votantes, puntos *rating*, recursos humanos, cosas que hablan, decía Aristóteles. Un simple número que marca una cosa aprovechable.<sup>192</sup> Así se confunde la unidad con la uniformidad y el sistema escolar reproduce la confusión: se uniforman la indumentaria, el corte de pelo, los planes y programas de estudio, los patrones estéticos, las ideas, las aspiraciones, las creencias.

La fusión en la Divinidad, por otra parte, no elimina la individualidad humana:

...a pesar de todas las falsas interpretaciones occidentales sobre *Moksha* y *Nirvana*, la extinción del “yo” no es de ninguna forma una aniquilación del ser, sino que por el contrario implica una “sublimación” de sus posibilidades (*Ibid.*, 96)

Ese anonimato del hombre masa es el opuesto del anonimato de la Unidad mística; en el primero es muerto en vida, número abstracto, alienación, separatidad, insignificancia,

---

<sup>192</sup> Perennialistas conservadores como René Guénon retoman a Marx sin mencionarlo o externan críticas muy similares a las de los manuscritos de 1844:

...el obrero como tal no tiene realmente “nombre” porque en su trabajo no es más que una simple “unidad” numérica sin cualidades propias, que podría ser reemplazada por cualquier otra unidad equivalente, es decir por otro obrero cualquiera, sin que nada cambie en el producto de este trabajo; y así, como lo dijimos antes, su actividad no tiene más de propiamente humano, sino que, muy lejos de producir o al menos de reflejar algo “suprahumano”, por el contrario está reducida a lo “infrahumano” (Guenon, 1995: 97)

impotencia, a veces paliado por el engañoso poder de dar la muerte; en el segundo es realización del sentido vital: cualidad pura, libertad, abrazo cósmico, plenitud de significado sin significante, poder activo de Eros. Llamar “monista” a la concepción perennialista es no comprender la cuestión de la cantidad y la cualidad en el campo de lo espiritual y confundir la Unidad con la uniformidad. Sobre el punto comenta Guénon (1995: 99):

...en la cantidad pura [la persona reducida a número] la separación está en su punto máximo, puesto que es ahí que reside el principio mismo de la “separatividad”, y evidentemente por otra parte, el ser está tanto más separado y más encerrado en sí mismo, cuanto más estrechamente limitadas son sus posibilidades, es decir que su aspecto esencial comporta menos cualidades; pero, al mismo tiempo, puesto que está tanto menos distinguido cualitativamente en el seno de la “masa”, tiende muy verdaderamente a confundirse con ella [...] esta confusión de los seres en la uniformidad aparece como una siniestra y “satánica” parodia de su fusión en la unidad.

Pese a su criticable pretensión de otorgar validez a una sola metafísica, ni siquiera el perennialismo tradicional es monista. Esto es claro en el asunto de las divinidades. La *unitas múltiplex* espiritual ha de ser y es abierta a todos los panteones.

El monoteísmo judeocristiano ¿no guarda un principio no-dual en su tradición más o menos oculta de integrar lo masculino y lo femenino en el Padre y la *Ruah* o Espíritu Santa<sup>(sic.)</sup> así como en la Virgen María? ¿No es la Divinidad simultáneamente uno y tres incluido el Hijo, natural resultante de la dualidad? La matemática sagrada, pitagórico-cabalística, es un buen ejemplo de sistema simbólico abierto de unidad de lo diverso: después de Keter, los demás *sefirá* son manifestaciones o emanaciones de la Divinidad, origen al que regresarán (Scholem, 1979; Berg, 1986). Las múltiples divinidades hindús se funden asimismo en Brahmán.

Pero esta “unidad”, o lo que los primeros perennialistas italianos llamaron *unitas multiplex*, se puede expresar mejor con la metáfora del holograma, o mejor aún, como dice Bohm: “holomovimiento”. Veamos.

Quizá uno de los más importantes aportes de la ciencia contemporánea para brindar herramientas léxicas que ayuden a los místicos a traducir sus experiencias en un lenguaje que acerque un poco a la comprensión de esas dimensiones a quienes no han accedido al universo de los eventos transpersonales y espirituales, es la concepción holográfica de la realidad.

El concepto moderno de *holón* fue construido por Arthur Koestler en *Jano* (1977/ 81, 371-394) y lo definía como “una estructura integrada y estable, equipada con dispositivos auto-reguladores y en posesión de un grado notable de *autonomía* o autogobierno” (*Ibíd.* Pág. 46). En la formación del concepto contribuyeron varias ideas como la teoría general de sistemas, la psicología gestalt y las teorías organicistas, entre otras.

Un interesante antecedente de la concepción holográfica del universo fue la cosmovisión que plasmó Leibniz, en el pequeño escrito que luego se llamó *Monadología*, en el que asentó (1977:395):

Este enlace, pues, o acomodo de todas las cosas creadas con una y de una con todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás, y sea, por consiguiente, un viviente espejo perpetuo del universo.

Y fue precisamente el descubrimiento de Leibniz del cálculo integral, lo que permitió a Gabor, dos siglos después, crear la fotografía sin lente llamada *holografía*, que le valió el premio Nobel. Algunos elementos importantes del concepto holográfico del universo, incluida la idea de una jerarquía de complejidad organizativa fue esbozada, todavía sin la utilización del término, por ese extraordinario científico, historiador de la ciencia y epistemólogo que fue Joseph Needham,<sup>193</sup> quien ya en 1936 escribía:

La jerarquía de las relaciones, desde la estructura molecular de los compuestos del carbono, al equilibrio de las especies y totalidades ecológicas, será tal vez la idea directriz del futuro.

La característica esencial de un holograma es que, cuando se corta un pequeño pedazo de la imagen, la totalidad de ésta se conserva en el fragmento, aunque menos detallada. Ejemplos de la realidad holográfica son claros en la biología. Cada célula contiene todo el código genético de todo un ser vivo; por eso es posible la clonación: a partir de una célula de casi cualquier parte del cuerpo, implantada en un óvulo a manera de espermatozoide, se puede obtener una réplica del organismo donador.

---

<sup>193</sup> Needham, Joseph. *Order and life*. (New Haven, Conn, 1936) Cit en Koestler O.C. Needham fue un pensador original; sinólogo, marxista, cristiano, científico e historiador. Considerado como la máxima autoridad occidental en el estudio de la ciencia y la tecnología china, Resultado de su investigación fue *Science and civilization in China*, obra en siete volúmenes (Cambridge, 1954). Amigo y camarada de John D. Bernal y otros científicos de izquierdas, fue fundador y militante del *Cambridge scientists' anti war group* y activista del *Association of Scientific Workers*. Enemigo declarado del uso de la ciencia para el control político y la explotación económica de los trabajadores. (Ver. Bibliografía)



Un holón, incluye características de una gestalt donde no sólo “el todo es más que la suma de las partes”, sino que, recíprocamente, *el todo está en cada una de las partes*, que inter-retroactúan de manera compleja; “totalidad relativa”; es decir, sistema abierto, que a su vez forma parte de otro sistema y así *ad infinitum*; a su vez, sus partes constituyentes son sistemas, formados de sistemas, etc. Marilyn Ferguson (1989:39) llama la atención sobre un antiguo Sutra budista, que es quizá la más antigua descripción de la realidad holográfica:

En el cielo de Indra se dice que hay una red de perlas dispuestas de tal manera que si miras a una, ves a todas las demás reflejadas en ella. Del mismo modo, cada objeto del mundo no es solamente él mismo, sino que implica a todo otro objeto, y de hecho es cada uno de los otros objetos.

Pero los holones de la física no son hologramas estáticos, sino realidades en perpetuo movimiento, más allá de las limitaciones espacio temporales de la escala de lo perceptible, por lo que Bohm (1998:212-213) acuñó el término de *holomovimiento*.

Más generalmente estos orden y medida pueden ser «plegados» y «transportados» no sólo por ondas electromagnéticas, sino también «por haces de electrones, sonido y otras incontables formas de movimiento». Tanto para generalizar este concepto, como para poner de relieve la totalidad no dividida, tendremos que decir que lo que «transporta» un orden implicado es el *holomovimiento*, que a su vez es también una totalidad no fragmentada ni dividida. En algunos casos podremos abstraer aspectos particulares del holomovimiento (por ejemplo la luz, los electrones, el sonido, etcétera), pero, más generalmente, todas las formas de holomovimiento se entremezclan y son inseparables. Así, en su totalidad, el holomovimiento no se encuentra limitado de ningún modo en absoluto. No es necesario que se conforme a un orden particular. [...] Así *el holomovimiento es indefinible e inmensurable*.

La teoría del *orden implicado* (Bohm, 1998) es una explicación del extraño funcionamiento de la materia en el nivel subatómico, caracterizado, por la íntima conexión inter-retroactiva de todas las “partículas”, ondas, campos de probabilidad o lo que sean, y por relaciones espacio-temporales muy distintas a lo que conocemos en el meso-universo. Conviene señalar, por principio, con una aclaración etimológica de “implicado” o “implícito”, que hace el mismo Bohm (*Ibíd*: 210):

Ahora bien, la palabra «implícito» es un participio del verbo «implicar», que significa «plegar hacia adentro» (del mismo modo que «multiplicar» significa «plegar muchas veces»). Esto nos lleva a explorar la noción de sí, en cierto sentido, cada región contiene la estructura total «plegada» dentro de ella.

La física newtoniana, se había limitado a dar razón del mundo físico, como nos lo muestran los sentidos -el universo perceptible- pero no de los objetos demasiado grandes que impliquen distancias interestelares, ni de los demasiado pequeños, imperceptibles incluso con los más poderosos aparatos ópticos.

Hablando en general, las leyes físicas se han referido hasta ahora principalmente al orden explicado. En efecto, puede decirse que la principal función de las coordenadas cartesianas es, precisamente, la de proporcionar una descripción clara y precisa del orden explicado. (Bohm, 1998: 211)

La cosmovisión holográfica derivada de la nueva física guarda asombrosos parecidos, no sólo con las antiguas filosofías Vedanta y taoísta, como señalaron Ouspensky, Needham y Capra, sino, en general, con los contemplativos en diversos contextos. A este respecto, el investigador del cerebro y la conciencia Karl Pribram, señala:

Hasta ahora, los científicos están apenas familiarizados con el orden implicado, que, sin embargo, parece que lo exploraron experimentalmente los místicos, psíquicos y otros que ahondaron en los fenómenos paranormales. Si las reglas para «sintonizar» con la esfera holográfica, implícita, pudieran hacerse más explícitas, tal vez podríamos llegar a algún acuerdo acerca de lo que constituye el orden básico primario del universo.<sup>194</sup>

Pribram sostiene la teoría holográfica del cerebro, en la que enfatiza una característica de éste que es común con un holograma y el holomovimiento: la misteriosa propiedad de distribuir la información en todo el sistema de manera que, por ejemplo, un recuerdo de largo plazo no se almacena en determinado grupo de células, sino en todo el cerebro. Pero su propuesta va más allá:

En resumidas cuentas, la superteoría holográfica dice que *nuestros cerebros construyen matemáticamente una realidad «dura» al interpretar frecuencias procedentes de una dimensión*

---

<sup>194</sup> Pribram, Karl. “¿Qué es todo este lío?” en Wilber *et al.*, 2001: 52

*que trasciende el tiempo y el espacio. El cerebro es un holograma que interpreta un universo holográfico.*<sup>195</sup>

Partir de una concepción no-dual nos permite ir más allá de la dicotomía que supone dos realidades iconmensurables e incomunicables: por un lado el *topos uranos* platónico, *res cogitans* cartesiana, y por la otra, el mundo sensible, *res extensa* o simplemente “materia” en el sentido moderno. Contrariamente, una concepción dualista haría imposible cualquier influencia entre conciencia y materia. La visión *holodinámica* nos permite pensar un universo interactivo, de suma complejidad, con indeterminadas posibilidades de manifestación: materia, energía, *quantum*, pensamiento, holomovimiento, espíritu.

Comenzaremos por proponer que, en cierto sentido, la consciencia [...] debe estar comprendida en el orden implicado, juntamente con la realidad como un todo. Es decir, estamos sugiriendo que el orden implicado se aplica tanto a la materia (viviente y no viviente) como a la consciencia, y que, por consiguiente, esto hará posible una comprensión de la relación general entre ambas, por lo cual seremos capaces de llegar a cierta noción del fundamento común de ambas. Se sugirió algo parecido en el apartado anterior, referente a la relación entre la materia inanimada y la vida. (Bohm, O.C. Pág. 272)

#### 3.5.4 Trans-lógico, retroprogresivo

Desde luego, la mística no es anti-racional, ni creencia sin más fundamento que la voluntad, germen de fanatismo, como quería Unamuno, pensador tan caro a los fundamentalistas católicos, para quien:

El verdadero pecado, acaso el pecado contra el Espíritu Santo, que no tiene remisión, es el pecado de herejía, el de pensar por cuenta propia. Ya se ha oído aquí, en nuestra España, que ser liberal, esto es, hereje, es peor que ser asesino, ladrón o adúltero. El pecado más grave es no obedecer a la Iglesia, cuya infalibilidad nos defiende de la razón. (1967: 60).

Por supuesto que no se trata de esto, ni de gritar mueras a la inteligencia, -que sufrió de vuelta el propio Unamuno-, ni de privilegiar desequilibradamente las emociones, como querían algunos románticos del siglo XIX, sino de armonizar la razón en con las demás facultades humanas y vías de conocimiento, incluso la cuantitativa, como hemos expuesto al final del punto 1.6.1. A este respecto, enseñaba Vivekananda:

---

<sup>195</sup> Ferguson, Marilyn. “La realidad cambiante de Carl Pribram” en Wilber *et al.*, 2001: 36

*Ninguno de los yogas os pide que renunciéis a vuestra razón ni que os pongáis en manos de sacerdotes o de un mensajero sobrehumano. Cada uno os dice que os atengáis estrictamente a vuestra razón, y que os atengáis a ella con todas vuestras fuerzas. (Jñānyoga: “El ideal de una religión universal”, en Rolland, 1976: 143).*

Por otra parte, la erudición no es requisito, y grandes místicos han tendido limitada formación académica, como Kabir,<sup>196</sup> si bien el lenguaje, el *logos* que nos humaniza, es condición *necesaria*, no es suficiente para acceder a estos niveles de conciencia. Tampoco importa la edad, aunque suele asociarse al desarrollo de la conciencia.<sup>197</sup>

El camino de la razón científico-crítica, considerado como el único válido por el moderno Occidente, ha llegado a su límite que es, al mismo tiempo, su realización. Hoy sabemos que no toda la realidad es susceptible de conocerse por esa vía.

En nuestros días, la materia se ha desmaterializado, el tiempo se ha relativizado y el lenguaje ha mostrado sus límites. Hoy se sabe que es imposible conocer “hechos” al margen de interpretaciones, que toda teoría es la construcción de un sistema de relaciones

---

<sup>196</sup> Poeta y místico hindú, N. en Benarés hacia 1440 de padres musulmanes. Hábil músico y poeta. Nunca aceptó la vida de un asceta profesional: “Todas las leyendas concuerdan en que Kabir fue tejedor [...] que practicaba su oficio para ganarse la vida [casado y padre de familia, lo que no le impidió cultivar con profundidad la vida interior] *Sentía un profundo desprecio por la santidad profesional de los ascetas que «huyen del amor, la alegría y la belleza esparcidas por el mundo por la infinita Unidad».*” (Underhill, en Kabir, 1945:19. Cursivas en el original). Sostenía la compatibilidad entre hinduismo e islamismo. Reconocido como maestro por fieles de ambas tradiciones; se decía hijo de Alá y de Ram. Desde muy joven fue admirador de las enseñanzas de Ramananda, continuador de Ramanuja, célebre reformador del brahmanismo en el siglo XII. Su origen musulmán le impedía ser su discípulo formal. Cuenta la leyenda que un día...

*...se escondió en los bordes del Ganges, en un lugar donde acostumbraba bañarse Ramananda; dirigiéndose hacia el agua el maestro tropezó con Kabir, de improviso y en su asombro, gritó: “¡Ram! ¡Ram!” (El mismo nombre de la encarnación bajo cuya figura el adoraba a Dios). Entonces declaró Kabir que de los mismos labios de Ramananda había caído para él la fórmula de iniciación y que por ese mismo hecho ya estaba admitido en la escuela del maestro. A despecho de las protestas de los ortodoxos. Brahmanes y Mahometanos [...] Kabir persistió en su declaración; y fue así como puso en acción el principio de síntesis religiosa que Ramananda había tratado de establecer teóricamente. (Elizabeth Underhill “Notas sobre la vida de Kabir...” en Kabir, 1945: 18. Cursivas en el original).*

<sup>197</sup> Por ejemplo, Ibn Arabi recibió el *fatḥ* (iluminación) a los catorce o quince años como máximo, con la limitada formación intelectual propia de su edad (Mora, 2011: 32) y el mismo Ibn Arabi refiere como el célebre maestro sufí Sahl al-Tustarī (m. 896) a la edad de seis años recibió grandes realizaciones espirituales y a los once “alcanzó la estación de la postración del corazón” (Mora, 2011: 36).

que intenta dar coherencia a fenómenos aparentemente disociados, pero cuya relación se intuye, o se conoce parcialmente. Es más, como señala Pániker (1982:17-18):

[...] Esta es precisamente la paradoja de las ciencias sociales: el analista social interpreta la cultura a través de los códigos que proceden ya de esa misma cultura. Pero [...] *ninguna teoría, puede fundamentar sus propios presupuestos.* [...] Y como no todo el mundo posee la sensibilidad mística de un Buda o de un Wittgenstein, lo común es que ante la imposibilidad teórica de fundamentar lógicamente al logos, reaparezca el mito. Del cruce entre logos y mito nace entonces una mitología que se erige en metasistema de referencia. [...] de algún modo hay que recuperar (o darse la ilusión de que recupe-ra) la realidad perdida. Uno se detiene en el lugar de las «creencias». En las creencias «se está», decía Ortega. Cada cual vive intelectualmente desde su propio (y a menudo incoherente) metasistema. Cada cual asume [...] unos cuantos axiomas. Cada cual piensa más lo que puede que lo que quiere. [Cursivas de G.S.]

Esta imposibilidad de la razón para auto fundarse marca los propios límites del pensamiento discursivo. La crítica se queda sin más que “deconstruir”. El progreso de la razón le ha llevado hasta su origen axiomático. De aquí la ruptura y abandono de las grandes síntesis, que nos lleva a una gran apertura al diálogo y tolerancia a la diversidad.

[...] ya no se trata de convencer a nadie de nada. Todo intento de convencer es inútilmente coactivo. De lo que hoy se trata es de «dejar en libertad» las infinitas perspectivas del mundo. Cada cual ha de componer su propio discurso de manera digamos *singular* y extraer de esta singularidad su correspondiente generalidad. Ahora bien; puesto que, inevitablemente, la generalidad tiende a sofocar la singularidad, lo propio del tiempo es abocar a la paradoja. Pero la paradoja es, como veremos, la puerta de entrada a la mística. (Pániker, 1982: 18-19).

En la espiritualidad, la razón es sólo el principio, necesaria pero insuficiente. La mística es trans-racional. Por ello, señala el sufí contemporáneo Javad Nurbakhsh (2001: 38):

Para los ojos del anciano del amor, la razón es un niño que, por su falta de discernimiento, se enreda en fantasías [...] Es necesaria la bienaventuranza del amor para que con el sable de su celo, cercene la cabeza del *lāt* y le corte los pies al *menāt*.<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup> *Lāt* y *menāt* son dos ídolos de piedra que adoraban los árabes, antes del islam.

*Pero cuando él derriba los muros,  
Todas estas luces dispersas son una y la misma.  
Rumi*

### 3.6 *Unitas multiplex*: Universalidad. Entre la armonía y la imposición.

Como señalamos en el apartado 3.1 puede haber en los textos sagrados afirmaciones que, tomadas en sentido literal, pueden servir de legitimación ideológica de la intolerancia. Un buen ejemplo de lo dicho se encuentra en el Evangelio de Juan, donde se encuentran las siguientes palabras atribuidas a Jesús y que han justificado al exclusivismo cristiano.

Yo soy la puerta; el que por mí entrare, será salvo; y entrará, y saldrá, y hallará pastos. [...] También tengo otras ovejas que no son de este redil; aquellas también debo traer, y oirán mi voz; y habrá un rebaño y un pastor. (Jn. 10: 9, 16).

Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí (Jn. 14:6)<sup>199</sup>

Dado su más evidente sentido literal, estas palabras han sido a menudo interpretadas en un registro sectario, como una incitación a que cualquiera de los cientos de organizaciones religiosas cristianas del mundo asuma el control religioso totalitario de la población mundial, origen de la noción ideológica de misión histórica, ya abordada.

El Rabí de Galilea, en los dichos y hechos que le atribuyen los evangelios, tenía un comportamiento radicalmente diferente. Ejemplo sobre la tolerancia al diferente y consideración al extranjero, al que entiende la religión de otra manera, es la parábola con que respondió a la pregunta “¿Y quién es mi prójimo?”:

Refiere la escritura (Lc. 10: 25-37, Trad. Reina/ Valera) que un hombre fue dejado en el camino tras ser robado y malherido por malhechores. Un sacerdote y luego un levita lo vieron y pasaron de largo, pero un samaritano, considerado semi-extranjero y casi hereje, se apiadó de él, curó sus heridas y lo alojó en un mesón, haciéndose cargo de sus gastos.

-¿Quién, pues, de estos tres, te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?

-Él dijo: El que usó de misericordia con él. Entonces Jesús le dijo: Vé y haz tú lo mismo.

---

<sup>199</sup> Hay al menos otra interpretación, a partir del logos cristiano, que escapa al sentido literal que no sólo es autoritario, sino realmente totalitario. Todo depende desde dónde se hable y quién es ese *Yo*, como veremos más adelante.

Otros pasajes del evangelio muestran como trataba, ayudaba y curaba a todos por igual (Jn. 4: 9, 39- 42; Lc. 17: 11-19).

El “pastor”, el “Yo” a que se refiere el evangelio de Juan, no es guía personal, ni jefe de una institución religiosa jerárquica y excluyente, sino el Yo profundo, transpersonal, el *Logos* cristiano que integra en la conciencia de unidad a toda la humanidad. Este Yo “más allá del ego”; es decir, transpersonal, empático con toda la humanidad –incluidos los enemigos- trabaja en la construcción dialógica de un *nosotros* amoroso y pacífico. Esta construcción –o descubrimiento- del Yo profundo, la podemos encontrar en diversas tradiciones. Así en el budismo el yo, en sentido egóico, es una de las principales ilusiones de *Maya*, lo que podemos apreciar en el famoso *mondo* de “¿en qué parte de tu cuerpo está el yo?” planteado por los maestros del zen, y el “tú eres Eso” del Vedanta).

Cuando la conciencia supera los límites del ego, sea personal o colectivo-tribal, deja de ser importante dónde se realice el culto, si en el monte o en el templo, si en una congregación o en otra; lo importante es hacerlo “en espíritu y en verdad” (Jn. 4: 20- 24). El auténtico *catolicismo* (del Gr. καθολικός [*Katholikós*]: universal) no puede ser universalización autoritaria de una particularidad, imperio universal de un pueblo -así sea el multiétnico “pueblo de Dios” cristiano- sobre todos los demás, soberbia de un ego tribal; el verdadero ideal cristiano es la aceptación de los diferentes, la fraternidad humana universal, independientemente de la religión que profesen, la unidad en la diversidad, la armonía entre tonalidades diferentes, gran riqueza de nuestra especie.

En las sociedades modernas el exclusivismo religioso pierde terreno frente a la pluralidad, pero sin un principio de *comunicación* se conserva el germen de la violencia:

En un contexto pluralista, si no hay un substrato de mística, todo es incomunicación. Porque códigos hay muchos, y todos son, entre sí, parcialmente excluyentes, comunicadores. Por eso los intelectuales (los profesionales del código) [¿los teólogos?] se entienden entre sí tan malamente. Explica Rollo May que violencia y comunicación se excluyen mutuamente. [...] El odio que culmina en la violencia está ligado con el amor reprimido por el vacío de comunicación. Occidente ha accedido a una nueva incomunicación desde que el pluralismo hizo estallar a los códigos totalitarios. La única salida del *impasse* es la recuperación de la comunidad en el origen [...] (Pániker, 1982: 78-79).

Es decir, la mística.

En efecto, para la gran mayoría de la gente, antes de la globalización mediática, la necesidad de sentido se establecía mediante comunidades de códigos compartidos –iglesias, partidos, naciones, sindicatos, profesiones-. Hoy, con la relativización de los códigos de todas las culturas, incluidas las modernas, y la incomunicación entre ellos, se impone una nueva *comuni3n* transcultural, que s3lo puede brindar la mística:

S3lo los místicos son capaces de vivir *supraculturalmente*, sin necesidad de complicidad en el simbolismo. Pero en Occidente no hay místicos. Se busca refugio en alg3n metasistema, siguiendo el modelo de la «verdad cient3fica». Ahora bien, la fragilidad de esta opci3n que identifica la realidad con el modelo, o con la realidad social, y la realidad social con el c3digo comunicativo, es obvia. Y la crisis se produce desde los supuestos mismos de esta opci3n. (*Ib3d.*, 79. Cursivas del autor).

### 3.6.1 “Pureza” y sincretismo.

Para mucha gente sin formaci3n antropol3gica, es com3n el pensar las diversas religiones como sistemas cerrados, sin relaci3n y en contraposici3n con las dem3s concepciones religiosas. Por ello, desde hace siglos se ha utilizado la palabra «sincretismo» como una de tantas etiquetas que sirven para descalificar, sustituyendo el argumento con el oprobio. Zolla nos narra sucintamente el origen del uso moderno del t3rmino:

No es neutra la palabra «sincretismo». Tiene una resonancia desagradable, evoca desconfianza, incluso desprecio. Ante una palabra tan sensible resulta 3til detenerse. Erasmo la sac3 de Plutarco, para quien ten3a una acepci3n totalmente distinta, pero s3lo pas3 al uso general con el barroco alem3n, y fue desde el principio una contumelia.

En 1615, un polemista luterano, perro guardi3n de la ortodoxia, tach3 de sincretista a un te3logo de su Iglesia, Giorgio Callisto. Hasta su muerte, que le sobrevino en 1656, Callisto hubo de luchar fastidiosamente para quitarse de encima el ep3teto. (Zolla, 2002: 11-12).

El denostado, hombre cosmopolita y por ello conocedor de diversas culturas, sufri3 con el ep3teto descalificador una profunda e incurable herida, infligida por un te3logo prejuicioso e ignorante...

Desde entonces, la etiqueta se ha venido usando para expresar una especie de mezcla artificiosa de elementos incompatibles. Sin embargo, el desarrollo de la antropolog3a ha contribuido a cambiar un poco esta gratuita percepci3n.



Tras decenas de miles de años que tiene *sapiens* sobre el planeta, marcadas por masivas migraciones, incluso intercontinentales (Wells, 2007), han sido frecuentes los sincretismos; es decir, la combinación de rasgos culturales entre dos o más sociedades, siempre que pueblos con culturas diferentes han entrado en contacto. Es un fenómeno tan inevitable como la combinación genética, realizada pese a todos los tabúes exogámicos y los castigos a su infracción.

Así como no existen “razas” puras, tampoco existen culturas sin “contaminación” con otras; excepto, quizás, los pocos pueblos “primitivos” que vivan aislados de la cultura global, si es que aún quedara alguno.

En las religiones de numerosos pueblos encontramos elementos sicréticos tomados de otras creencias o aportados a ellas. Así el cristianismo, por ejemplo, es esencialmente combinación de religión judía, mitraísmo y filosofía griega platónico-aristotélica, más alguna creencia egipcia como el juicio de Dios [Osiris] a las almas de los muertos y festividades paganas como la Navidad, Candelaria y la noche de San Juan. A su vez, el judaísmo tomó rasgos de los pueblos con los que ha convivido: el monoteísmo quizá fuese tomado de la reforma religiosa de Amenofis IV, llamado Akenatón hacia 1364-1347 a.C. (Silverman, 2006: 128-129); el diluvio “universal” en el Génesis (6: 12-22; 7 y 8) proviene de la epopeya de Gilgamesh, (Anónimo, 1963: 97-101) donde su bisabuelo Utnapishtim construyó un arca prácticamente igual; la historia de *Mises*, asiria y fenicia, es el modelo de la de Moisés,<sup>200</sup> muy parecida a la de Sargón I, fundador de Babilonia, alrededor del año 2,800 a.C.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Sería una copia perfecta de Moisés, si no hubiese existido antes que él. [...] De niño, su madre no tuvo más remedio que ponerlo en una cestilla embreada y dejarlo ir, corriente abajo, por el río. Y fue por esa razón, igual que en Moisés, que la llamasen Mises, es decir «el salvado de las aguas». Lo representaban con unas protuberancias en su frente; [...] El Mises asirio tenía [...] la ley grabada en dos tablas de piedra. Poseía además un bastón con el que hacía toda suerte de milagros; entre otras cosas, el bastón se convertía en serpiente. Con él dividió las aguas de los ríos Orontes e Hydasto; gracias a él pudo pasar en seco el mar Rojo, al frente de un ejército, tras haberse retirado las aguas; golpeándolo contra una roca, brotó agua para que bebiesen... (Freixedo, 1987: 135).

<sup>201</sup> La traducción literal dice:

Sargón, soberano poderoso, rey de Agades, tal soy yo. *Mi madre era vestal; de mi padre no tengo conocimiento; pero del hermano de mi padre sé que vivía en las montañas. En Azupirani, mi ciudad natal, que se halla situada en la margen del Éufrates, mi madre, la vestal, me dio a luz. Nací en un lugar oculto. Luego mi madre me colocó en un cesto de juncos, cerró la tapa con betún y me despidió a las aguas del río, y yo sobreviví. La corriente me llevo hasta Akki, el aguatero. Akki, aguatero, me alzó en la bondad de su corazón [...] me abrazó como a su propio hijo [...] me*

Muchos santos cristianos (Freixedo, 1987) y advocaciones de la Virgen (Hani, 1997) son en realidad divinidades y personajes de otras religiones, que han sido cristianizados.

Los ejemplos de sincretismo religioso excederían los límites del presente estudio. El sincretismo muestra que las religiones “extrañas” no lo son tanto, pues suele haber relaciones y coincidencias de lo más inesperado, independientemente de su explicación. Así, se puede ser al tiempo católico y budista, sin contradicción alguna.<sup>202</sup>

Una vez limpio el término de sus connotaciones prejuiciadas, para dejar el estricto sentido antropológico de *mezcla de rasgos culturales*, el sincretismo es un fenómeno de lo más frecuente, incluida la dimensión religiosa.

Dado que todo parece indicar un origen común del ser humano (Wells, 2007), la idea de una cultura original, distinta y aislada de cualquier otra, resulta especialmente problemática.

Así también, aunque la fundación de una religión tenga una datación histórica – conocida o no- no surge de la nada, sino de cierto contexto cultural que determina el contenido mítico, doctrinal, ritual y la cosmovisión que le es inherente. Pero todo esto tiene sin cuidado al fanático sectario y doctrinario, quien

[...] no se cansa de repetir las fórmulas de rigor y, en consecuencia, le gustan las posturas indignadas, las representaciones de la terribilidad y del enojo. Debe anatematizar para ser, por eso confunde las palabras con piedras. En la dogmática no le gusta detenerse en la coincidencia de los opuestos. Por el contrario, su frenesí por apretar sobre el rostro la máscara metálica del rigor verbal revela en él una interioridad temerosa y confusa, una identidad que teme extraviarse, hasta el punto de que a menudo suprime su vida íntima, se convierte en pura conducta externa. No puede admitir alternativas a las fórmulas que abraza, la obstinación terminológica es la única fidelidad que concibe [...] Por eso para él, el sincretismo es una amenaza

---

convirtió en su jardinero. Y haciendo este trabajo de jardinero gané el amor de Istar, me convertí en rey y como soberano goberné durante cuarenta y cinco años. (en Rank, 1993: 21)

<sup>202</sup> La historia de la vida del Buda o el Iluminado, en su forma de Buda de la compasión o *Bodhisattva*, viajó de la India a Persia, llegó al imperio bizantino cristianizándose. Al traducirse a diversos idiomas el nombre se fue deformando, sin dejar de ser reconocible: Bodhisattva, Budasaf, Iudasaf, Josafat. Es una tendencia universal el transformar los términos extranjeros a sonidos conocidos. Si duda, la vida de Gautama-Buda es la de un gran santo y sabio, cuyas enseñanzas morales en nada contradicen al cristianismo.

Al llegar la historia a Constantinopla, con los añadidos de esperar, Eutimio de Iviron, llegado del Cáucaso y más tarde monje en el monasterio de Monte Athos, compuso en griego, con el material de la leyenda, a principios del siglo XI, la historia de Barlaam y Josafat, uno de los libros más leídos de la Edad Media, posteriormente traducido a muchas lenguas. A fines del mismo siglo la Iglesia convirtió a Josafat en santo, con gran aceptación en la Provenza. Así, se puede ser budista y cristiano devoto de san Josafat.

intolerable, y los horizontes ilimitados de ese mundo extraño, en el cual los confines se desvanecen, le parecen, de buena fe, la manifestación del caos, el pandemónium miltoniano. El reino de Satanás en el canto 1 del *Paraíso perdido* comprende y concilia todos los cultos, todas las civilizaciones de la tierra, salvo el pequeño núcleo puritanamente cristiano. (Zolla, 2002:13).

En este sentido, la actitud doctrinal cerrada es una variedad de *idolatría de las palabras*, en tanto confunde los significantes con los significados y limita al ámbito verbal lo que está más allá de las palabras, en cambio

El sincretista distingue a su alrededor el espectáculo cómico y trágico de significantes diferentes que designan un único significado, o de un solo significante que comprende significados opuestos. Una idea o una fe no está nunca circunscrita por los significantes: iguales profesiones de fe en un único dogma ocultan experiencias interiores opuestas; una experiencia interior idéntica se puede encontrar expresada en dogmas opuestos. (*Ibid.*, 14).

En realidad, sólo el místico conoce, por vivencia directa de apabullante evidencia, aquello que toda metafísica religiosa, y doctrinas derivadas, pretende expresar: *el significado sin significante*:

[..] el hombre no es únicamente un «animal simbólico»; es también un animal místico, capaz de descodificar su conciencia y de aproximarse a un cierto silencio primordial. Pero en Occidente solemos ser, casi todos, unos *impotentes místicos*. No es extraño que cuando el pluralismo de los lenguajes pone la comunicación difícil, aparezcan las «otras drogas.» (Pániker, 1982: 31).

### 3.6.2 La verdad una y la diversidad. Razón de algunas contradicciones aparentes.

Ante las divergencias, la mentalidad autoritaria sólo permite dos soluciones: la “convivencia” en el aislamiento e incomunicación de los guetos de cada código, para evitar conflictos; o la guerra para imponer uno y eliminar los demás, ya que dos “verdades”, pretendidamente absolutas, pero contradictorias entre sí, y de las que depende *el sentido de vida* de cada grupo, son tan compatibles como la pólvora y el fuego.

Consideramos que, desde de la espiritualidad, el conflicto entre la verdad esencial de diversas concepciones es, *al menos parcialmente*, un problema de traducción; *traducción de eventos participativos transpersonales que, una vez de vuelta al estado*

*ordinario de conciencia, se viven en el recuerdo como experiencias indescriptibles, por lo que se recurre, generalmente, a una vía de expresión necesariamente cultural.*

Ese es el meollo de la cuestión sobre el término “experiencia” que ha sido criticado a Ken Wilber y otros perennialistas por llevar, supuestamente, a la dicotomía sujeto-objeto: si hay una experiencia es de un sujeto, que experimenta al objeto de la experiencia. Sin embargo, cabe señalar que para experimentar no se requiere un sujeto separado del objeto, sino una consciencia. Y no cabe duda que los eventos participativos lo son de la consciencia: la persona en unidad cósmica (el Tao, Dios, la Realidad, la Vida) sin que aquella desaparezca, sino plenamente identificada con el Gran Todo, fusión sujeto-objeto. La persona es sólo la concreción espaciotemporal en la que aquel toma conciencia de sí, de manera peculiar, por decirlo de alguna forma, necesariamente inapropiada. Así la persona, vuelve a su origen, regresa a casa, según feliz expresión de diversos místicos.

Y es precisamente este elemento de indeterminación, de ausencia de capacidad expresiva el que constituye la más grande dificultad de la experiencia mística. No se deja traducir sencilla y exhaustivamente en imágenes y nociones de clara determinación, y muy frecuentemente se resiste incluso a todo esfuerzo posterior por dotarle de un contenido positivo. Por más que muchos místicos han emprendido ese esfuerzo de «traducción» y han intentado dar forma y figura a su experiencia, siempre queda en el fondo de lo que el místico tiene que decir aquella experiencia informe, tanto como si tratamos de interpretarla como *unión mística* o como «simple» *communio* con la Divinidad. (Scholem, 1979:10-11)

Los representantes de la Tradición perennialista consideran que hay una *verdad absoluta*:

[...] por lo mismo que la metafísica no participa de ningún modo de la relatividad de las ciencias, debe implicar la certidumbre absoluta como carácter intrínseco, y esto desde luego por su objeto, pero también por su método, si es que esta palabra puede aplicarse aquí todavía. (Guénon, 1988: 95)

Posición avalada por grandes maestros de la mística para quienes la Verdad es producto de una *experiencia evidente* sin criterios externos. A este respecto, comenta Rumi (2003: 231):

*La sabiduría  
es el camello extraviado del verdadero creyente.  
Éste lo sabe con certeza,  
y quienquiera que lo escuche, se da de bruces con ella.*

¿Cómo podría haber alguna duda?  
¿Cómo podría ser un error?  
Si le dices a un sediento:  
«Aquí tienes un vaso de agua, ¡bebe!»  
Responderá acaso:  
«Eso es una simple afirmación, déjame solo, ¡oh mentiroso! ¡Vete!»  
O supón que una madre le grita a su hijo:  
«Vamos, soy madre, ¡atiéndeme hijo!».  
Dirá el niño: «Demuéstramelo,  
para que pueda confortarme con la leche!».

Pero, para decepción de los doctrinarios, resulta que ésta verdad es indefinible e inexpresable en proposiciones o juicios lógicos:

[...] las concepciones metafísicas, por su naturaleza universal, no son jamás totalmente expresables, ni siquiera imaginables, ni pueden ser alcanzadas en su esencia más que por la inteligencia pura y “no-formal”; superan inmensamente a todas las formas posibles, y especialmente a las fórmulas en que quisiera encerrarlas el lenguaje, fórmulas siempre inadecuadas que tienden a restringirlas, y por eso a desnaturalizarlas. Estas fórmulas, como todos los símbolos, sólo sirven de punto de partida, de “sostén” por decirlo así, para ayudar a concebir lo que permanece inexpresable en sí, y cada uno debe esforzarse por concebirlo efectivamente según la medida de su propia capacidad intelectual. (Guénon, O.C: 95- 96).

En suma: si bien se trata de una verdad cuya evidencia participativa es contundente; sin embargo su vivencia, como hemos señalado, es *estrictamente personal e incomunicable*. De tal manera que ningún lenguaje, ni cotidiano, ni científico, ni filosófico – menos aún de las filosofías de la modernidad- es capaz de expresar: es *un significado, sin significante* (Pániker, 1982: 30-31).

Esto es así porque los conceptos de nuestro lenguaje son tomados de la experiencia cotidiana, que poco tienen que ver con los eventos participativos vividos en los niveles transpersonales. Aunque se hayan inventado palabras para nombrarlos, *no dejan de ser metáforas tomadas de experiencias cotidianas*, algunas muy acertadas, pero que poco significan para quien no haya vivido las originales; meras sombras en el fondo de la caverna de las realidades vivas que están fuera de ella y sólo unos cuantos conocen...

Todo lenguaje es inadecuado y cuestionable en este campo; sin embargo, la necesidad de comunicación exige algunas licencias, como las que se otorgan a los poetas. ¿Cómo se puede comunicar lo que son estos eventos a quienes no los han vivenciado? ¿Cómo describir a un ciego de nacimiento los colores?

Por eso me parece que peca de purismo la crítica de los “participatistas” al empleo de los términos “experiencia” o “empirismo de segundo orden”, éstos pueden ser recursos didácticos, quizá indispensables con quienes no pueden pensar sino en términos del ego; ya que la extinción, superación, muerte, integración o lo que sea, del ego, sólo puede ser comprendida por quien la ha vivenciado, y de todas maneras entiende, independientemente del término usado; pero ¿cómo aludir a estos eventos con quien no los ha vivenciado? ¿No podría la “experiencia”, aplicada a la mística, ser una metáfora? ¿No es el término “participación” también inadecuado por aludir a “tomar parte” en algo que no tiene partes? ¿No sería mejor usar términos como “holización”, u “evento holizador”...? Quizá sea más preciso, aunque resulte pedante e igualmente incomprendible para quien no lo haya vivido.

Hablar de “experiencia”, aunque sea inexacto y erróneo, puede ser didácticamente útil. Más aún; la eliminación de la dualidad sujeto-objeto no elimina ninguno de los dos términos, sino *los integra* en *una* realidad superior: la persona como holograma del *Kosmos*, pequeña manifestación humana, donde el todo cabe en su más ínfima parte; la vieja idea del ser humano como microcosmos...

Una buena ilustración de la incapacidad para concebir esta verdad superior, la presenta Ouspensky (1931/1977: 91 y ss.) en su metáfora espacial de los seres de dos dimensiones, que podríamos resumir de la siguiente forma:

Imaginemos un mundo plano, con seres planos de diversas formas ¿cómo sería su percepción de la realidad? Serían incapaces de percibir arriba y abajo; los órganos de sus sentidos colocados en la periferia de su figura plana sólo podrían ver el horizonte de una línea alrededor de ellos. Los demás seres de su mundo serían percibidos como segmentos de línea, aunque en realidad fueran cuadrados, círculos o triángulos.

La irrupción en su mundo de un objeto tridimensional sería algo inconcebible, totalmente fuera de su experiencia previa. Sería percibido como la aparición de líneas de cambiantes colores y longitudes. Una esfera que atravesara su mundo plano, sería percibida inicialmente como la aparición de un punto, en el momento de contacto, que se alargaría hasta llegar al máximo cuando su diámetro coincidiera con el plano, para disminuir paulatinamente su longitud hasta ser nuevamente un punto y desaparecer.

Los idiomas están hechos para describir experiencias de nuestro mundo espiritualmente “plano” y no nos brindan palabras para *describir* apropiadamente, realidades que lo trascienden. Lo más que pueden hacer es sugerir o apuntar hacia tal experiencia, usando sus limitados recursos.

Un problema epistemológico fundamental en este campo, y punto de desencuentro entre dos posiciones, es la cuestión de si existe *una* “experiencia” cumbre común a todas las tradiciones pero con nombres distintos (Iluminación, Moksha, Satori, Comunión de los Santos, etc.) como afirman los perennialistas, o una diversidad de *enacciones participativas*, postura de los participatistas, “muchas orillas de un mismo océano”, según la metáfora de Ferrer (2003: 173-199) ambas, hipótesis indemostrables.

Todos los medios que nos permiten llegar a este conocimiento son sistematizados de manera orgánica por las *religiones*, que forman parte de culturas diversas, cuyos miembros, al interior de cada una, presentan grandes disparidades en cuanto al nivel de comprensión. Por lo regular, las religiones pueden satisfacer las necesidades espirituales de los miembros, desde los más pequeños y simples, hasta los más sabios, si se atiende al apropiado nivel de interpretación dentro del universo simbólico de cada cultura. La crítica es útil como ayuda en el proceso, siempre inacabado, de eliminación del “ruido” ideológico.

Hay que evitar la tan común como engañosa y superficial pseudo crítica, producto del etnocentrismo y la ignorancia de las religiones ajenas, sobre todo si parecen contradecir los postulados y prácticas de la propia. Las diferencias en cuanto a la valoración moral de creencias y conductas en las diversas religiones, que han sido y son a menudo motivo de conflicto, se pueden deber a tres causas principales, a saber:

a) La natural diversidad cultural humana, en su peculiar proceso de adaptación a distintos contextos hacen que la relevancia y credibilidad otorgada a los órganos los sentidos sea variable. Difícilmente cualquier otra sociedad puede igualar la importancia cognitiva dada al olfato en los pueblos cazadores. Podemos hablar de un simbolismo olfativo que alude a lo divino en los inciensos usados en ritos de los más diversos pueblos.

Para los pueblos predominantemente visuales, como los hindúes, persas, turcos, griegos, romanos y extremo orientales resulta natural el empleo de recursos icónicos para la representación de lo divino, abundantes en su arte sacro. Ellos poseen, en cambio, gran sentido crítico respecto de las palabras, cuyo empleo, en el campo que nos ocupa, se sabe limitado; por ejemplo, en el extremo Oriente, en el budismo Chan o Zen.

Lo opuesto sucede en los pueblos semíticos, judíos, árabes, predominantemente auditivos, en cuyos ritos es imprescindible la lectura en voz alta, por tanto la *audición*, de los textos sagrados. Dichos pueblos son, de manera complementaria, profundamente desconfiados de las imágenes, que incluso prohíben.

b) La interpretación literalista y *exotérica* de mitos y textos sagrados hecha por los simples,<sup>203</sup> aunque se hagan pasar por maestros espirituales, restringe su valor y suele deformar su verdadero significado, lo que resta validez, legitimidad y universalidad a las propuestas morales que de ella se derivan. Llevar a los pueblos a un nivel superior de comprensión sería la tarea de los líderes espirituales de cada religión. Pero...

c) Las deformaciones ideológicas, ya mencionadas, producto de la subordinación o complicidad de líderes religiosos con los intereses del poder y el dinero.

### 3.6.3 Algunos ejemplos.

Diversos textos perennialistas muestran el carácter aparente y la conciliación esencial de algunas contradicciones doctrinales las diversas religiones.<sup>204</sup>

La conciliación total de diversas tradiciones religiosas es quizá imposible, incluso puede ser inconveniente por terminar en otra forma de dogmatismo, como señala Ferrer (2003); sin embargo, considero que la búsqueda de paralelismos y afinidades entre diversas tradiciones puede contribuir a la paz y armonía entre los pueblos. Muchos sabios y eruditos perennialistas se han dedicado a esa tarea. Ellos han abordado posibles soluciones a controversias que han ocasionado graves problemas.

#### **Ejemplo 1:** Infiernos, paraísos y no-muerte.

Una de las principales divergencias doctrinales es la creencia en el destino de la conciencia humana, tras la muerte física. Dado que el regreso del más allá es al menos dudoso y los testimonios documentados son de casos cercanos al momento de la muerte clínica –aún algo impreciso-, las resurrecciones en forma sólo se conocen en textos antiguos, y la autoridad es su único fundamento, lo que no basta para los adherentes de la respetable corriente escéptica, ni para aquellos culturalmente ajenos a la escritura de que se trate. Por ello, y aunque lo más sano es el respeto a todas las creencias o increencias

---

<sup>203</sup> Consideramos que sigue siendo de utilidad la distinción cultural establecida en la llamada Edad Media entre los *clérigos* y los *simples* (Ver nota 223, en la Pág 374). A los primeros, idealmente, su estudio les hacía entender el carácter complejo de la realidad. Dicho en términos usuales en la época, conocían la distinción entre esencia y apariencia. En cambio, los simples creen que la realidad es simple y tal como la perciben con los sentidos; se conforman con el sentido literal de los mitos.

<sup>204</sup> De hecho, buena parte de la literatura perennialista se ocupa de ello, con menor o mayor éxito. Ver: Coomaraswami, 2001; Guenon S/F; Hani, 1997; Hossein, 1993; Huxley, 1977; Izuzu, 2004; Jung, 1997; Lings, 2006; Schuon, 2001 [B]; Siddheswarananda, 1974; Smith, 1997 y 2001; Zolla, 2002 y 2003.



sobre dicha incógnita, fundamental por tanta gente, cabe señalar que, de acuerdo con la Filosofía Perenne, hay más este asunto de lo que pareciera a primera vista.

La primera consideración se refiere a un nivel de significado común a los complejos míticos que nos hablan de infiernos y paraísos, significado con que pueden estar de acuerdo incluso los escépticos e increyentes en el más allá:

### **Infierno y cielo.**

Un soldado llamado Nobushige se presentó ante Hakuin y la preguntó:

- ¿Existe realmente un paraíso y un infierno?
- ¿Quién eres tu? –inquirió Hakuin.
- Soy un samurái –replicó el guerrero.
- ¡Tú, un soldado! –exclamó Hakuin-. ¿Qué clase de dirigente te querría por guardián? Tu cara parece la de un pordiosero.

Nobushige se enojó tanto que empezó a desenvainar la espada, pero Hakuin siguió diciéndole:

- ¡De modo que tienes una espada! Probablemente tu espada está demasiado embotada para cortarme la cabeza.

Mientras Nobushige desenvainaba la espada, Hakuin observó:

- ¡Aquí se abren las puertas del infierno!

Al oír estas palabras, el samurái, percibiendo la disciplina del maestro, envainó la espada e inclinó la cabeza.

- Aquí se abren las puertas del paraíso, dijo Hakuin.

En un sentido profundo, infierno y paraíso son símbolos del supraconsciente colectivo. Así, el infierno sería una tan grande oscuridad de la mente, tras la realización de actos malvados, que impide reconocer la propia *sombra*, entender las propias motivaciones, llegar al origen del odio, el resentimiento, el miedo; entender la dimensión del sufrimiento causado en profunda empatía con las víctimas y asumir la responsabilidad. ¿Sería capaz un Hitler, un Pinochet, un *kaibil* guatemalteco o cualquier otro torturador, de reconocer y asumir toda esa maldad?

En un registro más cotidiano ¿somos capaces los padres de reconocer los graves errores cometidos en la crianza de nuestros hijos, nuestro abandono, desatención o autoritarismo, causa de sufrimientos innecesarios y a veces graves? ¿Somos capaces de apreciar nuestra responsabilidad en una ruptura de pareja? Éstas suelen ser áreas oscuras de nuestra mente que nos hunden en pequeños, pero muy dolorosos infiernos... hasta que los reconocemos, nos enmendamos y resarcimos el daño... en lo posible.

Una forma de expresar el infierno como oscuridad de la mente mediante el moderno mito del vampiro, es su incapacidad de verse en el espejo. Decía mi padre, desde

su visión católica, que el infierno existe y puede ser eterno, pero la puerta se cierra por dentro. En psicoanálisis encontramos una explicación más sistemática de esta obscuridad en el concepto de *mecanismos de defensa*, que cierran por dentro la puerta del autoconocimiento, pues resulta doloroso contemplar las propias miserias y mezquindades, y las ocultamos con todo tipo de explicaciones *ad hoc*.

En el cristianismo y el islam, que se refieren expresamente a la posibilidad de un infierno eterno, también se habla de una misericordia tan grande como la divinidad. A este respecto, tenemos la parábola de Rumi (2003: 239) de “El hombre que miró hacia atrás en su camino hacia el infierno”:

Los ángeles custodios [...] lo arrastraron, pinchándole con agujas mientras le gritaban: «¡Perro, vuelve a tu perrera!». Y él miro hacia atrás, hacia la Santa Presencia, derramando lágrimas como la lluvia de otoño.

Una sola esperanza: ¿qué otra cosa tenía?

Y entonces desde Dios, en el reino de la Luz

Salió la voz que ordenó:

[...] «¿Qué esperas? ¿Por qué te demoras en vano?».

Y él respondió: «Señor, sabes que soy mil veces peor que lo que tú has declarado, pero más allá de mis acciones y esfuerzos, [...] tuve una gran esperanza sobre la benevolencia de Tu amor.

Me vuelvo hacia esa Gracia pura, sin tomar en cuenta mis propias obras.

Me diste el ser como un ropaje de honor. Siempre he fiado en esta munificencia Tuya».

Cuando él confesó sus pecados, Dios les dijo a los ángeles: «Traedlo de vuelta, pues nunca ha perdido la esperanza en Mí.

Como aquel que no piensa nada, lo redimiré y perdonaré todos sus pecados. Prenderé tal fuego de Gracia, que la última de las centellas consumirá todo pecado [...] Quemaré la morada del hombre y convertiré sus espinas en un rosal»

Pero esta misericordia se ejerció sólo después de que hubo confesado sus pecados, confesión que implica la comprensión empática del dolor de aquellos a quienes se infligió, apropiarse de la pena por el sufrimiento ocasionado, vergüenza y arrepentimiento sincero.

El infierno es el obscurecimiento de la mente y dureza del corazón, que nos impide identificarnos con el dolor que hemos causado a nuestros semejantes y sentir, conscientemente, la *culpa justificada*, todo lo cual nos encierra en los límites del ego y nos impide acceder al amor, que es apertura.

A este respecto, según Luc Benoist (S/F: 10), René Guénon «...nos ha revelado la jerarquía de los mundos invisibles, de los infiernos y de los cielos, que no están “más allá”, sino “aquí”, que no son “lugares”, sino “estados”».

En cuanto a la no existencia de la muerte desde la filosofía perenne, a partir de la no dualidad entre vida y muerte: para el místico, cada persona es el centro de anudamiento donde la Gran Cadena del Ser –por llamarle de algún modo- toma conciencia de sí, de cierta única manera. Una de las evidencias de la experiencia mística es el carácter ilusorio del ego que, por lo mismo, no puede morir, y el correlativo conocimiento del verdadero Yo, transpersonal y profundo, que incluye la infinitud de la *circunstancia*, concepción que permite una lectura no tanatofílica del “muero porque no muero” de Teresa de Ávila.

En este nivel de conciencia, el asunto de la muerte está íntimamente vinculado con otra manifestación del dualismo, que ha sido dominante en Occidente, pero también se conoce en Oriente: la oposición entre el ser y el devenir. La vieja polémica entre Heráclito y Parménides, queda anulada por la experiencia mística:

El río y sus ondas forman una misma superficie.  
¿Cuál es la diferencia entre el río y sus ondas?  
Cuando la onda se eleva, es el agua,  
y cuando luego cae es siempre la misma agua.  
Decidme, pues, dónde está la diferencia.  
Porque se le llama onda ¿ya no la consideraríamos como agua?  
En el seno del supremo Brahama  
los mundos se asemejan a las cuentas de un rosario.  
Mira ese rosario con los ojos de la sabiduría.  
(Kabir, 1945: 38-39).

## **Ejemplo 2:** de Dios y los dioses.

Otra de las divergencias, motivo de fuertes disensiones que han llevado al crimen de la guerra religiosa es la cuestión del enfrentamiento entre el monoteísmo de los pueblos del Libro y algunos aparentes politeísmos, como el de la India, enfrentamiento que, como veremos, es fruto del prejuicio y la ignorancia.

La experiencia de lo Divino no sólo integra todas las dimensiones -biológicas, cognitivas, sociales, emocionales- de la persona, sino que trasciende lo personal para

acceder a lo planetario y lo cósmico. Esta experiencia, inefable e integral, incluye un fuerte componente emocional *plenamente consciente*.<sup>205</sup>

De ahí surge la necesidad de comunicar algo de dicha experiencia a los semejantes. Es como encontrar un tesoro inagotable que se quiere compartir, especialmente cuando se comprende que la obscuridad mental de los congéneres les produce gran infelicidad. Es el motivo por el cual Sakyamuni, ya en el *Nirvana*, encarna de nuevo, compasivamente, para mostrar el camino de la liberación.

Algunos místicos optan por expresiones paradójicas para incitar al escucha a ir más allá de las palabras, como en el zen, el taoísmo o algunas historias sufíes. Otros prefieren llegar a un público más amplio dando nombre al contenido de su experiencia, nombre que no puede ser más que *la representación de algún atributo* de lo divino, así sea el más general: el *Ser*. Puede ser cualquier nombre que requiere ser atribuido a un sujeto (u objeto). Entonces surgen las metáforas antropomórficas, y con ellas, los dioses o el dios.

El que sea uno o varios dioses es secundario ante la traducción de la experiencia en registro antropomórfico, de por sí simplificador y, por tanto, deformante.

El claro monoteísmo doctrinal de las religiones del libro no es tan claro en las formas de devoción popular, especialmente en el cristianismo católico, tanto oriental como occidental, en el que grandes masas adoran, como si fueran dioses, a santos, ángeles, arcángeles y vírgenes (incluso llegan a identificar las advocaciones de la Virgen como si se tratase de personajes diferentes), así como a las tres personas de la Divinidad por separado. Un observador objetivo, pero desconocedor de la doctrina, registraría seguramente en su diario de campo la existencia de cultos politeístas; no sólo por los ritos, sino por la concepción misma de muchos fieles para quienes -contrariamente a la doctrina- es el santo quien hace los milagros. A este respecto Mircea Eliade hace notar:

Una conciencia religiosa monoteísta no es necesariamente monoteísta hasta el fin de su existencia por el hecho de formar parte de una "historia" monoteísta [...] se puede ser politeísta o portarse religiosamente como totemista creyendo y pretendiendo ser monoteísta. (Eliade, 1986:15)

---

<sup>205</sup> El amor no es simple "sentimiento", espontáneo, producto del "enamoramamiento", que tiene más de fenómeno bioquímico, con fines reproductivos y sobreproducción de feromonas. No, el amor, sin negar su maravilloso fundamento biológico, es producto del autoconocimiento y de un fuerte trabajo personal sobre uno mismo, como ya lo señalaba Erich Fromm en *El arte de amar* (1989).

Los “politeísmos”, cuando se inscriben en una religión tradicional, no son tales, ya que los dioses o son atributos personificados o se trata de personajes suprahumanos, de grandes poderes, equivalentes a los personajes de la “corte celestial” en el cristianismo, a los ángeles y demonios de las religiones del Libro, pero que ciertamente *no son* Dios.

La lucha entre dioses “buenos” y “malos”, o entre las huestes angélicas y los demonios es *arquetípica*, o al menos es un tema muy extendido en Eurasia. No sólo se da en la cultura hebrea, con la lucha entre Dios y Satán con sus respectivas huestes, sino en la hindú y la persa, que al parecer tuvieron un origen común en épocas muy remotas (Guénon, 1988: 154-155). Es curioso señalar cómo, tanto los *Vedas* como el *Zend Avesta* registran una mítica guerra entre *devas* y *asuras*, sólo que para los hindúes, los buenos eran los *devas*;<sup>206</sup> en cambio, para los persas, lo eran los *asuras*, encabezados por Ahura Mazda: dioses son los vencedores; demonios, los vencidos.

Ángeles o dioses, demonios o asuras-devas, su función en este caso –y en otros- es muy parecida; el apelativo es lo de menos. Lo cierto es que calificar de “politeísta” a una religión, sin conocerla suficientemente, puede deformar la visión que tenemos de ella.

La Filosofía Perenne hace énfasis, acertadamente, en el carácter holista de la realidad vivida, como experiencia de plena integración con la divinidad, que no se puede dividir en partes, sino que es una Unidad<sup>207</sup>, no puramente aritmética, sino una especie de “*Holomovimiento cósmico*” lo que no contradice la individualidad de la persona humana, como bien señalan los místicos de las más diversas religiones. Así Scholem (1979: 38-39) apunta que:

La dinámica oculta de esta vida fascina a los cabalistas, que la encuentran reflejada en cualquier sector de la creación. Sin embargo, esta vida no es en sí misma algo separado de la divinidad, subordinado a ella; más bien se trata de la revelación de aquella oscura raíz de la que nada se puede predicar –ya que nunca se manifiesta ni aun simbólicamente- y a la que los cabalistas llaman el *En-sof* ‘lo infinito’. Pero esta raíz oculta y las emanaciones divinas son una y la misma cosa.

---

<sup>206</sup> Ya en los *Himnos Védicos* (en Wilson S/F: 44) se menciona a *Aryman* al lado de los dioses *Mitra* y *Varuna*; para los persas, en cambio, aquel es el líder de los demonios o devas “...que es todo muerte y, por llevar la contra, creó la rapiña y el pecado”. (“Introducción” al *Zend Avesta*, en *Ibid*: 390).

<sup>207</sup> La metafísica transpersonal, sea o no perennialista, “no tiene ninguna relación con todas las concepciones tales como el idealismo, el panteísmo, el espiritualismo, el materialismo, que tienen precisamente el carácter sistemático del pensamiento filosófico occidental. Es una manía común de los orientalistas la de querer hacer entrar a toda costa el pensamiento oriental en estos cuadros estrechos que no están hechos para él...” (Guénon, 1988:126)

La solución de esta aparente contradicción entre mono y politeísmos resulta con gran claridad en uno de los “politeísmos” más sofisticados: el de la India. Así, el *Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad* (en Mora, 1990:17) narra el origen de los dioses, creados por Brahman y que no son distintos de Él:

10. En verdad, en el origen, sólo existía *Brahmán*. Por lo tanto no conocía más que a sí mismo. “Yo soy *Brahmán*, y El era el Todo. Después lo fue cada uno de los dioses, poco a poco y en la medida en que se iban despertando al pensamiento. Lo mismo los *ṛṣis*, Vāmadeva, declaró: “Yo he sido Manu y Sūrya”. Y lo mismo hoy, el que sabe esto: Yo soy *Brahman*”, Él es el todo y los mismos dioses no pueden impedírselo ya que él es su *ātman*. Y el que considera que la divinidad es otra: “El dios es uno y yo soy otro”, ese no sabe.

### Ejemplo 3: ¿Dios o Diosa?

Como hemos visto en el apartado 2.2.3, las religiones de la Gran Diosa fueron anteriores a las patriarcales, no sólo en Europa y el Cercano Oriente, sino, al parecer, también en el valle del Indo<sup>208</sup>. El “sexo” de Dios es, desde luego, un falso problema, derivado del andromorfismo de las religiones patriarcales. Atribuirle un sexo es limitarle.

Pero si partimos de la Tradición de la *filosofía perenne*, el asunto se presenta como el principio de manifestación, la aparición del Cosmos a partir de la separación de la Unidad primigenia en dos, las energías positiva y negativa que, a nivel biológico, se manifiesta ciertamente como la división de la población de las especies más complejas en hembras y machos.

Una consecuencia de los dioses *personales* es que se han de presentar como hembras, machos, o andróginos. Así Brahman, manifestándose en Purusha y Prakriti, Ometéotl, que se manifiesta en Ometecuhtli y Omecíhuatl. Así, en los *Upaniṣad* se narra la manifestación de las dos energías complementarias a partir de la Unidad primigenia de Ātman en el lenguaje antropomórfico de los mitos:

Tampoco tenía placer, por eso el placer no es para quien está solo. Deseó un segundo, ahora bien, Él tenía la amplitud de un hombre y una mujer que estuviesen abrazados. Se dividió en

---

<sup>208</sup> Como señala Teresa E. Rhode: “[...] no se conocen los lineamientos generales de la religión que hayan practicado los pueblos del valle del Indo, aunque se supone que adoraban, sobre todo, a varias deidades femeninas de la fertilidad y a un dios de los animales, que pudiera ser una especie de Prajapati o Shiva. [...] y que muy probablemente el aspecto ascético y yoguístico es una supervivencia de ese mismo tipo de disciplinas pre-arias” (“Prólogo” en Anónimo. *La India literaria*. Pág. XIII).

dos: de ahí fueron el esposo y la esposa. Por eso Yājñavalkya ha dicho: “individualmente cada uno de nosotros es una mitad”. Por eso el vacío que queda es llenado por la mujer. Él se unió a ella: de ahí nacieron los hombres. (En Mora, 1990: 15)

Aún en las religiones en las que lo Divino no se representa de manera personal, la Unidad primordial se divide para su manifestación en dos principios. Así el Tao, que se manifiesta en las energías *Yin* y *Yang*, el cielo y la Tierra.

Estas dualidades tradicionales, que forman trinidad con el principio originario, permanecen más o menos ocultas, incluso en religiones fuertemente patriarcales. Como es el caso de la *Shekhinah* en el judaísmo, el Espíritu Santo en el cristianismo o la Santa Sofía, que antes de la existencia de alguna santa cristiana con ese nombre se refiere a la Sabiduría Divina, aspecto femenino de la divinidad (Schaup, 1999).

Así, el término hebreo para el Espíritu Divino, *ruah*, es femenino. La paloma, animal femenino, fue durante miles de años en diversas culturas, representación femenina de la Divinidad, antes de representar *El* Espíritu Santo, masculino en el cristianismo a partir de Pablo (*Ibid.*: 17). A veces, el arte conserva concepciones tradicionales, reprimidas por la autoridad, como el caso de la representación en una iglesia románica del siglo IX en *Urschalling bei Prien*, en la Alta Baviera, donde se aprecia una figura femenina en medio del Padre y el Hijo (*Ibid.*, 54).

El carácter femenino de la *Ruah* es patente en la escandalizada reacción de muchos cristianos ante la versión de Pablo y sus seguidores, para quienes la Virgen había concebido por obra del Espíritu Santo. El *Evangelio de Felipe*, que obviamente no pertenece al canon, critica dicha doctrina: “Algunos dicen que María ha concebido por obra del Espíritu Santo: [...] no saben lo que dicen. ¿Cuándo jamás ha concebido de mujer una mujer?”<sup>209</sup>

La doctrina oficial de la Iglesia Católica, desde el Concilio de Éfeso en 431, afirma que la Virgen María es Θεοτόκος (*Theotokos*); es decir, madre de Dios o *Dei genetrix*, contra la posición de Nestorio, Patriarca de Constantinopla, que desde entonces se consideró herética. Nestorio pretendía restringir el papel de María a ser sólo la madre de la «humanidad de Cristo», su “madre biológica” diríamos hoy, y no de su naturaleza divina.

---

<sup>209</sup> *El Evangelio de Felipe*, 17. Pág. 75. Muchas de las primeras versiones modernas de los *Apócrifos*, reproducen sólo una pequeña parte del principio y omiten los capítulos más controversiales de este evangelio. Incluso los tres tomos dedicados a los Apócrifos de la Biblioteca Personal de Jorge Luis Borges y la muy amplia y bella versión de José Ma. Kaydeda (Ver bibliografía).

Sólo a partir del período gótico se asimiló la importancia que esta doctrina otorga a María, manifiesta en el simbolismo de las grandes catedrales. Por ello se elevó en esta época la consideración social de la mujer, manifiesta en los conceptos aristocráticos de la *dama* y la *caballerosidad*, surgidos en la corte de Leonor de Aquitania (Rougemont, 1984).

Consideramos que la recuperación retroprogresiva de la tradición pre-patriarcal es requisito para lograr una educación encaminada a lograr la armonía de los aspectos masculino y femenino, la equidad de género, la androginia espiritual, el *hieros-gamos* dentro de cada ser humano, ineludible en la realización espiritual profunda, que se ha manifestado en las tradiciones de las más diversas culturas (Eliade, 1984).

El carácter tradicional de este concepto se remonta a los inicios conocidos de la humanidad:

No hay que olvidar sin embargo que la androginia es un carácter primitivo de la divinidad. Representa una fórmula (aproximada, como la mayoría de las formas míticas) de la “totalidad”, de la “integración de los contrarios”, de la *coincidentia oppositorum*. (Eliade, 1975: 75 *infra*.)

#### **Ejemplo 4.** Idolatría e iconoclastia en las palabras e imágenes.

Mucha tinta y sangre han corrido en torno a las discusiones sobre la idolatría. En este asunto, como en muchos otros referidos a las religiones, resulta de gran utilidad la perspectiva combinada; por una parte la visión *etic*, o “lejana a la experiencia”, que nos brinda una contextualización social, correspondiente a los cuadrantes del lado derecho en el esquema de Wilber, y por la otra, la concepción *emic* multicultural de la espiritualidad, estudiada en los cuadrantes del izquierdo, desde la visión de los propios actores.<sup>210</sup>

La idolatría, en sentido estricto, consiste siempre en confundir la realidad divina con una construcción humana que intenta representarla. Como dicen los maestros del Zen: “no confundáis la luna con el dedo que la señala”. Lo mismo puede pasar con cualquier

---

<sup>210</sup> El problema epistemológico de una visión imparcial de la realidad en la antropología se ha abordado a través de una síntesis entre las concepciones desde la cultura estudiada, por una parte y las del investigador, por la otra. Estos enfoques han sido denominados por términos como “dentro’ Vs., ‘fuera’, o descripciones de ‘primera persona’ Vs. ‘tercera persona’; o teorías ‘fenomenológicas’ Vs. ‘objetivistas’, o ‘cognoscitivistas’ Vs. ‘del comportamiento’; o tal vez, más comúnmente, análisis ‘émicos’ Vs. ‘éticos’ [...]” o la distinción de H. Kohut entre conceptos “próximos a la experiencia” y “distantes de la experiencia”. (Geertz, C. “Desde el punto de vista de los nativos.” En *Alteridades*. Pág. 103).

En un escrito anterior he sostenido la conveniencia de no tratar de eliminar o “controlar” la subjetividad del investigador, sino de asumirla como dato a integrar, lo que se ha hecho, de manera más sistemática y profunda, a partir de la etnopsiquiatría (Devereux, 1994), donde el investigador es psicoanalizado, de modo que sus ansiedades respecto del material a estudiar son también relevantes para su adecuada interpretación.



símbolo: acústico, visual -sea o no figurativo- e incluso olfativo. Lo esencial de la idolatría es *confundir el significante con el significado*, lo que no es exclusivo de ninguna religión, ni ha existido religión alguna inmune a ella. A este respecto comenta René Guenón

Cuando sólo se ve la forma exterior del símbolo, su razón de ser y su eficacia actual desaparecen igualmente; el símbolo no es más que un “ídolo”, es decir, una imagen vana, y su conservación no es más que pura “superstición”, hasta que no se encuentre alguien cuya comprensión sea capaz, parcial o integralmente, de restituirle lo que perdió, o por lo menos lo que no contiene ya, sino en estado de posibilidad latente: Este caso es el de los vestigios que deja tras de sí toda tradición cuyo verdadero sentido cayó en el olvido. (Guenón, 1988: 111)

El budismo es, por ejemplo, poco propicio a la idolatría, entre otras cosas porque la idea de un dios le es ajena y Sidartha es, simplemente, un hombre que llegó a la iluminación. “Buda” es su título, no un nombre.<sup>211</sup> Sin embargo, pese al carácter de las religiones orientales, cuyas culturas son mucho más ajenas al antropomorfismo que las occidentales, aun en el budismo se pueden manifestar tendencias a la idolatría y a la iconoclastia, como muestra la siguiente anécdota (Kakuzo, 1989: 43):

... Tankawosho, un día de invierno, rompe una estatua de madera de Buda para procurarse fuego.  
- ¡Qué sacrilegio! –grita un espectador lleno de espanto.  
- Yo extraeré de sus cenizas las *Shalí*<sup>212</sup> que contiene –contestó tranquilamente el Zen.  
- Pero en esa estatua, seguramente no habéis de encontrar las *Shalí*.  
- Pues entonces, -replicó el Tanka- es que la estatua no es de un Buda y en ese caso no cometo sacrilegio.  
Y se volvió hacia el fuego llameante para calentarse bien.

Especialmente si la imagen era de un *Bodhisattva* o Buda de la compasión, el representado seguramente se compadecería de un pobre monje muriendo de frío...

En el caso de las palabras, la idolatría se manifiesta desde los mismos intentos de designación de lo divino: ¡cuántos crímenes se han cometido por diferencias de opinión en cuanto al “verdadero nombre de Dios”! Siendo que los más grandes teólogos de diversas religiones están de acuerdo en que dicho nombre *no existe*; no puede existir, porque todo

---

<sup>211</sup> Similarmente a “Cristo”, título que significa “ungido”. El rey David fue otro Cristo, otro “ungido”.

<sup>212</sup> Piedras preciosas que, según la tradición, se forman en el cuerpo de los Budas después de su cremación.

nombre tiene un significado que se refiere, por lo general, a un *atributo* que define, *delimita*; lo cual resulta inapropiado tratándose de aquello que no tiene límites...

El recurso al más amplio concepto, que designa cuanto es para dar nombre a la Divinidad es el que, en el Éxodo (3:14), se da a sí misma: “*Eheyeh asher Eheyeh*” que se puede traducir como “Soy el que soy”. Al respecto, comenta Erich Fromm (1984: 33-34):

Al considerar el “nombre” de Dios, la importancia del *Eheyeh* es que es el imperfecto del verbo “ser”. Dice que Dios “es”, pero su ser no está completo como el de una cosa, sino que es un proceso viviente, un devenir; solamente las cosas; es decir, lo que ha alcanzado su forma final, puede tener un nombre. Una traducción libre de la respuesta de Dios a Moisés podría ser: “Mi nombre es *Sin-nombre*; díles que Sin-nombre te ha enviado.” Solamente los ídolos tienen nombre, porque son cosas. El Dios “viviente” no puede tener un nombre. En el nombre de *Eheyeh* encontramos un compromiso irónico entre la concesión que Dios hace a la ignorancia del pueblo y su insistencia en ser un Dios que carece de nombre.

Una gran concesión, dada la tendencia del pueblo a la idolatría. De ahí la prohibición de representar a la Divinidad en forma alguna en el judaísmo, prohibición que ha pasado al Islam y algunos grupos cristianos por la misma razón: evitar que se manifieste la tendencia idolátrica, acentuada en los pueblos del libro, de confundir el significante con lo significado.

En realidad, el Dios del Sinaí es “el Dios escondido” de que habla Isaías (45:15), y por cuya victoria “Derrotados, fracasados todos juntos, se marchan con su fracaso los fabricantes de ídolos” (*Ibíd.*, 45:16).

Por lo mismo, el milenar tabú, en la cultura judía, de pronunciar completo el Nombre de Dios, que tuvo una extraña consecuencia, quizá intencional. Dado que la escritura del hebreo antiguo carecía de vocales, las del nombre divino se perdieron de la memoria colectiva, quedando sólo las cuatro consonantes *iod*, *he*, *vau* y *he*.

Por otra parte, en la tradición cristiana, Tomás de Aquino (1976: 28) afirma que:

Las expresiones son siempre impropias para designar a Dios, puesto que están tomadas del lenguaje que describe a las criaturas: así que no se emplean sino por analogía [...] La palabra misma “Dios”, según su etimología, significa “el que ve” [...] Nombre incomunicable como la naturaleza divina misma.

Lo que coincide con Nicolás de Cusa, en su *Diálogo de dios* <sup>[sic]</sup> *escondido* (1973: 37): “Rindo, en efecto, culto a dios, no al que tu gentilidad cree falsamente conocer y al que

da nombre, sino al mismo dios, que es la misma verdad inefable.” La “d” minúscula usada por el insigne místico y teólogo, quizá haya llevado la intención de subrayar la impropiedad de designarle con nombre alguno.

La misma idea encontramos en un contexto cultural tan disímulo como la China de Lau Tzu (2001:31) quien apunta en el Tao te King:

Su parte superior no es luminosa, su parte inferior no es oscura. Continuamente fluye lo Innombrable, hasta que retorna al más allá del reino de las cosas. La llamamos la forma sin forma, la Imagen sin imágenes. Lo llamamos lo indefinible y lo inimaginable. ¡Dale la cara y no verás su rostro! ¡Síguelo y no verás su espalda! Pero, provisto del Tao inmemorial, puedes manejar las realidades del presente. Conocer los orígenes es iniciarse en el Tao.

Sin embargo, el Ser es también un atributo y, por tanto, una limitación, ya que deja fuera al no-ser, tan necesario al primero como el fondo a la forma, la obscuridad a la luz y el silencio al sonido para hacer posible la música. Por ello, Lao Tzu va aún más allá:

Entre el cielo y la tierra parece haber un fuelle: está vacío, pero es inagotable; cuanto más trabaja, más sale de él: Más vale buscarlo en tu interior [...]

Treinta radios convergen en un solo centro; del agujero del centro depende el uso del carro.

Hacemos una vasija de un trozo de arcilla; es el espacio vacío de su interior el que le da su utilidad.

Construimos puertas y ventanas para una habitación; pero son estos espacios vacíos los que la hacen habitable. ” (*Ibid*: 22, 28).

No otra cosa afirma la Tradición del Islam. Así Awhad al-din Balyani, en su *Epístola sobre la unicidad absoluta* (falsamente atribuida al maestro Ibn Arabî) enseñaba que:

...el Profeta –la Gracia y la Paz sean con él- dijo: “Aquel que se conoce a sí mismo conoce a su Señor; porque sabía y veía que nada hay fuera de Él. [...] sabe que tú no eres “tu” aun cuando lo ignores. Sabe que tu ser no es tu ser ni tampoco otra cosa que tu ser. Tú no eres existente, tú no eres no-existente; tú no eres tampoco otra cosa que existente o no existente. Tu ser y tu ausencia de ser no son Su ser, sin que, no obstante, se pueda hablar (en relación a ti) de ser o de ausencia de ser, porque uno y otro son idénticos a su Ser y recíprocamente (1985:72).

En el mismo sentido, citamos nuevamente a Nicolás de Cusa (O.C: 38): “Dios está por encima de la nada y el algo, porque la nada le obedece a fin de llegar a ser algo [...] y en virtud de esta potencia *excede a todo lo que es o no es*” (Cursivas de G.S.)

El universo está constituido en una permanente dialéctica de ser y no ser, orden y desorden, tendencia a la desorganización y el caos (entropía) como a la auto-organización (neguentropía), dialéctica que se manifiesta en la vida, la conciencia y el aprendizaje de los seres vivos, así como en la autoconciencia, que permite el meta-aprendizaje humano.

La *palabra* nos lleva de la mano un gran trecho en el camino de la conciencia. Éste es el gran valor y función, en la tradición cristiana, del sagrado *Λογος* (logos), la palabra divina, por inteligente y amorosa, camino ineludible.

La experiencia de lo Divino, que excede tanto la limitada empiria de los cinco sentidos como la racionalidad basada en el principio de no contradicción, ha de ser comunicada de modo accesible al común de las personas. Por ello se hacen indispensables las *hierofanías, manifestaciones sensibles de lo Divino*, símbolos que paradójicamente muestran, a la vez que ocultan, su referente –sean o no de factura humana- que de otra manera permanecería inalcanzable para la gran mayoría. Toda hierofanía, sin embargo, puede llegar a confundirse en la mentalidad popular con lo manifestado. Entonces surgen los movimientos iconoclastas para corregir la tendencia a la idolatría. Así Mircea Eliade (1975: 48) complementa lo antes apuntado por Guenon:

La idolatría y la iconoclastia son a este respecto posiciones naturales del espíritu ante el fenómeno de la hierofanía; esas dos posiciones están igualmente justificadas. Pues para quien está en posesión de una nueva revelación [...] las antiguas hierofanías no pierden sólo su sentido original, el de una manifestación de una modalidad de lo sagrado, sino que son consideradas también como obstáculos a la perfección de la experiencia religiosa [...]

Así, lo que desde fuera de determinado culto, podría verse como “idolatría”, puede no ser más que la utilización “didáctica” de hierofanías distintas, de significado desconocido para los miembros de otro culto, o bien, hierofanías que se han desgastado por el uso y muchos ya no logran captar la sacralidad que representan. Así, esta “idolatría”:

...está plenamente justificada, tanto por la experiencia religiosa como por la historia. Pues esa actitud consiste –*grosso modo*- en conservar y revalorizar permanentemente las antiguas

hierofanías, y cobra validez por la dialéctica misma de lo sagrado, porque lo sagrado se manifiesta siempre a través de algo [...] diferente de ello mismo, aparece en objetos, mitos o símbolos, pero nunca entero ni de una manera inmediata y en su totalidad. Por consiguiente y considerados desde un punto de vista absoluto, una piedra sagrada, un avatar de Vishnú, una estatua de Júpiter o una epifanía yaveísta son igualmente válidos (o ilusorios) por el simple hecho de que, en todos estos casos, al manifestarse, lo sagrado se ha limitado, se ha incorporado (*Ibíd.*, 49).

Todos ellos son símbolos, “recursos didácticos”, dedos que apuntan a la luna sin ser la luna misma...

Por ello, no nos debe extrañar que desde el Islam, que junto con el judaísmo es una de las religiones de mayor tendencia iconoclasta, Ibn Arabî (2003: 52-53)<sup>213</sup> hombre universal, abre su corazón a las hierofanías más diversas: “...pasto para las gacelas y un convento de monjes cristianos. Y un templo de ídolos y la Ka’ba del peregrino, y las tablas de la Torá, y el libro del Corán.” Nótese que enlista las más diversas hierofanías, algunas que podrían ser motivo de escándalo: “un templo de ídolos” que, aún degradada, no deja de ser una manifestación mediante la cual “los hombres buscan y por las cuales adoran a Allâh”<sup>214</sup> siempre que la devoción sea sincera y esté orientada por el *Amor*, guía segura para llegar a lo inefable.

El verdadero problema de la idolatría, el paso del *símbolo* al *ídolo*, no es producto de la incompreensión de una hierofanía ajena y que pueda solucionarse por el estudio y revaloración de su significado; sino que, *a veces el “vacío semántico”, la pérdida de significado pueda ser ocupado por una ideología*, como en los casos, ya mencionados, de Moloch y Mammón en la *Toráh* (Paz, 1985[b]: 131-136); ídolos que, aún despojados de toda significación sagrada, obtienen su enorme poder del terror y la esclavitud, poder que no es más que “la suma de nuestras impotencias” como dijera mi amigo Diogine, líder moral de la *Nef des Fous*, comunidad libertaria del valle de Jansiac.

El humanismo nos da la humildad para no perdernos en la búsqueda de lo trascendente con la mirada en lo alto, ciegos de soberbia por creernos poseedores de La Verdad, mientras aplastamos con indiferencia a nuestros semejantes; incapaces de encontrar la Divinidad en la mirada inocente de la más humilde criatura, mayor hierofanía

---

<sup>213</sup> Poema 11 de *El intérprete de los deseos*.

<sup>214</sup> Comentario de Ibn al-'Arabî (*Ibíd.*: 61).

que cualquier teología: “Y cualquiera que reciba en mi nombre a un niño como este, a mí me recibe” (Mt. 18:5).

Aún los libros sagrados son solo *auxiliares* y no nos llevan hasta el final del camino. Es gran ingenuidad –e idolatría- suponer que *todo* lo escrito en ellos es *literalmente* cierto. Éste es uno de los aspectos más problemáticos, en que la educación crítica, heredera de la Ilustración, adquiere todo su peso. Aquí también el criterio ético es irrenunciable, además, de los complejos problemas transdisciplinarios de interpretación.

Comenta Frithjof Schuon, a propósito de un poema de Ibn Arabî (2003: 20, 30): “Todas las ciencias comprendidas en los cuatro libros [el Corán, los Salmos, el Pentateuco y el Evangelio] se refieren solamente a los Nombres divinos y no pueden resolver una cuestión referente a la Esencia divina”. Sabia advertencia para los idólatras de las palabras: “la letra mata, mas el espíritu vivifica” (2 Cor., 3: 6).

## **CAPÍTULO 4.**

### **Educación de la espiritualidad: medios y fines (Vía mística y educación)**

*No puedes describirlo, no puedes representarlo.  
No puedes admirarlo, no puedes verlo.  
Es tu yo verdadero, no tiene dónde ocultarse.  
Cuando el mundo sea destruido, él no será destruido.  
Yamada Mumon Roshi*

**E**n este cuarto y último capítulo, comenzaremos por plantear algunos elementos previos de política educativa, sea dentro o fuera de una tradición religiosa, que resumen los criterios ético-políticos y pedagógicos de una sana educación espiritual; pasaremos después a una breve descripción de los *recursos didácticos tradicionales* que al efecto han utilizado las religiones. Por último, explicitaremos la propuesta implícita en el resto del trabajo. *Esta no consiste en una nueva metodología, sino en una distinta perspectiva: multi y transcultural, ecuménica, transdisciplinar, incluyente no sólo de los caminos espirituales religiosos, sino de los arreligiosos, ateos y agnósticos, bajo el criterio humanista de integración personal y transpersonal como realización educativa en amor y libertad.*

Aunque repetimos que la búsqueda profunda de sentido en los niveles transpersonales es individual; sin embargo, muchas culturas cuentan o han contado alguna vez con una *Paideia*, una concepción teórico-práctica de educación integral adecuada a su idiosincrasia.

*Quizá el problema central de la pedagogía de la espiritualidad es el verse necesariamente limitada a usar recursos culturales para trascender el ámbito de la cultura, que es mental, para trascenderlo y acceder al ámbito espiritual, más allá de la mente.*

En cada cultura la religión –además de otras funciones- brinda a los miembros respuestas a las preguntas fundamentales sobre sentido de la existencia, sin las cuales la sociedad cae fácilmente en la anomia; respuestas graduadas, que van desde el sentido literal de los mitos, para los niños y la gente más simple, hasta sus distintos niveles de interpretación, incluidas las metafísicas para los intelectos más cultivados.

Pero la totalidad de los recursos didácticos que veremos en este capítulo, tradicionalmente empleados por las religiones, tanto verbales, como no-verbales (el arte sacro, el rito) apuntan al máximo nivel de realización o integración de la conciencia, que corresponde a la *espiritualidad*, dimensión abordada en las diferentes culturas por lo que en Occidente ha recibido el nombre de *mística* la que, como señala Raimón Panikkar, no es cuestión de especialistas, sino una *dimensión esencial del ser humano*.



Revisaremos después el papel que correspondería a las principales instituciones generalmente involucradas en este ámbito educativo. Por último, resumiremos los distintos niveles de integración y enunciaremos algunos métodos y técnicas que *la propician* para apoyar el acceso a la realización espiritual, ya que esta *no se puede enseñar*.

El hecho de que la mayoría de dichos métodos haya surgido en el interior de alguna tradición religiosa, no significa que la religión sea indispensable en la búsqueda espiritual. También existen serias propuestas de una espiritualidad laica (Corbí, 2007); es decir, al margen de cualquier religión. Así la mística, camino espiritual por excelencia, es siempre búsqueda *personal*, que puede ser teísta o no. Como apunta Raimón Panikkar (2005:100):

Lo que la mística teísta llama Dios se nos da en la experiencia y no como principio que debe ser aceptado ni como resultado de ninguna demostración. Una mística atea puede ser tan auténtica como cualquier otra. La mística apela a la experiencia y no a las razones pragmáticas de autoridad, de costumbre, de coherencia o de orden. De ahí la provocante (y peligrosa) libertad del místico. De ahí también que el no-saber, la nada y el vacío no le sean símbolos extraños.

Desde la perspectiva pedagógica, el ámbito espiritual, abordado por la mística, *no es una asignatura en un currículum*, sino *la culminación de la educación del ser humano*, que parte de la integración personal, inicia en los niveles transpersonales básicos –social, ecológico- hasta acceder a la integración en los niveles de la espiritualidad en sentido estricto: integración en la consciencia cósmica y divina, que incluye todos los anteriores.

Por ello, dada la enorme y milenaria riqueza pedagógico-espiritual de las culturas, sería ridículamente soberbia la pretensión de crear *ex nihilo* un nuevo sistema pedagógico en el campo que nos ocupa. ¿Qué propondríamos? ¿Un nuevo sistema simbólico desarraigado de toda cultura? ¿Nuevos mitos? ¿No desembocaría esto en una nueva religión con pretensiones de universalidad? El sólo pensarlo aterroriza. En el mejor de los casos podríamos aportar algún nuevo sistema de entrenamiento para la integración psicofísica y energética, así como técnicas de meditación, que propicien y faciliten la contemplación.

La literatura de ficción y el cine han elaborado nuevos mitos de diverso valor educativo; se han descubierto o creado nuevas técnicas psicofísicas, algunas muy valiosas. Quizá añaden elementos relevantes a los métodos y técnicas tradicionales que

han mostrado una eficacia milenaria; aunque podríamos descubrir el hilo negro... En todo caso es un interesante campo de investigación.

Si bien hay que celebrar la aparición de nuevos recursos, mejor adaptados a ciertas idiosincrasias, que apoyan con eficacia la integración personal y transpersonal, es necesario estar atentos a la multitud de escuelas y supuestos guías, que comercian con las aspiraciones espirituales de la gente, abusando de sus carencias emocionales. Algunos pretenden incluso ser instructores de alguna técnica psicofísica espúria, que puede dañar hasta el equilibrio mental de los aprendices, como sucede con algunas sectas neognósticas.

Pero no sólo los *gurús* de escuelas de reciente cuño pueden entrañar peligro para los buscadores espirituales; también hay falsos profetas al interior de organizaciones tradicionales. Por ello la integración personal, que incluye un fuerte desarrollo del pensamiento crítico, es requisito indispensable para elegir el propio camino, en vez de transmitir sistemas, doctrinas y creencias como verdades absolutas, zonas de *comfort* para protegernos del sinsentido existencial.

El buen guía espiritual, *como en todos los campos de la educación*, se limita a brindar las experiencias convenientes para el aprendizaje, que es personal; plantea preguntas más que da soluciones, señala cosas importantes que pasan desapercibidas, advierte sobre posibles peligros, enseña y dirige la correcta realización de técnicas y procedimientos psicofísicos que llevan a la integración y el autoconocimiento.

La propuesta del presente trabajo parte de una actitud laica, que valora las religiones, desde una perspectiva pedagógica crítica, lo que nos lleva a definir las operativamente como *curricula*; es decir, *conjuntos organizados de recursos encaminados al desarrollo espiritual, surgidos en diversos contextos culturales*.

La búsqueda espiritual no exige dedicación exclusiva, pero requiere, como cualquier disciplina científica, artística o filosófica, pasión, tiempo, dedicación, atención y práctica sistemática. Cada camino –religioso o no- tiene su propia dimensión *tecnológica* para la enseñanza, *su propia didáctica*. Desde luego, y pese a su carácter tradicional, entendemos su enseñanza sólo muy parcialmente como una *transmisión*; en ella lo que se transmite son sólo las propias técnicas y recursos a utilizar por el aprendiz, no doctrinas para ser creídas obligatoriamente que son, en el mejor de los casos, un pálido, deforme, problemático y polisémico reflejo de lo inefable.

La enseñanza en esta dimensión es *una tarea dialógica de apoyo al autoconocimiento del estudiante, poniendo a su alcance las técnicas, prácticas, cuestionamientos y provocaciones como recursos que le apoyen en su búsqueda.*

El maestro, desde la remota antigüedad, es sólo un “facilitador”, para usar la jerga didáctica contemporánea, que ilumina el camino, pero cada cual ha de andarlo...

Consideramos que el aporte de este trabajo consiste fundamentalmente en tres puntos:

- a) El criterio ético-político humanista y libertario –valga la doble redundancia- en la elección y aplicación de los métodos –camino- didácticos, lo que implica la crítica de las ideologías religiosas y una gran fidelidad a la propia conciencia, sea dentro o fuera de una religión determinada.
- b) El criterio pedagógico de *integración* de las dualidades que alienan al ser humano.

Lo anterior nos lleva a:

- c) Una libre, informada y crítica selección *personal* del camino espiritual –místico- y disciplinas técnicas específicas a utilizar.

No es necesario alejarse de la propia tradición, sino solo su reconsideración crítica; *en todas las tradiciones* hay organizaciones y caminos luminosos, de amor y libertad y caminos oscuros de desintegración y locura.

Pero el apego a la propia tradición no tiene porqué llevarnos a despreciar la enorme riqueza de los diversos caminos espirituales de la humanidad. Hemos de ir más allá del limitado etnocentrismo anterior a la globalización cultural.

No sólo sociedades sofisticadas, sino pueblos que son nuestros contemporáneos de la “edad de piedra” han contado también con sutiles medios de educación multidimensional, incluida la conciencia transpersonal, que han sido admirablemente sintetizados por el jefe lakota Gayle High Pine:<sup>215</sup> *la palabra, las artes sacras, el ritual* y la propia conciencia individual, que ha de ser educada en la *contemplación* para acceder al Espíritu. De estos recursos, los tres primeros son medios indirectos, “propedéuticos”, que han de ser correctamente comprendidos y utilizados para acceder a la auténtica *gnosis*.

---

<sup>215</sup> “Wakan Tanka, el espíritu permanente y estable”, en: *Testimonios; revista de coordinación libertaria* N° 4, México, Ediciones Reconstruir, Verano de 1986.

*Aire aire,  
no una brisa, sino un torbellino de aire.  
Aire aire,  
que se lleve los monstruos, que se han hecho dueños  
de todos los sueños, que fueron razón.*

*Aire aire,  
tantos brujos alados surcando el aire  
aire aire  
que no hay dios que circule, como el insumiso  
por el paraíso, del camaleón  
L.E. Aute.*

#### 4.1 Elementos para una política educativa religiosa retroprogresiva

En la actualidad, el viejo humanismo, antropo, andro y eurocéntrico, no exento de narcisismo, que sólo propicia una limitada integración con una realidad autoconsciente más allá del ego, requiere un giro copernicano para actualizar sus poderes liberadores. Por su parte la espiritualidad, óptima posibilidad de superar dicha limitación, es aún defendida desde posturas autoritarias, de religiosidad alienada, cuya falta de creatividad y sentido histórico les ha llevado a proponer una vuelta al viejo engaño de la teocracia. En México, el caso paradigmático sería el Yunque, heredero de los cristeros de los años veinte.<sup>216</sup>

No es posible hablar de una *política* educativa de la espiritualidad, ya que ésta se ubica más allá: es metapolítica. Pero la auténtica espiritualidad tiene implicaciones políticas por la enorme libertad que conlleva. No en balde los místicos en vida han sido vistos con sospecha por los poderes establecidos aunque, después de canonizados, se aproveche política y económicamente su memoria.

Las religiones, por ser manifestaciones culturales; es decir, sociales, tienen siempre fuertes implicaciones políticas, independientemente del grado en que sean auténtica expresión de espiritualidad o simples aparatos ideológicos del estado.

...tanto lo religioso como lo político son factores inextinguibles en toda existencia humana: para bien y para mal, abierta u ocultamente, inciden y determinan los aspectos más trascenden-

---

<sup>216</sup>Álvaro Delgado (2003:13) sostiene que la *Organización Nacional del Yunque* es "...una organización secreta de inspiración católica que recluta jóvenes para adoctrinarlos y adiestrarlos en el combate físico e ideológico, con el fin de avanzar políticamente en la conquista del poder público para instaurar su muy particular forma de concebir el mundo". Se trata de una cofradía secreta de ultraderecha "cuyos militantes mantienen un juramento de fidelidad incluso al margen del partido político por el que han optado, el PAN, al que deliberadamente penetraron para conquistar el poder...", contraviniendo así, la inspiración democrática de varios de los fundadores y de una fuerte tradición en dicho partido.

tales del paso del hombre por este mundo. Actúan casi siempre como «hermanos enemigos» que, al mismo tiempo, se aman y aborrecen vehementemente y no pueden vivir el uno sin el otro. [...] Esto nos permite afirmar que los intentos encaminados a eliminar lo religioso por parte de lo político o lo político por lo religioso están condenados al fracaso y que, como máximo, pueden ser calificados de «evolucionismo naif». Es más: la historia antigua y también la actual ponen de manifiesto que es imposible señalar los límites precisos entre lo teológico y lo político, y sus múltiples interacciones y combinaciones de carácter osmótico (Duch, 2014: 18-19).

Aunque no sea posible plantear una política espiritual, es no sólo posible sino necesario plantear la realización humana integral -que incluye como supremo nivel la dimensión espiritual- como criterio de valoración de la política *de lo religioso* que impacta, necesariamente, el ámbito educativo. Esto no atañe únicamente a las congregaciones, a sus dirigentes y miembros de a pie, sino a toda persona, aunque no pertenezca a organización religiosa alguna.

En lo ético-político, el problema fundamental del presente trabajo es la exploración de elementos en el campo de la religiosidad que permitan el encuentro fraternal intercultural, contra todas las formas de barbarie –como la explotación y dominación de clase, género o grupo- de manera que se rescate, dialógicamente, el significado profundo de la vida según las diversas corrientes culturales –religiosas o no- para establecer criterios básicos de convivencia en una sociedad globalizada; labor que requiere tanto de una radical crítica, tanto de las religiones históricas, como del camino que ha tomado la modernidad.

Considero, con Slavoj Žižek, que las buenas intenciones de establecer un diálogo intercultural basado en la tolerancia entre identidades culturales cerradas, incluidas las religiosas, están condenadas al fracaso, pues en todas hay elementos alienantes y esclavizadores, amén de intereses no muy espirituales, por ello:

La universalidad real no es el profundo sentimiento de que, por encima de todas las diferencias, las diversas civilizaciones comparten los mismos valores básicos, etc., sino que *aparece (se actualiza) como la experiencia de la negatividad, de la inadecuación a uno mismo de una identidad particular* (2009: 187-188.)

En otras palabras: lo que nos puede unir desde una perspectiva humanista es la alianza de las rebeldías de los oprimidos del mundo contra los aspectos opresivos de las

identidades cerradas, costumbres inhumanas y crueles, prejuicios, discriminaciones y exclusiones, legitimadas por ideologías instituidas como creencias obligatorias

Considero que la actitud más conveniente es una empatía básica con las culturas “ajenas”, a la vez que una crítica rigurosa de los aspectos bárbaros e inhumanos en la propia; así como una profunda solidaridad intercultural con quienes se rebelan contra la deshumanización, independientemente de la identidad cultural de los (las) rebeldes.

Mas esta rebeldía, para ser eficazmente humanizadora no puede ser mera reacción emocional que niegue una esclavitud para caer en otra, sino fruto de la inteligencia, la libertad, el amor y el autoconocimiento. A este respecto, señala Krishnamurti (1984: 30):

Contra esta regimentación muchos se rebelan; pero desgraciadamente su rebelión es una mera reacción egoísta, que oscurece aún más nuestra existencia. El verdadero educador, alerta la tendencia de la mente hacia la reacción, ayuda al alumno a alterar los valores del presente, no como una reacción contra ellos, sino a través de su comprensión del proceso total de la vida. La plena cooperación entre los hombres, no es posible sin la *integración* que la verdadera educación puede ayudar a despertar en el individuo. (Cursivas de G.S.)

Es decir, que no basta la negación, la crítica, la disrupción; es necesario el complemento de la afirmación, la propuesta, la *arquitectura* en sentido kantiano, la positividad de la flecha que señale la ruta hacia la superación de la falla básica que lleve al reencantamiento del mundo (Berman, 2001).

Quizá la clave de la *anomia* de la sociedad actual, de su falta de sentido, se deba, no tanto a la sana, poderosa y necesaria crítica de la modernidad a las ideologías religiosas, sino *al vacío que éstas han dejado y a la incapacidad e infertilidad del pensamiento moderno para dotar de un sentido profundo a la vida humana*. Como señala Edward Whitmont (1998: 185):

...al separar la psique de la experiencia directa del cosmos vivo, el racionalismo moderno ha privado a la humanidad del contacto consciente con lo divino. La parca dieta del racionalismo ascético que fomentó el crecimiento del ego, amenaza con matar de hambre nuestras almas y con destruir nuestro mundo.

Los humanismos que limitan la integración al nivel personal son incapaces de dar sentido a la vida; la “Tradición” perennialista, *si no se remonta más allá de su corrupción*

*estatal, por antigua o “tradicional” que nos parezca, no sirve a la gente ni a Dios, sino a los ídolos.* Éste es el gran error de los tradicionalistas ultramontanos. De ahí su simpatía por la política de derechas.

En la modernidad, sin una cosmovisión coherente, que incluya una orientación axiológica creíble que dote de sentido a la vida humana, se asoma el sinsentido de la vida desde el ego, esta *anomia* asociada a la *falla básica*, inherente al proceso humano normal de individuación, que es potenciada por factores sociales como la esclavitud, la violencia, la miseria, la ignorancia y todas las formas de alienación.

Esta situación ha sido y es caldo de cultivo del mesianismo de ideologías fanáticas, capaces de fundamentar despotismos demagógicos y encauzar el resentimiento social hacia *chivos emisarios*, proceso que ha desmenuzado en sus obras René Girard (1972, 1982, 1989, 2002). Por este proceso han sido satanizados y cargados con las culpas sociales los judíos, los extranjeros, los homosexuales, los gitanos o cualquier personaje encumbrado y luego caído en desgracia. A este respecto, señala Fromm (1984: 265):

...hay que reconocer que no existe error mayor ni más grave peligro que el de cegarnos ante al hecho de que en nuestra propia sociedad nos vemos ante ese mismo fenómeno que constituye un suelo fértil para el surgimiento del fascismo en todas partes: la insignificancia e impotencia del individuo.

Así, resultan muy claras las motivaciones a que apelaba Hitler: “Nos dirigimos al gran ejército de aquellos que son tan pobres, que *sus vidas personales no tienen el menor significado*” (*Mein Kampf*. Pág. 610. Cit. en Fromm, 1984: 260).

Como hemos expuesto en el apartado 3.2.1, lo más radical de la sana crítica de la modernidad humanista a los aspectos alienantes de las religiones coincide con la crítica tradicional a las injusticias, desde las religiones mismas. Los profetas bíblicos abundan en ella; así Jeremías (21:12) incita: “...librad al oprimido de mano del opresor...”

Afirmamos que la Modernidad humanista, esencialmente crítica, limpia los *detritus* ideológicos de las tradiciones religiosas; su carácter individualizante, ha sido un paso necesario y un logro que es preciso conservar y profundizar como el más efectivo antídoto contra los autoritarismos y sus ideologías. Como señala Erich Fromm (1974: 264):

El anhelo de libertad no es una fuerza metafísica y no puede ser explicado en virtud del derecho natural; representa, por el contrario, *la consecuencia necesaria del proceso de individuación* y del crecimiento de la cultura. Los sistemas

autoritarios no pueden suprimir las condiciones básicas que originan el anhelo de libertad; ni tampoco pueden destruir la búsqueda de libertad que surge de esas mismas condiciones. (Cursivas de G.S.)

Porque la profundización de las críticas a los despotismos, tanto desde el individualismo humanista como desde las tradiciones -o incluso desde la Filosofía Perenne- lleva a una nueva síntesis que podemos calificar de *dialéctica*. Como apunta Javier Sicilia:

...la fuente del *Evangelio* nos enseña que la causa de Dios es la causa del hombre o traducido en términos de laicidad, la causa de la vida política es la dignidad del hombre, de todos los hombres: los otros no son lo extraño ni lo salvaje, son nuestros prójimos.<sup>217</sup>

Los problemas a los que se enfrenta hoy la humanidad son tan graves y complejos, que es preciso partir de una complejidad y una lógica superior a las “soluciones” de los tecnócratas y doctrinarios de toda laya. El campo de la religiosidad, componente fundamental de toda cultura, no es la excepción.

En consecuencia, el presente trabajo pretende ser, por una parte, una visión generalista sobre las *condiciones* de una inter-retroacción entre el desarrollo de la espiritualidad y aquellos factores socioculturales y ecológicos que lo favorecen, entre los que no es asunto menor una nueva síntesis gnoseológica, que integre dialécticamente el mito y el logos (Duch, 2002), el pensamiento analógico-poético-sintético, al parecer dominante en el hemisferio derecho del cerebro y el digital-racional-analítico, que parece producir mayor actividad en el izquierdo.

No es que se haga política religiosa estatal o de partidos (el cielo y la tierra nos libren); sino el establecimiento de criterios humanistas para la (auto) crítica de las vías *culturales* hacia el desarrollo de la espiritualidad.

---

<sup>217</sup> “La responsabilidad estadounidense” en revista *Proceso* N° 1855, del 20/05/ 2012.



#### 4.2 La palabra y la educación del espíritu.

Una vez establecidos los criterios ético-políticos y pedagógicos de las religiones en tanto *curricula* –conjuntos articulados de contenidos culturales- que favorecen la integración espiritual, pasemos a la revisión *didáctico-pedagógica* de los medios educativos que, generalmente en un contexto religioso, nos brindan las diversas culturas de la humanidad.

Comencemos por los medios lingüísticos. El lenguaje no sólo es el medio privilegiado para comunicarnos, sino que nos permite *pensar la realidad*. Por ello es prácticamente inevitable recurrir a él para expresar nuestras vivencias. Pero, tratándose de la espiritualidad, es tarea paradójica de comunicar lo incomunicable; labor imposible, si se limita a este medio, pero ineludible dado el carácter amoroso de las experiencias vividas. Por ello se vuelve necesaria una especie de “traducción”, que se ha intentado mediante recursos tradicionales, que exponemos de acuerdo a su decreciente fidelidad:

- La poesía mística.
- Los *koanes*, apólogos y parábolas.
- El mito y los textos sagrados (anagogía).
- La *Sophia Perennis* o *metafísica*.
- Las teologías y
- Las doctrinas.

Es sabido que ninguna traducción es exacta, ni siquiera tratándose de traducciones de textos cuyo referente son experiencias similares, ya que las lenguas humanas están hechas con ideas tomadas de la realidad perceptible por los sentidos; es decir, de cada contexto.

En la experiencia de los cinco sentidos la gente tiende a nombrar lo desconocido a partir de lo conocido; así por ejemplo, los españoles llamaron “higo chumbo” a las tunas, originarias de América, pese a su lejanía taxonómica con los higos. La dificultad deviene imposibilidad en el campo de experiencias referidas al vasto territorio interior, prácticamente inexplorado para la gran mayoría. Al respecto apunta Panikkar (2005: 135-136):

...el lenguaje místico sólo dice lo que quiere cuando yo me doy cuenta de que el lenguaje traiciona lo que dice, cuando descubro que no pretende decir lo que dice –pero que no lo puede decir de otra manera. De lo inefable sólo se puede hablar como mentira– esperando que el oyente nos la descubra (dejando

entonces de ser mentira). De ahí que se ha de haber tenido la experiencia mística para «entender» el lenguaje místico – para descubrir la mentira del lenguaje.

Sobre lo inefable, el lenguaje es necesariamente inapropiado. Considerando siempre esta prevención necesaria, resulta, sin embargo, *inevitable* el empleo del lenguaje para expresar el conocimiento translingüístico adquirido en la contemplación. Quizá esta inevitabilidad se deba a que, en el proceso onto y filogenético de hominización, es ineludible la apropiación de una cultura, lenguaje incluido, claro, que es requisito ineludible para el acceso a la dimensión del espíritu.

Cabe señalar sin embargo, que el lenguaje en este campo no *designa*, ni *describe*, sino sólo *sugiere*. Así, no todos los géneros o subgéneros literarios son igualmente inapropiados para esta tarea.

Dice el jefe Pino Alto:

Las palabras nos son dadas. El verbo ha de ser tratado con respeto, si no su poder se vuelve incontrolado y obra para el mal. Mentir era impensable según las Viejas Costumbres, pues abusar de la palabra es poner en peligro la nación. Las personas que no respetan a la palabra permiten que las palabras creen mundos que los encierran y en los que viven permanentemente. Esta es la manera en la que la mayoría de los no-americanos de origen llegan a pretender que su especie es el ombligo y finalidad del mundo y que todo el resto está subordinado y es insignificante.

La palabra no contiene la vida de lo que refleja; la palabra es como el cristal que concentra el rayo de luz. Yo oriento el cristal hacia alguna cosa y a través de él podéis ver lo que señalo. (“Wakan Tanka, el gran espíritu permanente y estable” en revista *Testimonios* N° 4 S/f.)

Nota esencial de *sapiens* es ser animal simbólico. Originalmente el *symbolon* (σύμβολον), relacionado con su significado de "encuentro, reunión, señal, signo, convención", desde la antigua Grecia, era una joya partida en dos mitades, cada una de las cuales conservaba una persona para simbolizar su unión con la otra. Hoy las encontramos en las joyerías, con forma de corazón dividido, donde se suele grabar, en cada mitad, la inicial o el nombre de cada persona.

En el campo que nos ocupa, el símbolo es un significante que nos une con lo Sagrado re-presentado en él. Puede ser cualquier fenómeno perceptible: un objeto, una imagen, un sonido, un olor... Las palabras permiten pensar la realidad, uniéndonos a ella y

construyéndola, metáforas que han olvidado que lo son, diría Nietzsche, esenciales en el universo simbólico del que *sapiens* es a la vez producto y productor.

Sin lenguaje es impensable la cultura, que nos hace humanos al introducirnos a la conciencia de la propia conciencia, característica única de nuestra especie, por más que se encuentre en ciernes en antropoides y delfínidos.

La palabra, así sea el divino *Logos*, palabra inteligente y amorosa, es condición necesaria, mas no suficiente para acceder a la *conciencia de unidad*; es sólo la semilla, pero ésta semilla puede ser pisada sobre el camino, comida por los pájaros, ahogada por los espinos o secarse por el sol y la falta de humedad cuando cae sobre las piedras (Lc. 8: 5-8) o bien germinar... Es, como dice el maestro Eckhart (1980: 22):

...la buena semilla, la raíz de toda sabiduría, de todo arte, de toda virtud, de toda bondad, semilla de naturaleza divina ¡Esta semilla es el Hijo de Dios, el verbo [λογος] de Dios! <sup>218</sup>

Mas esta semilla, de cualquier tradición, sembrada en la mente y el corazón ha de ser cultivada para que germine y crezca, y ese *es un trabajo personal*, que está al alcance de todos, pero sólo unos pocos, muy pocos, realizan: "Porque muchos son llamados, pero pocos son escogidos". (Mat. 22:14).

En el contexto del cristianismo, el *Logos* tiene el sentido místico de ser la vía de unión con nuestros semejantes hacia la Unicidad divina que se descubre tras el velo de las apariencias: "En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros." (Jn., 14: 20).

---

<sup>218</sup> Desde luego, la palabra "Dios", usada por los místicos judíos y cristianos y que emplearemos en este trabajo cuando sea indispensable, es sólo un símbolo que poco tiene que ver con el antropomorfismo o cualquier otro *concepto* de lo divino; por ello, es compatible, por ejemplo, con el ateísmo místico de E. Fromm, quien prefiere usar el término «experiencia "X"»:

Yo creo que el concepto «Dios» estuvo condicionado por la presencia de una estructura sociopolítica en la cual los jefes tribales o los reyes ostentaban el poder supremo. El valor supremo fue conceptualizado como análogo al poder supremo existente en la sociedad.

«Dios» es una de las muchas diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, no una realidad en sí mismo. Es inevitable, empero, que al hablar acerca del pensamiento de un sistema monoteístico, yo emplee frecuentemente la palabra «Dios» [...] Si pudiera definir aproximadamente mi posición, la llamaría un «misticismo no teístico». (Fromm, 1984: 23).

Quien es capaz de decir “Yo y el Padre uno somos” (Jn., 10:30) tiene un severo problema de megalomanía o ha participado de la conciencia de unidad y, si esta conciencia permanece cotidianamente, es guía de su conducta, es entonces un iluminado, encarnación del *Logos* divino.<sup>219</sup> No hay medias tintas.

La diferencia radica en el sujeto: si se habla desde el ego, es demencia; cuando el ego calla y el *Logos* toma la palabra, es divina Sabiduría, la santa *Sofía*. A este respecto, señala el maestro Eckhart (1980: 26):

La naturaleza divina es Unidad y cada persona es igualmente Unidad, esta misma Unidad que es su naturaleza [...] De la misma forma, en la Unidad se encuentra a Dios y aquel que debe encontrar a Dios debe convertirse en Unidad [...] Y de la misma manera sólo cuando el hombre está unido al Uno, puede ser Dios.

Entonces el yo personal, el ego, no es quien habla, sino el *Logos*, que es desde el principio de los tiempos, lo que no debe ser motivo de escándalo para la ortodoxia de los pueblos del libro, ya que, si se acepta que hay libros inspirados y hay quien exprese, como los profetas, la palabra divina, hay también quien pueda decir, como Jesús:

-Pues sí, se lo aseguro, desde antes que naciera Abraham, soy yo el que soy. Tomaron piedras para apedrearlo, pero Jesús se escondió y salió del templo (Jn. 8: 58-59).

Que ese discurso sea locura y blasfemia, o verdad, depende quién hable: si el pequeño e ilusorio yo, el ego, o el Yo, transpersonal hasta el nivel cósmico integrado en la Divinidad, único realmente existente. Así Balyani (O.C. Pág.77), refiriéndose a un conocido *hadit*, señala:

---

<sup>219</sup> Cuando Jesús respondió a quienes la acusaban de blasfemia “- ¿No está escrito en vuestra Ley: «Yo digo Dioses sois?»” Jn. 10:34. (Trad. Nacar- Colunga) se refería al salmo 82: 6:

“Yo dije, Vosotros sois dioses,  
Y todos vosotros hijos del Altísimo;  
Pero como hombres moriréis,  
Y como cualquiera de los príncipes caeréis.

Cuando te conoces de esa manera, sin atribuir consiguientemente a Alá -¡exaltado sea!- contrario, parecido, igual o asociado, entonces sí, te conoces verdaderamente. He aquí porqué el profeta -¡la Gracia y la Paz sean con él!- dijo: “Aquel que se conoce a sí mismo conoce a su Señor” y no: “aquel que extingue su yo (*man afna nafsabu*) conoce a su Señor”; porque sabía y veía que nada hay fuera de Él.

Ya se hable del “conocimiento” con Balyani, “extinción” o “muerte” de que habla Teresa de Ávila o descubrimiento del carácter ilusorio del yo en el budismo, son formas más o menos inapropiadas para referirse a lo mismo. Así, para Burkhardt (1997: 58):

En cierto sentido, todo el *tasawwuf* [En general, el conjunto de las obras clásicas del sufismo] se desarrolla a partir de la exigencia de sinceridad (*ijlâs*): adorar a Dios como si uno lo viera es adorarlo sinceramente; pues bien, tal esfuerzo conduce lógicamente a una conversión (*tawbah*) de todo el ser humano, conversión que opera una especie de inversión de la relación sujeto-objeto en la visión interior: hasta ese momento, el hombre lo veía todo por el ojo de su «yo», su alma pasional, y todo tomaba su color; a partir de ese momento, el hombre ve su propio «yo» por el ojo del espíritu, que lo juzga y le trasciende; ahora bien, «quien conoce su propia alma, conoce a su señor» (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*) según el *hadîth*.

En el mismo sentido se expresa Al-Husayn ben Mansur al-Hallâj (857- 922): “Vi a mi señor por el ojo de mi corazón, y dije: ¿Quién eres tú? Él dijo: ¡Tú!” (Schaya, 2001: 7).

Por lo mismo en el *Chândogya Upanishad*, el gurú le dice a su discípulo Śvetaketu: “*Tat tvam asî*”. Tu eres eso mismo (Mora, 1990: 12).

#### 4.2.1 La poesía mística

El uso de las palabras siempre resulta problemático para referirse a una realidad que rebasa sus posibilidades expresivas; por lo que, tratándose de las realidades espirituales o divinas, la descripción es imposible, a lo más la palabra sugiere, apunta, ya que no hay nada en la experiencia cotidiana que sea equiparable a la experiencia religiosa, ni en cualidad, ni en intensidad. Por eso todos los místicos han afirmado que estas realidades vivenciadas son intraducibles. Así lo manifiesta con gran claridad Sinesio (375-

414 (?)<sup>220</sup> místico alejandrino, en uno de sus *Himnos* [IV, 228-233, en Zolla, 2000, Vol. I, Pág. 398]:

Padre indecible  
incognoscible con la mente  
inexpresable con las palabras.  
Mente de la mente, alma de las almas  
naturaleza de las naturalezas.

Mas, al expresar sus vivencias, una opción que se impone por su propia naturaleza es el lenguaje poético que, por su gran libertad, brinda la mayor posibilidad expresiva y creativa para dar con las metáforas más apropiadas pues, al no estar atado por las leyes de la lógica, no teme la paradoja ni el oxímoron. Gracias a la poesía, la experiencia mística resignifica y transfigura el vino, el sexo, la muerte, los astros y hasta los más humildes seres de la naturaleza, en *hierofanías* o manifestaciones de lo sagrado, o de su sombra...

Los niveles superiores de conciencia transpersonal son estados distintos a la normal vigilia. En algunas culturas, el único estado alterno de conciencia conocido por la mayoría, aparte del sueño, es la embriaguez del vino y otras bebidas fermentadas –o destiladas– que causan un estado de euforia, de alegría no habitual, de ahí su gran atractivo desde tiempos remotos. Por ello, muchos místicos han usado la metáfora del vino y sus efectos, que se han comparado asimismo con el enamoramiento, cuyo objeto pasa a ocupar toda la atención del enamorado, descuidando cualquier otro menester. Así, Juan de la Cruz (1542-1591) en su cántico espiritual (1989: 93), hace decir a la *esposa* (el alma en busca del amado):

A la zaga de tu huella  
las jóvenes discurren al camino  
al toque de centella  
al adobado vino;  
emisiones de bálsamo divino

En la interior bodega  
de mi amado bebí, y cuando salía  
por toda aquesta vega  
ya cosa no sabía  
y el ganado perdí que antes seguía.

---

<sup>220</sup> De origen aristocrático, discípulo de Hipatia de Alejandría, casó con una cristiana. Representante de su ciudad ante el emperador Arcadio durante tres penosos años (397-400) en los que escribió el tratado *De Providentia*. Obispo de Tolemaida por invitación de los cristianos del lugar. Mostró gran independencia de pensamiento, mas nunca predicó conceptos distintos de la doctrina aceptada.

En un contexto algo diferente, como es el Islam del Imperio Otomano en el siglo XIII, Rumi (2003:214) escribió:

La muerte engendra  
el aliento del amor,  
y su vino ilumina la oscuridad  
donde los corazones se unen.  
Ese mismo vino, bendecido por la fe,  
siempre saciará hasta que la muerte  
amanezca de nuevo.

Mas esta embriaguez no es a causa del rojo vino,  
si se bebe en el vaso de la pasión.  
¡Oh, amigo mío! ¿Me ayudarás a derramar ese néctar?  
Un vino que mueve mi corazón, que no es de este mundo.

Quizá de mayor importancia para expresar el enorme gozo del arrobamiento divino sea la poesía erótica, utilizada ya en el *Cantar de los cantares*, atribuido al rey Salomón, del que Juan de la Cruz (*loc. Cit.*) retoma con maestría elementos esenciales. Así el alma, en íntima unión con el amado, vive el deleite de la sabiduría divina, en total entrega:

Allí me dio su pecho  
allí me enseñó ciencia muy sabrosa  
y yo le di de hecho  
a mí, sin dejar cosa;  
allí le prometí de ser su esposa  
Mi alma se ha empleado  
y todo mi caudal en su servicio;  
ya no guardo ganado  
ni ya tengo otro oficio,  
que ya sólo en amar es mi ejercicio.

Por algo la palabra éxtasis se aplica tanto al orgasmo como al arrobamiento místico; la “muerte chiquita” de fusión con la pareja, que es *imagen de la extinción del ego en la conciencia de unidad*. El amor, capaz de vencer a la misma muerte:

Si muero, llevadme hasta mi amante  
dejadme allí descansar.  
Y si ella me besa una vez,  
no os sorprendáis si vivo de nuevo. (*Id.*)

Como las minúsculas florecillas a la orilla de la carretera, o en la misma banqueta de la calle, el *haiku*, pequeño poema de origen japonés, puede ser vehículo de profundas

experiencias. Así nos muestra Matsuo Basho (1644 -1694) que la *noche obscura del alma* no es exclusiva de los místicos occidentales barrocos (1986: 69):

Dios está ausente  
las hojas muertas se amontonan  
todo está desierto.

También la capacidad de asombro ante la maravilla de lo cotidiano, es motivo para expresar, en el *haiku*, la experiencia de la eternidad a través del instante, por la conciencia de la inmediatez, en el mejor espíritu del zen. Así los que aquí presentamos, debidos también a su inspiración (*Ibíd*,: 23, 17, 27, 67):

¡De qué árbol en flor  
no sé  
pero qué perfume!

---

Un breve instante  
se retrasa sobre las flores  
el claro de luna

---

En lo más alto del techo  
un poco de sol pálido  
frescor de la tarde

---

El sonido de la campana  
se expande en la bruma  
del alba.

#### 4.2.2 Los apólogos, anécdotas, parábolas y *koanes*.

Las narraciones son a menudo utilizadas para mostrar e ilustrar enseñanzas morales, espirituales o incluso gnoseológicas, así como para criticar errores frecuentes en su comprensión. Pueden referirse a sucesos tenidos como realmente acontecidos - anécdotas-, o imaginarias –apólogos o parábolas-. Así, por ejemplo, comenta Martin Buber (1993: 37-38) cómo las anécdotas legendarias jasídicas ayudan a superar el dualismo espíritu/ naturaleza:



... mediante la narración de historias simples y de parábolas que evocan una fuerte reacción personal, se pone de manifiesto la relación entre el espíritu y la naturaleza, una unión que permite que las imágenes sirvan como símbolos, es decir, como espíritu que asume su forma en la naturaleza misma. [...] la unión en una persona [...] de espíritu y naturaleza. Donde quiera que esta unión aparezca encarnada en una forma humana, esa persona atestigua –con el testimonio de su vida- esa divina unidad y la revela nuevamente al mundo del hombre, que una y otra vez se aleja de ella, y ocasiona extática alegría. Porque el éxtasis verdadero no brota ni de la naturaleza ni del espíritu, sino de la unión de ambos.

Contrariamente a la práctica de multitud de anacoretas de diversas culturas, la superación de dicho dualismo es patente en la apología del baño y del cuidado de cuerpo que hacía, por ejemplo, el gran *tzadik* (maestro) Israel Baal Shem Tov<sup>221</sup>:

Todo se lo debo al baño. La inmersión es mejor que la mortificación de la carne. Mortificar la carne debilita las fuerzas que se necesitan para la devoción y la enseñanza; el baño de inmersión aumenta esas fuerzas. (en *Ibíd*: 109).

Según tradición, conservada por su nieto, Rabí Baruj, una vez le preguntaron a Baal Shem:

“¿Cuál es la esencia del servicio? Sabemos que en tiempos pasados hubo ‘hombres de buenas acciones’ que ayunaban desde un *shabat* al otro. Pero tú has acabado con ello puesto que dices que quienquiera que mortifique su carne deberá rendir cuentas como un pecador porque ha atormentado su alma. Por lo tanto, dínos: ¿cuál es la esencia del servicio?”  
El Baal Shem Tov replicó: “Yo he venido al mundo para mostrar otro camino. El hombre debe tratar de lograr tres amores: el amor a Dios, el amor a Israel y el amor a la Torá. No es necesario mortificar la carne.” (*Id.*)

En el tema que nos interesa, las narraciones se refieren generalmente a episodios de la vida de los grandes maestros, que muestran, con su conducta, importantes verdades. Los Evangelios y los dichos o *Hadices* del profeta en el Islam nos brindan excelentes ejemplos clásicos.

---

<sup>221</sup> Rabí Israel ben Eliézer (1698-1760) nació en Okopy, Ucrania – fundador del jasidismo, movimiento místico que se extendió rápidamente por Europa oriental y central, y después por toda la población judía de la diáspora.

Este recurso didáctico es frecuente es todo el mundo. La siguiente historia, tomada de la tradición zen (Senzaki & Repts, 1998: 25) es ejemplo de una recta moral, plena de autenticidad, y crítica, por tanto, de la hipócrita doble moral, tan frecuentemente en la religiosidad formalista y superficial:

Veinte monjes y una monja, que se llamaba Eshun, practicaban la meditación con cierto maestro zen.

Eshun era muy hermosa aunque tenía la cabeza rapada y su hábito no la favorecía. Varios monjes estaban secretamente enamorados de ella, y uno le escribió una carta de amor, insistiendo en que tuvieran una reunión privada.

Eshun no respondió. Al día siguiente el maestro dio una conferencia al grupo, y cuando hubo terminado, Eshun se levantó. Dirigiéndose al monje que le había escrito la carta, le dijo:

-Si de veras me amas tanto, ahora ven y abrázame.

En la misma tradición, se conserva una historia de la vida de Nan-in, maestro japonés de la era Meiji (1868-1912). En ella se muestra un aparentemente sencillo principio de carácter gnoseológico y metodológico, indispensable para el estudio del zen. El maestro...

Recibió a un profesor universitario que acudió a preguntarle acerca del zen.

Nan-in le sirvió té. Vertió el líquido hasta llenar la taza del visitante y siguió vertiéndolo.

El profesor contempló el té que se derramaba hasta que ya no pudo contenerse.

-Está completamente llena. ¡No cabe ni una gota más!

-Al igual que esta taza –le dijo Nan-in–, usted está lleno de sus propias opiniones y especulaciones. ¿Cómo puedo mostrarle lo que es el zen, a menos que primero vacíe su taza? (*Ibid.*, 21).

De autoría anónima y quizá popular, las historias del célebre *mullah* Nasrudin, imaginario maestro sufí, una especie de “Pepito” de Oriente, nos presentan una combinación de profundidad, paradoja y sentido del humor, envueltas en aparente candidez. En versión de Idries Shah (1971: 208) presentamos algunas:

Verdad.

- ¿Qué es la verdad? Preguntó un discípulo a Nasrudin.
- Es algo de lo que yo nunca, en ningún momento, he hablado...ni hablaré. [Tr. De G.S.]

Un pakistaní, en el mercado de pulgas de Frankfurt me conto la siguiente historia de Nasrudin, que reproduzco de memoria:

- Estaba una noche Nasrudin buscando algo en el piso bajo un farol. Un transeúnte se le acercó para preguntar
- ¿Qué busca usted? ¿Le puedo ayudar?
  - Sí, se me cayó una moneda y no la puedo encontrar.
  - ¿Dónde se le cayó?
  - Hacia allá, a media cuadra.
  - Entonces ¿por qué la está buscando aquí?
  - ¡Ah! Es que allá no hay luz...

Cualquier parecido con quienes esperan encontrar soluciones al conocimiento por métodos inapropiados al objeto, es intencional.

Un recurso de gran efectividad para hacer a un lado los intentos intelectuales de acceder a la contemplación son los *koanes*, muy utilizados en el budismo Chan (Holstein, 2001) y recuperados en Japón por el *zen*, especialmente en la escuela *Rinzai*:

[...] consiste en plantearle al alumno un problema de pensamiento que ningún pensamiento puede resolver, y hacer que lo resuelva. La sabiduría de este ejercicio tiene una significación fundamental. Efectivamente, sólo cuando la mente del hombre choca con un obstáculo es cuando, quebrantado, reconoce que transita un camino equivocado. En el momento que el hombre se estrella con sus propios límites es cuando el ojo interior se abre a la visión de libertad de este estado de conciencia en que el hombre renace como Ser puro. Y ésta es la *iluminación*, el *satori*, la transformación del hombre entero por la eclosión de su nueva conciencia. Súbitamente, el mundo objetivo, cuya visión conserva, se le presenta con un sentido más profundo y siente que toda su vida está afianzada en el fundamento del Ser situado más allá de la vida y de la muerte, del yo y del mundo y de todos los antagonismos. (Castermane, 1989: 66).

#### 4.2.3 El mito.

Resulta imposible estudiar la relación entre lo educativo y la espiritualidad sin referirse a los mitos, ya que éstos condicionan los aspectos más relevantes de la mentalidad y cosmovisión de los pueblos.

Pero los mitos son un fenómeno sumamente complejo. Desde la antigua Grecia, la principal dificultad ha sido el poder tomar una sana distancia epistemológica de los mitos

que conforman su propia mentalidad y cosmovisión, y que condicionan, por ello, la imparcial apreciación de los mitos ajenos.<sup>222</sup> Aun hoy este obstáculo reviste una importancia que no podemos menospreciar: un ejemplo señalado al principio de este trabajo es el creacionismo como enseñanza oficial en una amplia región de los EE.UU. Pero, aunque la pretendida aprehensión comprensiva del mito se realice desde posiciones arreligiosas, la crítica suele partir de posiciones míticas propias de pararreligiones “laicas” (Kolakowsky, 1973); es decir, que el estudio del mito rebasa el ámbito de las religiones.

Grandes dificultades provienen de la propia naturaleza del mito, de su carácter elusivo y complejo, que no se deja reducir a fórmulas o definiciones. Como señala Lluís Duch (*Ibíd*: 50):

Podría afirmarse que el modo más efectivo de liquidar el mito consiste precisamente en el hecho de pretender trazar sus dimensiones, mediante una definición cualquiera, a partir de un «gran principio» explicativo cualquiera.

Existe una enorme variedad de explicaciones sobre su origen, carácter, funciones, interpretación. Uno de los grandes estudiosos del tema, quizá el primer europeo que intentó, seriamente y con éxito notable, superar el etnocentrismo característico de los investigadores europeos de la religiosidad fue Mircea Eliade (1983:12), quien nos previene sobre la compleja problemática del estudio del mito:

Sería difícil encontrar una definición de mito que fuera aceptada por todos los eruditos y que al mismo tiempo fuera accesible a los no especialistas. Por lo demás, ¿acaso es posible encontrar una definición *única* capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y tradicionales? El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias.

---

<sup>222</sup> A este respecto, Duch (2002: 87) comenta que :

Con mucho acierto, Franz Schupp ha puesto de relieve que «toda descripción del “mito” y toda determinación de aquello que se debe considerar como perteneciente al “mito” se encuentra ya predeterminado por una teoría filosófica o teológica. [...] Como ha subrayado Kees Bolle, las distintas *tradiciones* culturales, históricas y religiosas, que son mutables y fagocitarias por naturaleza, son de gran importancia para interpretar cada mito en concreto, ya que «el mundo», que es la base físico-mental sobre la cual se apoyan los diversos mitos, tiene unas dimensiones y unas connotaciones que varían extraordinariamente de una cultura a otra, de un tiempo a otro, de una persona a otra» 2002.

Para Eliade, en uno de sus acercamientos, *el mito es, esencialmente, una narración de origen*, aunque también puede ser de carácter escatológico y referirse a los tiempos finales. Puede referirse al origen de los seres y objetos más diversos: dioses, mujeres y hombres, el cielo, la tierra, los mares, especies vegetales o animales, costumbres o instituciones. Los actores de los mitos son siempre seres sobrenaturales: dioses o héroes, cuya conducta sirve de modelo a los miembros de la sociedad.

Pero, en el mejor de los casos, este acercamiento sólo se refiere a su aspecto formal. Los intentos de explicación teórica sobre el mito son variados y plenos de matices.

Además de la multitud de perspectivas teóricas y disciplinares, hay que considerar lo que Bluenberg ha llamado *inconsistencia* del mito; es decir su carácter dinámico, cambiante, como manifestación, que es, de culturas vivas (Duch, O.C: 50).

Con la aparición de la escritura, muchos mitos se pusieron por escrito y algunos formaron parte del *corpus* de textos sagrados. La cantidad y diversidad de narraciones míticas escritas es enorme. Muchas se transmitieron oralmente a través de cientos, y quizá miles, de años antes de ser escritas. La tradición mítica oral ha permanecido viva en nuestros "contemporáneos primitivos" de sociedades ágrafas.

La amplitud y complejidad del estudio del mito es enorme. La sola mención de los autores que, desde la antigüedad, se han ocupado del asunto daría a este inciso una dimensión desproporcionada, ya no digamos un análisis serio, que excede, con mucho, los límites de este trabajo, por constituir una disciplina en sí: la *mitología* en sentido amplio.

La etimología de "mito" es todavía polémica y compiten varias hipótesis al respecto, que pueden impactar el estatus gnoseológico del término. Occidente ha puesto en el centro de la discusión la relación entre *mythos* y *logos*. ¿Son contradictorios, iguales, complementarios o diversos mas no excluyentes?

La tradición ilustrada parece verlos como contradictorios; sin embargo, señala Duch:

Creemos que es posible afirmar, con argumentos convincentes que, originalmente, *mythos* significaba lo mismo que *logos*: *palabra*, discurso hablado. (O. C., 65)

Así fue al menos en las fases iniciales de la lengua griega, pero no sólo, porque mitólogos como Jesi y Kerényi, refieren que autores tan posteriores como Platón -sobre todo en el *Fedón*-, así como Herodoto y Tucídides, emplean algunas veces *mythos* y *logos*

con significaciones intercambiables (*Ibid*: 66, infra.) De todas formas “mito” era discurso prestigioso, narración verdadera en tanto que sagrada:

Originalmente, pues, el mito equivalía a una palabra de calidad, cuya característica primordial, era ser intrínsecamente verdadera, ya que no estaba sujeta a procesos argumentativos y dialécticos, es decir, no permitía ninguna duda sobre su eficacia y dignidad (*Ibid.*, 68)

La invención de la escritura y la supeditación de los escribanos al poder centralizado tuvieron por consecuencia la aparición de mitos oficialmente reconocidos, relegando los otros al estatus inferior de folclor o leyendas populares. La escritura permitió asimismo, el desarrollo de un sentido crítico para juzgar la literalidad de los mitos.

La interpretación del mito ha estado contaminada en Occidente por la tradición de contradicciones absolutizantes que, tras la separación y contraposición entre *logos* y *mythos*, han identificado uno de los términos como la verdad y el bien y al otro como la falsedad y el mal radical. De ahí derivan dos tendencias extremas que destacan en el estudio del mito: aquella que le niega validez y realidad, por su aparente incoherencia e irracionalidad, a la que llamaremos racionalista o ilustrada, y la segunda, que ha reivindicado el valor gnoseológico del mito en algún nivel, minusvalorando o negando el valor del *logos*, a la que llamaremos “romántica”, aunque exceda, con mucho, los límites estrictos de ese movimiento cultural. Aclaremos que no son las únicas maneras de acercarse a su estudio.

Fue en el siglo V a. C., cuando el “mito” empezó a tomar la connotación de falsedad (*Ibid.*,71). Tendencia que se arraigó en la corriente racional/ empirista que viene de Leucipo, Demócrito, Jenófanes, Epicuro, Lucrecio y un largo etcétera (Onfray, 2007 [a]) si bien siempre fue rechazada o vista con desconfianza por el *statu quo*. Pero esta tendencia cambió desde la Revolución científica en el siglo XVII, hasta que hoy: “...el significado que alcanzó el término «mito», en el transcurso de la historia, se sitúa en las antípodas del que tenía originalmente” (Duch. *Ibid.*, 72).

Pero para que esto sucediera, en el inter y bajo la hegemonía del cristianismo histórico medieval, la contradicción tomó la forma de una oposición radical entre cristianismo y paganismo: religión (la propia) y superstición (la de los otros); Historia Sagrada (las narraciones de la propia religión) y “mitos” (las de las religiones ajenas).

Ha sido especialmente a partir de la Ilustración que se ha contrapuesto el mito al logos, desarrollándose una tendencia *desmitificadora*, característica de la modernidad.

Algunos románticos asumieron una actitud de revaloración del mito, especialmente por su valor poético; sin embargo, estuvo marcada muchas veces por actitudes de carácter pre racional:

[...] en algunos sistemas totalitarios se ha recurrido de forma ilimitada a la «existencia mítica», con frecuencia teñida de sentimientos de superioridad racial o de amor a la patria o de culto a los héroes, los cuales acostumbraban a desembocar rápidamente en los irracionalismos más infrahumanos y aberrantes. [...] ha sido una cosa trágicamente evidente en el pasado reciente de Occidente la reducción del *logos* al *mithos*, como pretendieron algunos románticos del siglo pasado [el XIX], seguidos por algunos representantes de los crueles movimientos fascistas del siglo XX, ofreciendo unas muestras bárbaras de irracionalismo y de ignominia colectiva. (*Ibíd*: 94).

Esta brevísima nota sobre el carácter gnoseológico del mito nos lleva al asunto de sus funciones, una de las cuales es, ser medio de conocimiento.

Existen varias clasificaciones de las funciones del mito, que Duch resume en cuatro, más una:

a) función mágico-religiosa; b) función de cristalización de las normas éticas y jurídicas; c) función ideológica (dogmática del grupo); d) función literaria (literatura primitiva). No hay duda de que a estas cuatro funciones, habría que añadirles, por lo menos en relación con algunos ámbitos culturales muy concretos (por ejemplo, en Grecia, en la Polinesia, etc.), la función *etéica*. (*Ibíd.*, 88)

En lo que se refiere al carácter y sentido del mito existen muy diversas interpretaciones, entre las cuales señalaremos sucintamente las siguientes:

Una corriente interpretativa de carácter racionalista e ilustrado –sin limitar la Ilustración al movimiento histórico cultural dado alrededor del siglo XVIII de Occidente- que concibe al mito como un intento de explicación ingenua, producto de la ignorancia de los antiguos o de los pueblos no occidentales. Una “filosofía grosera”<sup>223</sup> radicalmente opuesta al *logos*, superstición producto de una deficiencia de la razón de los pueblos primitivos que aun se encuentran el “la infancia” de la humanidad, como sostenía Heine (Cit. en *Ibíd*: 118

---

<sup>223</sup> Fontenelle, en *De l'origine des fables*. Cit. en Duch, O. C: 111)

y ss.) y sus discípulos, algunos tan influyentes como F. Max Müller, (1945: 75-93)<sup>224</sup> lo que suele implicar una visión evolucionista del pensamiento humano, al estilo de Comte (1981: 34-37 y ss.) y su teoría de los tres estados. Por contraste, tenemos una interpretación romántica, cuyo precursor fue Gianbattista Vico, para quien el mito, llamado por él “fábula”, corresponde a un “*Primer principio de la poesía divina, o sea teología de los gentiles.*” (Cursivas en el original). Vico intentó combinar explicaciones naturales con sociales, geográficas, políticas e, incluso, económicas<sup>225</sup>, porque la poesía no surge de la nada, sino de las condiciones concretas de la vida del poeta. En esto resulta de lo más moderno, como puede apreciar Lluís Duch:

[...] el desciframiento racional del mito ha de dar paso a una hermenéutica comprensiva, porque el sentido del mito sólo puede ser revelado a quien es capaz de simpatizar con la experiencia vivida [...]. Otro rasgo a destacar en el pensamiento del filósofo napolitano es su firme convencimiento de la unidad fundamental de la naturaleza humana. Esta unidad profunda le permite discernir fenómenos y comportamientos análogos en todas las religiones, culturas y sistemas sociales conocidos en su tiempo. (Duch. O. C. 122-123)<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Aunque se puede apreciar en M. Müller (1945) un principio de simpatía humanista por las demás religiones, no puede evitar una mirada etnocéntrica y confesional al considerar al cristianismo como culminación de todas las demás, y a las metáforas que sirvieron para designar a la o las divinidades como signo de un pensamiento más primitivo y concreto; en cambio los conceptos posteriores, que olvidan su etimología, los considera como manifestaciones de formas más “elevadas” y abstractas de concepción religiosa (Ver especialmente el Cap. 4: “De la interpretación de las religiones antiguas”).

<sup>225</sup> Lo dicho es evidente en el siguiente párrafo:

Porque los historiadores, aun los bien aleccionados, deben narrar las tradiciones vulgares de los pueblos cuyas historias escriben, atentos a que el vulgo les tenga por verdaderos, y les resulten útiles a las repúblicas, por cuya perpetuidad escriben ellos las historias [...] las formas de sus gobiernos en duda habrán sido adecuadas a la naturaleza de los hombres gobernados [ésta] habrá sido gobernada según la naturaleza de los lugares, de distinto modo en las islas que en los continentes [...] de distinto modo en los países interiores que en los marítimos,, agricultores aquellos y estos mercaderes; diversamente en los climas calientes [que] en los fríos y perezosos [...] (Vico, 2006:182)

<sup>226</sup> Pese a su mayor apertura y a ser considerado precursor del romanticismo, Vico no pudo evitar la tendencia a una interpretación progresista que infantiliza al pensamiento y la religiosidad primitivas, incluyendo en su teoría una división histórica en la que la infancia, juventud y edad adulta son una recapitulación del pensamiento de la humanidad a través de la historia (*Ibid*: 123-124). En esto percibimos, nuevamente, el olor de la influencia de Joaquín de Fiore, precursor del progresismo ilustrado.



Posteriormente, el romanticismo ya desarrollado, con gran intuición, asigna al mito la tarea de explorar la interioridad mediante interpretaciones simbolistas, considerándolo un instrumento de tal importancia que:

[...] la liberación del ser humano, que había de realizarse mediante el mito, lo conduciría a comprender y a disfrutar su verdadero fundamento espiritual, ya que, «*la fonction mythique régit un espace transrationnel, où s'élaborent les formes primitives de l'être et du connaître*»<sup>227</sup>

Sin embargo, este nuevo acercamiento al mito como contraposición al pensamiento ilustrado de corte racionalista incluyó una apertura a las corrientes oscuras e irracionistas, desequilibradamente orientadas por la pulsión de muerte:

[...] aquí se oculta uno de los aspectos que siempre han incidido más negativamente en todo aquello que, de cerca o de lejos, se relaciona con el mito: la invocación, con frecuencia demoníaca, de los aspectos nocturnos de la existencia humana como hicieron, por ejemplo, muchos círculos románticos de la pasada centuria y, ya en pleno siglo XX, el mismo nacionalsocialismo, sin olvidar tampoco muchos grupos y movimientos que pululan en nuestros días y que se mueven, de manera luciferina entre la «mística» y la «política» ( *Duch, O.C: 133*).

El romanticismo influyó en autores ya del siglo XX, entre los que cabe destacar a Walter F. Otto, quien mostró la profunda ambivalencia de algunos mitos y sus ritos correspondientes, como el de Dionisio, en su obra del mismo nombre (1933/ 2001).

Por otra parte, el acercamiento y posterior conquista de la India por los ingleses produjo un gran interés por las ricas culturas del subcontinente, incluida su multiforme espiritualidad. Este fenómeno ayudó a su vez a los europeos para iniciar un proceso, aun en curso, de superación de su provincianismo etnocéntrico.

Ha habido multitud de acercamientos disciplinares al estudio del mito. Desde la antropología, es tema prácticamente obligado

Desde la psicología, hay numerosos estudios, especialmente a partir del psicoanálisis junguiano: el mismo Jung (1984, 1997), Campbell (1972, 2001), Rank (1993), Diel (1974), Hostie (1968), White (1955), Whitmont (1998), Chinen (1997 [a] y [b]) y otros.

---

<sup>227</sup> «la función mítica rige un espacio transracional, donde se elaboran las formas primitivas del ser y del conocer» (Gusdorf. Cit. en Duch, O.C: 127 [Tr. De G.S.]

Por otra parte, para los historiadores, cuando se ocupan de las religiones, resulta inevitable hablar de sus mitos, ininteligibles fuera de su contexto (Por ej. Delumeau, 1997). Mircea Eliade, verdadero estudioso transdisciplinar de lo religioso, asumió su obra monumental como *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (1999), así como una especie de versión resumida (1975). En ambas, el tema dominante son los mitos de los distintos pueblos desde la prehistoria, así como en diversos pueblos contemporáneos. También tenemos historiadores que abordan el mito con una perspectiva dual, *emic* y *etic*, como Jean Hani (1999). Cabe señalar que desde el surgimiento de la historia y hasta hoy, han estado íntimamente unidas las narraciones míticas y las históricas; mientras más atrás se remontan, es más difícil distinguir dónde termina una y comienza otra. Casos emblemáticos son las de los orígenes de Israel, Roma y los aztecas.

Desde la literatura, la filología y la lingüística también hay diversas aproximaciones interesantes, como las de Graves (1983) y Barthes (1985),<sup>228</sup> pese a los radicales cambios de perspectiva a través del tiempo, como el entusiasmo, a fines del siglo XIX y principios del XX, por las concordancias entre los nombres de divinidades de diversas religiones en la *mitología comparada*.<sup>229</sup> Asunto que, paulatinamente fue perdiendo interés.

Pero además y sobre todo, la *mitología* es una disciplina por derecho propio, o mejor dicho, transdisciplina, que recibe aportes y perspectivas de diversos campos que la enriquecen e incorporan en el estudio integral de las civilizaciones (Dumézil, 1977:14-15). Estudiar el mito desde las disciplinas sociohumanas no contradice su interpretación tradicional; la complementa, pues ayuda al conocimiento de factores que han incidido en su conformación, como son los intereses políticos, de clase, nación o género.

Pero, independientemente de que la visión del mito sea disciplinar o transdisciplinar, ningún estudioso se puede evadir del sesgo metodológico-interpretativo de la corriente filosófica a la que se adhiere. Así, hay estudios positivistas, (Frazer, 1982), estructuralistas (Levi-Strauss, 1982, 1979), marxistas (Lafargue, 1970), feministas (Eisler, 1995; Schaup, 1999; Rodríguez, 2000; Whitmont, 1998), fenomenológicos (Van Der Leeuw, 1964; Widengren [Cit. en Duch, Op. Cit., 199.]), psicoanalíticos (Jung, 1997; Campbell, 1972,

---

<sup>228</sup> Aunque éste último no se ocupe de los mitos tradicionales, de carácter sagrado, sino de los modernos mitos de la sociedad de masas, caracterizados por la banalidad sacralizada. Lo mismo vale para el interesante estudio teórico de E. Morin (1972) sobre del cine, en el que éste es presentado como la fuente principal de mitos para el hombre del siglo XX.

<sup>229</sup> “La concordancia de los nombres divinos perdía, si no todo interés, por lo menos su primacía ilegítima a favor de otra concordancia, la de los conceptos, y sobre todo la de los conjuntos articulados de conceptos.” (Dumézil, 1977:14)

2001; Diel, 1974; White, 1955; Rank, 1993; Hostie, 1968), los ya citados perennialistas y otras perspectivas teórico-metodológicas. Ello sin mencionar la religión o irreligión a la que se adscriba cada autor, que necesariamente colorea su interpretación.

No podemos, ni debemos, dejar de lado la crítica ilustrada que, desde Jenófanes, ha denunciado la ilusión de antropomorfizar a los dioses, sean vistos como atributos divinos o fenómenos de la naturaleza, ni eliminar por completo las explicaciones evemeristas<sup>230</sup>, o alegóricas<sup>231</sup>, no necesariamente incompatibles con otras, pues el mito es un texto abierto y flexible, que admite diversas influencias en su elaboración y varios niveles de interpretación. Los románticos señalan que, en esto, hay una semejanza entre mito y poesía, que también es una forma válida de conocimiento (Xirau, 1973).

En el siglo XX, especialmente en sus últimos decenios con la epistemología contemporánea y el desarrollo de la antropología, se replanteó, desde diversas perspectivas, una valoración crítica del mito, comenzando por su estatus gnoseológico.

Es necesario incluir las perspectivas *emic* y *etic*, que son complementarias.

La visión *emic* será asumida por nosotros, desde autores místicos, incluso religiosos. Concordamos con R. Panikkar, cuando señala que: “*Mythos* and *logos* are two human modes of awareness, irreducible one to the other, but equally inseparable.” (Cit. en Duch, O.C: 81)<sup>232</sup>. Aunque inseparable de su aspecto socio histórico, el mito tendría su propio ámbito y función, de tal manera que «Myth is not an object, but an instrument of knowing, a fundamental human attitude, if you like, beside, not in front of the *logos*. It cannot become the object of the *logos* without degenerating» (*Id. Infra*).<sup>233</sup> El legítimo ámbito del mito en su más profundo significado corresponde al cuadrante inferior izquierdo

---

<sup>230</sup> Interpretación de los mitos creada por Evémero de Mesene (311?-298 a. C.) en su obra perdida *Hierà anagraphé (Inscripción sagrada)*, según la cual, los dioses son personajes históricos, cuyas historias y hechos fueron deformados y engrandecidos con el tiempo por la fantasía popular (Duch, O.C: 260-263). Esta interpretación ha gozado de cierta aceptación hasta nuestros días. Defendida en la antigüedad por Pródico de Ceos entre otros. En la modernidad la exponen Hume y Voltaire en sus *Diálogos de Evémero* (1777/1996).

<sup>231</sup> Del griego *ἀλληγορέω* (hablar o explicar figurada o alegóricamente). Figura literaria o representación figurativa de una idea abstracta valiéndose de formas humanas, animales u objetos cotidianos para hacerlo “visible”. “Ficción en virtud de la cual una cosa representa o significa otra diferente. *La venda y las alas de Cupido son una ALEGORÍA.*” (DRAE). Su función es eminentemente didáctica. Es importante no confundir con el *símbolo*, radicalmente distinto de la alegoría. Ésta tiene un significado preciso: algún concepto o valor, o ilustra una norma moral, por lo que puede ser explicada y su sentido es entonces transparente; el símbolo, en cambio, nos acerca al significado, pero nunca lo agota.

<sup>232</sup> “*Mythos* y *logos* son dos tipos humanos de conocimiento, irreductible uno al otro, pero igualmente inseparables.” (Tr. De G.S.)

<sup>233</sup> «El mito no es un “objeto”, sino un instrumento del conocer, una actitud humana fundamental, si usted gusta, junto, no frente al *logos*. *No puede devenir objeto de logos, sin degenerar*» (Tr. De G.S.)

en el esquema de Wilber por tratarse de significados compartidos. Asuntos como las interrogantes sobre el significado de la existencia, la muerte, el bien y el mal (*Ibíd.*, 89):

El mito, a través de su discurso *visionario* (Corbin), es el encargado de aportar una *base experiencial* a los citados interrogantes, los cuales, fundamentalmente, se caracterizan por su carácter dialéctico, contradictorio, inaprehensible en una sola dirección. El mito puede ser, a partir de la base experimental aludida, el medio eficaz (simbólicamente eficaz) para dar el salto mortal de lo *exotérico* a lo *esotérico*.

*El mito es un recurso didáctico cultural, de significado transcultural, arquetípico, cuyo carácter simbólico permite el salto cualitativo de lo mental a lo espiritual.*

Aquí, regresamos a la cuestión planteada en la parte primera sobre la necesidad fundamental, específicamente humana, de dar sentido a la vida.

La integración dialéctica entre mito y logos es hoy una tarea esencial de la educación: "Porque estamos convencidos de que la *sanidad* del ser humano consiste, entre otras cosas, en una adecuada integración de su capacidad mítica y de su capacidad lógica." (Duch, O.C: 95).

En la concepción de la sabiduría perenne, la interpretación del mito es esencialmente simbólica. El símbolo no se refiere a un significado preciso, sino a un complejo significativo abierto; *es un instrumento heurístico*; apunta, no define. Al igual que en la realidad toda, interna como externa, siempre hay en él algo de misterio, que mejor pueden leer quienes hayan vivido, participativamente, el referente:

Mientras no hayamos vivido esta experiencia, sólo podemos hablar de oídas del sentido de los símbolos, o sea según el testimonio que han dado de él los Conocedores de la Tradición.<sup>234</sup>

No obstante, el conocimiento simbólico, así sea indirecto, puede ser para los buscadores un valioso auxiliar, lleno de indicios que señalan el camino.

En el presente trabajo hemos asumido la posición de Raimón Panikkar ante el mito, como necesario complemento y contraparte del logos.

Ante la incapacidad del logos para autofundarse, este construye *siempre* sobre los cimientos del mito, que constituye un sustrato de creencias, el mundo de lo que se da por

---

<sup>234</sup> Anónimo. "Introducción al estudio de los símbolos." En *La puerta; Retorno a las Fuentes Tradicionales*. México, Prisma, 1988, Vol.1. Págs. 63-64.

supuesto en cada sociedad. Respecto del carácter y dinámica del mito apunta R. Panikkar (2005:98-99):

El *mythos* es algo así como el marco en el que insertamos todo aquello de lo que somos conscientes gracias a nuestro *logos*. Aquello en lo cual creemos sin sentir la necesidad de preguntarnos por ningún porqué ulterior, es lo que constituye nuestro *mythos* y en el cual descansamos. Creemos de tal manera en ello que no creemos ni siquiera que creemos en ello. Lo damos por supuesto, por descontado, lo vemos evidente; nuestra mente aquiesce; esto es, está quieta y no inquiera más. Podemos ser conscientes de nuestro *mythos*, pero no podemos preguntar si lo somos puesto que lo somos (conscientes de ello) –aunque nos podemos preguntar por qué somos conscientes de ello. Pero la misma pregunta nos recuerda que buscamos algo de lo que podamos fiarnos más que aquello de lo que ya nos fiamos- y así proseguimos hasta que nos paramos en otro *mythos*. Esto significa que el *mythos* inicial del que en cada caso se parte ya se resquebraja por intromisión del *logos*. Pero el *logos* no se para hasta que no encuentra otro *mythos*, que ya no cuestiona.

Negar al mito es peor que simplemente ignorar su carácter mítico y sólo resulta en su ocultamiento ante la propia conciencia que así pasa a formar parte de la *sombra* en el sentido junguiano, lo que otorga un gran poder al irracional *ello* sobre el *yo* consciente.

El estudio y acercamiento vivencial a la mística ayuda a radicalizar nuestra posición crítica sobre el mito desde una postura transracional. Por ser la mística el camino de la espiritualidad resulta un poderoso instrumento para el conocimiento de los fundamentos míticos –sean religiosos o parareligiosos- de nuestro *logos* y para asumirlos de manera consciente en tanto míticos. Mediante este proceso de búsqueda le restamos al mito poder sobre nuestra vida y lo ponemos a nuestro servicio y al servicio del espíritu, porque nos permite relativizarlo, disfrutarlo libremente y abrirnos a su sabiduría sin ser sus esclavos. Así podemos superar dialécticamente y creativamente la contradicción entre mito y *logos* para realizar, en este ámbito, la *coincidentia oppositorum*, de manera parecida a la idea del *desatino controlado* del neochamán Carlos Castaneda (1985: 91-105). A este respecto señala Panikkar (*Ibíd*: 98):

También aquí podría hablarse de un efecto colateral del estudio de la mística: el de liberarnos de la monolítica cosmovisión «moderna», puesto que la mística nos ayuda a descubrir nuestro *mythos* y a darnos cuenta de que también nosotros somos contingentes como cualquier otra cultura. No sólo los demás hablan con «acento».

Esta relativización y asunción consciente de nuestros mitos, que lleva a la integración, al *hieros gamos* entre mito y logos, es una tarea educativa tan enorme como necesaria que, de realizarse en grandes grupos sociales, puede representar un verdadero salto cualitativo en la conciencia de nuestra especie. Por eso la mística es vista con sospecha por los beneficiarios del *establishment*:

Como diremos aún, la mística es política y sociológicamente «peligrosa» para los defensores del presente *statu quo*, que parece contentarse con una antropología bipartita que ve al hombre como un simple «animal racional». (*Id.*)

#### 4.2.4 Los textos sagrados. Problematicidad de su origen.

En las sociedades en que ha tomado el mito forma escrita, se presenta el problema de la legitimidad de las escrituras, su carácter *sagrado*; es decir, si son o no producto de una auténtica experiencia de comunión con lo Divino.

Un ejemplo, que se podría confundir, ya que tiene una afinidad aparente con los escritos *inspirados* es el de los espiritistas<sup>235</sup> desde fines del siglo XIX y los surrealistas en el XX quienes, en su búsqueda, recurrieron a técnicas de “canalización” como la escritura y pintura automáticas. Los últimos encontraron una explicación de dichos fenómenos en el inconsciente freudiano, independientemente de que Freud no haya reconocido la paternidad de la praxis surrealista. Aquí lo importante es señalar que los surrealistas buscaron su inspiración en lo pre-racional del *inconsciente*, sea individual o colectivo y no en lo *transracional* de una conciencia incrementada. Pero ellos sólo querían hacer poesía, arte, no arte sacro, y menos aún textos sagrados.

Este ejemplo nos ayuda a plantear un problema gnoseológico con relación a los textos reputados como sagrados y producto de la “escucha de Dios”: recurriendo a la *reductio ad absurdum*, ¿Qué impide que cualquier humano pueda “canalizar” la voz de algún demonio, extraterrestre, del propio inconsciente o, haciendo un poco más de ciencia-ficción, de algún emisor que se valga de un medio de estimulación cerebral electrónica a distancia, con el mismo resultado de hacerle creer al *médium* canalizador y a su público

---

<sup>235</sup> Y desde hace miles de años, por todo tipo de poseídos por “espíritus” de la más diversa calidad. Un problema de investigación tan importante como poco estudiado es la psicología y la psiquiatría de los estados alternos de conciencia asociados al fenómeno religioso.

que recibe mensajes de un dios? ¿Qué impide a un alucinado líder carismático poner por escrito sus desvaríos, mezclados con algunas verdades profundas y hacerlos pasar por textos inspirados? ¿Qué diríamos hoy de cualquier vecino o conocido nuestro que llegara a nosotros con un nuevo texto sagrado, que le ha inspirado Dios? ¿Es la antigüedad de un texto, garantía suficiente de la autenticidad de su inspiración?

No dudo que ha habido profetas que hayan encarnado, así sea en cierta medida, el divino *Logos*, expresión de la santa *Sofía*, que habla a todos los pueblos de la tierra por sus profetas iluminados, ungidos o entusiasmados (plenos de los dioses, de Dios, o de lo divino, en sentido etimológico).

Pero el problema más grave de los libros sagrados es su escritura, alteración o manipulación, así sea interpretativa, para favorecer intereses político-económicos de tal manera que se mezcla la ambrosía con la cicuta, el *soma* con el toloache. El mayor peligro no es el discurso totalmente falso. Los mentirosos más eficaces mezclan mentiras, verdades y semiverdades. En los libros reputados como sagrados es posible encontrar sublimes palabras de sabiduría al lado de otras que legitiman horribles crímenes, abuso y esclavitud.

¿Pero cómo distinguir la palabra sagrada de los embelecos de los falsos profetas, ya sean simuladores conscientes, autoengañados convencidos o incluso maestros del lado oscuro?

Un criterio que se ha usado siempre de manera intuitiva y que hemos ya planteado, es el criterio ético: Si son palabras de amor, equidad, compasión, solidaridad con los semejantes y los demás seres vivos; si permiten y procuran la liberación de la *autopoiesis*, la “autorrealización” personal y colectiva por el autoconocimiento y posesión de sí, condición necesaria en el camino de la espiritualidad, poniendo frente al propio rostro la presencia del prójimo, como espejo de nuestra miseria y riqueza interiores, como hace todo auténtico *tlamatinime*,<sup>236</sup> entonces podemos confiar en que las palabras son expresión del divino *Logos*, independientemente de la cultura de origen del texto.

---

<sup>236</sup> Sabio maestro en la cultura nahuatlaca, el que “pone el espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad). [...] Gracias a él la gente humaniza su querer” (León Portilla, 1974: 65).

#### 4.2.5 La metafísica

Una de las vías lingüísticas de apoyo para acceder a la sabiduría de las bandas transpersonales de la conciencia (Wilber, 1988 [a]) es la *Metafísica* o las metafísicas, ya que puede haber varias, incluida la perennialista. Para mejor aclarar el asunto partiremos de la conceptualización y distinción que hace René Guénon entre la metafísica, por una parte y la filosofía y la religión por otra.

Su sentido más obvio es el etimológico, de acuerdo con éste, la metafísica se ocupa, literalmente, de lo que está más allá de la naturaleza o fisis (*φύσις*). El método de las ciencias naturales, mediante la observación de los cinco sentidos y la lógica formal, resulta inadecuado para la metafísica, que *no es un estudio directo de su “objeto”*, sino una *traducción* de las vivencias a que han llegado los místicos. Recordemos que tanto el carácter “empírico”, como el intelectual de la mística son cualitativamente distintos del método empleado por las ciencias de la naturaleza, correspondientes a los cuadrantes del lado derecho en el esquema de Wilber.

La metafísica se expresa en sermones, tratados, *sūtras*<sup>237</sup> y también en narraciones como las presentadas. Se caracteriza por la paradójica tarea de utilizar el lenguaje para expresar lo inefable, por lo que es necesariamente de carácter analógico.

En este sentido, si la Filosofía perenne recibe el nombre de filosofía es, sobre todo, por su etimología de *amor a la sabiduría*, porque se ocupa del significado de la vida pero, a diferencia de las demás filosofías cuyo fundamento es empírico-racional, la Filosofía Perenne tiene un fundamento empírico interno directo, trans-racional, trans-mental, en el que es fundamental la permanente vigilancia de la propia subjetividad para comprender su papel en el proceso de conocimiento.

En el contexto del budismo chan<sup>238</sup>, el siguiente *koan* ilustra lo dicho.

---

<sup>237</sup> En el hinduismo, el *sūtra* es un “Texto de aforismos o sentencias sobre temas sagrados, generalmente posvédico. Se aplica también [a] una sentencia o regla breve [muy] concisa y condensada [...]” (Zaniah, 1979). Por ello suelen acompañarse de comentarios. En el budismo, los *sūtras* son regularmente discursos de Buda o alguno de sus discípulos más próximos, conservados por tradición oral y más tarde puestos por escrito. Los más conocidos son el *Sutra del Loto*, el *Sutra de la Guirnalda* y el *Sutra del Diamante*.

<sup>238</sup> Aunque hay evidencias de la existencia de una comunidad de monjes budistas en el 65 d.C., probablemente comenzaron a llegar desde unos cien años antes. El *chan*, propiamente dicho, fue la forma del budismo que, según la tradición, llevó a China el Patriarca Bodhidharma en el siglo V. “El chan es la forma abreviada de la traducción china del término sánscrito *Dhyana* (meditación). Más conocido en Occidente con la pronunciación japonesa «zen», puede ser traducido como «contemplación silenciosa». Sin embargo, el chan no tiene casi nada que ver con la práctica de *Dhyana*”. De Bodhidharma es difícil distinguir la historia de la leyenda. No sólo se le atribuye ser el iniciador del chan, sino de las artes marciales chinas (*wu-shu*) –de lo cual no hay pruebas documentales- y del consumo del té. Dice la leyenda que, para no



Una vez un monje preguntó al Maestro Fa Yen:

-¿Qué método he de utilizar para encontrarme en perfecta armonía con el camino'?

-Dime- preguntó el maestro como respuesta al monje-, cuando encontraste tu propio ser, ¿no te armonizaste, hermano, con el camino?

Pero –fue la siguiente cuestión- ¿qué debe hacerse cuando ni siquiera los seis sentidos no<sub>(sic.)</sub> pueden comprender la voz de la verdad?

-Eso sólo puede suceder cuando buscas la verdad a través de tus sentidos de forma separada, en lugar de hacerlo a través de la experiencia unificada de los sentidos. (En Holstein, 2001: 61)

El problema es que percibimos y concebimos ordinariamente la realidad como una colección de objetos y fenómenos disgregados sin relación entre sí, o cuya relación es puramente accidental y nos percibimos como espectadores “objetivos” al margen de la realidad “externa”. La “experiencia unificada de los sentidos” incluye un sexto, que es la percepción de la propia conciencia. Recordemos la afirmación, hecha por Devereux (2003) desde la etnopsiquiatría, en el sentido de que la auténtica objetividad pasa por el reconocimiento de la propia subjetividad.

Entendemos por metafísica, en un sentido muy cercano al de René Guénon, la traducción de las experiencias transpersonales y espirituales, incluidos los supremos niveles de realización o iluminación, al lenguaje discursivo, accesible a la experiencia ordinaria. El éxito de la traducción depende sobre todo de que el escritor, preferentemente, haya vivido la experiencia directamente y no interprete sólo “de oídas” lo que otros refieren. También depende del nivel de la experiencia vivida. En su defecto, se puede basar en textos de autores que sí la vivieron.

Estas experiencias pueden ser de varios niveles: desde una simple percepción incrementada ya sea producto del entrenamiento de la atención o de una mayor agudeza de los sentidos muy por encima de la media –hiperestesia- que permite ver u oír colores o sonidos preternaturales inaccesibles a la experiencia ordinaria (Huxley, 1973), hasta la iluminación, pasando por diversos niveles de experiencias transpersonales (Walsh &

---

dormir durante la meditación, Bodhidharma se cortó los párpados y de éstos nacieron en la tierra los arbustos de té. (Plne, Red: “Introducción” en Bodhidharma, 1995: 9-13 y Holstein, 2001)

Vaughan, 1982 y 2003). Entre más elevada sea la experiencia, más inapropiado el lenguaje para expresarla.

Aunque, como hemos señalado, la experiencia se comunica necesariamente en cierta forma simbólico-cultural, lingüística en el caso de la metafísica; sin embargo es notable la comunicación verbal que puede establecerse en este campo entre personas de diversas culturas, *cuando los interlocutores han tenido vivencias transpersonales*. Cabe señalar que, en este contexto, lo *intelectual* rebasa lo meramente discursivo y que si se utiliza el lenguaje es sólo para trascenderlo. En este sentido es pertinente la aclaración que hace Guenón (1988:132):

[...] nunca hay que perder de vista que la metafísica pura es, en sí, absolutamente independiente de todas las terminologías más o menos imperfectas con que tratamos de revestirla para que sea más accesible a nuestra comprensión.

Por ello, una mente no cultivada por el conocimiento lingüístico, el *logos*, así sea básico pero consistente, es incapaz de trascenderlo *por este medio*; pero si no lo trasciende, no logra la sabiduría. El siguiente *koan* es un ejemplo de empleo *didáctico* exitoso del lenguaje, para trascenderlo:

Un día, Chao Chou fue a visitar al maestro chan Nan Chuan para preguntarle sobre el camino [Tao].  
-La mente imparcial es el Camino- fue la respuesta.  
-¿Existe algún método para lograr la imparcialidad de la mente?- preguntó Chao Chou.  
-Cuanto más piensas en ella, más se aleja tu voluntad de la misma.  
-Si abandonamos el pensamiento –insistió Chao Chou-, ¿cómo podemos ver el Camino?  
-El Camino no es algo que dependa del conocimiento o de la falta de conocimiento de uno. El conocimiento te desequilibra lentamente, mientras que la falta de conocimiento indica estupidez. Pero si puedes entrar imparcialmente en el Camino, te haces uno con el Gran Vacío. Dime, ¿qué puede haber más allá de esto? –dijo Nan Chuan.  
Al oír esto, Chao Chou comprendió totalmente el principio de «estar fuera del conocimiento, así como estar fuera de la falta de conocimiento», y entró en el Gran Vacío de su propia mente. (Holstein, 2001:145- 146)

La metafísica puede realizar varias tareas como:

- Traducir al lenguaje las experiencias transpersonales y los métodos para la realización espiritual. Cosa tan imposible, en sentido estricto, como necesaria.
- Propiciar la comprensión de coincidencias y paralelismos, entre discursos espirituales –metafísicas- de diversas culturas.
- Explorar el significado de los mundos simbólicos en la espiritualidad de los pueblos.
- Realizar la crítica radical de las ideologías, al interior de la propia tradición.

La *metafísica* puede ser o no religiosa. La metafísica perennialista se diferencia de la religiosa, sobre todo por dos aspectos: primero, como señala René Guénon (1988: 90): “Mientras que el punto de vista religioso implica esencialmente la intervención de un elemento de orden sentimental, el punto de vista metafísico es exclusivamente intelectual”.

En segundo lugar, las religiones implican ritos, mitos, por tanto, un universo simbólico común y específico, a veces una teología, están organizadas institucionalmente, no requieren de ellos experiencias trascendentes, aunque éstas suelen ser altamente valoradas. Su cosmovisión y doctrina no supera necesariamente las dualidades, ni la racionalidad ordinaria y sus creencias suelen tener un fundamento emocional pre-racional en la mayoría de los fieles. Por todo ello suelen ser impermeables a la comunicación con religiones diferentes ya que cada una es un “idioma” distinto y existe generalmente una fuerte *resistencia epistemológica*<sup>239</sup> a comprender, no digamos aceptar, doctrinas que parecen contradecir las de la propia religión.

Las buenas doctrinas metafísicas se fundamentan en una vivencia o *enacción participativa* (Ferrer, 2003) y pretenden ser expresión de “los principios de orden universal, únicos a los que conviene este nombre de principios” (*Ibid*: 91). ¿Es esto posible?

Esta caracterización no puede llegar a una definición en sentido aristotélico por la simple razón formal de carecer de “género próximo”; así para Guénon, dar una definición de metafísica:

[...] es rigurosamente imposible, en razón de esta misma universalidad que consideramos como el primero de sus caracteres, del cual se derivan todos los otros. En realidad, sólo puede ser definido lo que es limitado, y la metafísica es por el contrario, en su misma esencia, absolutamente ilimitada, lo que evidentemente no nos permite encerrar su noción en una

---

<sup>239</sup> Entiéndase por *resistencia epistemológica*, la resistencia a la comprensión de conceptos que atentan contra la seguridad de la propia cosmovisión. Así, por ejemplo, los miembros de congregaciones religiosas en las que el creacionismo es parte importante de su doctrina, suelen tener dificultades para *comprender* la teoría de la evolución; o los hijos de empresarios, a quienes suele aquejar el mismo problema respecto a la teoría de la plusvalía, que pone en cuestión la honradez del origen de la fortuna familiar.

fórmula más o menos estrecha; una definición en este caso sería tanto más inexacta, cuanto más se eforzase uno por hacerla más precisa. (*Id.*)

Los dominios de la metafísica están separados tanto de las ciencias, como de la religión, separación que no se refiere tanto a su objeto, sino a la distinta perspectiva desde la cual se estudian, una perspectiva de totalidad. Aunque quizá la principal debilidad es su pretensión de ser transcultural y transhistórica, es decir una concepción estática de La Verdad, pensada en una lengua históricamente determinada.

De modo que, cuando se trata de metafísica, lo que puede cambiar con los tiempos y los lugares son nada más que los modos de exposición, es decir las formas más o menos exteriores de las que se puede revestir la metafísica, y que son susceptibles de adaptaciones diversas [...] la metafísica verdadera [...] permanece siempre, en el fondo, perfectamente idéntica a sí misma, porque su objeto es esencialmente uno, o con más exactitud, “sin dualidad”, como dicen los hindúes, y este objeto, siempre por lo mismo que está “más allá de la naturaleza”, también está más allá del cambio: es lo que expresan los árabes al decir que “la doctrina de la Unidad es única”. (*Ibíd:* 93-94).

Por ello, como hemos señalado, la metafísica perennialista no está sujeta a la diversidad de opiniones, sino solo al grado de adecuación del lenguaje empleado, que nunca será total y dependerá de cada lengua. No obstante, según la visión perennialista, aquellos que saben, entienden lo dicho por sus pares en cualquier contexto.

La tendencia de las metafísicas a crear doctrinas cerradas y a dogmatizar está siempre presente. Pero la natural necesidad humana de comunicar las vivencias místicas de manera ordenada lleva a la construcción de una metafísica, siempre limitada, siempre deformante de una manera u otra.

#### 4.2.6 Las teologías y doctrinas.

Bajo ciertas condiciones culturales se impone la necesidad de dar coherencia lógica al discurso sobre lo divino; es decir, de establecer un cierto acuerdo entre el mito y el logos. Se pretende entonces “conocer a Dios a la luz de la razón”; sin embargo:

La argumentación de la teología se funda esencialmente en la autoridad. Puesto que sus principios no son conocidos sino por la revelación, se debe comenzar por admitir la autoridad de los depositarios de la revelación.

(Aquino, 1976: 15.)

La revelación, que es una experiencia mística, y por tanto directa, de la Divinidad. Si los intentos poéticos, narrativos, metafísicos, etc., son *traducciones* siempre imprecisas de dicha revelación o inspiración, la teología es aún más inapropiada que las anteriores. Esto en el mejor de los casos, cuando los teólogos hayan experimentado, personalmente, una vivencia mística. Si no es así, la teología es una re-traducción, una fuente de tercera mano.

Esta situación entraña de por sí problemas de método, que se complican cuando la confianza, es decir, la fe en los “depositarios de la revelación” resulta mermada por el papel político-ideológico de éstos, lo que hace necesario una *crítica de la teología política*.

Esta crítica resulta política y espiritualmente indispensable, ya que las teologías han sido elaboradas en primer término por y para las élites sacerdotales que, en las sociedades escindidas, se constituyen en grupos de *intelectuales orgánicos*<sup>240</sup> del grupo dominante.

Desde el punto de vista espiritual, esta manipulación política de la sabiduría revelada constituye lo que en términos cristianos es un “pecado contra el espíritu”, considerado el más grave por traicionar sus dones.

El problema principal de la teología es la pretensión de encerrar la espiritualidad, esencialmente transracional, en los límites de la razón; problema agravado cuando se constriñe la inefable verdad del espíritu en la camisa de fuerza de una *doctrina*, simplificación de la teología para uso popular. Cuando se olvida el carácter anagógico<sup>241</sup> y simbólico de los textos sagrados y se organizan doctrinas con pretensiones de verdad literal y absoluta, se cae en una forma de idolatría; especialmente si, en su nombre, alguien se siente con derecho de maltratar a su prójimo, sólo porque su “idioma”, su sistema simbólico es diferente.

---

<sup>240</sup> Utilizo el concepto gramsciano de *intelectual orgánico*, no sólo en el sentido de un líder de opinión de una clase o fracción de clase, sino en el más amplio de líder de opinión que representa los intereses de dominio - o liberación- de cualquier grupo social, dominante o no, hegemónico o con pretensiones de hegemonía.

<sup>241</sup> (Del gr. ἀναγωγικός) “ANAGOGÍA. F. Sentido místico de la Sagrada Escritura, encaminado a dar idea de la bienaventuranza eterna. Elevación y enajenamiento del alma en la contemplación de las cosas divinas.” (DRAE) “Uno de los sentidos de la Escritura (tal como los distingue, por ejemplo, Hugo de San Víctor, *De Scripturis*, III), más precisamente el que consiste en ir de las cosas visibles a las invisibles y, en general, de las criaturas a su Causa primera.” (Abbagnano. N. *Diccionario de filosofía*) Superar la interpretación literal de los textos para acceder a la comunión con lo Divino.

*La música es la esencia de todos los que aman,  
la música eleva los corazones a los reinos superiores,  
las cenizas brillan, los fuegos ocultos renacen:  
escuchamos y nos alimentamos de alegría y de paz.  
Rumi.*

#### 4.3 El arte sacro.

La palabra es camino imprescindible, pero nos deja en una orilla del mar de lo inefable, en cuyas aguas nos hemos de sumergir para seguir nuestro viaje. Por ello, apunta el sabio lakota Gayle High Pine:

... la extensión de la palabra es limitada, y por eso nos ha sido dado el canto, nacido como una ola que fluye en nosotros, individual o colectivamente, en un precioso momento de conciencia unificada. Por el canto, resonamos con el pulso de la tierra. El canto es eterno. (*Op.Cit.*)

En multitud de culturas, excepto en las congregaciones de corte puritano donde está proscrito, el canto y en general la música sacra ha sido un medio para acceder a la comunión con lo Divino, posee cualidades vibratorias que modifican la actividad cerebral y facilitan el acceso a estados de conciencia incrementada. En su forma más pura, directa y básica, la encontramos en los mantras hindús (Vajpeyi, 1997; Woodroffe, 1981: 535-578) así como en los tambores chamánicos, cuyo ritmo, a veces acompañado por cantos, induce estados meditativos (Eliade, 1986: 144-153).

Las artes, y en especial la música, han sido relacionadas con los dioses. El mundo surgió de la flauta de Krishna. En la mitología griega Orfeo, hijo de Apolo y de la musa Calíope, al pulsar la lira, regalo de su padre, creaba armonías que tranquilizaban a las bestias, deleitaban a las plantas y provocaban otros efectos sorprendentes, mito que dio origen a la religión estética del orfismo. Las nueve musas, cuyo origen se remonta a la triple diosa pre-patriarcal, llevan desde la antigüedad, su inspiración a los artistas, quienes la han atribuido, desde su peculiar contexto cultural, a seres del mundo divino:

A la musa se le llama así como algunos piden auxilio a la Divina Providencia, al santo patrono, al ángel guardián o a la Gracia de Dios; hay que entender este ritual, que sigue en la boca de artistas y creadores, como una repetición cíclica de conductas que atañen a lugares muy profundos de la intuición y la experiencia. (Carrasco, 2009: 20).

En un contexto ya más secularizado, Sócrates aún afirmaba recibir inspiración de su *Daimón*. Lo que en este punto importa recalcar es que el artista percibe el dictado de algo superior a su persona.

No sólo la música, sino todas las artes han sido tradicionalmente caminos hacia niveles superiores de conciencia. Pero es necesario en este punto aclarar el concepto tradicional de “arte”, así como el de “arte sacro”.

El concepto social de las artes, ha cambiado en diversas épocas y culturas. Las grandes obras monumentales son admiradas por todos, sin considerar que muchas, en su tiempo, costaron grandes miserias y sufrimiento a buena parte de la población.<sup>242</sup> La finalidad del arte tradicional, sea en Oriente o en Occidente nada tiene que ver con la expresión del ego, del “espíritu personal” del artista. Como señala Chantall Maillard (2001:29):

Para empezar, el objetivo de la obra tradicional no es “hacer arte”, sino asimilar, según los cánones, los ritmos y las líneas vivas de la materia-espíritu de los que está compuesto el universo para la participación íntima de quienes contemplan el producto. Por ello, el artista no es sino un operario, que sabe operar con destreza las reglas que han sido enseñadas por los sabios videntes. La obra, consecuentemente, es por lo general anónima, por lo que no cabe hablar de originalidad, al menos no en el sentido en que lo hacemos desde nuestra perspectiva moderna (como posesión de características especiales o novedosas). La “originalidad” de la obra consiste en señalar el vínculo que la obra establece con el Origen. El arte indio es, en este sentido, ante todo, un yoga (de la raíz *yuj*: uncir, reunir); es decir, una vía para la reunificación del individuo con lo absoluto.

Nótese la cercanía semántica con *re-ligare*. Esta finalidad es la misma en todo el arte tradicional, independientemente de la cultura, de los materiales empleados o de la actividad de que se trate.

Incluso como espectadores, el arte re-liga, integra, mediante la fusión del contemplador y lo contemplado, como expone Ananda Coomaraswamy (1997: 10, 11) sobre el arte sagrado, sea de Oriente u Occidente:

---

<sup>242</sup> Habría que considerar con seriedad la afirmación de Jean Gimpel (1991:46) de que “los grandes mecenas, donadores y constructores, glorificados más allá de toda medida, como Lorenzo el Magnífico, merecen ser desterrados de la humanidad por sus actividades causantes de la inflación y la miseria. Así se llaman faraones, rey Salomón, emperador Justiniano, duque de Berry, León X, cha Djahán o Luis XIV. A esta lista se pueden agregar los *robber barons*, los coleccionistas multimillonarios norteamericanos. ¡Y tantos otros!”.

[...] en cualquier caso, el principio implícito es que *el verdadero conocimiento de un objeto no se obtiene meramente por la observación empírica* o el registro reflejo (*pratyaksa*), sino sólo cuando el conocedor y lo conocido, el que ve y lo visto, se encuentran en un acto que trasciende la distinción (*anayor Advaita*). Para rendir culto de verdad a un Ángel uno debe devenir el Ángel: «quien adora a una divinidad como a otro que a sí mismo, pensando “Él es uno y yo otro”, no sabe», *Bradaranyaka Upanisad, 1, 4, 10*. [...] Aquí, ciertamente, el arte europeo y el asiático se encuentran en un terreno absolutamente común; según Eckhart, el pintor diestro muestra su arte, pero es a sí mismo a quien nos revela, y en las palabras de Dante, «quien pinta una figura, si él no puede serla, no puede pintarla». (Cursivas del fragmento en castellano de G.S.)

Por supuesto no sólo hablamos de las “bellas artes”, cualquiera que sea la clasificación utilizada, sino de cualquier actividad sistemática, que requiera el empleo de técnicas especiales, así como una especial destreza adquirida por la práctica, creatividad y una *atención* sostenida en la realización de la obra durante largos períodos. Atención que, no por casualidad, es el fundamento de toda forma de meditación. En este sentido, para nosotros, como en el tiempo de las grandes catedrales, “arte” puede ser sinónimo de oficio. En aquella época, como señala Jean Gimpel:

Los escultores se confundían con la multitud de canteros y picapedreros [ya que] para la gran mayoría de los hombres del Medioevo, entre *obra* y *obra maestra* había diferencia de grado, *pero no una diferencia de naturaleza*. La idea de que hay un hiato infranqueable entre el obrero y el artista (en el sentido moderno del término) no apareció prácticamente hasta el Renacimiento (1971:80).

Por eso sostenemos con Lanza del Vasto (1978: 37-38) que el trabajo *no alienado*, artesanal, puede llegar a la categoría de arte y ser medio de desenvolvimiento espiritual. Si bien que para el poeta, es un camino limitado que no es “...una senda que lleve al conocimiento esencial y saludable, sino todavía un círculo que lo rodea.”

Asímismo, en la concepción hindú “tampoco hay [...] ninguna distinción de tipo, entre bellas artes y artes decorativas, libres o serviles. La literatura india nos proporciona numerosas listas de las dieciocho o más artes profesionales (*śilpa*) y de las sesenta y cuatro artes avocacionales (*kala*) [que] comprenden todo tipo de actividad diestra, como la pintura, la música, el tejido, la equitación, el arte culinario y la [...] magia, sin distinción de rango, pues todas son igualmente de origen angélico.” (Coomaraswami, 1997: 12)



La mayoría de los grandes muralistas mexicanos, a partir de una postura socialista, se decían simplemente “trabajadores”. Desde una posición tradicional perennialista, curiosamente coincidente, para Coomaraswami: “El artista no es un tipo especial de hombre, sino que todo hombre es un tipo especial de artista” (*Ibíd.*, 54). Para René Guenón (s/f: 226): “...los oficios poseen en una civilización tradicional un valor espiritual y un carácter verdaderamente ‘sagrado’, por lo que pueden servir normalmente de ‘soporte’ a una iniciación.”

El arte tradicional es fundamentalmente arte sacro; es decir, un medio para conectar al ser humano con la fuente primordial del ser, de ahí su carácter simbólico. Caso paradigmático es el arte medieval, especialmente las catedrales góticas. “El arte sagrado es el vehículo del Espíritu divino; la forma artística permite asimilar directamente –y no de forma discursiva como con la razón- las verdades trascendentes y superracionales” (Hani, 2008: 12).

“Do” en Japón y Corea, igual que “Tao” en China, significan camino, ruta de sabiduría que integra al realizador con el proceso y la materia de trabajo, que puede ser enormemente variada (piedra, barro, madera, metal, vegetales, colorantes, agua, fuego, el propio cuerpo, sonidos, conceptos y otras muchas) disciplina que lleva a la comprensión de que interior y exterior se integran, sin confundirse. En extremo Oriente, las artes marciales son *Do*.<sup>243</sup> La ceremonia del té (Kakuzo, 1989; Yi *et al.*, 2004) no sólo es un arte que ha desarrollado varios estilos y escuelas, sino un camino espiritual: la vía del té, el *Chadô*, o *Cha no yu*, en profunda relación con el taoísmo y el budismo Chan (Yi, 2004: 25-34), que con el nombre de Zen pasó a Japón:

Se trata siempre de conseguir que el hombre, por la práctica infatigable de un arte al que se consagra, llegue a eliminar por completo su yo inquieto y preocupado por su éxito, que depende de su necesidad de atención objetiva. De este modo, sólo será en adelante el simple instrumento de una fuerza más profunda cuya acción –sin su participación y sin una intención particular- producirá, como un fruto maduro que cae, el resultado deseado. Cuando el

---

<sup>243</sup> *Karate –Do* es el “camino de la mano vacía”; es decir, sin armas; *Ai Ki Do* es el camino de la energía de la paz y así las demás artes marciales. En China, «*Tai Chi* significa “gran cima”, “lo último”, “el gran Uno” y *Chuan* significa “acción”. *Tai Chi Chuan* quiere decir entonces “la acción de ir hacia lo más Grande que uno mismo, hacia la Cima suprema, hacia la Luz, por medio de la ayuda de una técnica energética» (Heyoten, 2001:21) y está íntimamente vinculado con el taoísmo (Tsong-Hua, 1983: 95-144).

hombre logra ponerse [...] a disposición del Ser que, dentro de sí mismo, se apresura hacia la luz, este Ser puede hacer resonar su canto eterno en el lenguaje de esta acción particular. (Castermane, 1989: 67)

Muchas actividades pueden ser un arte sacro; es decir, camino espiritual, como la caligrafía, que en el Occidente actual es poco apreciada, pero que siempre ha sido enormemente valorada en el extremo Oriente, la India y las culturas musulmanas (Burkhardt, 1999: 57- 61; Lefeuve, s/ f.)

El arte tradicional de la panadería tiene asimismo su dimensión sagrada (Erwan [Compagnon de'l Arche] s./f.) y el arte culinario en general. Ya decía Teresa de Ávila que Dios anda entre las ollas de los pucheros de la cocina...

Desde la percepción del artista, al estar su atención en la *realidad primordial que quiere representar*, en la materia de trabajo, en la idea a la que quiere dar forma al tiempo que en sus movimientos, su conciencia entra en un nivel no ordinario de integración transpersonal. Así, Maillard (O.C: 29- 30) refiriéndose a las artes de la India, afirma que:

...el músico desplegará una sutil arquitectura sonora que elevará al oyente a los niveles del gozo espiritual. Con la representación dramática se procurará, por medio del juego representativo del actor, la estetización de las emociones ordinarias, es decir, su transformación en emociones estéticas (*rasas*), de tal manera que el espectador, desprendido de su individualidad cotidiana, acceda, por medio de la universalización de las emociones, al estado de unidad interior. Las artes plásticas y la arquitectura de los templos, por su parte, proporcionarán los símbolos adecuados para la armonización ritualística de las energías en las prácticas espirituales.

Lo que aplica igualmente al arte sacro en cualquier latitud. En las artes figurativas, hablar de “representación”, no significa copia de un modelo, sino símbolo de las fuerzas, valores y conceptos representados, carácter simbólico también presente en obras no figurativas como el *mandala*, el *yantra*<sup>244</sup> o el templo. El primero, representación cósmica, el segundo, “proyección visual geométrica de los distintos aspectos de las fuerzas cósmicas descritas en su sistema metafísico” (Maillard, O.C: 30). Además el templo es el

---

<sup>244</sup> Los *yantras* son variantes de *mandala*, surgen con la filosofía tántrica y se usan en sus rituales y meditaciones. A cada *yantra* se le asocian varios *mantras* o sonidos. La mayor diferencia es que los *yantras* son cuadrados, como templos de cuatro entradas y los *mandalas* son redondos, representaciones cósmicas y de los centros energéticos corporales o *chakras*. (Riviere, 1978: 26- 51 y ss.)

espacio diseñado que ordena las condiciones propicias para la contemplación, auspiciando un estado de paz y serenidad; ombligo del mundo, es también *símbolo de la unión del microcosmos humano, con el macrocosmos que expresa lo divino*.

La bibliografía sobre el simbolismo del templo es abundante, especialmente en la literatura masónica (Newton, 2002), como entre los representantes de la *Sophia perennis* (Corbin, 2003), trátase de la arquitectura del Islam (Burckhardt, 1999 [a]: 11-36, 101-125;) del templo cristiano (Hani, 2008; Burckhardt, 1999 [b]) u otra religión tradicional (Eliade, 1975: 328- 345; 1999 Vol. 1: 95, 164- 166, 209-211).

El arte sagrado permite a la conciencia acceder a la unión individuo-humanidad-cosmos-divinidad. Es lazo entre interior y exterior. Pero no todo arte con motivos religiosos es arte sagrado; éste, según la tradición de la *Sophia Perennis*:

... no es de naturaleza sentimental o psicológica, sino ontológica y cosmológica [no es] el resultado de los sentimientos, las fantasías, el «pensamiento» aun del artista, sino como la traducción de una realidad que rebasa ampliamente los límites de la individualidad humana. [...] El arte sagrado es el vehículo del Espíritu divino; la forma artística permite asimilar directamente –y no de forma discursiva como con la razón- las verdades trascendentes y supraracionales [...] Es decir, el arte es sagrado no por la intención, *subjetiva*, del artista, sino por su contenido *objetivo*; y este no es, por su parte, más que el conjunto de representaciones [...] sensibles, a leyes cósmicas que expresan principios universales [...] Este orden jerárquico determina el carácter esencial del arte sagrado, que es el de ser *simbólico*, es decir, el de traducir mediante imágenes polivalentes la correspondencia que relaciona entre sí, los diversos órdenes de la realidad, el de expresar, mediante lo visible, lo invisible, y el de conducir al hombre hacia éste. (Hani, 2008: 12-13. Cursivas del original).

*Tanto para el artista, en el proceso de elaboración de la obra, como para el espectador, que la contempla, la belleza de la obra nos funde con ella. Significante que nos une con su significado; por ello el arte sacro es simbólico y su simbolismo es, en gran medida, cosmológico, geométrico, o ambas cosas; sin embargo, la cosmovisión derivada de la ciencia mecanicista arroja un velo sobre el arte sacro, que impide su contemplación para el descubrimiento de su significado.*



Fig. 2. Mandalas.



Variantes del Shri Yantra<sup>245</sup>

<sup>245</sup> El más famoso de todos es el *Shri Yantra* o *Yantra* de la creación. Representación geométrica de toda la energía del cosmos, consta de nueve triángulos yuxtapuestos y colocados de forma que originan 43 pequeños triángulos, todos rodeados por dos círculos de pétalos, el primero formado con ocho pétalos y el segundo con dieciséis. Más el *bhupur*, triple muralla con cuatro puertas. (Riviere, 1978: 31- 37).

Se dice que originalmente el dios Shiva dió a conocer 64 *yantras* (*chakras*) y sus mantras al mundo, para obtener diferentes beneficios, tanto materiales como espirituales. Para su consorte Devi, otorgó el *Shri Yantra* junto con su mantra secreto de 16 sílabas que, unidos, equivalen a todos los otros 64 *yantras* y *mantras*. Este *yantra* es a su vez considerado la sede de la diosa Lalita Tripur Sundari. El *Shri Yantra* se relaciona con una de las diosas más importantes del tantrismo: Shakti, la energía, en contraposición dinámica con Shiva, la conciencia, representada como una flor roja. Así es por lo tanto su *yantra Shri*. A esta diosa también se la llama Saravasti Sūkta, Lakshmi Sūkta en el *Yajur Veda*, Devi Sūkta en el *Rig Veda*, Lalita, Shri o Tripurasundari. (*Ibid.*, 15. Con imágenes e información complementaria de Wikipedia).

En relación con el arte tradicional de Cachemira, señal Chantall Maillard que:

En el plano estético, es decir, aquel en el que se sitúa el individuo que adopta la actitud del espectador, esta ecuanimidad es denominada, en la terminología propia de los filósofos de Cachemira *śāntarasa*, el estado emocional que corresponde, en la contemplación estética, al estado de calma o serenidad. También *śāntarasa* es el lugar emocional en el que todas las emociones están contenidas en potencia, del que todas surgen y al que todas vuelven. En esa calma, desde esa calma, la compasión es posible, porque quien contempla está vacío de sí mismo y ese vacío lleno de posibilidades es el suelo común, propiamente común, de lo humano (Maillard, 2001: 15).

Quizá el arte que involucra al cuerpo más integralmente es la danza. En las sociedades no afectadas por el desprecio corporal, como en la mayoría de las culturas del África subsahariana, los bailes tradicionales son ritos de comunión inter-tribal y cósmica.

Ya en el arte rupestre del magdalenense encontramos representaciones de danzas circulares (Ries, 2013:31). En el Islam persa, tenemos la famosa danza giratoria de los derviches, el *sama*, creada por Djalal -ud- Din Rumi (1981:14) en el siglo XIII, de gran importancia ritual en la *Tariqa* (monasterio) *Mawlawiya* fundada por él, y que es aún practicada, no sólo en su escuela, sino por diversos grupos que retoman este aspecto de la enseñanza del maestro, por la cual se experimenta una identificación con el universo vivo, la Gran Danza Cósmica.

Salvador Pániker (2000:19) cita un cuento jasídico, tomado de un texto de Lawrence Le Shan, que narra la visita de un famoso rabino a un pequeño pueblo ruso:

La visita suponía un gran acontecimiento para los judíos de la localidad, los cuales se entregaron a largas y prolijas reflexiones sobre las preguntas que deberían formular al sabio. Cuando por fin éste llegó, pudo percibir la gran tensión que flotaba en el ambiente. Durante unos momentos no dijo nada; luego, comenzó a tararear suavemente una melodía hasídica. Al instante, todos la estaban tarareando con él. Comenzó entonces a cantar y, en seguida, los presentes siguieron su ejemplo. Enlazó luego el canto con el ritmo del cuerpo. Pasado un tiempo, cuantos allí se encontraban estaban completamente absortos en la danza, plenamente entregados a ella, tan sólo bailando y nada más. La danza continuó por un tiempo y después el rabino disminuyó gradualmente su ritmo hasta llegar a detenerse; miró entonces al grupo y dijo: "Confío en haber respondido a todas vuestras preguntas"

El valor del baile para acceder a la sabiduría ha sido explicado una vez por un derviche a Nikos Kazantzakis: “porque la danza mata el ego, y cuando el ego ha muerto, desaparecen los obstáculos”. Ciertas danzas son una experiencia de integración: “al no haber disociación entre, sujeto y objeto, al no haber fisura ni dualidad, tampoco hay una ‘realidad’ ‘enfrente’ de uno” (*Id.*)

Otro arte, a menudo minusvalorado, es la alfarería, que incluye un trabajo espiritual e iniciático presente, entre otras cosas, en el manejo consciente de los cuatro elementos y pleno de simbolismo: después de la preparación del barro se va dando forma a los recipientes “de adentro hacia fuera”, correlato del trabajo espiritual, en un torno manual, imagen, en lo ontológico, del macro y microcosmos y en lo gnoseológico, de niveles concéntricos del conocimiento, cuyo centro, fijo, inmutable e inconmensurable por ser un punto, es el auténtico Yo. El resultado es un objeto, cuyo sentido está dado por su interior, como señala el Tao te King: “...es el vacío de su interior el que le da su utilidad” (2001:28).

El primigenio acto creativo ha sido entendido a menudo, desde la más remota antigüedad como obra de diosas y luego de dioses, ambos alfareros. Así:

El paso se puede seguir perfectamente en los mitos de la Mesopotamia antigua, en los cuales la *Magna Mater* (bajo los distintos nombres de *Mami*, *Nammu*, *Ninhursanga*) interviene decisivamente en la creación del hombre a partir del barro [...] En su condición de creador, al dios sumerio Enki se le llama ‘alfarero’ y [...] ‘señor de los alfareros’. En otro pasaje es el principal dios sumerio *Enlil* el que puso al primer hombre en la adobera. [...] En China [...] el mismo cielo [...] se consideró como la rueda o torno cósmico de alfarero. (Lurker, 1992: 322)

En Egipto, al dios Ptah con su rueda de alfarero moldeó el huevo del que salió el sol. Inexcusable es la referencia bíblica a la creación de Adán y Eva a partir el barro. Una olla o vasija, hecha de la sustancia de la madre tierra es imagen de la matriz y comparte el simbolismo con la caverna, de la que han nacido numerosos dioses (Lurker, O.C: 99) lugar preferido de las divinidades ctónicas (Hani, 1997:17-19) relacionada también con el simbolismo del corazón (Guénon, O.C: 181 y ss.) y del santo Grial (*Id.* 13-34).<sup>246</sup> Este vacío alude al silencio de la mente, generalmente ocupada por un flujo de pensamientos.

---

<sup>246</sup> La posterior tradición hebrea nos presenta, la leyenda del *Golem*<sup>246</sup>, ser fabricado ritualmente con barro, la palabra y el aliento humano, a imitación del acto del Creador. El *Golem* crece y obedece pero si se le deja crecer demasiado escapa y comete estropicios por doquier. Lección de medida, humildad y advertencia contra la *hybris* tecnológica capitalista: desmesura del conocimiento al servicio del ídolo de la codicia.

El camino espiritual comienza por este vacío, silencio de la mente propiciado por la actividad artística y la contemplación estética. Además, el arte afina, amplifica e integra los sentidos ordinarios, hasta llegar a lo que Huxley (1973) llama percepción preternatural.<sup>247</sup>

Las artes son un camino de realización ya que, de varias maneras, propician la integración humana en varios niveles, incluidos los transpersonales. Y lo han sido desde los tiempos primitivos. Ya señalaba Luis Cardoza y Aragón<sup>248</sup> que:

Sólo espíritus simples pueden imaginar que las civilizaciones primitivas nos ofrecen un arte simple. Lo que imaginan como tal son abstracciones que a fuerza de complejidad y de pureza llegan al símbolo, al mito, cuando la palabra y la forma no se bastan por sí mismas.

#### 4.3.1 El símbolo

Un factor de capital importancia en la pedagogía de la espiritualidad es el *símbolo*. El mito y la poesía mística, como todas las artes sacras y el rito, adquieren su valor de pedagogía sagrada merced a su carácter simbólico.

Los fenómenos naturales, terrestres o cósmicos, *convertidos en símbolos, están presentes por todo el planeta*, no sólo como motivos universales del arte sacro, incluidos en los mitos y cuentos populares; también se manifiestan en los sueños. Pero no sólo desde la visión tradicional de la *Sophia Perennis* se ha estudiado su carácter sagrado.

---

<sup>247</sup> Ésta puede lograrse por varios medios, uno de los cuales es el uso de ciertos vegetales, llamados *enteógenos*; otro es el uso de música especial o, simplemente ciertos sonidos, como el tambor de los chamanes de Siberia y otras regiones. Con el mismo objetivo se han usado ayunos, abstinencias, reducción del sueño, así como el dolor físico, llamado “mortificación” en el contexto cristiano, cuestionable por otros motivos. Mejores resultados se logran mediante disciplinas psicofísicas, que implican el manejo de la respiración, la atención y energías sutiles mediante movimientos, baile, masajes o posiciones corporales, actividades sistemáticas que pueden ser consideradas legítimamente, arte.

Viví una fuerte experiencia de percepción preternatural al final de la tercera o cuarta sesión de *Janzu*, terapia psicofísica japonesa en el agua. Se realiza en una alberca de profundidad adecuada para manejar los movimientos del paciente, que debe estar lo más relajado posible. Al término de la sesión, la instructora Megumi Bano me puso de pie y al abrir los ojos, el panorama cotidiano, apareció con una belleza inusitada. Nada había cambiado, sino mi manera de percibirlo: además de la intensidad del azul del agua y las diversas tonalidades del verde de la vegetación, el piso, a un lado de la alberca, estaba tapizado de lucecitas blancas intermitentes. No fue alucinación, sino algo real... y natural: el sol, casi en el cenit, se filtraba a través del follaje de un frondoso níspero, cuyas hojas, movidas por la brisa, obstruían o permitían alternativamente el paso de la luz, provocando en el piso un asombroso juego de pequeñas luces intermitentes. ¿Por qué no lo percibí durante los años anteriores, siendo para mí un lugar cotidiano? El impedimento estaba en la mente: mi atención ocupada en el flujo de pensamientos parásitos, el *diálogo interno* de que habla Carlos Castaneda y que impide una percepción integral del entorno. De ahí el valor del silencio de la mente.

<sup>248</sup> “Prefacio” en Henestrosa, 1986: 13-14.

Hay símbolos que sólo son comprensibles en el contexto de cierta cultura religiosa, como el pan y el vino eucarísticos en la teología cristiana y símbolos más universales – “arquetipos”- cuyo significado es el mismo en cualquier sociedad –o casi-, porque son referentes existentes en todas o casi todas las culturas. Así, el árbol como eje del mundo, o la montaña, que conectan la realidad sensible con las dimensiones superiores, tierra y cielo (Guenon, s/f, 281-892; Eliade, 1975: 243-298; Maillard, 2001); o la cueva como matriz (Guenon, O.C. 173-200) que es también tumba en los ritos de muerte y resurrección desde el paleolítico.

Debido a su gran difusión y a ser punto de contacto entre la ciencia del psicoanálisis y la simbología universal, cabe hacer mención, sobre los estudios realizados en este campo por Carl Jung y sus compañeros del círculo Eranos, así como sus continuadores, desde una perspectiva laica, multicultural y abierta a la espiritualidad.

A partir de una nutrida casuística de pacientes que en sueños aludían a los mismos símbolos con el mismo o similar significado, Jung (1964/1997) llegó a concebir una mente colectiva de la humanidad llamada *inconsciente colectivo*, donde radican los *arquetipos*, término tomando de la teoría platónica de las ideas, considerados símbolos universales, cuyo significado es independiente de la diversidad cultural.

Muchos tradicionalistas reniegan de Jung. Sus críticas contienen, a nuestro juicio, un argumento de consideración: que sólo ubica dicha mente colectiva de la especie, en el nivel inferior, *inconsciente*, de la humanidad y no considera al *supra-consciente colectivo*, que es la conexión transpersonal con nuestra especie, el planeta y el Cosmos,<sup>249</sup> distinción que puede ser de gran relevancia ética y gnoseológica pues el espíritu no es inconsciente, sino contrariamente, la forma más elevada de consciencia, que engloba, armonizándolos, al ello, al yo y al superyó . Sin duda, hay en los niveles transpersonales superiores una

---

<sup>249</sup> A este respecto comenta René Guénon (s/f: 36- 37):

“Precisamente esta confusión es la que encontramos también aquí: que las producciones de los enfermos observados por los psiquiatras proceden del ‘subconsciente’, ciertamente, no es dudoso; pero, en cambio, todo lo que es de orden tradicional, y especialmente el simbolismo, no puede ser referido sino al ‘supraconsciente’, es decir, aquello por lo cual se establece una comunicación con lo suprahumano, mientras que el ‘subconsciente’ tiende, inversamente, hacia lo infrahumano [...] Por medio de la teoría del ‘inconsciente colectivo’, se cree poder explicar que el símbolo sea ‘anterior al pensamiento individual’ y lo trascienda, el verdadero problema, que ni siquiera parece plantearse, sería el de saber en qué dirección ocurre ese trascender: si es por lo bajo, como parecería indicarlo esa referencia al pretendido ‘inconsciente’, o por lo alto, como lo afirman expresamente, al contrario, todas las doctrinas tradicionales [por lo que] la interpretación psicoanalítica de los símbolos y su interpretación tradicional conducen en realidad a fines diametralmente opuestos.”



“vuelta al origen”, pero ya no en el nivel de la vida intrauterina pre-lógica, sino en el trans-lógico de la contemplación (Pániker, 1982).

El símbolo une todos los niveles de la existencia: de lo material –metal, piedra, color, sonido- a lo mental –significados verbalizables-, a lo espiritual inefable. En tanto hierofanía, es concreción de los distintos niveles de lo real, pequeño holograma cósmico.

En la comprensión del símbolo es necesario distinguir entre su función de medio o intermediario de la de *mediador*. A este respecto Panikkar (2005:133) señala que “El intermediario es un mensajero, un *gobetween*, un lazo de unión entre dos realidades [...] facilita la comunicación”, es un significante que alude a un significado, análogo pero distinto y separado.

En tanto *mediador*, va más allá de la mera comunicación y nos lleva a la comunión:

El símbolo místico no apunta a un ente particular; pretende simbolizar el Todo desde un ángulo concreto. De ahí que el lenguaje místico hable de Dios, del Amor, del Ser, de la Nada, de la vacuidad o también del Bien, la Belleza y la Verdad- en una palabra, de la Realidad, aun cuando enfocada desde un ente particular. (*Ibíd*: 50)

El símbolo requiere la participación total del sujeto y lo une con el objeto que, entonces no es tal, superando la dualidad: “...al símbolo no se lo capta cuando se lo interpreta como simple metáfora, desgajada de su consistencia ontológica, que la une al sujeto para el cual el símbolo es símbolo [...] Decir que el hombre es un ser simbólico equivale a afirmar que el hombre está abierto al misterio que lo trasciende y lo envuelve” (*Ibíd*: 51).

#### 4.4 Rito y culto.

Los ritos son asimismo, una forma de arte, emparentado con el teatro, del que el actual *performance* es empobrecido reflejo. Para Walter F. Otto (2001: 21):

El culto como un todo pertenece a la categoría de las *creaciones* monumentales del espíritu humano. Para dilucidarlo desde la perspectiva adecuada, hay que situarlo al lado de la arquitectura, las artes plásticas, la poesía y la música, *artes que un día estuvieron al servicio de lo Divino*. (Cursivas de G.S.)

Hay una estrecha relación entre los orígenes del rito y el mito. Para Mircea Eliade, el primero es la actualización del segundo: la repetición de lo que en el principio de los tiempos hicieron los dioses o héroes. Para otros, el mito es una formulación a posteriori que pretende explicar los actos rituales, que quedarían sin explicar. Cabe la posibilidad de que ambas cosas lleguen a suceder. Así lo plantea Jean Hani (1999:23) respecto de la relación entre las fiestas anuales de la isla de Lemnos y el mito agrario de las Lemnias:<sup>250</sup>

Se percibe claramente con este ejemplo, de qué modo, en cierto momento del proceso histórico, un rito –relacionado con un mito X, ya olvidado- originó un mito sustitutivo que se sitúa en un plano claramente diferente, el de la psicología dramática, el que precisamente proporciona a la literatura su materia.

El pensamiento ilustrado, al desconocer el simbolismo ritual, tiende a catalogarlo como grosera superstición, pensamiento pre-lógico que obnubila la mente del pueblo y le hace abordar sus problemas mediante conductas mágicas e irracionales.

Esta visión se justifica cuando los fieles participan en ritos cuyo significado desconocen, sea por ignorancia personal o porque ha pasado al olvido de la sociedad. También se justifica cuando, desde su origen, carecen de significado espiritual y se refieren a personajes de sacralidad inventada; asimismo los referidos a hierofanías espurias, sean de origen popular o de la “iniciativa empresarial” de líderes religiosos. En estos casos son justas las críticas, sean serias y airadas o irónicas; mordaces y sarcásticas o jocosas, ya provengan de religiones en competencia o del pensamiento ilustrado.<sup>251</sup>

Pero si los ritos conservan vivo su significado espiritual en la mente de los participantes y es asumido de manera consciente, independientemente de los diversos niveles de interpretación, entonces constituyen un excelente medio vivencial, que complementa el valor de las palabras y, por tanto, un poderoso apoyo para la realización espiritual. A este respecto apunta René Guénon (1990: 145-146):

---

<sup>250</sup> Ver *Ibíd*: 13-33

<sup>251</sup> Notable ejemplo de crítica jocosa es *La reliquia*, novelita de Eça de Queiroz, donde el autor presenta la comercialización, en Jerusalén, de todo tipo de reliquias cristianas: diversas cruces, medallas y escapularios y otras más imaginativas como: “...pedacillos de tablas cepilladas por San José [...] frascos de agua del Jordán [...] huesos de aceitunas del monte Olivete, y «túnicas como las que había usado la virgen María [...] boquillas hechas con un pedazo del Arca de Noé, pajas del corral donde nació el Señor; un pedacito de cántaro con que la virgen iba a la fuente; una herradura del borriquillo en que la Santa Familia huyó a tierra de Egipto; un clavo oxidado y torcido... » (1982: 65, 152). Independientemente de que la imaginación del autor exagere o se quede corta, la crítica a la superstición de estas formas de piedad popular implica un sano llamado a la cordura, fruto del pensamiento ilustrado.

...la realización efectiva puede tener, además de la preparación teórica y después de ella, otros medios de un orden muy diferente, pero que no están, ellos tampoco, destinados más que a suministrarle un sostén [...] que no tienen en suma, más que un papel de “auxiliares” [...] ésta es, principalmente, la razón de ser de los ritos [...] propiamente metafísicos [...] No obstante, a diferencia de la preparación teórica, estos ritos nunca son considerados como medios indispensables, no son más que accesorios y no esenciales, y la tradición hindú, en la que ocupan sin embargo un sitio importante, es por completo explícita sobre el particular; pero, *por su propia eficacia, facilitan grandemente la realización metafísica, es decir la transformación de este conocimiento virtual que es la simple teoría, en un conocimiento efectivo.* (Cursivas de G.S.)

En un sentido muy afín, Erasmo de Rotterdam ubicaba al rito en su justo valor quien, en su coloquio *Los piadosos ágapes*, señala: <sup>252</sup>

[...] lejos de rechazar los sacramentos y los ritos de la Iglesia, los acepto de todo corazón. Es a los malos y a los supersticiosos a quienes repruebo o, para moderar mis expresiones, a los simples e ignorantes que, enseñando al pueblo a poner toda su confianza en esas ceremonias, descuidan lo que precisamente hace de nosotros en verdad discípulos de Cristo.

Cabe señalar que lo mismo valdría para las prácticas piadosas de los seguidores de otras religiones. La mayoría de los ejemplos críticos son los de mi tradición religiosa familiar por congruencia con la presente propuesta, contraria a la práctica común de ser un rudo crítico de las demás religiones, pero apologeta parcial y militante de la propia, actitud que lleva a la enemistad e incomprensión entre personas con religiones diferentes. El mismo Erasmo, critica la exagerada valoración de los ritos, en detrimento de aspectos más esenciales, mediante la descripción de actitudes frecuentes entre los fieles y sacerdotes en relación con los ritos católicos de auxilio a los moribundos:

[...] la mayoría de los hombres, llenos de confianza en esas prácticas, no tienen mientras tanto otra preocupación más que amasar dinero; sacrifican a la cólera, a la lujuria, a la envidia, a la ambición. ¡Es así como se preparan a la muerte! En ese momento, nuevas ceremonias los esperan: el agonizante es confesado y reconfesado; recibe la extremaunción y el viático; ha aquí los cirios, la cruz, el agua bendita. No olvidemos las indulgencias: se despliega el documento pontifical bajo los ojos

---

<sup>252</sup> Cit., en Halkin, 1971:166-167.

del moribundo; ocasionalmente, se lo venden. Se precisa entonces la disposición pomposa de los funerales del desgraciado a quien se impone una última profesión de fe. [...] Para que esas ceremonias sean dignas de su fin [...] es necesario añadirles otras disposiciones más interiores, gracias a las cuales dejamos esta tierra con la alegría el espíritu y la esperanza cristiana. (*Ibid*: 166-167)

Por ello, aunque provengan de un ámbito ajeno, por el bien de la verdad de la propia tradición, conviene reflexionar sobre la verdad de las críticas. Si éstas parten de la ignorancia de su significado, se pueden desechar fácilmente; pero si el objetivo es evidenciar su clara falsedad, comercialización o manipulación política, los miembros de la comunidad de que se trate hemos de aceptarlas, con humilde agradecimiento, para ubicar cada rito en su justa dimensión.

Las formas superiores del rito, cuando se realizan con la forma y actitud adecuadas, más que ritos, son ejercicios psicofísicos que constituyen verdaderas prácticas para la inducción de estados meditativos. Así los *sutras* cantados en el budismo, el ritual tántrico de la India y la oración en las religiones del Libro.

La práctica de las artes, incluido el rito, asumida a la manera tradicional como ejercicio meditativo, puede ser un excelente medio de desarrollo espiritual. La contemplación estética que puede llevar al éxtasis es, entre otras cosas, una forma de *conocimiento por participación*. Mediante ella, el contemplador se *integra* por una breve eternidad, con el objeto contemplado y el artista, productor de la obra, vive su actividad como aprendizaje interior, vía de autoconocimiento. Pero esto nos lleva a la vía suprema...

#### 4.5 Meditación y contemplación.

Como hemos señalado, la palabra, el arte sacro, el rito, las disciplinas psicofísicas, son medios, recursos didácticos cuyo valor radica en favorecer el surgimiento de estados superiores de conciencia, que llevan a un mayor autoconocimiento e integración transpersonal. Dicho de otra manera, favorecen la contemplación, cuyo máximo nivel en el budismo es llamado *Iluminación* o liberación, que implica la integración de las dualidades que nos escinden y alienan de nosotros mismos, del prójimo, la Naturaleza y la Divinidad. Los medios que brindan las religiones son inútiles cuando no se usan correctamente:

¿Qué hacemos cuando no podemos  
vernarnos a nosotros mismos?  
Ni cristiano, ni judío, ni mago, ni musulmán.  
Ni el este, ni el oeste, ni la tierra, ni el mar.  
Ni la naturaleza, ni las estrellas del cielo.  
Ni tierra, ni agua, ni aire.  
(Rumi, 2003: 252)

Después de aclarar que la contemplación es imposible de definir, por corresponder a estados de conciencia incrementada transverbal, lo único que cabe es indicar los métodos que han mostrado su utilidad para acceder a ella. Además de todos los recursos expuestos anteriormente, que se han empleado dentro o fuera de las religiones tenemos la *meditación*; o mejor dicho, las técnicas meditativas, vía regia de acceso a los estados contemplativos, que constituye un *corpus* metodológico diverso y adaptable a distintas culturas. Los métodos contemplativos requieren sin embargo y cada uno a su manera, de un gran rigor. Una característica fundamental de todos ellos es la vigilante atención a la propia mente, muy especialmente en lo emocional.

Cabe subrayar que una enorme ventaja de estas técnicas, *desde una pedagogía laica*, es que se pueden enseñar al margen de cualquier confesión religiosa sin pérdida de su valor pedagógico espiritual. Por ello, es posible realizar sesiones de meditación con grupos religiosamente heterogéneos, incluidos miembros arreligiosos o ateos, como es práctica permanente en las comunidades ecuménicas del *Arca*, fundadas por Lanza del Vasto (Santos del Prado, 2004: 205-210). También se podrían organizar en escuelas, empresas, en familia, clubes sociales, grupos de terapia y otras organizaciones sociales.

La clave de la contemplación es el *silencio*; acallar la mente, suspender el diálogo interno; es decir, detener o dejar pasar sin detenerse en el flujo de pensamientos parásitos que llegan a la mente -recuerdos, proyectos y previsiones del futuro- para ubicarse en el

presente, “Un encuentro consigo mismo, tal como es y *deviene*” (Castermane, 1989: 27) aquí y ahora y acceder a la dimensión del espíritu, que es trans-mental. Este silencio de la mente sólo se logra por un entrenamiento de la *atención*, hasta lograr la *atención total al aquí y ahora*. La contemplación permite el acceso a estados de conciencia más allá de las dualidades, por eso es el supremo camino de integración y por tanto, de educación.

Después de años de construir la idea de nuestra *persona* a partir del trauma del nacimiento, origen de la falla básica y una vez que este *yo personal* ha alcanzado cierto grado de autorrealización, se convierte en un obstáculo para el surgimiento del Yo profundo, transpersonal. La contemplación trasciende al pequeño yo y nos lleva al Yo profundo. En palabras de Jacques Castermane (*Íbid*: 35) discípulo de K. Graf Dürkheim:

En esencia, *el hombre es en sí mismo el Ser*, o sea, una expresión viviente del Ser, pero en la conciencia humana y natural se encuentra lejos de realizarlo. Está encerrado en un cascarón que lo separa de este Ser. Este cascarón se forma por la concepción de realidades que difieren totalmente de la manifestación pura de la Realidad del ser. Se trata más bien de la visión de un sujeto que llamamos *pequeño yo* transforma, gracias a su poderío racional, todo lo que ve en *sus objetos*.

Y los objetos, es decir los conceptos racionales de ese yo, que, por un lado, le brindan al hombre estabilidad en la vida y le permiten mantener una posición, lo aíslan, por el otro, de la conciencia del Ser siempre presente.

La contemplación nos lleva a trascender las dualidades alienantes; especialmente la dualidad yo/ mundo, es decir, sujeto-objeto. Trascender dichas dualidades y superar así la falla básica es tarea a realizar mediante la contemplación. También podríamos decir la “no-acción” o «*wu wei*» a la que se refiere Lao Tse (1993:70) en el *Tao Te King*:

La más blanda de todas las cosas supera la más rígida de todas ellas. Sólo la nada penetra en donde no hay espacio. Por esto conozco las ventajas del No-Hacer. Pocas cosas bajo el cielo son tan instructivas como las lecciones del Silencio, o tan beneficiosas como los frutos del No-Hacer.

Las diversas tradiciones de la humanidad nos presentan, generalmente en el contexto de alguna religión, métodos educativos orientados al ámbito de la espiritualidad. Muchos de estos métodos están bien estructurados, probados y realimentados a lo largo de siglos, y en ocasiones milenios.

A manera de ejemplo, señalamos aquí que la dualidad espíritu/ Naturaleza, que en el humano se manifiesta como mente/ cuerpo, es trabajada en el yoga tántrico de manera integradora, contrariamente a las prácticas contemplativas institucionales dominantes en Occidente a partir de la política corporal de la Reforma y la Contrarreforma, que han estado generalmente contaminadas por la visión dualista que sataniza al cuerpo, sometido, en consecuencia, a una estricta disciplina represiva.

Contrariamente, la Tradición profunda enseña la armonía entre espíritu y naturaleza, cuerpo y alma. Así, el yogui “al hacerse uno con la naturaleza creante, dispone de *yogamâyâ*, la potencia proyectiva creadora. Mediante las prácticas psicofísicas del yoga:

Para poder coincidir con el cosmos se realizan ejercicios de fantasía guiada que modifican la imagen del propio cuerpo, de manera que éste se proyecta como una sucesión de vórtices de energía, de ruedas (*cakra*) superpuestas. En la práctica litúrgica privada se obtiene el mismo fin asignando una divinidad o parte de divinidad a cada sección del cuerpo mediante el rito cotidiano llamado *anganyâsa*, «la asignación (*nyâsa*) a los diversos miembros (*anga*)». [...] el cuerpo se convierte en un panteón, en un mapa del cosmos: un teclado perfectamente disponible, materialidad espiritualizada y espíritu corporeizado, cuerpo y mente fundidos en uno; el *Gandharva Tantra* enseña: «sólo un dios puede venerar a un dios; el *Brahmalaya Tantra* ordena: «convierte tu cuerpo material en divino». (Zolá, 2002:112- 113).

El cuerpo: un punto e instante, centro de anudamiento donde el Kosmos toma conciencia de sí de cierta manera única y peculiar; Templo de la Divinidad, microcosmos a imagen del macrocosmos:

Al darse cuenta de que toca la tierra, se percata también de que toca el cielo con un toque distinto del sensible. Lo que sean el cielo y la tierra no lo sabe, pero es consciente de su posición de mediador. Ésta es su experiencia. (Pánikkar, 2004: 87).

*...la verdadera religión es el cultivo de la libertad en la búsqueda de la verdad. No puede haber componenda con la libertad. La libertad parcial del individuo no es libertad. Cualquier condicionamiento, ya sea político o religioso, no es libertad, y por lo tanto no podrá jamás traer paz. (Krishnamurti, 1984. 41-42).*

#### 4.6 Espiritualidad y educación integral: hacia una nueva Paideia.

Ninguna propuesta de educación integral lo es en realidad, si descuida lo espiritual, dimensión antropológica esencial, que no ha de confundirse con el adoctrinamiento confesional religioso. Así, por un mal entendido laicismo, se mutila el desarrollo del ser humano al concebirlo sólo como ser bio-psico-social y se descuida la suprema dimensión de realización humana. Podemos afirmar que una bienpensante intención, queriendo ser progresista deviene, en realidad, reaccionaria al impedir el acceso a los supremos niveles de la conciencia. Y la conciencia siempre es un peligro para el *stablishment*...

##### 4.6.1 Requisitos

En un sistema escolar el ingreso a niveles superiores requiere el cumplimiento previo de objetivos educativos de los niveles anteriores. Haciendo un simil con la educación de la espiritualidad, ésta requiere el cumplimiento de objetivos que le anteceden.

En la visión que sustenta este trabajo de la educación entendida como integración, la espiritualidad corresponde a los niveles supremos. Esta integración se logra mediante el *autoconocimiento*, que profundiza el concepto de sí y amplía los límites de la percepción del yo, según hemos expuesto en el apartado 1.3. Proponemos que esta integración se da en varios niveles sucesivos expuestos en el esquema de Wilber, ligeramente modificado, que hemos presentado: primero en los de la persona, revisados en los apartados 1.5.1 a 1.5.3, pero también la integración consciente del yo social (apartado 1.5.4); no sólo un yo que no podría *ser* al margen de la sociedad, que piensa con palabras –ideas- de un idioma que es creación social, sino ese yo que es, *conscientemente*, un *nosotros* de larga historia y ampliarse hasta el sentido de pertenencia *de especie* a la que se refiere Edgar Morin (1993; 43-70), consideramos que éste es el nivel de conciencia transpersonal, que es umbral de la espiritualidad, aquel que alcanzó Thoreau en un *satori* durante uno de sus paseos cotidianos en las inmediaciones del lago Walden a que nos hemos ya referido.



Cuando no se tenía más referente que la propia cultura resultaba más sencillo el logro de un yo social, comunitario. No había más humanidad que la de la propia sociedad ni más camino que el de la propia tradición, concretada en ciertos mitos, ritos y arte sacro.

La cosa se complica cuando hay contacto más o menos intenso con otras culturas. Si hay tiempo y actitud apropiada se puede dar la comprensión, el respeto y hasta diversos grados de sincretismo; pero si surgen conflictos políticos o económicos con otro pueblo se tiende a denostar todo lo que identifica al otro, al “enemigo”, incluidas sus características físicas y su cultura. Las religiones pasan a ser entonces elemento de discriminación, discordia y desintegración, que no *religan* más que al interior del grupo.

Para acceder al nivel de integración del yo social, es indispensable una perspectiva humanista, que permita superar el fanatismo de los enfoques confesionales exclusivistas.

La crítica humanista conforma una lógica negativa o teoría del error, cuyo objetivo es evitar los aspectos alienantes de las religiones, especialmente en lo sociopolítico y económico. Proceso desideologizador que no puede ser sino permanente. La educación crítica humanista -valga la redundancia- ha de brindar herramientas para la tarea.

Aporte esencial de la perspectiva humanista es la superación, en lo posible, del etnocentrismo, esa forma de egocentrismo tribal cuya más grosera manifestación es el nacionalismo. Cualquier forma de exclusivismo religioso es etnocéntrica. La superación de esta actitud prejuiciosa es un viejo anhelo humanista que requiere el conocimiento empático/ crítico de la enorme diversidad humana. Por lo que el conocimiento y valoración de la diversidad cultural humana ha de ser una meta esencial de toda institución educativa.

Pero el conocimiento del yo se profundiza y amplía en cuanto somos conscientes de nuestro ser personal como elemento de la compleja trama de la vida, sin la cual no sobreviviríamos más que unos minutos, dado que la atmósfera que respiramos es resultado de la acción de millones de seres vivos a través de millones de años, desde que las pequeñas algas verdiazules comenzaron a transformar la atmósfera terrestre, inicialmente venenosa, formada por gas metano, bióxido y monóxido de carbono, gases de amoníaco y otros, hasta llegar a la composición actual, que permite la existencia de la vida en sus formas actuales. Este Yo ecosistémico llega a la conciencia planetaria (apartados 1.5.5 y 1.5.6), expresada por metáforas como la de la moderna hipótesis Gaia, similar a la que inspiró la espiritualidad de la Antigua Europa (Eisler, 1995; Gimbutas, 2014; Graves, 1983; Whitmount, 1998), y de multitud de pueblos en el mundo; concepción asimismo

presente en la visión del santo de Asís, a contracorriente del dualismo históricamente dominante en el cristianismo, pero que le es esencialmente ajeno (Dussel, 1974).

Quizá el logro de los niveles de integración personal, social y ecológica no sea *requisito* previo, escalones en un proceso lineal para acceder al ámbito de la espiritualidad; sin embargo, considero que el estado permanente de iluminación, una vez logrado, implica necesariamente la realización de los anteriores niveles de integración.

#### 4.6.2 Objetivos:

De los numerosos planes y programas de todo nivel que mencionan como referente a los cuatro *pilares de la educación* de los que habla el informe Delors (1997) es muy raro encontrar una propuesta consistente del fundamental “aprender a ser”.

Lo que resulta particularmente alarmante, tanto por la importancia de esta dimensión educativa, como porque buena parte de la actual crisis global de sentido y valores se debe a la generalización de la ideología básica del capitalismo: la fetichización de la mercancía (Marx, 1976 Vol.1: 36-48) que privilegia el *tener* sobre el *ser*, como bien ha analizado Erich Fromm (1987b) y cuyo resultado es un trastocamiento de fines y medios: el propio ser humano se convierte en mercancía, objeto intercambiable y desechable al servicio del capital y el Estado.

Nuestro planteamiento del aprender a ser es el autoconocimiento, suprema finalidad de las grandes tradiciones sapienciales de la humanidad; autoconocimiento que implica, necesariamente, a partir de la integración en los niveles anteriores, la ampliación y profundización del “pequeño yo”, hasta llegar a la conciencia del Yo cósmico y divino (apartados 1.5.7, 1.5.8 y 1.6). En estos niveles se superan las dicotomías yo-otro, sujeto-objeto, yo-cosmos, humanidad-Divinidad, pero no a la manera regresiva, prelógica y pre-personal de algunas enfermedades mentales e ideologías totalitarias, sino trascendiendo la palabra y la propia mente. Es la realización de la verdadera *individualidad* (lo que no se puede dividir) y autonomía; es la superación de la *falla básica*, la conciencia de Unidad.

Distintas tradiciones lo han expresado de diversas maneras como en los mitos y ritos de muerte y resurrección: muerte del pequeño yo y renacimiento del Yo profundo o la salida de *Maya* –el mundo de la ilusión del ego- para acceder al *Nirvana*. Este nivel de autoconocimiento es la solución de la *falla básica*, superación de la contradicción entre la sumisión servil al poder de un dios autoritario, celoso, única y absolutamente *externo*, y el

trágico heroísmo libertario y prometéico del yo como ego de Stirner y Nietzsche, cuya prosapia se remonta a los cínicos y epicúreos de la antigua Grecia. Sólo la mística, en las más diversas tradiciones, permite responder el reto planteado por Bakunin sobre la imposibilidad de salir de la contradicción entre la libertad humana y la Divinidad.

En el lenguaje teísta del cristianismo, Thomas Merton (1974:31) expresa:

Mientras no descubramos ese Yo profundo, que está oculto con Cristo en Dios, nunca nos conoceremos realmente a nosotros mismos como personas. Ni conoceremos a Dios. Pues por la puerta de ese Yo profundo es como entramos al conocimiento espiritual de Dios. (Y, si buscamos nuestro auténtico Yo no es para contemplarnos a nosotros mismos, sino para pasar más allá de nosotros y encontrarle a Él.) El «Yo» a que se opone la gracia no es meramente el «Yo» apasionado, desordenado y confuso –el «Yo» errante y desmelenado–, sino mucho más el tiránico «superego», la conciencia rígida y deformada que es nuestro dios secreto y que, con recursos infinitamente celosos, defiende su trono contra la llegada de Cristo.

Podemos encontrar equivalencias en otras tradiciones, que sería largo señalar aquí. Quizá la conciencia crística no sea monopolio de los cristianos, aunque reciba nombres diversos en distintas culturas.

Sin embargo, plantear las cosas así puede resultar engañoso por dar la impresión de que la “finalidad” entraña una condición acabada, perfecta (*per-fectum*) algo totalmente hecho, acabado, terminado, muerto: el Ser de Parménides. Por el contrario, siguiendo a Heráclito, sostenemos que el ámbito del Espíritu es, como señala Ferrer, de creatividad; no un estado, sino un proceso permanente y eterno, no meta, sino camino, Tao.

#### 4.6.3 Los medios.

Si bien, con la excepción de los arquetipos del supraconsciente colectivo, los recursos didácticos encaminados a la educación de la espiritualidad, descritos suscintamente en los apartados 4.1 a 4.5, han surgido en cierto contexto cultural; es decir, en cierta religión, muchos de estos recursos, que auxilian al buscador del espíritu, pueden ser utilizados sin el requisito de la adscripción a determinada religión, con lo que se puede evitar su secuela de creencias más o menos obligatorias, obediencia a las jerarquías y

otros inconvenientes que suelen ir aparejados. Nos referimos a las diversas técnicas psico-físico-espirituales, en especial a la meditación, técnicas que pueden usarse con provecho, independientemente del contexto religioso en el que hayan surgido y entre las que hay, en ocasiones, notables similitudes (Siddheswarananda, 1974).

Pero, pese a proponer el empleo a fondo del aparato crítico surgido de los humanismos, estamos lejos de proponer dogmáticamente que para evitar los inconvenientes que conllevan las humanas instituciones, la única alternativa es una espiritualidad a-religiosa. Afirmamos, por el contrario, que los caminos religiosos, seguidos con amor, devoción y *la valentía crítica requerida para profundizar en el conocimiento de sí*, cuando rinden sus frutos, pueden trascender las limitaciones culturales –confesionales– ya que el viento del espíritu sopla donde y cuando quiere y no puede ser encerrado por frontera, sociedad, autoridad, ni congregación alguna. A este respecto, después de citar a Rumi e Ibn Arabi, comenta Raimón Panikkar (2005: 97):

...textos de una de las religiones oficialmente más rígidas que muestran cómo profundizando la fe personal a partir de creencias concretas se supera este pseudo-problema a no ser que se confunda la religión con una ideología, cosa de la que nos libera la mística.

Un ejemplo de educación integral de origen hindú, que destaca por su amplitud y sutileza, y propone todo un sistema pedagógico multidimensional verdaderamente integral, es el Yoga, o mejor dicho, los yogas, camino sobre el que vale la pena detenerse un poco.

Las referencias documentales se remontan a los Vedas, aunque su origen es muy probablemente anterior entre los pueblos pre-védicos del valle del Indo (Mendoza 2014: 37). Sin embargo, el texto más antiguo que se ha conservado íntegro (300 ó 400 d.C.) es el *Yoga Sûtra de Patanjali* (2001). En él, se consideran ocho componentes del Yoga:

Yama: Relación con nosotros mismos.  
Niyama: Relación con el mundo exterior.  
Âsana: Práctica de ejercicios físicos.  
Prânâyâma: Práctica de ejercicios respiratorios.  
Pratyâhâra: Dominio de los sentidos.  
Dhâranâ: Capacidad de dirigir la mente.  
Dhyâna: Capacidad de interactuar con lo que intentamos comprender.  
Samâdhi: Total integración con el objeto de nuestra comprensión.

En la actualidad, todo el *corpus* yóguico tradicional se ha organizado en cuatro yogas principales que propician una formación integral “bio-psico-simbólico-espiritual”. Ya sea cada uno por separado o, generalmente, de manera combinada e interactiva, pueden ser caminos al campo del espíritu (Vivekananda, 1976: 142-192; Smith, 1997: 42- 76). Lo que recomiendan los maestros es combinar al menos dos de ellos: *Karmayoga*, el yoga del trabajo y las obras; *Bhaktiyoga*, vía de la devoción, del corazón, del gran amor incondicional, la compasión, la empatía y la comprensión de las emociones; el *Rajayoga* o vía de la discriminación, método experimental de autoconocimiento e integración psico-física, disciplina del control consciente de la mente, el cuerpo y sus energías; *Jñānayoga*, disciplina del pensamiento, aspecto filosófico, o mejor *metafísico* en el sentido que hemos adoptado, de los yogas.

Para que el practicante de *Jñāna* no se pierda en la vana especulación, el equilibrio es el conocimiento empírico del Karma y del *Rajayoga*, o el criterio amoroso de *Bhakti*. Cabe destacar el *Tantrayoga*, corriente de muy probable origen pre-védico que enfatiza el equilibrio de lo masculino y lo femenino. Otros yogas populares en Occidente son en realidad ramas o aspectos del *Rajayoga*: el *Hatayoga*, aspecto principalmente físico, y por tanto más visible del Yoga -que hizo a los viajeros griegos llamar “gimnosofistas” a los maestros de la India- y el *Pranayama* o “ciencia de la respiración”, aspecto básico, pero nada simple, del mismo.

Si bien para la gran mayoría de la gente en casi todas las culturas, las religiones son el único medio de acceso al despertar espiritual son, como hemos dicho, solamente *instrumentos*, lenguajes plenos de significado y que, en el mejor de los casos, incluyen disciplinas psico-físico-espirituales, que propician la integración personal y transpersonal; sin embargo, no podemos confundir los medios con el fin, ni creer a los que quieren presionar por el miedo cuando afirman que resulta imprescindible la creencia literal en ciertos mitos, o la práctica de ciertos ritos y que fuera de determinado grupo religioso no hay salvación.

#### 4.7 La educación de la espiritualidad y las instituciones educativas.

Hablar de educación de la espiritualidad podría implicar una paradoja ya que la praxis educativa es un fenómeno necesariamente limitado al ámbito cultural y la espiritualidad es metacultural, incomunicable, lo que haría imposible su enseñanza.

Esto es así si partimos de una concepción tradicionalista de la educación como la sola “transmisión” de contenidos culturales. Pero el constructivismo, de Sócrates hasta hoy, defiende una concepción diferente: no se trata de *transmitir ciertos contenidos* espirituales, sino de suscitar, propiciar o facilitar en el aprendiz, la construcción, ampliación y profundización del conocimiento y posesión de sí.

En consecuencia, el maestro (a), sea en lo espiritual como en cualquier otro ámbito, no ha de ser dador (a) de soluciones prefabricadas, sino

- a) Seductor (a) para el conocimiento.
- b) Provocador (a) del pensamiento estereotipado para sacarlo de sus caminos trillados.
- c) Promotor (a) del aprender... y el desaprender.
- d) Sembrador (a) de dudas e inquietudes y...
- e) Instructor (a) de técnicas encaminadas a la integración personal y transpersonal, pleno (a) de empatía, respeto, amor y libertad.

Las últimas dos guerras mundiales y la multitud de guerras internacionales, civiles o locales, de alta o baja intensidad, que han surgido después de ellas y hasta nuestros días, son una triste muestra del fracaso global de las instituciones encargadas de la educación para contrarrestar la barbarie: la familia, la escuela, las congregaciones religiosas. No sólo eso; en ocasiones la han promovido. Es verdaderamente alarmante que buena parte de la población mundial sea mantenida en la miseria material, intelectual, moral y espiritual por el sistema de dominación y explotación global capitalista. Cabe mencionar la contribución de una cuarta institución a esta triste situación: los poderosos medios masivos de información.

Las cuatro han impuesto una domesticación generalizada no sólo en Occidente, que atrofia el desarrollo individual, manteniéndolo en un nivel pre-personal y pre-lógico de dependencia emocional y mental mediante el miedo y la obediencia ciega a la autoridad, que constituye un condicionamiento para ser eternos menores de edad. Entonces, las semillas del espíritu, que contienen las tradiciones religiosas, se secan en un medio árido y hostil, excepto unas cuantas, de extraordinario vigor, que son como esos cactus del

desierto que, aun en los climas más adversos, dan flores de extraordinaria belleza, como es el caso de los místicos españoles en plena Contrarreforma.

Respecto a la escuela, en las múltiples ocasiones en que he pedido a un grupo de profesores que escribieran un hecho de la vida escolar de cuando eran estudiantes de primaria, la gran mayoría relata algún suceso de autoritarismo e injusticia. Ya nos hemos referido al apoyo institucional de las jerarquías religiosas a la violencia estatal en las más diversas latitudes, traicionando sus principios. En cuanto a la familia mucho se ha escrito desde el siglo XIX sobre su papel en la reproducción de la sociedad autoritaria; en nuestros días se comienza a conocer el grado y extensión geográfica e histórica de la violencia, el abandono y el abuso contra los niños, al parecer escandalosamente mayor de lo que se piensa (Mause, 1991) así como contra las mujeres, más documentado (Duby & Perrot [Coords.], 2000) pero igualmente terrible. Abunda también la literatura sobre el papel ideológico de los *mass media* en apoyo del sistema de opresión dominante.

Las cuatro instituciones han propiciado y justificado la alienación de pensamiento, palabra y obra mediante la violencia estructural en nombre de supuestos valores.

Pero, pese a la función de las instituciones mencionadas como aparatos ideológicos del Estado, éstas son espacios de lucha, así sea en desventaja, y muchos educadores en sentido amplio –padres de familia, guías espirituales, profesores, comunicadores- dentro de ellas, han hecho y hacen una notable labor de educación liberadora, verdadera *pedagogía de la resistencia*.<sup>253</sup>

Aunque el camino de la espiritualidad parte de lo personal, necesariamente va más allá, porque el Yo profundo es social, ecológico, cósmico. Por ello, consideramos necesario replantear el papel educativo en general de las instituciones mencionadas, hoy en una crisis tan grave, que se ha pensado en sustituirlas.

Al respecto, parece oportuno, aunque sea sólo mencionar, la propuesta de Rothberg sobre la dimensión social de la espiritualidad:<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> En el sentido que dan al término Giroux (1992; 1996), Apple (1997), Mc. Laren (1995) y otros. El concepto fue desarrollado como respuesta o complemento a las teorías sociológicas, un tanto deterministas, de la escuela como instrumento de reproducción de la sociedad capitalista que desarrollaron autores como Baudelot y Establet (1976), Bordieu y Passerón (1977) y otros. Los teóricos de la *resistencia* consideran a la escuela como espacio de lucha y resistencia político-cultural.

<sup>254</sup> "The crisis of modernity end the emergence of socially engaged spirituality." En *Re Vision*, 15 (3), Págs. 105-114. Cit. en Ferrer, O.C. Págs. 54-55

Como remedio práctico para el narcisismo y la fragmentación inherentes a la era moderna y la búsqueda subjetiva de significado, Rothberg (1993) prescribe una «espiritualidad socialmente comprometida». A los ojos de Rothberg, la intención explícita de una espiritualidad socialmente comprometida es «investigar y transformar simultáneamente el yo y la sociedad, el yo y el mundo, en lugar de elegir transformar el uno o el otro» (Pág. 112). Lo que sugiere Rothberg es que el compromiso activo de personas con una motivación espiritual en los problemas sociales, políticos y ecológicos de nuestro tiempo, no sólo tiene el potencial de integrar los actualmente disociados mundos natural, social e individual, sino también de emancipar la espiritualidad de sus restricciones internas e individualistas limitadoras.

Y emanciparla también de las restricciones socioculturales, incluidas las que provengan de las religiones cuando contravengan su finalidad primordial, como suele suceder. Así, la espiritualidad liberadora las ubica en su justa dimensión como *medios*: el fin es el ser humano y su realización en todos los niveles.

Una educación que pugne por el autoconocimiento personal, social y ecológico con una visión transformadora es ya un trabajo espiritual o al menos su necesario antecedente.

Una educación liberadora impulsará el conocimiento, estimación y manejo de sí que, ante actos de autoritarismo, se traduce en desobediencia consciente, consecuencia de lo cual es la imperativa necesidad de incorporar en un lugar relevante de la educación moral la *desobediencia ética*, cosa que sólo pueden hacer educadores que sean personas libres, como plantean Thoreau, Tolstoi, Fromm, Ferrer I. Guardia, Paul Robin y otros muchos. *La medida en que las instituciones promuevan la desobediencia ética es un indicador de hasta qué punto son instrumentos del divino Logos de amor y libertad*, o meros “aparatos ideológicos del Estado”, que dice Althusser, para mantener a los pueblos en sumisión y esclavitud.

Desde las fuentes de la sabiduría tradicional de Occidente y hasta la actualidad se expresa ya esta idea de la necesidad de la desobediencia ética para acceder a la humanidad. Es lo que hace expresar a Camus (1982:31): “Yo me rebelo, luego somos”.

Como para el mito hebreo de Adán y Eva, también para el mito griego de Prometeo toda la civilización humana se basa en un acto de desobediencia. [...] Él, como Adán y Eva, es castigado por su desobediencia. Pero no se arrepiente ni pide perdón. Por el contrario, dice orgullosamente: «Prefiero estar encadenado a esta roca, antes que ser siervo obediente de los dioses».



El hombre continuó evolucionando mediante actos de desobediencia. Su desarrollo espiritual sólo fue posible porque hubo hombres que se atrevieron a decir no a cualquier poder que fuera, en nombre de su conciencia y de su fe, pero además su evolución intelectual dependió de su capacidad de desobediencia [...] (Fromm, 2011:12-13)

Quizá el mayor engaño es invitar a o exigir la sumisión en nombre de una divinidad.<sup>255</sup> El conocimiento espiritual armoniza todos los demás aspectos de la personalidad, del ser humano bio-psico-socio-cultural, integrando las dicotomías razón-emoción, femenino-masculino, sujeto-objeto, ser-conocer, con un gran poder de transformación en todos los aspectos de su vida: en la relación con nosotros mismos, nuestros semejantes, el resto de los seres vivos, la naturaleza toda, por la plena consciencia de que todo está en cada uno de nosotros. En ello radica el enorme poder revolucionario de la espiritualidad, que libera de las ataduras de las pulsiones, los ídolos, los miedos, las tiranías y las alienaciones todas.

Se ha comentado que los asombrosos avances científicos y tecnológicos de la modernidad contrastan dramáticamente con el rezago moral, mental y espiritual que caracteriza a las masas en las sociedades actuales, que se encuentran en un nivel pre-personal del conformismo gregario, que las hace fácilmente manipulables.

Una espiritualidad madura sólo se logra después de una razonable integración personal que permita una autonomía real de criterio; es decir, capacidad para la desobediencia -o la obediencia- crítica. No una obediencia o desobediencia compulsiva y por sistema, que no es más que una reacción mecánica, sino una decisión consciente, a partir del conocimiento de sí y de la situación sobre la que haya que decidir, así como de los valores implicados.

Por ello, León Tolstoi (1982) hombre profundamente religioso, encontró en los evangelios inspiración para comprender que la espiritualidad es el fruto a la vez que origen de la libertad. Parecido hallazgo hizo Jacques Ellul (2005: 9-10) en la misma fuente y en otros textos vétero y neotestamentarios:

...mi objetivo no puede ser que los cristianos consideren esta toma de posición como un "deber" porque (aquí también en

---

<sup>255</sup> Ni siquiera el Islam –palabra que a menudo se traduce como sumisión- implica la abdicación de la propia libertad y dignidad. Sólo el ego, ese ilusorio pequeño yo, puede entrar en contradicción con Alá; el Yo profundo, no puede sino coincidir, en la más absoluta libertad guiada por la sabiduría, con Su voluntad. La lealtad a Alá lo es al profundo Sí mismo.

contra de tantos siglos) la fe cristiana no hace entrar en un universo de *deber* y de *obligaciones*, sino, por el contrario, en una vía libre. No soy yo quien lo dice, sino Pablo (*Corintios*, etcétera) y repetidas veces.

En una nota al pie, acota Ellul (*Íd.*) que en su obra *Ethique de la liberté* ha demostrado: «...que la libertad es la verdad central de la Biblia y que el Dios bíblico es, ante todo, el libertador. “Por la libertad fueron liberados”, dice Pablo, y “La ley perfecta es la ley de la libertad”, dice Santiago». Asimismo, Ellul realiza una muy coherente interpretación libertaria del Antiguo Testamento (*Ibid*: 63-114), tanto a partir de los profetas de la Biblia, como de otros libros históricos, interpretación a la que sería muy largo hacer justicia en el espacio del presente trabajo.

Respecto del papel de la libertad consciente en la espiritualidad, señala Krishnamurti (1984:40-41) en otro contexto:

Lo que llamamos educación religiosa se opone a la interrogación y a la duda; sin embargo, sólo cuando investigamos el significado de los valores que la sociedad y la religión han colocado ante nosotros, comenzamos a averiguar lo que es la verdad. Es función del educador examinar profundamente sus propios pensamientos y sentimientos, y desechar los valores que le han proporcionado seguridad y satisfacción, pues sólo entonces puede ayudar a sus alumnos a estar alerta ante sí mismos y a comprender sus propias urgencias y sus propios temores [...]

Por ello, una auténtica educación de la dimensión espiritual ha de estar, en la medida de lo posible, libre de prejuicios, creencias y ritos *obligatorios*, de miedos y amenazas de éste u otro mundo. Así, por ejemplo, si se invita al niño a participar en algún rito, su significado le debe ser aclarado y se ha de respetar su libre decisión de participar o no, sin manipulaciones ni chantajes. Sólo de esta manera se logrará una integración personal, requisito indispensable para la realización en los niveles transpersonales, entonces tendrá libertad para descubrir mediante el conocimiento de sí, todo lo que implica el Yo profundo, más allá del ego aislado e ilusorio y de la red de circunstancias que lo constituyen, lo que indica la necesidad de un máximo de libertad para la búsqueda, que realimente la liberación progresiva o súbita (*Satori*) de las circunstancias internas y externas que le limitan, requisito y consecuencia de la autenticidad.

La espiritualidad no es un estado estático; es el camino -Tao- de la integración del Yo profundo, más allá del ego –ese constructo ilusorio pero necesario para el desarrollo de

la conciencia personal- al igual que el cascarón del huevo es necesario para que se desarrolle el embrión, así: «El pájaro rompe el cascarón. El cascarón es el mundo. Quien quiera nacer, tiene que destruir un mundo» dice Herman Hesse en *Demian*.

La verdadera espiritualidad sólo puede darse a partir de una personalidad madura;<sup>256</sup> es decir, autónoma, libre, responsable, integrada. Sólo entonces, es posible, mediante la profundización del autoconocimiento, reconocer la dimensión espiritual del Yo profundo, más allá del ego. Y reconocer que no sólo nuestro ego es un constructo; también el mundo: el mundo tal como nos lo representamos y como lo hemos transformado a través de una acción enferma de apegos al placer, al poder, al dinero, al éxtasis. Es preciso señalar que puede ser un constructo diferente, a partir de una *praxis* amorosa, dialógica y creativa, que sólo es posible más allá del ego, desde el reino del Espíritu, aquí y ahora.

El paraíso de las religiones no es un lugar al que se llega después de la muerte, sino un estado o estados de conciencia, *transmentales*, en que se vive la realidad, no como un conjunto de objetos, sino como una gran red dinámica de inter-retroacciones interdependientes; donde los límites del Yo se amplían hasta la *conciencia de unidad*.

Esta “muerte del ego” o conciencia de su carácter ilusorio, como se expresa en el budismo, no implica una renuncia a la autonomía individual, sino su plena realización.

Históricamente se ha mostrado, especialmente en períodos de crisis, la factibilidad de la búsqueda espiritual en comunidades contemplativas de todos los tiempos y latitudes, porque la integración de la conciencia hasta el nivel de la espiritualidad es el resultado *posible* de la inherente tendencia de la *naturaleza humana*, a partir de la principal necesidad específica de *sapiens*: la necesidad de sentido, que tiende al Espíritu como el germen de las semillas crece hacia la luz del sol, o como el ADN de una sola célula encierra en potencia la totalidad del organismo adulto.

¿Alternativa? Sí. Es justamente una tercera alternativa, nuestra propuesta ante la disyuntiva entre la educación confesional etnocéntrica y excluyente por una parte, y un limitado laicismo que cercena la necesaria dimensión espiritual, supremo nivel de realización humana. La primera desemboca fácilmente en el fanatismo religioso productor de prejuicios, odio y violencia; la segunda lleva al humanismo del ego, fundamento de las pararreligiones del Estado y el capital.

---

<sup>256</sup> Lo cual no significa que sólo se pueda dar en una edad avanzada; aunque quizá para la mayoría de la gente así sea, habría que considerar las palabras de quien afirmó que “La madurez no es una secreción de la vejez, sino una cualidad del espíritu”.

*Dadas las tendencias actuales del devenir sociohistórico afirmamos esta tercera alternativa: una educación que, dentro o fuera de cualquier institución religiosa, integre todas las dimensiones del ser humano como bio-psico-socio-simbólico-espiritual, abierta a lo diverso, crítica y humanista. Dadas las circunstancias, las otras dos parecen acercarnos a la cárcel planetaria, o al caos global y posible exterminio de la especie.*

#### 4.7.1 La escuela.

Dado que la educación escolar integral es un derecho de todas y todos, cuya finalidad es el desenvolvimiento integral de las potencialidades que nos hacen humanos, resumidas por el informe Delors (1997) en lo que los autores llaman “Los cuatro pilares de la educación” se hace necesario establecer el equilibrio, la armonía entre los cuatro. Sin embargo, hay graves desequilibrios entre ellos. Quizá el mayor de los cuales se refiere al pilar del aprender a Ser, que suele ser tratado con gran superficialidad o de plano omitido por las educadoras y educadores, que no saben qué hacer con eso, lo que es patente en los postulados de la “*Misión, Visión, Valores y filosofía*” de muchas instituciones educativas, plagadas de proposiciones ideológicas, lugares comunes y perogrulladas, muchas veces contradictorias y sin justificación de la jerarquía elegida, siendo que éste es justo el sitio donde deberían quedar plasmadas las intenciones de la educación para el *ser*.

Además, por lo regular, los *valores* enunciados desaparecen en la pirámide de objetivos que van, de los más generales, de nivel o carrera, a los más específicos de cada asignatura, por lo que quedan, en el mejor de los casos, en buenas intenciones que se congelan al frío de la burocracia, la estrecha visión disciplinar y la cotidianidad escolar.

Si entendemos la educación como integración armónica de todas las dichas potencialidades, entonces la espiritualidad, cima del *aprender a ser*, no puede ser dejada de lado; pero hay que distinguir con sumo cuidado lo que compete o no a cada institución educativa: la escuela, la familia, la congregación religiosa y los medios de difusión. También, por lo mismo, hay que distinguir entre el adoctrinamiento religioso y los medios no confesionales de educación espiritual.

La educación escolar básica, como derecho ciudadano y de acuerdo con nuestra Constitución, debe ser laica, gratuita, obligatoria y a cargo del Estado.<sup>257</sup> En lo referente a

---

<sup>257</sup> O a cargo de la propia comunidad autónoma o la sociedad organizada, sea al margen o en contra del Estado, pero con las mismas características de laicidad y gratuidad.

la educación media, idealmente habría de tener las mismas características, de laicidad, porque los jóvenes aun están en formación y no es ético inducirlos, tendenciosamente, a la conformación de su mentalidad según determinada doctrina religiosa o parareligiosa, ni obligarles a participar en rito alguno, incluidos los patrióticos, de tipo parareligioso.

El profesor ha de poner ante los estudiantes el amplio abanico de cosmovisiones, filosofías y religiones y explicar con la mayor imparcialidad sus fundamentos e historia. Se ha argumentado el derecho que tienen los padres; es decir, los ciudadanos, de exigir al Estado una educación para sus hijos acorde con sus valores religiosos familiares. Sin embargo, el asunto no es tan sencillo.

Algunos miembros de la Iglesia Católica asumen que, dada la mayoría católica en México, no habría inconveniente en que las escuelas básicas impartieran una educación confesional de acuerdo con su doctrina, que sería “democrática” ya que, en las democracias, mandan las mayorías...

Independientemente de que la mayoría Católica esté en franco declive, un régimen que atropella los derechos de las minorías ha de estar fundado en un concepto muy limitado de la democracia –y de la espiritualidad- como dictadura de las mayorías, que fácilmente atenta contra los derechos humanos, ya de por sí bastante maltratados.

Para ser congruente con una educación básica oficial de carácter confesional, tendrían que atenderse todos los requerimientos de las minorías y así, por ejemplo sería económicamente inviable pagar un maestro especial para cada una de las minorías religiosas, aunque se tratara de un solo estudiante. Además sería difícil encontrar maestros acreditados e implicaría un financiamiento público para asociaciones privadas, lo cual es ética y políticamente incorrecto. En Inglaterra y Alemania, países donde la democracia es mucho más seria que en nuestro país, pese a ser el primero, una monarquía con religión oficial, hay una opción interesante, aunque no deja de ser restrictiva: se ofrece un curso de religión, donde se enseña lo referente a alguna de las religiones más comunes -anglicana, luterana o católica- pero también suele haber, generalmente, las opciones de un curso de ética u otro de historia de las religiones, desde una perspectiva laica.

Por otra parte, el carácter estatal de la Iglesia Católica Apostólica Romana y el voto de obediencia de sus sacerdotes al obispo de Roma, monarca teocrático absoluto que concentra en su persona los tres poderes del Estado, haría que, en México, este importante nivel educativo estuviera en manos de un gobierno extranjero y que ha sido, además, hasta nuestros días, un aliado histórico de la oligarquía nacional y extranjera,

salvo honrosas excepciones. Por ello, y en cualquier caso, la educación básica y media y la dirigida a obreros y campesinos debe estar alejada de cualquier organización religiosa, como señala la Constitución.<sup>258</sup> Las congregaciones religiosas pueden, legítimamente, administrar, como lo han hecho, instituciones de educación *superior* financiadas por ellas, siempre y cuando se ajusten a la legislación vigente y no impongan ni sus creencias a estudiantes, maestros o trabajadores, ni la asistencia obligatoria a rito alguno.

Como ya hemos señalado, no entendemos el laicismo como *tabú* que prohíba abordar la religiosidad, sino como el estudio del tema desde una visión no-confesional, la religión como fenómeno que existe desde la aparición de nuestra especie y sin cuyo conocimiento el devenir social resulta incomprendible ya que, como hemos argumentado en la parte primera, constituye el fundamento de la mentalidad de todos los pueblos. Por ello, el conocimiento del factor religioso es necesario para la comprensión de la historia, la antropología, la literatura, la sociología, el arte... Por eso, el analfabetismo religioso en que ha desembocado la concepción decimonónica del laicismo ha contribuido al ínfimo nivel de comprensión de la realidad social y a la pauperización cultural de nuestro país.

En cuanto a la educación de la espiritualidad, ésta no es una asignatura en un currículum, sino *la culminación de un proceso de formación integral*.

Consideramos que los siguientes puntos resumen lo mejor que la escuela puede aportar:

- 1) *Como prolegómeno y apoyo* para una educación espiritual, lograr de manera integrada:
  - Una *sólida formación ética*, desde una perspectiva humanista; es decir, *autónoma y solidaria*, a partir del conocimiento transdisciplinar, bio-psico-socio-cultural, de la condición humana, abierto a la dimensión espiritual.
  - Un *óptimo desarrollo del pensamiento y su correcta expresión* oral y escrita. Esto implica el conocimiento de la lógica, incluido su aspecto “negativo” es decir una *teoría del error*, como explican Paul Feyerabend (1974: 8-14) y Edgar Morin (2001: 19-32; 2008), pero que ya se planteaba en la teoría de los sofismas de Aristóteles (1981: 333- 372) y en

---

<sup>258</sup> “I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”

“II. c) Contribuirá a la mejor convivencia humana, a fin de fortalecer el aprecio y *respeto por la diversidad cultural*, la dignidad de la persona, la integridad de la familia, la convicción del interés general de la sociedad, los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos, evitando los privilegios de razas, *de religión*, de grupos, de sexos o de individuos, [...]” (Texto vigente, cursivas de G.S.)”

la de los Ídolos de Bacon (1991: 41-53). Pero se ha de concebir al intelecto en un sentido más amplio, más allá de la lógica. Panikkar señala a este respecto (2005:126):

Y es, por otra parte, la dimensión intelectual de la experiencia mística la que nos impide caer en la credulidad y en el sentimentalismo.

- Dar mucha mayor importancia curricular al estudio de las grandes obras de la poesía universal, cumbre expresiva de cualquier idioma, debido equilibrio del punto anterior, para desarrollar el pensamiento analógico, simbólico, interpretativo, que ha sido de capital importancia en todas las culturas y sin el cual no existen las formas superiores del pensamiento, ni arte alguno, ni espiritualidad.
- Integrar, en los *curricula* de todo nivel, el conocimiento disciplinar con *una perspectiva inter, multi y transdisciplinar*, que facilite una comprensión integrada de nuestra compleja realidad (Morin, 1983; 2004; Vilar, 1997). La concepción mecanicista y fragmentaria de la realidad, impide la visión holista, que corresponde, por naturaleza, a la cosmovisión mística, en cualquier cultura (Capra, 1992; 1985).
- Una amplia formación en la *apreciación artística y la práctica de algún arte*. Excelente forma de educación que integra técnica, ciencia, intuición, disciplina, creatividad y habilidad psicomotriz, de manera placentera y, de ser posible, apasionada. Así, Herbert Read ha hecho de las artes el centro del currículo en *La educación por el arte* (1986).

En la pedagogía *Waldorff*, que incluye la dimensión espiritual, las artes son fundamentales, como en toda educación donde la calidad sea más que un eslogan. El arte sacro ha sido siempre, un importante elemento de la educación espiritual y la historia de la cultura.

- En íntima relación con todos los puntos anteriores, es de capital importancia el desarrollo del pensamiento lateral, y las actitudes involucradas en el complejo proceso de la *creatividad* (Cerde, 2000; Torre, 1995). Ésta, como la espiritualidad –que la incluye-, no es algo que se pueda “enseñar”, pero ambas se pueden *cultivar*; así como no creamos las plantas, que ya existen en la naturaleza, pero podemos propiciar su crecimiento organizando las condiciones que lo favorecen; así podemos hacer de la escuela un contexto favorable al pleno desarrollo humano, incluida la espiritualidad.
- El *enfoque de género* es imprescindible para una educación humanista, que termine con la milenaria inequidad entre mujeres y hombres, lo que implica, para las niñas y niños un profundo sentimiento de la propia valía, el más hondo respeto y apertura a la comprensión de la otredad, incluidas las diversas orientaciones sexuales, lo que permite, al

interior de cada cual, la realización del *hieros gamos* entre *animus* y *anima*, necesaria en la integración del *sí mismo*.<sup>259</sup>

- Una *educación en y para la diversidad*, que implica el conocimiento de la diversidad cultural mundial y nacional con perspectiva histórica,<sup>260</sup> así como el respeto y empatía con los distintos pueblos y sus manifestaciones culturales, incluida la diversidad religiosa. Lo mismo vale para la diversidad al interior de cada población o institución.
- La necesaria *educación de las emociones*. La autocomprensión y sensibilidad empática con los semejantes, ha atraído la atención de los educadores desde hace poco más de un decenio (Gardner, 2004; Goleman, 2000; Servan Schreiber, 2004; Schapiro, 2004; Fernández & Ramos, 2002 y otros) pero no acaba de echar raíces en la escuela. Aspecto de suma importancia, dado que la mayoría de la gente, tanto en Occidente como en otras culturas, arrastra heridas emocionales en una cadena histórica a veces milenaria, de violencia y crueldad,<sup>261</sup> cuya profundidad obscurece y dificulta el autoconocimiento, al grado de impedir el acceso a la dimensión espiritual.
- La educación para el *cuidado de la salud y desarrollo integrado de las potencialidades corporales*, que ha de replantearse en profundidad, labor dificultada por la maraña de intereses que se benefician de la enfermedad: fabricantes de “alimentos” chatarra y refrescos embotellados (Veraza *et al.*, 2007) corporaciones farmacéuticas, empresas agroquímicas (Robin, 2008; Shiva, 2003) de atención médica (Illich, 1975), petroquímicos, industria nuclear y otros. No es posible una educación del espíritu si descuidamos el cuerpo, que es su *templo*, como bien lo han sabido los yoguis de la India, los monjes taoístas y budistas Chan y Zen. Hemos de superar el dualismo, dominante en Occidente, para acceder al “nivel del centauro”, que integra cuerpo y espíritu.<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> Von Franz, M.L. “El proceso de individuación” en Jung, Carl G. *et al.* 1997: 179-215.

<sup>260</sup> Pero no principalmente de la historia “política”, que tácita o explícitamente cantan las hazañas de los “grandes hombres” conquistadores y guerreros, en realidad asesinos y genocidas, sino también una historia vista desde la gente común: la historia del cuerpo (alimentación, sexualidad, concepción de la relación cuerpo-mente-espíritu), historia de los niños, de las mujeres, los ancianos, la cultura -incluidas las artes y las religiones-; de los movimientos sociales en los cinco continentes (Una experiencia interesante en este campo es el programa de Historia Universal Contemporánea de la Universidad Autónoma de Puebla).

<sup>261</sup> ¿Qué habrá dejado en el corazón de los niños europeos, que luego fueron adultos, una historia reciente de guerras casi ininterrumpidas por seiscientos años? ¿Qué habrá dejado en el corazón de los pueblos del llamado “tercer mundo” una historia de esclavitud, explotación y opresión colonial igualmente prolongada? Hay heridas milenarias, que no han cicatrizado, como vemos con tristeza en la historia de Palestina.

<sup>262</sup> Señala al respecto R. Panikkar (2005: 119):

No se puede exultar Gloria al Creador si se maldice la creación; no se puede gozar del *ānanda*, de la felicidad de lo Real si se desprecia su



- Capacidad para el *trato armónico con los semejantes*, el trabajo en equipo y la negociación. Cada ser humano, por pequeño que sea o detestable que nos parezca, es una hierofanía. Así, R. Panikkar, apunta:

Una frase de origen musulmán describe al santo o al iluminado, diciendo que es aquella persona que ve en cada bellota la encina, en una crisálida la mariposa y en un pecador un santo. No puedo resistir la tentación de añadir una apostilla de mi coleteo al último pensamiento: acaso la visión del santo en el pecador es la que le ayuda a acercarse a la santidad. (2005:133)

Esta dimensión social de la espiritualidad se amplía hasta la *conciencia de especie* que implica el sabernos miembros de la gran familia humana, con un origen común, ilustrado por los mitos e intuido por los poetas, pero que la ciencia contemporánea ha demostrado (Wells, 2007). La globalización nos obliga a lograr una comprensión intercultural, haciendo énfasis en lo que nos une y nos identifica como seres humanos, más allá del tribalismo magnificado de los nacionalismos, ahora disfrazados de *identidades*, de fronteras siempre borrosas (Rocker, s/f). Asumir gozosa y críticamente una cierta identidad étnico-cultural no debe impedir la asunción de la común identidad humana; nuevamente *unitas multiplex*.

- Más allá se ubica la conciencia de una *identidad planetaria*, por el conocimiento de nuestra inter-retroactividad ecosistémica con las demás especies animales y vegetales del planeta, que impone un profundo replanteamiento de nuestra relación con el resto de la naturaleza terrestre (Morin & Kern, 1993). La escuela no sólo ha de promover el amor y cuidado por la vida propia, que es la del cuerpo-mente social, sino por todos los seres vivos y el delicado equilibrio ecosistémico planetario, que ha permitido la vida humana, hoy en peligro por la imposición global de una cultura enferma de avaricia. También en este aspecto conviene volver la mirada a los pueblos originarios de América y África, como de Oriente, cuya tradición sin duda es vanguardia para Occidente.<sup>263</sup>

---

apariencia; no se puede gozar la plenitud de la Vida si se la mutila; no puede haber un gozo plenamente humano si se ha descartado la participación corporal - ni viceversa. Pero este canto de gloria ha de ser espontáneo y no conclusión cognoscitiva. Para ello la consciencia ha de estar vacía de ella misma porque está repleta de amor. Una mística triste es una triste mística.

<sup>263</sup> En la India el trato amable y misericordioso con los animales data de, al menos 2500 años y se debe especialmente a la moral del jainismo, de donde surgió el concepto de *ahimsa* “medula espinal de toda su doctrina [...] que incluye la no violencia total, ni con los seres humanos, ni con los animales.” (Mora, Juan

Los puntos arriba mencionados son factores imprescindibles para una educación de alto nivel, que ha de propiciarse mediante un enfoque *gozoso, lúdico en lo posible, libre y significativo que recupere, en esta actitud, la necesidad de la autodisciplina*, necesaria para el desarrollo de conocimientos, habilidades complejas y la satisfacción que comportan.

Hay disciplinas, tradicionales o recientes, que propician el desarrollo de dos o más de estos aspectos. Así, el baile promueve la resistencia física, la coordinación psicomotriz, el ritmo y la inteligencia musical en general, así como la actividad grupal o, simplemente de pareja, y ciertos bailes que, como hemos visto en lo referente a las artes, son además directamente un instrumento de educación espiritual.

Los puntos anteriores constituyen solamente los prolegómenos, necesarios en diverso grado, para la educación de la espiritualidad. Si se descuidan los aspectos bio-psico-culturales la educación de la dimensión espiritual presentará mayores dificultades, como lo han sabido los maestros en las más diversas tradiciones; pero si son atendidos apropiadamente, entonces las disciplinas y demás medios encaminados al desarrollo espiritual darán más fácilmente sus frutos, como sucede en los monasterios de las más diversas confesiones, cuando no han perdido su esencia.

El cultivo de los vegetales –la *agricultura*– es similar: no se puede hacer crecer las plantas; crecen solas. El agricultor sólo proporciona, si puede, las condiciones ambientales óptimas que favorecen su crecimiento: agua, temperatura, luz y sombra, nutrientes. La educación como cultivo de humanidad, ha de proporcionar *las condiciones* para el óptimo desarrollo de todas las dimensiones humanas: un ambiente seguro, protector, amoroso, libre y estimulante, así como el conocimiento de las respuestas que las diferentes culturas han creado para responder a las preguntas sobre el significado de la vida.

No es la intención de este escrito inventar un método para la enseñanza espiritual. Correríamos el peligro de inventar el hilo negro. Hay una gran variedad de métodos, terapias y disciplinas, tradicionales y modernas, que pueden ser valiosos auxiliares para la integración de las dicotomías revisadas en el apartado 1.5, integración que apunta al *autoconocimiento*, que es la clave en este campo.

---

Miguel de. "Ecología jaina y *anekantavada*" en Maillard *et al.*, 2001: 77. Cursivas del texto en el original). Posteriormente esta concepción fue aceptada con rapidez por el budismo y se ha desarrollado en otras tradiciones como en el cristianismo del santo de Asís (*Id.*, 70).

Desde la escuela básica se podrían realizar cursos regulares de disciplinas psicofísicas optativas, que propician una integración de diversas dimensiones: yoga, *tai-Chi*, *Chi Kung*, artes marciales con un enfoque tradicional.

Especialmente importante es la práctica regular de alguno de los diversos métodos de meditación que llevan a la contemplación, donde entramos al terreno propiamente espiritual. La meditación favorece, además, una mayor inteligencia emocional, autoco-nocimiento y desarrollo cognitivo mediante una mayor capacidad de manejo de la *atención*; por lo mismo, lleva a una mayor empatía y mejor socialización. Además, estas prácticas no implican, *per se*, propaganda religiosa alguna, ni van en contra de cualquiera de ellas, pero hay que cuidar *que no se vuelvan pretexto de promoción de ninguna organización confesional*.

En el caso de las escuelas elementales particulares que imparten una formación confesional en las que los niños son inscritos por los padres, se trata, de algún modo y según sus defensores, de una extensión de las atribuciones familiares, que corresponden al siguiente punto.

#### 4.7.2 La familia.

Tradicionalmente, en todas las sociedades, la familia en sus distintas formas ha jugado un papel de gran relevancia en todos los aspectos de la educación, incluida la religiosa, ya que es el agente *directo* y de mayor influencia en los niños por el poder que ejerce sobre ellos. Cuando este poder se ejerce con respeto, empatía y cariño, y cuando la familia es un medio social estimulante que promueve, o simplemente facilita, el desarrollo integral de los niños y jóvenes, lo que incluye las inquietudes espirituales, entonces está cumpliendo su papel.

Estas inquietudes, en mayoría de las familias, son canalizadas mediante su tradición religiosa. Aquí se impone plantear otro problema delicado ¿tenemos el derecho los padres de imponer nuestras creencias a nuestros hijos?

La presente propuesta incluye asimismo, el papel de los padres en la educación espiritual de sus hijos, lo que requiere un gran respeto por su libertad de conciencia. Este respeto sólo se puede lograr si *se modifica la milenaria actitud dominante que considera a los hijos como objetos, propiedad de los padres*. Es necesario que éstos comprendan que los hijos no son su propiedad, ni del Estado, ni de organización religiosa alguna, aunque

ésta argumente actuar en el nombre de Dios, sino que, como seres humanos, los hijos constituyen *un valor y un fin en sí mismos*. El educador, padre y madre de familia incluidos, ha de ver al educando como un valiosísimo ser de quien se es *responsable* y, en caso de profesar alguna religión, tratar a cada hijo en consecuencia como a una pequeña hierofanía y ver a través de sus ojos, la Divinidad; lo que exige, además de atenciones y cuidado, el máximo respeto a su persona, autonomía e individualidad. Autonomía indispensable para acceder a la auténtica espiritualidad, más allá de los mitos y ritos de las religiones positivas, aunque éstas sean de alguna ayuda.

Este respeto no implica abdicar la autoridad parental, sino ejercerla de manera *no autoritaria*; es decir, *humanista*; la autoridad que se es, no sólo la que se *tiene* por el hecho biológico de la procreación o porque lo digan las leyes civiles o religiosas (Fromm, 1987[b]: 50-53), sino la que se gana día a día, la *auctoritas*, verdadero liderazgo moral.<sup>264</sup>

La educación de la espiritualidad es un camino de respeto, libertad, asombro ante la vida y amor: amor propio, sustento de la dignidad, amor a los semejantes –de los más próximos a los más lejanos-, a los demás seres vivos, a nuestra madre planetaria, hasta llegar al amor universal trascendente.

La vía más eficaz, natural y espontánea para lograr la integración de las dualidades es el amor. Pero éste no se aprende con discursos sobre el amor, sino en la práctica mediante el ejemplo: si el trato entre los padres y hacia los hijos es de respeto, consideración, atención, cuidado, cariño, un ambiente sano y estimulante para su desarrollo físico e inquietudes cognitivas y estéticas, así como una autoridad parental humanista con límites claros y razonables en bien del propio niño, entonces se tendría andado un mayor trecho en el camino espiritual que si memorizaran y creyeran literalmente todos los mitos y realizaran todos los ritos que prescribe tal o cual religión. La dignidad, el respeto, la decencia, la honradez, la autodisciplina, la conducta solidaria y amorosa se enseñan, más que con palabras y órdenes, con el ejemplo.

---

<sup>264</sup> Es necesario encontrar el justo medio entre el autoritarismo, que reproduce en pequeña escala el poder estatal del padre como “rey del hogar” por una parte, y por otra, la ausencia de autoridad de padres y madres que es hoy tan común. Esta *renuncia* a ejercer la autoridad es muchas veces producto de la sana intención de evitar la reproducción del autoritarismo familiar que muchos padecemos. Entonces nos transformamos en papás permisivos, al extremo de no señalar límites a la conducta de los hijos, lo que causa en ellos una desorientación y sentimiento de orfandad; porque en vez de padres tienen una especie de camaradas, cronológicamente mayores de edad, pero muchas veces emocionalmente más inmaduros que ellos. La autoridad educativa es un acto de creación dialógica; *auctor* es un creador en sentido etimológico.

Sin esta base, es improbable el desarrollo espiritual. Podemos enseñar a los pequeños nuestra tradición religiosa, si es que tenemos una, pero no como único camino de salvación o iluminación, sino como *un* camino que es el nuestro, tan válido como el de otros pueblos. Es preciso enseñar el respeto y la tolerancia y no ocultarles las miserias y corrupción de las burocracias eclesiales propias, que son errores y maldades humanas que no tienen porqué desacreditar el mensaje espiritual contenido en ninguna religión.

Es deseable que las madres y padres, además de conocer los fundamentos de su religión o filosofía de vida, tengan una cultura religiosa multicultural básica; pero, dado que las dudas de los pequeños suelen rebasar con mucho el conocimiento de los padres, y es bueno que así sea, estos han de poner el ejemplo de investigar por su cuenta y preguntar a los sabios, sin conformarse con los llamados a la “fe”, entendida como aceptación sin cuestionamiento, incluso de cosas que repugnan a la inteligencia y la sensibilidad humana.

Así, es indispensable tomar en serio las preguntas de los niños, filósofos natos que, con su *docta ignorancia*, suelen ser tan de fondo que ponen en aprietos no sólo a sus progenitores sino, incluso, a los más eruditos guías espirituales (Ezcurdia, 2016).

Además o independientemente de la enseñanza, crítica, libre y respetuosa, de los mitos y prácticas religiosas de la tradición de los padres, resulta por demás conveniente motivar en los hijos la práctica de alguna disciplina psicofísica, como las recomendadas en el apartado referente a la escuela, incluida alguna práctica meditativa que puede ser en familia. Hay buenos programas de meditación como el *mindfulness* en versión especialmente diseñada para niños con sus padres propuesta por Eline Snel (2015), cuyas enormes ventajas –mayor capacidad de concentración, desarrollo de la inteligencia emocional, disminución del *stress*, capacidad para manejar situaciones conflictivas y otras– ha llevado al gobierno holandés a apoyar a los maestros que lo quieran aplicar en las escuelas. Otro método sencillo para principiantes de cualquier edad es la meditación Vipassana en la versión de Kornfield (2013) que presenta los ejercicios básicos más importantes de dicha corriente, llamada también *meditación de la atención plena*, muy practicada en el sudeste asiático.

#### 4.7.3 Las instituciones religiosas.

A los guías espirituales, sean sacerdotes, pastores, rabinos, mullahs, brahmines, chamanes y otros maestros, sean o no institucionales, les corresponde la responsabilidad de profundizar en su propia tradición y en el conocimiento empático de las demás tradiciones, en vez de buscar sus incongruencias, a veces aparentes, con un afán de exclusivismo proselitista y polémico, generalmente impregnado de prejuicios etnocéntricos e interpretaciones superficiales de símbolos, mitos y ritos.

En vez de ello, serían más fieles a su tradición profunda si, asumiendo una actitud abierta, aceptaran la validez de otros caminos religiosos, sin dejar de asumir el propio.

Asimismo, conviene considerar con seriedad los cuestionamientos ilustrados de la modernidad, especialmente los de carácter ético y político, así como responder a las críticas originadas en la confusión de ámbitos gnoseológicos y la ignorancia de la naturaleza de la espiritualidad. Mucho ayudaría esto a una necesaria reforma de las instituciones religiosas que han deformado su tradición por las alianzas con el poder político y económico. Tarea de limpieza y sano ejercicio que se ha intentado a través de la historia y realizado con éxito variable dependiente del contexto.

Así como algunos guías espirituales de diversas confesiones suelen ser, en lo personal, motivo de escándalo para sus fieles, también las instituciones religiosas son, en ocasiones, motivo de *escándalo estructural*, cuando su política contradice los principios que dice defender, lo que puede causar estragos en la vida espiritual de muchos fieles. En ese caso, si los guías asumen su responsabilidad moral, la respuesta no puede ser sino la rebeldía ética, lo que pocas veces sucede.

Al exterior, resulta indispensable una tarea de entendimiento con los representantes de las demás confesiones que estén abiertos al diálogo en espíritu de fraterna humildad y aprendizaje mutuo. Su responsabilidad es enorme, para no ser instrumentos ciegos de la discordia, el fanatismo y la opresión, sino agentes conscientes de la amorosa y libre unidad de lo diverso que, por distintos caminos confluye en el punto de la *coincidentia oppositorum*, alfa y omega de la conciencia. A veces el *Logos* se manifiesta en el ser más diferente y "extraño"; por ello es indispensable abrir los brazos, los oídos y el corazón a la diversidad humana en todos los campos de la cultura: idiomas, artes, métodos de conocimiento y, por supuesto, en el campo de la espiritualidad.

#### 4.7.4 Los medios masivos de difusión.

El siglo veinte ha presenciado el crecimiento exponencial de la influencia de los medios masivos en la formación de la mentalidad, actitudes y valores en las sociedades modernas. Para Edgar Morin (1972) los mitos, formadores de la mentalidad de los pueblos, que antes eran narraciones tradicionales de hechos acaecidos en el tiempo primordial, ahora provienen del cine. Nuevos mitos generalmente carentes de la profundidad psicológica y espiritual de los tradicionales.

En México, el impacto de los medios es aún mayor, por lo que no es posible dejar al margen del presente trabajo una breve mención de sus posibilidades educativas -o deseducativas- en general, incluido el ámbito de la espiritualidad.

El papel de las asociaciones religiosas en los medios no queda claro si de lo que se trata es la educación de la espiritualidad. Su intervención en ellos tiene más de medio siglo<sup>265</sup> y puede tener dos vías: poseer o administrar canales propios o incidir en la T.V., comercial. Diversas congregaciones en diversos países han utilizado una de ellas o ambas, según el contexto.

En México la situación es compleja: la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* impide la posesión o administración de cualquier medio de comunicación masiva.<sup>266</sup> No obstante, desde 1993 en la ciudad de Toluca comenzó la señal de *Clara Visión*, canal católico de T.V., con la bendición papal. En agosto del 2000 se trasladaron sus instalaciones a la ciudad de México cambiando su nombre por el de *María † Visión, Luz Católica*. Desde entonces transmite “las 24 horas del día, a toda América Latina, Estados Unidos de Norteamérica, Europa y el Norte de África.”<sup>267</sup> Pero, pese a esta capacidad de difusión, dicho canal tiene en México una audiencia sumamente reducida y lo mismo sucede en otros países con los canales religiosos.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> La primera telemisa fue en la navidad de 1952 desde la iglesia de San Gottardo en Milán. “en Italia misma, la radio y la televisión católicas se han agrupado en torno a un consorcio llamado *Corallo*, que integra alrededor de 300 radiodifusoras y 35 televisoras eclesiales locales” (*Ibid.*, 187, con información de *Avvenire*, 14 de diciembre, 1995, p.16)

<sup>266</sup> “Ley de asociaciones religiosas y culto público”, publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, el 15 de julio de 1992

<sup>267</sup> (<http://www.mariavision.com/historia.php>).

<sup>268</sup> En Italia, ya en 1995 la Iglesia Católica contaba con 300 radiodifusoras y 35 televisoras locales agrupadas en el consorcio televisivo *Corallo* (*La Repubblica*, 13 de agosto, 1997, p.12. en Blancarte, 1999: 187. Ver. Hemerografía); sin embargo, eso no significa que su influencia sea notable: “Si el 78 por ciento de los adultos italianos ve la televisión casi todos los días, lo hace también el 76 por ciento de los católicos practicantes. De este porcentaje, una quinta parte de los fieles conoce y sigue las emisiones televisivas católicas” *Avvenire*,

Si en la televisión abierta la Iglesia Católica tiene una presencia desproporcionadamente mayor con respecto de otras iglesias y asociaciones religiosas, esto “depende más de su propia situación social que del marco legal, aun si este es fundamental” (Blancarte, O.C. Págs. 190-191). La situación es diferente en la T.V., por cable y más aún por la red, donde se ubican fácilmente decenas de canales evangélicos.

Cabe hacer notar que las organizaciones cristianas en general tienen una notable ventaja en su difusión dado su carácter militante o evangelizador, contrariamente a muchas no cristianas, a las que no interesa la propaganda. Podemos considerar que mucho del tiempo en los medios se utiliza más para la competencia proselitista y adoctrinamiento de los fieles; es decir, un espacio de lucha por el control de las conciencias, lo que sólo es posible desde una visión premoderna y prerracional.

El uso de los medios para una educación liberadora, crítica al tiempo que respetuosa de la diversidad, requiere un control ciudadano democrático de los medios con visión laica, lo que presenta grandes dificultades cuando éstos son controlados por los grandes capitales y por el Estado, con sus respectivas pararreligiones e intereses.

Si es así en referencia a la educación en general, tratándose de la espiritualidad el campo es aún más estrecho. Sin embargo, una acción rescatable, tanto en la T.V., comercial en horas de poca audiencia, como en la T.V., por cable y en internet es la transmisión de sesiones de diversas prácticas psico-físico-espirituales como Yoga, Tai-Chi y principios básicos de algunas formas de meditación, *sin un enfoque confesional*.

Puede haber una contradicción de fondo entre los medios dirigidos a *las masas* y la espiritualidad, contraria a cualquier masificación. ¿Es posible su utilización desmasificadora? En todo caso requeriría una concepción diferente tanto de la T.V., comercial, como de la estatal, dificultada por el carácter centralizado de la emisión de los mensajes. Internet es una opción más interesante al no tener este inconveniente.

La relación entre poder, medios masivos y religión es de por sí un tema poco estudiado (Blancarte, O.C. Pág. 183); más aún si en la fórmula incluimos la educación de la *espiritualidad*. El asunto requiere entonces una amplia investigación, que excede los límites del presente trabajo. Baste con dejar apuntada la necesidad de su abordaje.

---

15 de noviembre, 1996, p. 4. En 189. Es de esperar que la audiencia entre los católicos no practicantes y los no católicos sea notablemente menor.



#### 4.8 A modo de conclusiones: entre el apocalipsis y la utopía.

- a) En el primer capítulo, a partir de la necesidad de sentido -falta básica- esencial de la naturaleza humana, y del largo proceso social, ecológico y transpersonal para satisfacerla, hemos mostrado el surgimiento de la espiritualidad, como dimensión antropológica ineludible y máximo nivel de integración, que ha de ser educada para lograr la plena realización humana (Objetivo 1).
- b) En el segundo capítulo y hasta el inciso 3.2.3, hemos hecho un breve recorrido desde las primeras manifestaciones de la espiritualidad y el carácter históricamente determinado de su posterior perversión ideológica estatal; es decir, de la alienación religiosa al servicio de la hegemonía de clase. También mostramos el valor crítico de los humanismos, que es necesario integrar, entre otros motivos, porque aportan el terreno común de la ética de los derechos humanos, como antídoto contra la alienación de las tradiciones, ocasión de esclavitud material y moral (Objetivo 2).
- c) En el capítulo 3, hemos abordado el carácter gnoseológico *sui generis* de la espiritualidad, como una forma válida de conocimiento vivencial-participativo, transracional, holista y verificable con los métodos apropiados de la contemplación, que permite la más profunda integración transpersonal de la conciencia (Objetivo 3).
- d) En el cuarto capítulo, hemos realizado la caracterización, en sus aspectos más generales, de la espiritualidad, no como un ámbito separado de las dimensiones biológica, psicológica, social y cultural, sino como *la integración de todas ellas en un "salto cualitativo" de la conciencia, que supera las dualidades que nos alienan*, forma de conocimiento amoroso o amor cognoscente.

Dado que la espiritualidad es la culminación de los distintos niveles de integración, hemos hecho una somera revisión de los principales aspectos de una propedéutica espiritual, que no es sino la armónica educación de las dimensiones bio-psico-culturales. Pasamos revista, asimismo, a los medios y mediaciones que, dentro o fuera de las tradiciones religiosas, permiten este nivel de integración con especial énfasis en las técnicas meditativas de acceso a la *contemplación*.

Ubicamos asimismo algunas condiciones y características que ha de presentar la educación integral, que lleva a la espiritualidad propiamente dicha, desde una visión laica en las principales instituciones que se ocupan de ello: la escuela, la familia, las instituciones religiosas y los medios masivos.

Con relación a las hipótesis planteadas en la página 15, consideramos haber mostrado que:

1.- La manipulación ideológica de que han sido objeto las religiones, no sólo no corresponde a su carácter esencial sino que, cuando son manejadas de acuerdo con su finalidad original, pueden ser profundamente liberadoras, por ser estrategias educativas culturalmente determinadas de integración humana y, por tanto, de realización espiritual. Su corrupción ideológica es histórica y modificable a partir de la tensión dialéctica entre la crítica radical y la profundización del camino desde la propia religión.

2. En cuanto a la validez gnoseológica de la espiritualidad no es algo demostrable de manera argumentativa porque es un conocimiento *empírico sui generis*; por lo mismo, se pueden señalar caminos de acceso; cada cual elige el suyo. Es por demás argumentar sobre la naturaleza del sabor de la sal. Hay que probarla... Una vez vivido, el conocimiento espiritual es de una evidencia incontrovertible y apabullante hasta el éxtasis... pero incomunicable. Quien le interese llegar ha de emprender el camino, *su* camino.

Cabe aclarar que, si en los demás aspectos de la educación no compartimos la concepción “bancaria” (Freire, 1973: 71-95) consistente en *transmitir* saberes, opiniones, habilidades o valores, menos aun tratándose de la espiritualidad; proponemos, en cambio, aquella educación que motiva, provoca, cuestiona y propicia la búsqueda personal, poniendo al alcance del educando las herramientas que le permitan acceder al aprendizaje, lo que requiere cuidado, observación y atención *personal*; en esto consiste una educación en y para la libertad porque, al igual que en otros ámbitos, tratándose de la espiritualidad es imperativo el más profundo respeto al carácter personal del *camino* del aprendiz. Podemos ser *instructores de procedimientos y técnicas* que faciliten las cosas, podemos ayudarle a construir su camino con sugerencias y asesoría, mostrar los obstáculos, celebrar los logros, pero nunca imponer un *deber ser*, dado que la educación de la espiritualidad es la culminación de la educación del *ser*. Como señala Freire (1972: 15):

...en la medida en que a algunas personas no se les permite existir para ellos sino para otros o en función de otros, aquellos que les vedan esa existencia independiente [...] tampoco son genuinamente ‘seres para sí’ [...] nadie ‘es’ si prohíbe que los otros ‘sean’.

...o condiciona el *ser* de los otros a sus propias concepciones del *deber ser*.

La educación de la espiritualidad sólo será posible mediante una educación en y para el diálogo libre y repetuoso de todas las personas. Ello implica una actitud nueva hacia la fe, entendida no como creencia en la literalidad de los mitos, sino como confianza en la capacidad humana para llegar a ese conocimiento inefable y amoroso, que constituye la dimensión espiritual, para lo que las religiones, ineludiblemente culturales, son sólo *métodos* que nos llevan primero a los límites de lo cognoscible mentalmente *para trascenderlo y re-ligarnos al misterio*. Una vez vivida la experiencia contemplativa, fe y evidencia son una.

Desde luego, la espiritualidad no es un asunto puramente gnoseológico. No basta haber tenido un *experiencia cumbre*, que nos muestre por un momento la unidad cósmica que nos incluye de manera holista para regresar a nuestra cotidianidad egóica y llevarnos a la soberbia espiritual, una de las formas –quizá de las más dañinas- de la infatuación del ego. El camino de la espiritualidad transforma multidimensionalmente la existencia: incluye, desde luego, un profundo y radical cambio gnoseológico pero, sobre todo, implica una *metanoia*, transformación integral de la vida, de lo que consideramos esencial, de nuestra forma de sentir y relacionarnos con nosotros mismos, con nuestros semejantes, con el resto de los seres vivos, con el cosmos y con lo Inefable.

Consideramos que todo lo anterior constituye una propuesta de cambio radical, personal y global, hacia una mayor cuota de lucidez en una lógica de la complejidad y la ambivalencia, a la vez crítica y mística, propuesta de tolerancia y unidad en la diversidad, abierta a todas las personas, religiosas o no. Estamos conscientes de las enormes dificultades y obstáculos de todo tipo que se oponen a su realización; pero también de las formidables fuerzas que actúan a su favor. Es nuestra convicción que la presente propuesta puede contribuir a la realización de la especie humana, a su salud y la de nuestro planeta.

Amor, Conciencia, Libertad, Paz, Fuerza y Gozo.

Mayo de 2016

## OBRAS CONSULTADAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. 2ªed. Tr. Por Alfredo N. Galletti. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. 1206+XV Págs.
- ABENTOFAIL, Abuchafar. *El filósofo autodidacta*. Tr. por Francisco Pons. Barcelona, Obelisco, 1987. 110 Págs. (Col: Tradición hermética).
- ACEVEDO M. Cristóbal. *Mito y conocimiento*. 2ª ed. México, Universidad Iberoamericana, 2002. 480 Págs. (Biblioteca Francisco Javier Clavijero).
- AGOSTINI, Franco *et al.* *El mundo de la historia*. Tr. por Ventura Seguí. Barcelona, Grijalbo, 1978. 2 Vol.
- AGUSTÍN, José. *La contracultura en México. La historia y al significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*. México, Grijalbo, 1996. 168 Págs.
- AL-ARABI ad Darqawi, Shaykh. *Cartas de un maestro sufí*. 2ª ed. Tr. por Titus Burckhardt; Versión castellana de A. Corniero. Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 2001. 85 Págs. (*Sophia Perennis* 36).
- AL-ARABI (Shaykh al akbar Muhiddín ibn al-Arabî). *Poemas sufíes*. Tr. del árabe Por Frithjof Schuon y del Fr. Por Esteve Serra. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Editor, 2003. 72 Págs. (Los pequeños libros de la sabiduría, 100).
- ALBERDI, Juan Bautista. *El crimen de la guerra*. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1975. 181 Págs.
- ALMEIDA Cunha, Rogelio Ignacio de. *Opción Preferencial por los pobres*. Bogotá, Indo-American Press, 1981. 38 Págs.
- AL-NAWAWÎ. *Dichos del Profeta. (Los cuarenta Hadices)*. Tr. Por Jordi Quingles. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2002. 78 Págs. (Col. Los pequeños libros de la sabiduría, 83).
- ALVARADO, Lourdes. (Edit.) *Educación y superación femenina en el siglo XIX: Dos ensayos de Laureana Wright*. México, UNAM-CESU, 2005. 126 Págs. (Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM, 19).
- ALVAREZ Y GASCA, Pedro. *Orígenes de la idea de Dios* México, Sociedad Espirita Matilde R. de Villar. 1984. 26 Págs.
- ANÓNIMO. *Bardo Thödol; El libro tibetano de los muertos*. Tr. por Guiomar Eguillor. Barcelona, Edicomunicación, 1998. 152 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Bhavagad Guita*. 4ª ed. Tr. del sánscrito por Mahatma Gandhi y del inglés por Inés Lazo Preuss. Buenos Aires, Kier, 1977. 182 Págs.

- \_\_\_\_\_. *Cantos y cuentos del antiguo Egipto. Con unas notas sobre el alma egipcia por José Ortega y Gasset.* México, Costa-Amic, 1981. 176 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La Epopeya de Gilgamesh.* (Ver Hemerografía)
- \_\_\_\_\_. *I Ching; el libro de las mutaciones.* Tr. Al alemán por Richard Wilhelm y Hellmut Wilhelm/ al español por J. Vogelmann. México, Hermes, 1983. 819 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La India literaria.* México, Porrúa, 1984. 190+XXVII Págs. (Col. Sépan cuantos, 207).
- \_\_\_\_\_. "Introducción al estudio de los símbolos." En *La puerta; Retorno a las Fuentes Tradicionales.* México, Prisma, 1988, Vol.1
- \_\_\_\_\_. *El libro de los veinticuatro filósofos.* 2ªed. Tr. por Cristina Serna y Jaume Pòrtulas. Madrid, Siruela, 2002. 127 Págs. (Biblioteca medieval Siruela, XI).
- \_\_\_\_\_. *Tu eres Dios (Tat tvam asi).* Tr. por Juan Miguel de Mora. México, Edamex, 1990. 57 Págs. (Col. de Estudios Indológicos, 3).
- \_\_\_\_\_. *Los Upanisad.* Tr. por Juan Miguel de Mora. México, Edamex, 1990. 57 Págs. Col. de estudios indológicos,2).
- APPLE, Michael. *Educación y poder.* Tr. Por Isabel García. Barcelona, Paidós, 1997. 209 Págs. (Temas de Educación, 6)
- AQUINO, Tomás de. *Compendio de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.* (Comp: R.P. Raphael Sineux, O.P.) Tr. Por Salvador Abascal. México, Tradición, 1976. 3 Vol.
- ARAMONI, Aniceto. *El hombre vertical; La religión de hoy.* México, Offset, 1984. 172 Págs.
- ARANGUREN, José Luis L. *Ética.* 3ª ed. Madrid, Alianza Universidad, 1983. 348 Págs. (Textos, 19).
- ARCHINOF, Pedro. *Historia del movimiento Makhnovista.* Ediciones Hormiga Libertaria, 2006. 179 Págs.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea/ Política.* 8ª ed. Tr. por Antonio Gómez Robledo. México, Porrúa, 1979. 319 + XXX Págs.
- \_\_\_\_\_. *Tratados de lógica (El Órganon).* 6ª ed. México, Porrúa, 1981. 389 Págs. (Col. Sepan cuántos, 124).
- ARGULLOL, Rafael y Eugenio Trias. *El cansancio de Occidente.* México, Destino, 1992. 117 Págs. (Col. Áncora y Delfín, 699).

- ARMANI, Alberto. *Ciudad de Dios y ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609- 1768)*. Tr. por Marcos Lara. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 232 Págs. (Sección de obras de historia).
- ARNOLD, Paul. *Historia de los Rosacruces y los orígenes de la Francmasonería*. Tr. por Pilar Ortiz Lovillo. México, Diana, 1997. 325 Págs.
- AROLA, Raimón. *Simbolismo del Templo*. Barcelona, Obelisco, 1986. 136 Págs.
- AR-RAHMAN Al-Jami, Abd. *Los hábitos de la intimidad*. Tr. por Jordi Quingles. Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1987. 87 Págs. (Ediciones de la Tradición Unánime, 37).
- ARTOLA, Miguel *Los derechos del hombre*. Madrid, Ediciones del Prado, 1994. 198 Págs. (Biblioteca temática Alianza, 41).
- ASIMOV, Isaac. *La tierra de Canaán*. 4ªed. Tr. Por Nestor A. Míguez. México, Alianza Editorial, 1983. 299 Págs. (Col. El Libro de Bolsillo, 784. Historia Universal Asimov).
- AUROBINDO, Shri. *Heráclito y Oriente*. Tr. por Alfredo Llanos. Buenos Aires, Leviatán, 1982. 116 Págs.
- AVAKIAN, Bob. *¡Fuera con todos los dioses!* México. JB Books. 2009. 272 Págs.
- AVALON, Arthur y Ellen Avalon. *Himnos a La Diosa*. Tr. del Fr. por Esteve Serra. Palma de Mallorca. José J. de Olañeta Editor, 1999. 99 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Principios del Tantra*. Tr. por Héctor V. Morel. Buenos Aires, Kier, 1981. 867. Págs.
- ÁVILA, Teresa de. (Santa Teresa de Jesús) *Las moradas. Libro de su vida*. México, Porrúa, 1979. 314+XLVIII Págs. (Col. Sépan cuántos, 50).
- AYA, Abdelmumin. *Islam sin Dios*. Barcelona, Kairós, 2013. 174 Págs.
- BACON, Francis. *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida*. 4ª ed. México, Porrúa, 1991. 214 + XXX Págs. (Col. Sepan Cuántos, 293).
- BAKUNIN Miguel. *Escritos de filosofía política*. (Comp. de G.P. Maximoff) Tr. por Antonio Escohotado. Madrid, Alianza editorial, 1978. 2 V. (El libro de bolsillo, 679 y 680)
- \_\_\_\_\_. *Estatismo y anarquía*. Tr. por Diego Abad de Santillán y A. Chapiro. Madrid, Júcar, 1977. (Obras Vol. 5.)
- \_\_\_\_\_. *Federalismo, socialismo y antiteologismo. Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*. Tr. por Diego Abad de Santillán. Madrid, Júcar, 1977. (Obras Vol. 3.)
- BALINT, Michael. *La falta básica. Aspectos terapéuticos de la regresión*. Tr. por Alberto Luis Bixio. Barcelona, Paidós, 2001. 230 Págs.

- BALYANI, Awhad Al-din. *Epístola sobre la Unidad Absoluta*. Tr. por Michel Chodkiewicz/ Leonor Calvera. Argentina, Ediciones del Peregrino, 1985. 93 Págs. (Grandes Textos).
- BARTHES, Rolando. *Mitologías*. 5ª ed. Tr. Por Héctor Schmucler. México, Siglo XXI, 1985. 257 Págs.
- BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. México, Era/ Coord. De Difusión Cultural, UNAM, 1992. 219 Págs.
- BARZUN, Jacques. *Del amanecer a la decadencia*. Tr. por Jesús Cuellar y Eva Rodríguez. México, Taurus, 2005. 1303 Págs (Taurus Historia).
- BATESON, Gregory *et al.* *La nueva comunicación*. 4ª ed. Tr., por Jorge Fibla. Barcelona, Kairós, 1994. 378 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Tr. Por Alcira Bixio. Barcelona, Gedisa, 2006. 444 Págs. (Col. De Sociología, Serie: CLA.DE.MA).
- BAUDELOT, Christian y Roger Establet. *La escuela capitalista*. 3ª ed. Tr. Por Jaime Goded. México, Siglo XXI, 1976. 301 Págs.
- BECHTEL, Guy. *Las cuatro mujeres de dios, la puta, la bruja, la santa y la tonta*. Tr. por Esther A. Gromaches. Barcelona, Zeta, 2001. 311 Págs.
- BEN ALARIF de Almería, Abulabás. *Mahasin Al-Machalis*. Tr. por M. Asin Palacios. Málaga, Sirio, 1987. 98 Págs.
- BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura*. Tr. por León Dujovne. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971. 237 Págs. (Biblioteca fundamental del hombre moderno, 1).
- BENÍTEZ, Fernando. *En la tierra mágica del peyote*. 3ª Ed. México, Era, 1976. 190 Págs. (Serie popular Era, 11 [Los indios de México]).
- \_\_\_\_\_. *Los hongos alucinantes*. 4ª Ed. México, Era, 1979. 126 Págs. (Serie popular Era, 2 [Los indios de México]).
- BENOIST, Luc *et al.* *Acercas de Rene Guénon*. México, Ediciones Sol, S/F. 36 Págs.
- BERDIAEFF, Nicolás. *Una nueva Edad Media; reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa*. 5ª ed. Tr. por José Renom. Barcelona, Apolo, 1934. 235 Págs.
- BERG, Philip. *Iniciación a la Cabalá*. 3ª ed. Tr. por Moshé Yanai. Jerusalén, Centro de investigación de la Cabalá, 1984. 213 Págs.

- BERGER, Peter. *El dosel sagrado; Para una teoría sociológica de la religión*. 3ª ed. Tr. por M. Montserrat y V. Bastos. Barcelona, Kairós, 1999. 258 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Las pirámides del sacrificio; Ética política y cambio social*. Tr. por Luis Zapata Quiroz. México, Premiá Editora, 1979. 209 Págs. (La Red de Jonás).
- BERGSON, Henri. *La risa; ensayo sobre la significación de lo cómico*. Tr. por María Luisa Pérez Torres. Madrid, Espasa- Calpe, 1973. 164 Págs. (Col. Austral, 1534).
- BERKELEY, George. *Principios del conocimiento humano*. Tr. Por Pablo Masa. Madrid, Sarpe, 1985. 189 Págs.
- BERMAN, Morris. *Cuerpo y espíritu; la historia oculta de Occidente*. Tr. por Renato Valenzuela M. Santiago de Chile, Cuatro vientos, 1992. 418 + X Págs.
- \_\_\_\_\_. *El reencantamiento del mundo*. 7ª ed. Tr., por Rally Bendersky y Francisco Hunneus. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2001. 343 Págs.
- BERTIN, Giovanni M. *Educación y alienación*. Tr. por Silvia Tabachnik. México, Nueva Imagen, 1981. 245 Págs.
- BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México, CONACYT/UPN/ Plaza y Valdés Editores, 2009. 165 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Puebla, UAP, 1989. 189 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. 4ª ed. México, UNAM, 2005. 121 Págs. (Cuadernos de filología, 26).
- Nueva Biblia Española; edición latinoamericana*. Tr. por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976. 1951 Págs.
- Sagrada Biblia*. 44ª ed. Tr. por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga cueto, O.P. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984. 1642 + XII Págs.
- Santa Biblia*. Tr. Por Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Sociedades Bíblicas Unidas, 1964. 1157 + 272 Págs.
- BLAKE, William. *Poesía completa*. Tr. Por Pablo Mañé Garzón. Barcelona, Orbis, 1986. 246 Págs. (Biblioteca personal Jorge Luis Borges, 4).
- BLAKELEY, Thomas. *La escolástica soviética*. Tr. por C. Montaner. Madrid, Alianza Editorial. 231 Págs.
- BLANCARTE, Roberto J. y Pablo Castro Domingo. (Coords.) *Interpretaciones actuales de la religión. La pluralidad de los procesos y paradigmas. Memorias de la XXVI Conferencia Internacional. Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones*



- (SISR). México, El Colegio Mexiquense A. C./ Société International de Sociologie des Religions, 2003. (CD).
- BLUMENBERG, Hans. *Trabajo sobre el mito*. Tr. por Pedro Madrigal. Buenos Aires, Paidós, 2003. 679 Págs. (Paidós Básica, 116).
- BOBBIO, Norberto. *El filósofo y la política* (Antología) México, Fondo de Cultura Económica, 1996. 516 Págs.
- BODHIDHARMA. *Enseñanzas zen*. Tr. Por Red Pine. Versión española de Miguel Portillo. Barcelona, Kairós, 1995. 149 Págs.
- BOHM, David. *La totalidad y el orden implicado*. 3  ed. Tr., por Joseph M. Apfelb ume. Barcelona, Kairós, 1998. 305 Págs.
- BORDIEU, Pierre y Jean-Claude Passeron. *La reproducción*. Tr. Por E. L. Barcelona, Laia, 1977. 285 Págs. (Sociología/ Papel 451, 39).
- BROWN, Arnold & Alison L. *Introducción a la ecología*. Tr. por Raúl Castaño M. México, Publicaciones Cultural, 1980. 244 Págs.
- BROWN, Bárbara B. *Mente nueva, cuerpo nuevo; bioinformaci n retroactiva: nuevas direcciones para la mente*. Tr. por Andrés Ma. Mateo. México, Diana, 1976. 420 Págs.
- BROWN, Joseph E. *El legado espiritual del indio americano*. Tr. por Esteve Serra. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2002. 62 Págs. (Col. Los pequeños libros de la sabiduría, 82).
- BRUNTON, Paul. *La realidad interior*. 5  ed. Tr. Por Nestor Morales Loza. Buenos Aires, Kier, 1994. 322 Págs.
- BUBER, Martin. *Cuentos jas dicos I. Los primeros maestros*. Tr. Por Ana Ma. G. de Cantor. Barcelona, Paidós, 1993. 242 Págs. (Paidós Orientalia, 11).
- \_\_\_\_\_. *Cuentos jas dicos II. Los maestros continuadores*. Tr. Por Salomón Merener. Barcelona, Paidós, 1994. 205 Págs. (Paidós Orientalia, 14).
- BUDDHA, Siddhartha Gautama. *El Dhammapada; la sabiduría de Buda*. Tr. Por Max Müller, versión castellana de Esteve Serra. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Editor, 2008. 89 Págs.
- BURKERT, Walter. *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Tr. por Stella Mastrangelo. Barcelona, Acantilado, 2009. 340 Págs.
- BURCKHARDT, Titus. *El arte del Islam*. 2  ed. Tr. Por Tom s Dupl . Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1999 [a]. (*Sophia Perennis*, 34).

- \_\_\_\_\_. *Cosmología y ciencia moderna*. Tr. Por Esteve Serra. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2009. 104 Págs. (Col. Padma, 24).
- \_\_\_\_\_. *Chartres y el nacimiento de la catedral*. Tr. Por Esteve Serra. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1999 [b]. 201 Págs. (Col. Medievalia, 10).
- \_\_\_\_\_. *El origen de las especies*. México, Fundación de Estudios tradicionales, 2007. 36 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Símbolos*. 3ª ed. Tr. de Francesc Gutiérrez. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1997. 93 Págs. (Col. *Sophia Perennis*, 3).
- CALLE, Ramiro A. *El amor mágico y la sexualidad sagrada*. México, Ediciones Temas de Hoy, 1994. 215 Págs. (Col. Esotérica, 14).
- \_\_\_\_\_. *El arte de meditar; Una guía teórica y práctica*. Madrid, EDAF, 2001. 179 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Zen y artes marciales japonesas*. Barcelona, CEDEL, 1968. 251 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Tantra, el arte del amor consciente*. Madrid, Librería Argentina, 2005. 191 Págs.
- CAMPBELL, Joseph. *El héroe de las mil caras; Psicoanálisis del mito*. Tr. por Luisa Josefina Hernández. México, Fondo de Cultura Económica, 1972. 372 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Los Mitos; Su impacto en el mundo actual*. 4ª ed. Tr. por Miguel Portillo. Barcelona, Kairós, 2001. 313 Págs.
- CAMUS, Albert. *El hombre rebelde*. Tr. por Luis Echávarri. Madrid, Lozada/ Alianza, 1982.
- CANO Ruíz, Benjamín. *El pensamiento de Sebastián Fauré*. (Comp.) México, Editores Mexicanos Unidos, 1979. 315 Págs.
- CAPRA, Fritjof. *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Tr. Por Graciela de Luis. Barcelona, Integral, 1985. 514 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El Tao de la física*. 3ª ed. Tr. por Juan J. Alonso Rey. Madrid, Luis Cárcamo, 1992. 420 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La trama de la vida; una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. 6ª ed. Tr. por David Sempau. Barcelona, Anagrama, 2006. 359 Págs. (Col. Argumentos, 204).
- CARRASCO, Alberto. *Dios, armonía y sonido. Ensayo sobre las relaciones entre música y espíritu*. México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2009. 38 Págs. (Cuadernos de fe y cultura. Serie: La expresión artística, 28).
- CARRILLO Castro, Alejandro. *El dragón y el unicornio*. México, Cal y Arena, 1996. 331+ XXXIII Págs.
- CARTER, James (Editor). *Textos apócrifos del Nuevo Testamento*. Barcelona, Sirio, 2006. 271 Págs.

- CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. Tr. por Eduardo Nicol. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 362 Págs. (Col. Popular, 90).
- CASTANEDA, Carlos, *Una realidad aparte. Nuevas conversaciones con Don Juan*. Tr. por Juan Tovar. México, FCE, 1985. 302 Págs. (Col. Popular, 135).
- \_\_\_\_\_. *Relatos de poder; Las lecciones de Don Juan*. Tr. por Juan Tovar. México, Fondo de Cultura Económica, 1976. 385 Págs. (Col. Popular, 154).
- CASTERMANE, Jacques. *Las lecciones de Dürkheim*. Tr. Por Susana Rodríguez Vida. Barcelona, Luciérnaga, 1999. 257 Págs.
- CASTORIADIS, Cornelius. *La sociedad burocrática*. Tr. por Enrique Escobar. Barcelona, Tusquets editor, 1976. 2 Vols. (Col. Acracia, 8 y10).
- CAZENAVE, Michel et al. *El arte de amar en la Edad Media*. Tr. de A. López y M. Tabuyo. Barcelona, José J.de Olañeta Editor, 2001. 189 Págs. (Medievalia, 13).
- CERDA Gutiérrz, Hugo. *La creatividad en la ciencia y en la educación*. Santafé de Bogotá, Cooperativa Editorial Magisterio, 2000. 225 Págs.
- CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. 14ª ed. Siruela, Madrid, 2010. 520 Págs.
- CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en Antropología política*. Tr. por Estela Ocampo. Barcelona, GEDISA, 1981. 255 Págs. (Col. Hombre y sociedad; Serie Mediaciones, 4)
- \_\_\_\_\_. *La sociedad de la abundancia en la sociedad indivisa*. México, Reconstruir, 1987. 31 Págs.
- CLAUSEWITZ, Carl Von. *De la guerra*. <http://www.librodot.com>, 2002. 172 Págs.
- CLERMONT, Michel. *El sentido espiritual de los mitos*. Tr. de E. Serra. Barcelona, José J.de Olañeta Editor, 2008. 54 Págs. (Padma, 16).
- COATS, Chris et al. *Diggers & Dreamers 96/ 97. The Guide to Co-operative Living*. Winslow, Buckinghamshire, D&D Publications, 1995. 224 Págs.
- COHEN, Josef. *Psicología de los motivos sociales*. Tr. Por Edgar Galindo. México, Trillas, 1981. 95 Págs. (Serie, Temas de Psicología, 4)
- COLL, Rosa. *Brujos y filósofos; Acercamiento entre Castaneda, Nietzsche y Heidegger*. México, UPN, 1972. 100 Págs. (Los cuadernos del acordeón).
- COLLINS, Mabel. *Por las puertas de oro. Diario de un chela indo. Enseñanzas del maestro*. Tr. por Francisco de Monteliu. México. Librería Teocalli, S/F. 142 Págs.

- COMTE, Augusto. *Curso de filosofía positiva*. 2ª ed. Tr. por José Manuel Revuelta. Buenos Aires, Aguilar, 1981. 115 Págs. (Biblioteca de iniciación filosófica, 124).
- CONCHA, Miguel y Jorge Íñiguez. *Cristianos por la revolución en América Latina*. México, Grijalbo, 1977. 159 Págs. (Colección 70, 148).
- COOMARASWAMY, Ananda K. *¿Acaso soy el guardián de mi hermano?* Barcelona. José J.de Olañeta, Editor. 2007. 67 Págs. (Col. Padma, 4).
- \_\_\_\_\_. *¿Quién es “Satán” y donde está el “infierno”?* Barcelona. José J.de Olañeta, Editor. 2009. 51 Págs. (Col. Padma, 28).
- \_\_\_\_\_. *La transformación de la Naturaleza en arte*. Tr. por P.R. Barcelona, Kairós, 1997. 175 Págs. (Col. Sabiduría Perenne).
- \_\_\_\_\_. *El vedanta y la tradición occidental y otros ensayos*. Tr. Por Agustín López y María Tabuyo. Madrid, Siruela, 2001. 406 Págs.
- CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona, Herder, 2007. 350 Págs.
- CORBIN, Henry. *Templo y contemplación. Ensayos sobre el Islam iranio*. Tr. Por María Tabuyo y Agustín López. Madrid, Trotta, 2003. 402 Págs. (Col. Paradigmas, Biblioteca de ciencias de las religiones, 32).
- CORRIPIO, Fernando. *Diccionario etimológico general de la lengua castellana*. 3ª ed. Barcelona, Bruguera, 1984. 511 Págs.
- CRESPO, José Antonio. *Contra la historia oficial*. México, Proceso, 2013. 335 Págs. (Col. Para entender al país).
- CRUZ CORTÉZ, Noemí. *Las señoras de la luna*. México, UNAM, 2005. 112 Págs. (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 32).
- CRUZ, Juan de la. *Cántico Espiritual y otros poemas*. Barcelona. José J.de Olañeta, Editor. 2001. 124 Págs. (Los pequeños libros de la sabiduría, 64).
- \_\_\_\_\_. *Poesía completa*. Barcelona, Ediciones 29, 1989. 141 Págs.
- CUSA, Nicolás de. *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*. 2ª ed. Tr. Por Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires, Aguilar, 1973. 73 Págs. (Biblioteca de iniciación filosófica, 99).
- CHAN, W.T. *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- CHANG, Jolan. *El Tao del amor y del sexo*. 8ª ed. Tr. por Lorenzo Cortina. Barcelona, Plaza & Janés, 2002. 212 Págs. (Col. Dinámica).

- CHARBONNEAU-LASSAY, Louis. *Estudios sobre simbología cristiana; Iconografía y simbolismo del corazón de Jesús*. Tr. por Victoria Argimon. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor. 1983. 123 Págs. (Ediciones de la tradición unánime).
- CHENG YANG, Tian. *Conocer el taoísmo; historia, filosofía y práctica; chi kung, tai chi, feng shui, meditación, masaje taoísta*. Barcelona, Kairós, 2003. 232 Págs. (Col. Biblioteca de la salud).
- CHEVALIER, JEAN et al. *Iniciación al simbolismo; 3<sup>as</sup> Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Heterodoxo en San Sebastián*. Barcelona, Obelisco, 1986. 175 Págs. (Col. Testigos de la tradición).
- CHIH- I. *Pararse y ver*. Tr. al inglés de Thomas Cleary y al español de Mariano Vázquez. Madrid, EDAF, 1997. 250 Págs. (Col. Arca de Sabiduría, 36).
- CHINEN, Alan. *El despertar de la princesa*. Tr. por Alfonso Colodrón. Barcelona, Kairós, 1997 [a]. 318 Págs.
- \_\_\_\_\_ *Más allá del héroe*. Tr. por Alfonso Colodrón. Barcelona, Kairós, 1997 [b]. 352 Págs.
- CHOMSKY, Noam. *Año 501; La conquista continúa*. Tr. por Loreto Bravo. Madrid, Libertarias/ Prodhufi, 1993. 444 Págs.
- \_\_\_\_\_ *Conocimiento y libertad*. Tr. por Carlos Peregrín Otero. Barcelona, Ariel, 1972. 187 Págs. (Col. Quincenal, 6).
- \_\_\_\_\_ *Piratas y emperadores*. Tr. por Jordi Vidal. Barcelona, Ediciones "B", 2004. 373 Págs.
- \_\_\_\_\_ *Por razones de Estado*. Tr. por Joaquím Sempere. Barcelona, Ariel, 1975. 607 Págs. (Demós. Biblioteca de ciencia política.)
- \_\_\_\_\_ *La responsabilidad de los intelectuales*. 3<sup>a</sup> ed. Tr. por Juan Ramón Capella. Barcelona, Ariel, 1974. 368 Págs. (Col. Quincenal, 25).
- \_\_\_\_\_ *USA: Mito, realidad, acracia*. Tr. por Carlos Peregrín Otero. Barcelona, Ariel, 1978. 193 Págs. (Col. Quincenal, 139).
- \_\_\_\_\_ y Heinz Dieterich. *La sociedad global; Educación, mercado y democracia*. México, Joaquín Mortiz, 1996. 198 Págs.
- \_\_\_\_\_ y \_\_\_\_\_ *Los vencedores; una ironía de la historia*. Tr. por Martxel Mariscal y Anton Haild. México, Joaquín Mortiz, 1997. 177 Págs.
- CHOSSUDOVSKY, Michel. *Guerra y globalización antes y después del XI / IX / MMI*. Tr. Por Berta Ruiz de la Concha. México, Siglo XXI, 2002. 142 Págs.

- DALMOR, E.R. *Quién fue y quién es en ocultismo*. Buenos Aires, Kier, 1970. 602 Págs. (Col. Horus).
- DASHI, Yoka. *El canto del inmediato satori*. Tr. por Paco Villalba. Barcelona, Visión Libros, 1981. 277 Págs. (Col. Visión Zen).
- DATTÂTREYA, Mahâtma. *Avadhût Gîtâ*. 2ª ed. Tr. Por Hari Prasad Shastri. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor. 2004. 74 Págs. (Los pequeños libros de la sabiduría, 97).
- DAVID-NÉEL, Alexandra. *Dos maestros chinos*. Tr. por Inés Arteaga. Madrid, Heptada, 1991. 357 Págs. (Col. Oriente y Occidente).
- \_\_\_\_\_. *Místicos y magos del Tíbet*. Tr. por Rosa Spottorno. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942. 267 Págs.
- DAVIDSON, Basil *et al.* *Reinos africanos*. Tr. Por Ma. Isabel Iglesias. Ámsterdam, Time-Life Books Inc., 1966.
- DAWSON, Christopher. *Religión y cultura*. Tr. Por Margarita Amalia Villalonga. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953. 246 Págs. (Col. Oriente y Occidente).
- \_\_\_\_\_. *La religión y el origen de la cultura occidental*. Tr. Por María Elena Vela. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953. 274 Págs. (Col. Oriente y Occidente).
- DELGADO, Álvaro. *El Yunque; la ultraderecha en el poder*. México, Plaza Janés, 2003. 212 Págs.
- DELORS, Jacques *et al.* *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors*, México, Dower/ UNESCO, 1997. 302 Págs. (Col. Educación y cultura para el nuevo milenio).
- DELUMEAU, Jean. *El hecho religioso; una enciclopedia de las religiones hoy*. Tr. de Eliane Cazenave-Tapie. México, Siglo XXI Editores, 1997. 567 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El miedo en Occidente*. Tr. por Mauro Armíño. Madrid, Taurus, 2002. 655 Págs. (Pensamiento).
- DE MORA, Juan Miguel. *La dialéctica en el Rig Veda*. México, Diana, 1978. 112 Págs. (Col. de estudios orientales).
- \_\_\_\_\_. *El Rig Veda*. México, UNAM, 1980. 369 Págs. (Cuadernos del Centro de Investigaciones Filológicas).
- DENNETT, Daniel. *et al.* *El nuevo humanismo*. Tr. por Elsa Gómez. Barcelona, John Brockman y Kairós Editores, 2007. 486 Págs.

- DESCARTES, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía. Tabla de los principios de la filosofía.* 6ª ed. México, Porrúa, 1979. 163+ XXIV Págs. (Col. Sepan cuántos, 177).
- DESHIMARU, Taisen. *La práctica del Zen y cuatro textos canónicos Zen.* 2ª ed. Tr. por Nieves Samblancat y Pere Rovira. Barcelona, Kairós, 1981. 239 Págs.
- DETHLEFSEN, Thorwald y Rüdiger Dhalke. *La enfermedad como camino.* 4ª ed. Tr. Por Ana María de la Fuente. Barcelona, Random House Mondadori, 2002. 315 Págs.
- DETIENNE, Marcel. *Dioniso a cielo abierto.* Tr. por Margarita Mizraji. Barcelona, GEDISA, 1986. 127 Págs.
- DEVEREUX, George. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento.* 11ª ed. Tr. por Félix Blanco. México, Siglo Veintiuno Editores, 2003. 410 Págs.
- DÍAZ del Castillo, Bernal. *Historia de la conquista de Nueva España.* 8ª ed. México, Porrúa, 1970. 700 Págs. (Col. Sepan Cuantos, 5).
- DIEL, Paul. *Psicoanálisis de la divinidad.* Tr. por Mateo Hernández Barroso. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 233 Págs.
- DOGEN. *La naturaleza de Buda (Shobogenzo).* Tr. por Félix E. Prieto. Barcelona, Obelisco, 1989. 178 Págs.
- DUBY, Georges y Michelle Perrot (Coords.) *Historia de las mujeres.* Tr. Por Marco Aurelio Galmarini. Madrid, Taurus, 2000. 5 Vols.
- DUCH, Lluís. *Antropología de la religión.* Tr. por Isabel Torras. Barcelona, Herder, 2001. 256 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Mito, interpretación y cultura.* 2º Ed. Tr. por Francesca Babi i Poca y Domingo Cía Lamana. Barcelona, Herder, 2002. 542 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Religión y política.* Barcelona, Fragmenta Editorial, 2014. 550 Págs. (Col. Fragmentos, 25)
- DUMÉZIL, Georges. *Mito y epopeya.* Tr. de Eugenio Trias. Barcelona, Seix Barral, 1977. 633 Págs. (Ciencias humanas, 397).
- DUNAYEVSKAYA, Raya. *Marxismo y libertad.* Tr. Por Alejandro Morán. México, Juan Pablos, 1976. 398 Págs.
- DUPUI, Jean Pierre y Jean Robert. *La traición de la opulencia.* Tr. por Hugo Acevedo. Barcelona, GEDISA, 1979. 277 Págs.
- DURÁN Amavizca, Norma Delia. *Aprender a asombrarse, indignarse y enamorarse.* México, CEAPAC Editores. 2009. 441 Págs.

- DURÁN, Amavizca Norma Delia y Ma. Del Pilar Jiménez Silva (Coords.) *Cuerpo, sujeto e identidad*. México, UNAM- IISUE/ Plaza y Valdés, 2009. 226 Págs.
- DURÁN Ramos, Teresita del Niño Jesús. *La investigación pedagógica, búsqueda de convergencia entre enfoques metodológicos*. Tesis para optar por el grado de maestra en pedagogía. México, UNAM, 1998.
- DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Colofón, S/F. 457 Págs.
- DUSSEL, ENRIQUE. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974. 295 Págs.
- EASTMAN, Charles A. *El alma del indio*. Tr. por Esteve Serra. Palma de Mallorca, José j. de Olañeta Editor, 2002. 95 Págs. (Col. los pequeños libros de la sabiduría, 80).
- ECKHART de Hochheim (Maestro Eckhart). *Obras escogidas*. Tr. Por Violeta García Morales y Hermann S. Stein. Barcelona, Visión libros, 1980. 267 Págs. (Col. Visión libre).
- ECO, Umberto *et al.* *La nueva Edad Media*. 2ª ed. Tr. por Carlos Manzano. Madrid, Alianza, 1984. 155 Págs. (El libro de bolsillo, 524)
- EGUILLOR, Guiomar (Editor). *El libro tibetano de los muertos: BardoThodol*. Tr. por Guiomar Eguillor. Barcelona, Edicomunicación, 1998. 152 Págs.
- EISLER, Riane. *El cáliz y la espada*. 5ª.ed. Tr. por Renato Valenzuela. Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial, 1995. 296+ XVIII Págs.
- ELIADE, Mircea. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. 3ªed. Tr. Por Alfonso Colodrón. Barcelona, Kairós, 2008. 235 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*. 2ª ed. Tr. por Ernestina de Champourcin. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. 484 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Erotismo místico en la India*. Tr. Por Miguel Portillo. Barcelona, Kairós, 2002. 83 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Herreros y alquimistas*. Tr. por E.T. Madrid, Taurus, 1959. 208 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Tr. por Jesús Valiente Malla. Barcelona, Paidós, 1999. 4 Vols. (Col. Orientalia).
- \_\_\_\_\_. *Mefistófeles y el Andrógino*. 2ª ed. Tr. por Fabián García-Prieto. Barcelona, Labor, 1984. 275 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El mito del eterno retorno; Arquetipos y repetición*. 6ª ed. Tr. por Ricardo Anaya. Barcelona, Alianza/ Emecé, 1985. [a] 174 Págs. (El libro de bolsillo, 379).



- \_\_\_\_\_. *Mitos, sueños y misterios*. Tr. por Miguel Portillo. Barcelona, Kairós, 2001. 265 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Mito y realidad*. 5ª.ed. Tr. por Luis Gil. Barcelona, Labor, 1983. 228 Págs. (Col. Punto Omega, 25).
- \_\_\_\_\_. *Lo Sagrado y lo Profano*. 6ª.ed. Tr. por Luis Gil. Barcelona, Labor, 1985. [b] 185 Págs. (Col. Punto Omega, 2).
- \_\_\_\_\_. *Tratado de historia de las religiones*. 2ª.ed. Tr. por Tomás Segovia. México, Ediciones ERA, 1975. 462 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El Yoga. Inmortalidad y libertad*. Tr. por Diana Luz Sánchez. México, Fondo de Cultura Económica, 1991. 329 Págs. (Sección de obras de filosofía).
- ELLUL, Jacques. *Anarquía y cristianismo*. Tr. por Javier Sicilia. México, Jus, 2005. 140 Págs.
- EMPÍRICO, Sexto. *Por qué ser escéptico*. Tr. por Martín Sevilla. Madrid, Tecnos, 2009. 198 Págs.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Contribución a la crítica de la ecología política*. Tr. por José Ma. Pérez Gay. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1976. 57 Págs.
- EPICURO. *Obras completas*. 7ª ed. Tr. por José Vara. Madrid, Cátedra, 2007. 120 Págs. (Col. Letras Universales, 221)
- ÉPINEY-Burgard, Georgette y Émilie Zum Brunn. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Tr. por Agustín López y María Tabuyo. Barcelona, Paidós, 2007. 275 Págs. (Col. Bolsillo Paidós, 5).
- EPISCOPADO MEXICANO. *Presencia de la iglesia en el mundo de la educación en México*. México, Comisión episcopal de educación y cultura, 1990. 72 Págs.
- ERWAN (Compagnon de'l Arche). *Trésor de la boulangerie*. Millau, Communauté de l'Arche au Larzac, s/f. 16 Págs.
- ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas*. 6ª ed. Madrid, Espasa Calpe, 2004. 1542 Págs.
- El Evangelio de Felipe*. Tr. Por Jean-Yves Leloup, versión castellana de Tomás Onaindia. Madrid, EDAF, 2004. 203 Págs. (Arca de Sabiduría, 60).
- EZCURDIA, José. *Filosofía para niños; la filosofía frente al espejo*. México, UNAM/ Itaca, 2016. 120 Págs.
- FAULLIOT, Pascal. *El blanco invisible; Cuentos y narraciones de las artes marciales*. Tr. por Francisco F. Villalba. Barcelona, Visión-Libros, 1982. 149 Págs.

- FERGUSON, Marilyn. *La conspiración de Acuario*. 3ª.ed. Tr. por Pedro del Casso. Barcelona, Kairós, 1989. 547 Págs.
- FERICGLA, Ma. Joseph. *Los chamanismos a revisión; de la vía del éxtasis a internet*. Barcelona., Kairós, 2000. 244 Págs.
- FERNÁNDEZ Berrocal, Pablo y Natalia Ramos Díaz. *Corazones inteligentes*. Barcelona, Kairós, 2002. 508 Págs.
- FERNÁNDEZ Castelao, Pedro. *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid, Universidad de Comillas, 2011. 510 Págs.
- FERRARIS, Maurizio. *La hermenéutica*. Tr. por José Luis Bernal. México, Taurus, 2000. 179 Págs.
- FERRER, Jorge N. *Espiritualidad creativa. Una visión participativa de lo transpersonal*. Tr. Por Alicia Sánchez. Barcelona, Kairós, 2003. 324 Págs.
- FEYERABEND, Paul. *La ciencia en una sociedad libre*. Tr. por Alberto Helena. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982. 261 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Tr. Por Francisco Hernán. Barcelona, Ariel, 1974. 207 Págs. (Col. Quincenal, 85)
- FILIPPO, Luis de. *El fetichismo del poder*. Buenos Aires, Reconstruir, 1987. 132 Págs. (Col Radar).
- FO, Jacopo y Laura Malucelli. *Y Jesús amaba a la mujer*. Tr. por Guadalupe Saloni. México, Lectorum/ Robinbook, 2007. 190 Págs.
- FORRESTER, Vivian. *Una extraña dictadura*. 2ª ed. Tr. por Daniel Zadunaisky. México, Fondo de Cultura Económica, 2002. 142 Págs. (Sección de obras de sociología).
- FORRESTER, Vivian. *El horror económico*. 2ª ed. Tr. por Daniel Zadunaisky. México, Fondo de Cultura Económica, 2000. 166 Págs. (Sección de obras de sociología).
- FORTEA, José Antonio. *Svmm̄a dæmoniaca. Tratado de demonología y manual de exorcistas*. 2ª ed. México, Contenidos de Formación integral, 2004. 522 Págs.
- FOSTER, Hal. (Comp.) *La posmodernidad*. Tr. por Jordi Fibla. México, Kairós/ Colofón, 1988. 238 Págs.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. 2ª ed. Tr. por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1979. 189 Págs. (Col. Genealogía del Poder, 1).
- \_\_\_\_\_. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 9ª ed. Tr. por Aurelio Garzón del Camino. México, Fondo de Cultura Económica, 1984. 314 Págs.

- FRANKL, Viktor E. *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Tr. Por Marciano Villanueva. Barcelona, Herder, 2008. 152 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El hombre en busca de sentido*. 21ª ed. Barcelona, Herder, 1979. 190 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Tr. por J. M. López Castro. Barcelona, Herder, 1977. 126 Págs.
- FRAZER, James George. *La rama dorada; Magia y religión*. 2ª ed. Tr. por Elizabeth y Tadeo Campusano. México, F.C.E., 1982. 860 Págs. (Selección de obras de sociología).
- FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. 3ª ed. Tr. Por Lilián Ronzoni. México, Siglo XXI, 1972. 151 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Pedagogía del oprimido*. 8ª ed. Tr. Por Jorge Mellado. México, Siglo XXI, 1873 245+VIII Págs.
- FREIXEDO, Salvador. *Cristianismo un mito más*. 2ª ed. México, Posada, 1987. 301 Págs.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura y otros estudios*. Tr. por Ramòn Rey y Luis López Ballesteros. Madrid, Alianza Editorial, 1998. 240 Págs. (El libro de bolsillo, 280).
- FREUD, Simund. *Obras completas*. 2ª ed. Tr. por José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992. 24 V.
- FRIEDMAN, Richard Elliott. *¿Quién escribió la Biblia?* Tr. Por Joseph M. Apfelbäume. México, Ediciones Roca, 1989. 256 Págs. (Col. Enigmas de la historia).
- FROMM, Erich. *El amor a la vida*. México, Paidós, 1985. 237 Págs. (Studio, 48)
- \_\_\_\_\_. *El arte de amar*. Tr. Por Nohemí Rosenblatt. México, Paidós, 1989. 128 Págs. (Col. Studio, 7)
- \_\_\_\_\_. *Ética y psicoanálisis*. 4ª ed. Tr. Por Heriberto F. Morck. México, Fondo de Cultura Económica, 1963. 251 Págs. (Breviarios, 74).
- \_\_\_\_\_. *Lo inconsciente social*. Tr. por Eloy Fuente. México, Paidós, 1992. 165 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Marx y su Concepto del hombre*. Tr. por Julieta Campos. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. 272 Págs. (Breviarios, 166).
- \_\_\_\_\_. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Tr. por Florentino M. Torner. México, Fondo de Cultura Económica, 1987 [a]. 308 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Psicoanálisis y religión*. Tr. Por Josefina Martínez Alinari. Buenos Aires, Psique, 1976. 155 Págs.

- \_\_\_\_\_. *Y seréis como dioses*. Tr. por Ramón Alcalde. México, Paidós, 1984. 203 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la desobediencia*. Tr. por Eduardo Prieto. Madrid, Paidós, 2011. 206 Págs. (Nueva Biblioteca Erich Fromm).
- \_\_\_\_\_. *¿Tener o ser?* Tr. por Carlos Valdés. México, Fondo de Cultura Económica, 1987 [b]. 199 Págs.
- FURST, Peter. *Alucinógenos y cultura*. Tr. por José Agustín. México, Fondo de Cultura Económica, 1980. 341 Págs. (Colección Popular, 190).
- GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Tr. por José F. Zúñiga García. Barcelona, Paidós, 1997. 133 Págs. (Paidós Studio, 126).
- GANDHI, Monadas K. *En lo que yo creo*. Mérida, Yucatán, Dante, 1987. 215 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Los fundamentos del desarrollo humano*. Tr. por Ana D'Elia. Buenos Aires, Editorial Siglo veinte, 1984. 158 Págs.
- GANG, Philip S. et al. *La educación de la conciencia. El puente hacia la libertad*. Tr. por Carlos Wernicke. Buenos Aires, ERREPAR, 1992. 236 Págs.
- GARCÍA Calvo, Agustín. *¿Qué es el Estado?* Barcelona, La Gaya ciencia, 1977. 77 Págs. (Biblioteca de divulgación política).
- GARCÍA, Víctor. *Utopías y anarquismo*. Madrid, Ediciones Madre Tierra, 1993. 220 Págs.
- GARDNER, Howard. *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Tr. Por Ma. Teresa Melero Nogués. Barcelona, Paidós, 2004. 313 Págs. (Col. Transiciones, 12).
- GARELI, Paul y Serge Sauneron. *El trabajo bajo los primeros estados*. Tr. por Joaquín Romero Maura. Barcelona, Grijalbo, 1974. 139 Págs. (Col. Hipótesis, 8)
- GARIBAY, Ángel María K. *Mitología griega; dioses y héroes*. 9ª ed. México, Porrúa, 1983. 260+ XV Págs. (Col. Sepan cuántos, 31).
- GAZZALI, Abu Hamid Muhammad Al. *El tabernáculo de las luces*. Tr. al Fr. por Roger Deladriere y al esp. por Héctor Vázquez. Rep. Argentina, Ed. del Peregrino, 1982. 123 Págs. (Col. Maestros del espíritu).
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Tr. Por Alberto L. Bixio. Barcelona, GEDISA, 2001. 387 Págs.
- \_\_\_\_\_. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. 2ª ed. Tr. Por Carlos Reynoso. Barcelona, GEDISA, 1992. 334 Págs.
- GIBB, H.A.R. *El Mahometismo*. México, FCE, 1975. 171 Págs. (Breviarios, 58).

- GIMBUTAS, Marija. *Diosas y dioses de la vieja Europa (7000-3500 a. C.)* Tr., por Ana Parrondo. Madrid, Siruela, 2014. 371 Págs. (Col. El Árbol del Paraíso, 79)
- GIMÉNEZ, Gilberto. *Para una concepción semiótica de la cultura*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Sociales, 1982. Ponencia.
- GIMÉNEZ Igualada, Miguel. *Los caminos del hombre*. México, Costa-Amic, 1961. 283 Págs.
- GIMPEL, Jean. *El artista, la religión del arte y la economía capitalista*. 2ª.ed. Tr. por Juana Bignozzi. Barcelona, GEDISA, 1991. 172 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Los constructores de catedrales*. Tr. por Fernando Lida García. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971. 157 Págs. (Biblioteca fundamental del hombre moderno, 33).
- GIRARD, René. *El chivo expiatorio*. Tr. Por Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 1982. 275 Págs. (Col. Argumentos, 81).
- \_\_\_\_\_. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Tr. Por Francisco Díez del Corral. Barcelona, Anagrama, 1989. 196 Págs. (Col. Argumentos, 104).
- \_\_\_\_\_. *Veo a Satán caer como relámpago*. Tr. Por Francisco Díez del Corral. Barcelona, Anagrama, 2002. 196 Págs. (Col. Argumentos, 278).
- \_\_\_\_\_. *La violencia y lo sagrado*. Tr. Por Joaquín González y Michelle Vuillemin. Caracas, Ediciones de la Universidad Central de Venezuela, 1972. 411 Págs. (Col. Temas, 66).
- GIROUX, Henry. *Placeres inquietantes: aprendiendo la cultura popular*. Tr. Por José Pedro Tosaus. Paidós, Barcelona, 1996. 272 Págs. (Col. Paidós educador, 120).
- \_\_\_\_\_. *Los profesores como intelectuales: hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*, Paidós, Barcelona, 1990. (Col. Temas de educación, 18)
- \_\_\_\_\_. *Teoría y Resistencia en Educación. Una pedagogía para la oposición*. Siglo XXI Editores. 1992.
- GODOY, Emma. *Las doctrinas hindúes y el pensamiento occidental*. México, SEP, 1967. 102 Págs. (Col. Cuadernos de lectura popular, 90. serie La Honda del Espíritu).
- GOLDBERG, Carl. *Análisis psicológico de la maldad*. Tr. por Renato Valenzuela Molina. México, Cuatro Vientos/ Cosmovisión Ediciones, 2002. 361+XVI Págs.
- GOLEMAN, Daniel. *La inteligencia emocional*. 26ª ed. Tr. Por Elsa Mateo. México, Javier Vergara Editor, 2000. 397 Págs.

- GONÇALVES, Marco Antonio, *O Mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica: etnografia pirahã*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2001, 421 Págs.
- GONZÁLEZ Rubio Montoya, Enrique. *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos*. 2ª Ed. México, Publicaciones Cruz O, 1992. 170 Págs.
- GONZÁLEZ Ruiz, José María. *Del cubo de la basura; en busca de los valores perdidos*. Barcelona, Kairós, 1989. 174 Págs.
- GORDON Childe, V. *Los orígenes de la civilización*. Tr. por Elí de Gortari. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. 291 Págs. (Breviarios, 92).
- GORZ, André (Michel Bosquet). *Ecología y política*. 2ª ed. Tr. por Miguel Gil. Barcelona, Ediciones 2001/El viejo topo, 1982. 139 Págs.
- GRAMSCI, Antonio. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Tr. por Raúl Schiarreta. México, Juan Pablos, 1975. [a] 180 Págs. (Obras de Antonio Gramsci, 2).
- \_\_\_\_\_. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Tr. por Isidoro Flambaun. México, Juan Pablos, 1975. [b] 256 Págs. (Obras de Antonio Gramsci, 3).
- \_\_\_\_\_. *El Risorgimento*. Tr. por Stella Mastrángelo. México, Juan Pablos, 1980. 292 Págs. (Obras de Antonio Gramsci, 6).
- GRANADOS, Otto. *La Iglesia Católica Mexicana como grupo de presión*. México, UNAM/ Difusión Cultural Departamento de Humanidades, 1981. 69 Págs. (Cuadernos de humanidades, 17).
- GRAVES, Robert. *La diosa blanca 1; Gramática histórica del mito poético*. Tr. por Luis Echávarri. Madrid, Alianza Editorial, 1983. 355 Págs. (El libro de bolsillo, 948).
- \_\_\_\_\_. *Los mitos griegos*. Tr. por Luis Echávarri. México, Alianza Editorial, 1988. 2V. (El libro de bolsillo, 1110 y 1111).
- GRIMBERG, Miguel (Comp.) *Cartas por la tierra*. Buenos Aires, Errepar, 1999. 151 Págs. (Col. Clásicos de Bolsillo).
- GRINBERG- Zylberbaum, Jacobo. *Curaciones chamánicas. Pachita, el milagro de México*. Madrid, año Cero, 1994. 255 Págs. (Biblioteca fundamental Año Cero, 8).
- \_\_\_\_\_. *La experiencia interna*. 2ª ed. México, Instituto Nacional Para el Estudio de la Conciencia, 1986. 112 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El Prototipo*. México, INPEC, 1991. 115 Págs.

- GUÉNON, René. *El hombre y su devenir según el Vedanta*. Tr. por Raúl A. Viglizzo. Buenos Aires, C. S. Ediciones, 1990. 252 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Tr. por Rafael Cabrera. Buenos Aires, Ediciones Los Creadores/ Ecologic Editora, 1988. 312 Págs. (Col. Perseo).
- \_\_\_\_\_. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Tr. por Osvaldo García. Argentina, CS Ediciones, 1995. 415 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. México, Ediciones Valle de México, s/f, 419+ LV Págs.
- GURAIEB, José. *Sabiduría árabe*. 6ª Ed. Buenos Aires, Kier, 1979. 369 Págs. (Colección Horus).
- GUYAU, Jean Marie. *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*. Barcelona Júcar, 1884/1978. 184 Págs. (Biblioteca Júcar de Política, 57).
- GYATZO, Tenzin. XIV Dalaï Lama. *Un buen corazón es la mejor religión*. Buenos Aires, Estaciones 1992. 90 Págs.
- HAERI, Fadhlalla. *El sufismo; Su significado en el mundo de hoy*. Tr. por G. Rubio de Urquía. Madrid, EDAF, 1993. 152 Págs. (Nuevos temas).
- HALKIN, León E. *Erasmus*. Tr. Por María Martínez Peñaloza. (México, Fondo de Cultura Económica, 1971. 181 Págs. (Col. Breviarios, 146).
- HANG, Enrich. *Meditación y práctica del kung –fu*. 3ª ed. México, Posada, 1984. 183 Págs.
- HANI, Jean. *Mitos, ritos y símbolos; Los caminos hacia lo invisible*. Tr. por Francesc Gutiérrez. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1999. 506 Págs. *Sophia Perennis*, 56)
- \_\_\_\_\_. *El simbolismo del templo cristiano*. Tr. Por Jordi Quingles. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2008. 170 Págs. (Col. *Sophía Perennis*, 5).
- \_\_\_\_\_. *La virgen negra y el misterio de María*. Tr. por Francesc Gutiérrez. Palma de Mallorca, José de Olañeta, editor, 1997. 143 Págs. (Col. *Sophia Perennis*, 48)
- HARNER, Michael. *Alucinógenos y chamanismo*. Tr. por Helena Valentí. Madrid, Labor, 1986. 223 Págs. (Col. Universitaria de bolsillo Punto Omega, 213).
- \_\_\_\_\_. *et al. El viaje del chamán; Curación, poder y crecimiento personal*. Tr. por Enric Tremps. Barcelona, Kairós, 1989. 330 Págs.

- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica; Una historia de las teorías de la cultura*. 3ª ed. Tr. por Ramón Valdés. Madrid, Siglo XXI, 1982. 690 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Vacas, cerdos, guerras y brujas; Los enigmas de la cultura*. Tr. por Juan Oliver Sánchez Fernández. Madrid, Alianza Editorial, 2002. 247 Págs.
- HARRIS Goodman, Michael. *El último Dalai Lama*. Tr. por Edith Zilli. Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1988. 390 Págs.
- HAYES, Carlton. *El nacionalismo, una religión*. Tr. por Ma. Luisa M. de Del Real. México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1966. 248 Págs.
- HEGEL, G.W.F. *El Concepto de religión*. Tr. por Arsenio Guinzo. México, Fondo de Cultura Económica, 1981[a]. 355 Págs. (Sección de obras de filosofía. Col. de textos clásicos).
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología del espíritu*. Tr. Por Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 483 Págs. (Sección de obras de filosofía. Col. de textos clásicos).
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 2ª ed. Tr. Por Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1981[b]. 3 Vol.
- HENDERSON, Hazel. *La política de la edad solar; Alternativas a la economía*. Tr. por Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. 350 Págs.
- HENESTROSA, Andrés. *Los hombres que dispersó la danza*. México, Secretaría de Educación Pública, 1987. 125 Págs. (Lecturas Mexicanas, Segunda serie, 77)
- HERSKOVITS, Melville. *El hombre y sus obras; la ciencia de la antropología cultural*. Tr. por M. Hernández Barroso. México, fondo de Cultura Económica, 1987. 782 Págs. (Sección de obras de antropología).
- HEYOTEN, Luis Van der. *El ABC del tai chi chuan*. Tr., por Alicia Sánchez. Barcelona, Kairós, 2001. 226 Págs. (Biblioteca de la salud).
- HIERRO, Graciela. *Filosofía de la educación y género*. México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM / Editorial Torres, 1997. 302 Págs.
- HILL, Ruth Bebbe (Comp.) & Chunksa Yuha. *Hanta Yo*. Tr. por Antonio Prometeo Moya. Barcelona, Grijalbo, 1980. 2 Vol.
- HIMA, Marima. *Sabiduría africana*. Tr. Por Fritjof Schuon. Barcelona, José J.de Olañeta Editor, 2000. 115 Págs. (Los pequeños libros de la sabiduría, 25).
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. 2ª ed. Tr. por Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 1984. 618+ XXVII Págs.



- HOBBSBAUM, Eric. *Historia del siglo XX; 1914-1991*. 14ª ed. Tr. Por Juan Faci *et al.* Barcelona, Crítica, 2010. 612 Págs.
- HOFFER, Eric. *El Fanático sincero*. Tr. por Rafael Fusoni. México, Limusa- Wiley, 1964. 236 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El verdadero creyente*. Tr. por Adela Garzón. Madrid, Tecnos, 2009. 278 Págs.
- HOLSTEIN, Alexander (Comp.) *100 koans del budismo chan; enseñanzas de los primitivos maestros chinos*. 3ª ed. Tr. Por Alfonso Colodrón. Madrid, EDAF, 2001. 221 Págs. (Col. Arca de Sabiduría, 30).
- HORNEY, Karen. *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Tr. por Federico Rosenthal. México, Paidós, 1997. 236 Págs. (Paidós Studio, 15).
- HOSSEIN Nasr, Seyyed. *¿Qué es tradición?* Tr. por Armando Hartzacorsian. México, ediciones Heliópolis, 1993. 46 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Vida y pensamiento en el Islam*. Tr. por Esteve Serra. Barcelona, Herder, 1985. 312 Págs. (Rota Mundi, 5).
- HOSTIE, Raymond. *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung*. Tr. por Ma. Ana Payró. Buenos Aires, Amorrortu, 1968. 245 Págs. (Biblioteca de filosofía, antropología y religión).
- HUANG PO. *Enseñanzas zen de Huang Po*. Tr. por Ricardo Crespo de la Tr. Inglesa de John Blofeld. México, Diana, 1976. 168 Págs. (Col. Tradición sagrada de la humanidad, 14).
- HUI NENG. *Comentarios al Sutra del diamante*. Tr. Al Ing. de Thomas Cleary, Tr. al Esp. De Alejandro Pareja. Buenos Aires, EDAF., 1999. 259 Págs.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. Tr. por Eugenio Imaz. Madrid, Alianza Editorial/ Emecé, 2000. 287 Págs. (El Libro de Bolsillo, H4181).
- HUME, David. *Diálogos sobre religión natural*. Tr. por Edmundo O´Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 1978. 170 Págs. (Col. Popular, 179).
- HUXLEY, Aldous. *Los demonios de Loudun*. 4ª ed. Tr. Por H.A. Murena. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999. 394 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía perenne*. Tr. por C.A. Jordana. Barcelona, EDHASA/ Sudamericana, 1977. 377 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. 6ª ed. Tr. por Miguel de Hernani. Buenos Aires, Sudamericana, 1973. 174 Págs. (Col. Índice).

- IBN-ARABI. *Tratado de la unidad*. Barcelona, Vedral, 2002. 93 Págs. (Clásicos esotéricos índigo).
- IBN-ARABI. *El tratado de la unidad y otros textos sufíes*. 3ª ed. Tr. por Abdul-Hadi/ Victoria Agrimón. Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 2004. (Los pequeños libros de la sabiduría, 105).
- ILLICH, Iván. *Alternativas*. Tr. por Ernesto Mayans *et al.* México, Joaquín Mortiz, 1974. 185 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Medical nemesis. The expropriation of health*. Toronto, Mc. Clelland and Stewart Limited, 1975. 183 Págs. (Open Forum Series, Ideas in progress).
- \_\_\_\_\_. *Obras reunidas*. Tr. por Javier Sicilia *et al.* México, Fondo de Cultura Económica, 2006. 2 Vol.
- INGERSOLL, Ernest. *El libro de los dragones*. Tr. por Esteve Serra. Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 2007. 211 Págs. (El Barquero, 67).
- IZUTSU, Toshihiko. *Sufismo y taoísmo*. 2ª ed. Tr. Por Anne-Hélène Suárez Girard. Madrid, Siruela, 2004. 2 V. (Col. El árbol del paraíso, 10 y 11).
- JAEGER, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Tr. por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1980. 1151 Págs.
- JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa; estudio de la naturaleza humana*. Tr. Por Catherine Seelig. México, *Lectorum*, 2005/2006. 2 Vol.
- JENÓFANES *et al.* *Los presocráticos*. Tr. por Juan David García Baca. México, Fondo de cultura Económica, 1982. (Col. Popular, 177)
- JENSEN, Ad. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Tr. Por Carlos Gerhart. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. 408 Págs. (Sección de obras de antropología).
- JERÓNIMO. *Memorias del indio Jerónimo*. México, Presencia Latinoamericana, 1982. 190 Págs.
- JOLY, Maurice. *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*. Tr. por Matilde Horne. México, Múchnik Editores, 1984. 260 Págs.
- JORDI, Pigem (Coord.) *Nueva conciencia; Plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI*. Extra monográfico de la revista *Integral*. Nº 22. Barcelona, Integral Ediciones, 1991. 129 Págs.
- JUANES, Jorge. *Los caprichos de Occidente*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984. 368 Págs. (Col. Filosófica. Nueva serie, 1).

- JUNG, Carl Gustav. *et al. El hombre y sus símbolos*. 6ª ed. Tr. por Luis Escobar Bareño. Barcelona, Luis de Caralt Editor, 1997. 334 Págs. (Biblioteca Universal Contemporánea, 3).
- \_\_\_\_\_. *Lo inconsciente; en la vida psíquica normal y patológica*. Tr. por Emilio Rodríguez Saadia. México, Losada, 1998. 141 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Psicología y Educación*. 2ª ed. Tr. por Ida Germán de Butelman. Buenos Aires, Paidós, 1958. 111 Págs. (Biblioteca del hombre contemporáneo, 9).
- \_\_\_\_\_. *Simbología del espíritu*. Tr. por Matilde Rodríguez Cabo. México, Fondo de Cultura Económica, 1984. 329 Págs. (Biblioteca de psicología y psicoanálisis).
- \_\_\_\_\_. y Richard Wilhelm. *El secreto de la flor de oro*. Tr. por Roberto Pope. México, Paidós, 1931/1983. 136 Págs. (Paidós Studio, 12).
- KABIR. *101 Poemas*. Tr. por Pedro de Blas. Barcelona, Visión Libros, 1982. 129 Págs. (Colección Visión Libre).
- \_\_\_\_\_. *Poemas de Kabir*. Tr. Del bengalí por Rabindranath Tagore y del inglés por Benjamín Cano Ruiz. México, Costa Amic, 1945. 153 Págs.
- KAIDEDA, José Ma. (Edit.) *Los Apócrifos y otros libros prohibidos*. Madrid, Grupo Libro, 1992. 1150 Págs.
- KAKUZO, Okakura. *El libro del té*. 2ª ed. Tr. por E Barriobero y Herrán. México, Premiá, 1989. 94 Págs. (La Nave de los Locos, 90).
- KANT, Manuel. *Crítica de la razón pura*. 5ª ed. Tr. por Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. México, Porrúa, 1979. 377+ LIV Págs.
- KEE, Alistair. *Constantino contra Cristo; el origen de la alianza entre la Iglesia y el poder político*. Tr. por Jordi Beltrán Ferrer. México, Roca, 1990. 205 Págs.
- KELEN, Jacqueline. *Ofrenda a María Magdalena*. Tr. Por E. Serra. Barcelona, José J.de Olañeta Editor, 2005. 97 Págs. (Los pequeños libros de la sabiduría, 112).
- KHALIL Gibrán, Gibrán. *Obras selectas*. Madrid, Edimat, 2001. 535 Págs.
- KIERKEGAARD, Soren. *El amor y la religión*. Tr. por Juana Castro 3ª ed. México, Tomo, 2005. 159 Págs.
- KOCH, Rudolf. *El libro de los símbolos*. México, Tomo, 1994. 130 Págs.
- KOESTLER, Arthur. *Jano*. Tr. Por Ignacio Ruiz Alcain. Madrid, Debate, 1981. 435 Págs. (Col. Debate Ensayo).
- KOLAKOWSKY, Leszek. *La presencia del mito*. Tr. por Cristóbal Piechocki. Buenos Aires, Amorrortu, 1973. 139 Págs.

- KOOL, Frits y Erwin Oberländer (Comps.) *Documentos de la Revolución Mundial. II. Kronstadt*. Tr. por Carlos Díaz. Madrid, Zero, 1971. 255 Págs. (Biblioteca Promoción del Pueblo, serie P. N° 30).
- KORNFIELD, Jack. *Meditación para principiantes*. 3ª ed. Trr. Por David González Raga y Fernando Mora. Barcelona, Karós, 2012. 114 Págs.
- KRISHNAMURTI, Jiddú. *La educación y el significado de la vida*. México, Orión, 1984. 149 Págs.
- KROPOTKIN, Pedro. *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*. 3ª ed. España, Ediciones Madre Tierra, 1989.
- K'UAN Yü, Lu. *Secretos de la meditación china*. Tr. por R. Ballester y B. Porta. Barcelona, Bruguera, 1976. 313 Págs.
- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Tr. por Agustín Contin. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. 319 Págs. (Breviarios, 213).
- KÜNG, Hans y Karl-Josef Kuschel Editores. *Hacia una ética mundial. Declaración del parlamento de las religiones del mundo*. Tr. por José Ma. Bravo y Agustín Serrano. Madrid, Trotta, 1994. 109 Págs. (Col. Estructuras y Procesos, Serie Religión).
- LA BOÉTIE, Etienne de. *El discurso de la servidumbre Voluntaria*. Tr. por Toni Vicens. Barcelona, Tusquets, 1980. 195 Págs. (Acracia, 31).
- LACAN, Jacques. *Escritos*. 10ª ed. Tr. por Tomás Segovia. México, Siglo XXI, 1984. 2 V.
- LACARRIERE, Jacques. *Los gnósticos*. 2ª ed. Tr. por Leopoldo Román Cuevas. México, Premia Editora, 1982. 109 Págs. (La red de Jonás; sección literatura).
- LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza*. Tr. por Juan Giner. México, Grijalbo, 1970. 159 Págs. (Colección 70', 99).
- LAING, R.D. *Crítica de la familia y la sociedad a partir de la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cuervo, 1976. 52 Págs.
- LAME DEER, Archie Fire. *Inipi, el canto de la tierra; Enseñanza oral de los indios Lakota*. Tr. por Manuel Algora C. Málaga, Sirio, 1990. 232 Págs.
- LANZA del Vasto, Giuseppe. *El Arca tenía por vela una viña*. Tr. por José Ramón Morán. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982. 257 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Las cuatro plagas*. Tr. por Roberto E. Bixio. Buenos Aires, Sur, s/f.
- \_\_\_\_\_. *Judas*. Tr. por Aurora Bernardez. México, Jade, 1987. 183 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El Nombre*. Selec. y Tr. por Javier Sicilia. México, El Tucan/ UNAM, 1988. 108 Págs.

- \_\_\_\_\_. *Plegarias del Arca*. La Borie Noble. s/f. 22 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Prière commune de l'Arche*. Clermont L' Herrault, 1981. 8 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La subida de las almas vivas*. Tr. por Margarita E. Guisáosla. Buenos Aires, Kier, 1982. 268 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Umbral de la vida interior*. 2ª ed. Tr. Por Eva Ostrovsky. Salamanca, Ediciones sígueme, 1978. 214 Págs. (Col. Pedal, 56).
- LAO-TSE. *Tao Te King*. 10ª ed. Tr. por Alfonso Colodrón de la versión inglesa de C. H. Wu. Madrid, EDAF, 2001. 111 Págs. (Col. Arca de sabiduría).
- LAPLANTINE, François. *La Etnopsiquiatría*. Tr. Por Hugo Acevedo. Barcelona, Gedisa, 1979. 131 Págs.
- Le BON, Gustavo. *Psicología de las multitudes*. Tr. por J. M. Navarro de Palencia. México, Editora Nacional, 1966. 271 Págs.
- LEFEUVRE, Michel. *Tresor de la Caligraphie*. Millau, Communauté de l'Arche au Larzac, s/f. 16 Págs.
- Le GOFF, Jacques *et al.* *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (Siglos XI- XVIII)*. Tr. por Flora Guzmán *et al.* Madrid, Siglo XXI / Ministerio de Educación y ciencia, 1987. 365 + XIII Págs. (Historia de los movimientos sociales).
- LEIBNIZ, Godofredo Guillermo. *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*. México, Porrúa, 1977. 415+LIII Págs. (Col. Sepan cuántos, 321).
- LENIN, Vladimir Illich. *Las tesis de abril*. 2ª ed. Madrid, Fundación Federico Engels, 2004
- \_\_\_\_\_. *Sobre el Estado*. Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1974. 25 Págs.
- LEÓN, (Fray) Luis de. *Poesías*. Barcelona, Ediciones 29, 1989. 143 Págs.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. 4ª ed. México, UNAM, 1974. 411 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La flecha en el blanco*. México, Diana, 1996. 193 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Trece poetas del mundo azteca*. México, Secretaría de Educación Pública, 1972. 251 Págs. (Col. Sep-setentas, 17).
- LESSA, William A. y Evon Z. Vogt. *Reader in comparative religion; an anthropological approach*. 2ª ed. New York, Harper & Row. S/F. 656 Págs.
- LEVAL, Gastón (Pierre R. Piller). *Lenin, sepulturero de la Revolución Rusa*. México, Reconstruir, S/F. 24 Págs. (Artículo tomado de la revista Reconstruir. Buenos Aires, 1970).

- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Tr. Por Juan Almela. México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [a]. 395 Págs. (Sección de obras de antropología).
- \_\_\_\_\_. *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. Tr. Por Juan Almela. México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [b]. 438 Págs. (Sección de obras de antropología).
- \_\_\_\_\_. *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. 3ª ed. Tr. Por Juan Almela. México, Siglo XXI, 1979. 495+VII Págs.
- LÉVY Leblond, Jean Marc y Alain Jaubert (Comps.) *(Auto) crítica de la ciencia*. Tr. por Eva Lerner. México, Nueva Imagen, 1980. 324 Págs. (Serie El contexto científico).
- LINGS, Martin. *Un santo sufí del siglo XX; El Sayj Ahmad Al-'Alawi*. Tr. por Esteve Serra. Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 2001. 235 Págs. (*Sophia Perennis*, 85).
- \_\_\_\_\_. *Símbolo y arquetipo; estudio del significado de la existencia*. Tr. por Juan Acevedo. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2006. 145 Págs. (Col. *Sophia Perennis*, 89).
- LISELOTTE y O.M. UNGERS. *Comunas en el nuevo mundo: 1740-1971*. Tr. por Michael Faber-Kaiser. Barcelona, Gustavo Gili, 1978. 160 Págs.
- LI, Ying-chang. *Tratado de Lao Tse sobre la respuesta del Tao (T'ai-shang Kan-ying P'ien)*. Tr. Por Eva Wong. Versión española de Alfonso Colodrón. Madrid, EDAF., 1998. 163 Págs. (Col. El arca de la sabiduría, 23).
- LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tr. por Edmundo O' Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 753+ VIII Págs.
- LOCKE, John. *Sobre la tolerancia*. 3ª ed. Tr. por Ana Isabel Stellino. México, Gernika, 2006. 109 Págs. (Clásicos Ciencia Política, 24).
- LONG, Jeff (edit.) *En busca de la liberación; conversación entre el Swami A. C. Bhaktivedanta Prabhupada y John Lenon*. Tr. Por Marcos Zafarani. México, Fondo Editorial Bhaktivedanta, 1982. 63 Págs.
- LOUÏS, Pierre. *Afrodita*. México, Editora Nacional, 1951. 408 Págs.
- LOVELOCK, James. *Gaia; una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Tr. por Alberto Jiménez Rioja. Madrid, Orbis, 1985. 185 Págs. (Biblioteca de divulgación científica Muy Interesante, 22)
- \_\_\_\_\_. *et al. Simposium sobre la tierra*. Tr. por Darril Clark. Barcelona, Kairós, 1990. 213 Págs.

- LÖWY, Michael. *Guerra de dioses; religión y política en América Latina*. Tr. por Josefina Anaya. México, Siglo XXI, 1999. 209 Págs.
- LOY, David. *No-dualidad*. Tr., por Fernando Mora y David González Raga. Barcelona, Kairós, 2000. 352 Págs.
- LU K'UAN YU, Upasaka. *Secretos de la meditación china*. Tr. por R. Ballester y B. Porta. Barcelona, Bruguera, 1976. 312 Págs.
- LUMBARD, Joseph E. B. (Editor). *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional*. Tr. Por Esteve Serra. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Editor 2007. 469 Págs. (Col. Mandala, 31).
- LURKER, Manfred. *El mensaje de los símbolos; Mitos, culturas y religiones*. Tr. por Claudio Gancho. Barcelona, Herder, 1992. 367 Págs.
- MAETERLINCK, Maurice. *La inteligencia de las flores*. Tr. Por Juan Bautista Enseñat. Barcelona, Orbis, 1987. 261 Págs. (Biblioteca personal de Jorge Luis Borges, 24)
- MAHARSHI, Ramana. *Enseñanzas espirituales*. Tr. por Marta I. Guastavino. Barcelona, Kairós, 1984. 155 Págs.
- MAHOMA. *El Corán*. Tr. Por Joaquín García Bravo. México, Editora Nacional, 1969. 471 Págs. (Col. Económica, Libros de Bolsillo, 302).
- \_\_\_\_\_. *El Corán*. 3a ed. Tr. Por J. Vernet. Barcelona, Óptima, 2001. 511 Págs.
- MAILLARD, Chantall et al. *El árbol de la vida; La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India*. Tr. por Alicia Sánchez et al. Barcelona, Kairós, 2001. 247 Págs.
- MAIMÓNIDES (Rabbí Moshé Ben Maimón). *Guía de perplejos*. Tr. Por David Gonzalo Maeso. Madrid, Editora Nacional, 1984. 575 Págs. (Col. Clásicos para una biblioteca contemporánea).
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. 2ª ed. Tr. por Antonio J. Desmots. Barcelona, Península, 1975. 505 Págs. (Col. Historia, Ciencia y sociedad, 97).
- MALINOWSKY, Bronislaw. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. 3ª ed. Tr. por J. y M. T. Alier. Barcelona, Ariel, 1971. 156 Págs. (Col. Quincenal, 15)
- \_\_\_\_\_. *Una teoría científica de la cultura*. Tr. por A. R. Cortázar. Madrid, Sarpe, 1984. 245 Págs. (Col. Los grandes pensadores, 43).
- MANDER, Jerry. *En ausencia de lo sagrado; El fracaso de la tecnología y la supervivencia de las naciones indias*. Tr. por Ángela Pérez. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1996. 464 Págs. (Col. Plenum / Madre Tierra, 4).

- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. Tr. Por Juan García Ponce. México, Joaquín Mortiz, 1984. 285 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El final de la utopía*. 2ª ed. Barcelona, Planeta/Ariel, 1981. 181 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El hombre unidimensional*. Tr. por Antonio Elorza. Barcelona, Ariel, 1981. 286 Págs. (Col. Quincenal, 165).
- MARDONES, José María. *El discurso religioso de la modernidad; Habermas y la religión*. Barcelona, Universidad Iberoamericana/ Anthropos, 1998. 295 Págs. (Serie; Filosofía de la religión. Col. Pensamiento crítico/ Pensamiento utópico, 104).
- \_\_\_\_\_. *El retorno del mito*. España, Síntesis, 2000. 205 Págs.
- \_\_\_\_\_. y N. Ursúa. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México, Ediciones Coyoacán, 1999. 260 Págs. (Col. Filosofía y cultura contemporánea).
- MARRAMAIO, Giacomo. *Cielo y tierra; genealogía de la secularización*. Tr. por Miguel Garcia Fraile. Barcelona, Paidós, 1998. 159 Págs. (Paidós Studio, 120).
- MARTÍN Moreno, Francisco. *México acribillado*. 2ª ed. México, Alfaguara, 2008. 575 Págs.
- \_\_\_\_\_. *México ante Dios*. México, Alfaguara, 2006. 619 Págs.
- MARX, Carlos. *El Capital; crítica de la economía política*. 2ª ed. Tr. por Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1976. 3V.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos de París. Anuarios franco alemanes de 1844*. Tr. por José Ma. Ripalda. Barcelona, Crítica, 1978. 468+ XII Págs. (Obras de Marx y Engels, 5).
- \_\_\_\_\_. y F. Engels. *Acerca de la educación*. México, Ediciones Quinto Sol. s/f. 165 Págs.
- \_\_\_\_\_. y \_\_\_\_\_. *La ideología alemana. Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Tesis sobre Feuerbach*. Ediciones de Cultura Popular, 1979. 234 Págs.
- \_\_\_\_\_. y \_\_\_\_\_. *Manifiesto del Partido Comunista*. Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1971. 86 Págs.
- \_\_\_\_\_. y \_\_\_\_\_. *Obras escogidas*. México, Quinto Sol, s/f. VIII Vols.
- \_\_\_\_\_. y \_\_\_\_\_. *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, s/ f. 831 Págs.
- \_\_\_\_\_. y \_\_\_\_\_. *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1955. 2 Vols.
- MASFERRER Kan, Elio. *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. México, Libros de la Araucaria, 2009. 239 Págs.
- MASIÁ de Ros, Ángeles. *Historia general de la piratería*. Barcelona, Mateu, 1959. 672 Págs. (Col Keops, visiones históricas)



- MASLOW, Abraham. *El hombre autorrealizado*. 5ª ed. Tr. por Ramón Ribé. Barcelona, Kairós, 1983. 308 Págs.
- MATTUK, Israel I. *El pensamiento de los profetas*. Tr. por Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 1962. 189 Págs. (Breviarios, 168).
- MAUSE, Lloyd de (Coord.) *Historia de la infancia*. Tr. Por María Dolores López Martínez. Madrid, Alianza Editorial, 1991. 471 Págs. (Alianza Universidad, 321)
- MAX-NEEF, Manfred. *La Economía descalza; señales desde el mundo Invisible* Estocolmo, SEPAUR/ Nordan Comunidad, 1986. 245 Págs.
- MAYNADE, Josefina. *Faraonas y Sacerdotisas del antiguo matriarcado egipcio*. México, B. Costa-Amic, 1967. 297 Págs. (Col. Astrología Cíclica, Vol. 3).
- \_\_\_\_\_. (Comp.) *Libro de la salida a la luz del día (Libro de los muertos)*. México, Diana, 1980. 157 Págs. (Col. Tradición sagrada de la humanidad, 8).
- \_\_\_\_\_. *Los versos áureos de Pitágoras, los símbolos y el Hieros Logos*. México, Diana, 1979. 206 Págs.
- Mc. CLELLAND, J.S. (Comp.) *La derecha francesa (de Maistre a Maurras)*. Tr. Por Manuel Arbolí Gascón. México, Extemporáneos, 1975. 315 Págs. (Serie Raíces de la derecha).
- Mc. LAREN, Peter. *La escuela como un performance ritual*. Tr. Por Sebastián Figueroa Rodríguez. México, Siglo XXI, 1995. 307 Págs.
- Mc. NAUGHTON, William. *The Taoist vision*. The University of Michigan Press, 1971. 90 Págs. (Selected Ann Arbor Paperbacks, AA174).
- MEADOWS, Dennis *et al.* *Los límites del crecimiento*. Tr. por Ma. Soledad Loaeza. México, Fondo de Cultura Económica, 1972/85. 253 Págs. (Col Popular, 116).
- MEGGED, Nahum. *Rosario Castellanos; un largo camino a la ironía*. México, El Colegio de México, 1984. 268 Págs. (Col. Jornadas, 102)
- MELVILLE, Keith. *Las comunas en la contracultura*. 3ª ed. Tr. por Rolando Hanglin. Barcelona, Kairós, 1980. 245 Págs.
- MÉNDEZ Aguirre, Victor Hugo. *La diferencia sexual en los diálogos de Platón*. México, UNAM, 2008. 98 Págs. (Colección de bolsillo, 34).
- MÉNDEZ Arceo, Sergio. *Compromiso cristiano y liberación*. México, Nuevomar/ Centro de Estudios Ecuménicos, A. C. 1985. 313 Págs. (Vol. 1).
- MENCHÚ, Rigoberta *et al.* *La voz de los pueblos indígenas; con el Proyecto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Tr. por Ángela Pérez y Edel

- Álvarez. Palma de Mallorca, José de Olañeta, Editor, 1995. 161 Págs. (Plenum/ Madre Tierra, 2).
- MERTON; Thomas. *Acción y contemplación*. Tr. por David Rosenbaum. Barcelona, Kairós, 1982. 195 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El hombre nuevo*. Tr. Por José Ma. Valverde. Barcelona, Plaza & Janés, 1974. 156 Págs. (Col. Rotativa).
- \_\_\_\_\_. *Incursiones en lo indecible*. Tr. Por José Ma. Valverde. Barcelona, Plaza & Janés, 1973. 123 Págs. (Col. Rotativa).
- \_\_\_\_\_. *La montaña de los siete círculos*. 4ª ed. Tr. por Aquilino Tur. Buenos Aires, Sudamericana, 1955. 626 Págs. (Colección Horizonte).
- MESAROVIC, Mihajlo y Eduard Pestel. *La humanidad en la encrucijada; Segundo informe al Club de Roma*. Tr. por Miguel A. Cárdenas. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. 261 Págs. (Col. Popular, 142).
- MESLIER, Jean. *Testamento de un cura ateo, seguido de Ensayo de historia natural sobre algunas especies de monjes*, de Jean de Antimoine. Tr. por José Codina. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011. 142 Págs. (Col. El libertino erudito, 12).
- MICHEL, Concha. *Dios-principio es la pareja*. México, Costa-Amic, 1974. 220 Págs.
- MIRANDOLA, Pico de la. *De la dignidad del hombre*. Tr. por Luis Martínez Gómez. Madrid, Editora Nacional, 1984. 166 Págs. (Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales).
- MONDOLOFO, Rodolfo. *Heráclito; textos y problemas de su interpretación*. 6ª ed. Tr, por Oberdan Caletti. México, Siglo XXI, 1981. 394+XII Págs.
- \_\_\_\_\_. *El Humanismo de Marx*. 2ª ed. Tr. Por Oberdan Caletti. México, Fondo de Cultura Económica, 1977. 156 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Marx y marxismo; estudios histórico-críticos*. Tr. Parcial de M. H. Alberti. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. 246 Págs. (Sección de obras de filosofía).
- MONOD, Théodore. *Paz para el ratoncito*. Tr. Por A. Sánchez. Barcelona, José J.de Olañeta Editor, 2003. 77 Págs. (El barquero, 17).
- MONTAGU, Ashley. *La naturaleza de la agresividad humana*. Tr. Por Antonio Escohotado. Madrid, Alianza Editorial, 1990. 290 Págs. (Alianza Universidad, 222).
- MORA, Fernando. *Ibn 'Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*. Barcelona, Kairós, 2011. 440 Págs.

- MORA, Juan Miguel de. *Tantrismo hindú y protéico; Penetración en España y la Nueva España de un concepto del mundo nacido en la India*. México, UNAM, 1988. 299 Págs.
- \_\_\_\_\_. (Edit. y Comp.) *Tat tvam asi. Tú eres Dios*. Tr. Por Juan Miguel de Mora. México, Edamex, 1990. (Col. De estudios indológicos, III).
- \_\_\_\_\_. (Comp.) *Los Upanisad*. Tr. Por Juan Miguel de Mora. México, Edamex, 1990. Vol. 2. (Col. De estudios indológicos, II).
- MORÍN, Edgar. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Tr. Por Alfredo Grieco y Bavio. Buenos Aires, Paidós, 2007. 110 Págs. (Espacios del Saber, 60).
- \_\_\_\_\_. *Ciencia con consciencia*. Tr. por Ana Sánchez. Barcelona, Anthropós, 1984. 369 Págs. (Col. Pensamiento crítico/ pensamiento utópico, 8).
- \_\_\_\_\_. *El cine o el hombre imaginario*. Tr. Por Ramón Gil Novales. Barcelona, Seix Barral, 1972. 291 Págs. (Biblioteca Breve de Bolsillo, Libros de Enlace, 112).
- \_\_\_\_\_. *Introducción al pensamiento complejo*. Tr. por Marcelo Pakman. Barcelona, GEDISA, 2004. 167 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La mente bien ordenada; repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Tr. por Ricardo Ancira. México, Siglo XXI, 2008. 110 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El método*. 5ª ed. Tr por Ana Sánchez y Dora Sánchez. Madrid, Cátedra, 1999. VI Vols. (Col. Teorema, Serie Mayor.)
- \_\_\_\_\_. *El paradigma perdido; estudios de bioantropología*. 3ª.ed. Tr. por Doménech Bergadá. Barcelona, Kairós, 1983. 263 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Para salir del siglo XX*. Tr. por Jordi Fibla. Barcelona, Kairós, 1982. 361 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Tr. por Mercedes Vallejo- Gómez *et al.* México, UNESCO, 2001. 108 Págs.
- \_\_\_\_\_. y Anne Brigitte Kern. *Tierra -Patria*. Tr. por Ricardo Figueira. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993. 222 Págs.
- MÜLLER-ARMACK, Alfred. *Genealogía de los estilos económicos*. Tr. Por Vicente Quintero. México, Fondo de Cultura Económica, 1967. 338 Págs. (Breviarios, 192).
- \_\_\_\_\_. *El siglo sin Dios*. Tr. Por Peter A. Banemann. México, Fondo de Cultura Económica, 1968. 241 Págs. (Breviarios, 195).
- MÜLLER, Friedrich Max. *La ciencia de la religión. Origen y desarrollo de la religión*. Tr. Por M. H. Alberti. Buenos Aires, Albatros, 1945. 310 Págs.

- NARBY, Jeremy; Francis Huxley *et al.* *Chamanes a través de los tiempos*. Tr. de Ferran Mestanza. Barcelona, Kairós, 2005. 295 Págs. (Biblioteca de la nueva conciencia).
- NATARAJÁN A.R. *Lo eterno en el tiempo*. Sri Ramana Maharshi. Tr. Por Susana Marín. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2009. 195+12 Págs. (Col. Sophía Perennis).
- NAWAWI, Imán. *El jardín de los justos*. Tr. por Mercedes Zorrilla. Madrid, Tikal, 1999 (?). 442 Págs. (Eleusis).
- NAWAWI, Al. *Dichos del profeta; Las cuarenta hadices*. Tr. Por J. Quingles. Barcelona, José J.de Olañeta Editor, 2002. 75 Págs. (Los pequeños libros de la sabiduría, 83).
- NEEDHAM, Joseph. *Ciencia, religión y socialismo*. Tr. por Doménec Bregada. Barcelona, Crítica, 1978. 414 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El diálogo entre Oriente y Occidente*. Tr. por Pilar López Máñez. Madrid, Siglo XXI, 1975. 250 Págs.
- NEEDLEMAN, Jacob. *El cristianismo olvidado; Un viaje de reencuentro*. Tr. por Inés Frisd. Argentina, Estaciones, 1992. 251 Págs.
- NETTLAU, Max. *Esbozo de historia de las utopías*. Tr. por Diego Abad de Santillán. Buenos Aires, Imán, 1934. 101 Págs.
- NEWTON, Isaac. *El sistema del mundo*. Tr. por Eloy Rada García. Madrid, Alianza Editorial, 1983. 135 Págs. (Col. El libro de Bolsillo, 1980).
- NEWTON, Joseph Fort. (Gran Logia de Iowa). *Los arquitectos; historia y estudio de la masonería*. Tr. Por Salvador Valera Aparicio. M.M. México, Herbasa, 2002. 335 Págs.
- NHAT Hanh, Thich. *Volviendo a casa: el camino común de Buda y Jesús*. Tr. Por Nuria Martí. Barcelona, Oniro, 2009. 204 Págs.
- NOSS, John B. *Man's religions*. 4ª ed. London, Collier-Macmillan. S/F. 698 Págs. (Fotograma).
- NURBAKHSH, Javad. *Diwan de poesía sufí*. Tr. Por Mahmud Piruz y José María Bermejo. Madrid, Trotta, 2001. 370 Págs. (Col. La dicha de enmudecer, serie Poesía).
- \_\_\_\_\_. *Mujeres sufíes*. Tr. por Centro Sufí Nematollahi (Madrid). España, Nur, 1999. 202 Págs.
- OLTMANS, Willem. (Comp.) *Debate sobre el crecimiento*. Tr. por J. Ramón Pérez Lías. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. 551 Págs. (Col. Popular, 149).

- ONFRAY, Michel. *Antimanual de filosofía; lecciones socráticas y alternativas*. 5ª ed. Madrid, EDAF, 2008. 339 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Cinismos; Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires, Paidós, 2009. 240 Págs. (Espacios del saber).
- \_\_\_\_\_. *Las sabidurías de la antigüedad; Contrahistoria de la filosofía I*. Tr. por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Anagrama, 2007. [a] 330 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El cristianismo hedonista; Contrahistoria de la filosofía II*. Tr. por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Anagrama, 2007. [b] 339 Págs.
- ORTEGA, Sergio (Ed.) *De la santidad a la perversión*. 2ª ed. México, Enlace Grijalbo, 1986. 290 Págs.
- ORTEGA y Gasset, José. *Sobre la razón histórica*. Madrid, Revista de Occidente/ Alianza Editorial, 1979. 237 Págs.
- ORTEGA y Medina, Juan A. *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*. México, Conaculta/ Alianza Editorial Mexicana, 1989. 154 Págs. (Col. Los noventa, 8)
- OTTO F., Walter. *Dioniso, Mito y Culto*. 2ª ed. Tr. de Cristina García. Madrid, Siruela, 1997. 185 Págs. (Col. El Árbol del Paraíso, 9).
- OUSPENSKI, Pedro. *Un nuevo modelo del universo; principios del método psicológico*. Buenos Aires, Kier, 1931/1977 [a]. 590+XIV Págs.
- \_\_\_\_\_. *Tertium organum. El tercer canon del pensamiento*. Buenos Aires, Kier, 1911/1977 [b]. 354+ XVI Págs.
- PÁNIKER, Salvador. *Aproximación al origen*. 2ª ed. Barcelona, Kairós, 1982. 428 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos retroprogresivos*. Barcelona, Kairós, 1987. 185 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona, Kairós, 2000. 319 Págs.
- PANIKKAR, Raimón. *De la mística; experiencia plena de la vida*. Barcelona, Herder, 2005. 302 Págs.
- PAPAIOANNU, Kostas. *El marxismo, ideología fría*. Tr. por José Miguel Velloso. Madrid, Guadarrama, 1967. 202 Págs. (Col. Punto Omega, 11).
- PATANJALI. *Yoga sutras*. 5ª ed. Tr., por T. K. V. Desikachar. Madrid, EDAF, 2001. 159 Págs. (Col. Arca de sabiduría).
- PATELLA, Pietro Ameglio. *Gandhi y la desobediencia civil; México hoy*. México, Plaza y Valdés, 2002. 342 Págs.

- PAZ, Octavio. *Chuang-Tzu*. Madrid, Siruela, 1997. 78 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Los hijos del limo*. Colombia (sic), La oveja negra, 1985 [a]. 197 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El ogro filantrópico*. México, Joaquín Mortiz, 1984. 348 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Posdata*. 20ª ed. México, Siglo XXI, 1987. 155 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo nublado*. México, Artemisa, 1985. [b] 206 Págs. (Literatura Contemporánea, 2).
- PEÑA Mariño, Ana. *El arcoíris*. Barcelona, Obelisco, 1991. 77 Págs. (Biblioteca de los símbolos, 3).
- PERNOUD, Regine. *Para acabar con la Edad Media*. Tr., por Esteve Serra. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1998. 156 Págs. (Medievalia, 1).
- PÍNDARO. *Odas olímpicas, píticas, nemeas, ístmicas y fragmentos de otras obras de Píndaro*. Tr. por Agustín Eclans. México, Porrúa, 1981. 186+ XLVIII Págs.
- PLATÓN. *Diálogos*. 27ª ed. México, Porrúa, 2001. Vol. 2 (Col. Sepan Cuántos, 13A).
- PLUTARCO. *Los misterios de Isis y Osiris*. Tr. de Mario Meunier. Barcelona, Glosa, 1976. 116 Págs.
- POLANYI, Karl. *La gran transformación*. Tr. Por Anastasio Sánchez. México, Juan Pablos, 2000. 335 Págs.
- PONCE, Anibal. *Educación y lucha de clases*. República Dominicana, Alfa y Omega, S/F. 199 Págs.
- PONSOYE, Pierre. *El Islam y El Grial*. Tr. por Jordi Quingles. Barcelona, José J. de Olañeta Editor. 1998. 155 Págs. (*Sophía Perennis*, 19).
- POPPER, Karl. R., Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*. Tr. Por Jacobo Muñoz. México, Grijalbo, 1978. 88 Págs. (Col. Textos vivos, 6).
- PORRITT, Jonathon et al. *Salvemos la Tierra*. Tr. por Ana Bermejo. México, Aguilar Editor, 1991. 208 Págs.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci y la cuestión religiosa*. Tr. por José Cano Tembleque. Barcelona, Laia, 1977. 240 Págs. (Col. Papel 451, 40).
- PRIGOGINE, Ilya. *El fin de las certidumbres*. Tr. por Pierre Jacomet. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996. 222 Págs.
- PROUDHON, Pierre Joseph. *La idea de la revolución en el siglo XIX*. Tr. por Pedro Seguí. México, Grijalbo, 1973. 155 Págs. (Col. 70', 130).

- \_\_\_\_\_. *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*. Tr. por Francisco Pi y Margall. Madrid, Júcar, 1974. 2 Vol. (Biblioteca Júcar, 30).
- \_\_\_\_\_. *Solución al problema social*. Tr. por Francisco Pi y Margall. México, Premiá, 1977. 122 Págs. (Col. La nave de los locos, 18).
- QUEIROZ, Eça de. *La reliquia*. Tr. Por Ramón del Valle- Inclán. México, SEP/ Siglo XXI, 1982. 194.
- QUILES, Ismael. *Filosofía de la religión*. 3ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1973. 139 Págs. (Col. Austral, 874).
- RACIONERO, Luis. *Filosofías del underground*. 5ª ed. Barcelona, Anagrama, 1987. 190 Págs. (Contraseñas, 4).
- RADFORD Ruether, Rosemary. *Gaia y Dios; una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. Tr. Por Marta Novo de Ferragut y Norma Lazcano. México, Documentación y Estudios de Mujeres A.C., 1993. 318 Págs.
- RAMACHARAKA, Yogui. *Ciencia hindú de la respiración*. 17ª ed. Tr. por Federico Climent Terror. Buenos Aires, Kier, 1981. 121 Págs.
- RAMÓN Calderón José Antonio. *Místicos cristianos de Oriente. Yoga cristiano: El Hesicasmo*. Puebla, México, Grupo Editorial Nuevo Paradigma, 1998. 80 Págs.
- RANK, Otto. *El mito del nacimiento del héroe*. Tr. Por Eduardo A. Loedel. México, Paidós, 1993. 117 Págs. (Col. Paidós Studio, 13).
- RAYMO, Chet. *Escépticos y creyentes*. Tr. por Martín Mohedano. México, Aguilar, 2002. 255 Págs.
- READ, Herbert. *Arte y sociedad*. 3ª ed. Tr. por Manuel Carbonell. Barcelona, Península, 1977. 215 Págs. (Ediciones de bolsillo).
- \_\_\_\_\_. *La educación por el arte*. Tr. por Luis Fabricant. Barcelona, Paidós, 1986. 298 Págs. (Paidós Educador, 35).
- \_\_\_\_\_. *Al diablo con la cultura*. 4ª ed. Tr. por Elbia Leite. Buenos Aires, Proyección, 1974. 196 Págs.
- REICH, Wilhelm. *La función del orgasmo. El descubrimiento del Orgón; problemas económico-sexuales de la energía biológica*. 3ª ed. Buenos Aires, Paidós, 1972. 295 Págs. (Biblioteca de Psicología profunda, 34).
- \_\_\_\_\_. *La plaga emocional en el trabajo*. Tr. Por M. Morales. Barcelona, Síntesis, 1980. 139 Págs. (Col. Amor, trabajo y conocimiento).

- \_\_\_\_\_. *La psicología de masas del fascismo*. Tr. por Raimundo Martínez Ruiz. México, Ediciones Roca, 1973. 157 Págs. (Col. "r", 20.)
- REICHEL-DOLMATOF, G. *El Chamán y el jaguar*. Tr. por Félix Blanco. México, Siglo XXI, 1978. 266 Págs.
- RENOU, Louis. *El Hinduismo*. Tr. por Lysandre Z. D. Galtier. México, Paidós, 1992. 148 Págs. (Paidós Orientalia, 30).
- RESURRECCIÓN, Lorenzo de la. *La experiencia de la presencia de Dios*. Tr. De F. Gutiérrez. Barcelona, José J.de Olañeta Editor, 2001. 117 Págs. (Los pequeños libros de la sabiduría, 52).
- RESZLER, André. *La estética anarquista*. Tr. por África Medina de Villegas. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 139 Págs. (Col. Popular, 128)
- \_\_\_\_\_. *Mitos políticos modernos*. Tr. por Marcos Lara. México, Fondo de Cultura Económica, 1984. 313 Págs. (Col Popular, 248).
- REYES, Alfonso. *La filosofía helenística*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1965. 308 Págs. (Col. Breviarios, 147).
- RHADAKRISHNAN, Sri Sarvepali. *Religión y sociedad*. Tr. Por Josefa Sastre de Cabot. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1955. 346 Págs.
- RIBADENEYRA, Pedro de. (S.J.) *Flos Sanctorum de las vidas de los santos*. Barcelona, Imprenta de Juan Piferrer, 1734. Tomo tercero.
- RIBEILL, Georges (Comp. y comentador). *Socialismo autoritario/Socialismo libertario*. Barcelona, Madrágora, 1978. 466 Págs.
- RIES, Julien. *El símbolo sagrado*. Tr. Por Agustín López Tobajas y María Tabuyo. Barcelona, Kairós, 2013. 305 Págs.
- RIPALDA, Jerónimo de. S.J. *Catecismo de la doctrina cristiana*. México, Antigua Imprenta de Murguía, 1934. 144 Págs.
- RIVAS, Enrique de. *El simbolismo esotérico en la literatura medieval española*. México, Trillas, 1989. 232 Págs. (Librería Mágica, 13).
- RIVIERE, Jean. *Ritual de magia tántrica hindú (Yantra Chintamani)*. 2ª ed. Tr. Por Gabriela de Civiny. Buenos Aires, Kier, 1978. 177 Págs.
- ROBERT, Jean. *Ecología y tecnología crítica*. México, Fontamara, 1992. 264 Págs. (Col. Rompan filas, 8).
- ROBIN, Marie-Monique. *El mundo según Monsanto*. Tr. por Beatriz Morales. Barcelona, Península, 2008. 521 Págs. (Col. Atalaya, 328).



- ROCKER, Rudolf. *Nacionalismo y cultura*. Tr. por Diego Abad de Santillán. México, Alebrije/ Reconstruir, s/f. 529 Págs.
- RODRÍGUEZ, Arsenio (Comp.) *Cantos y suspiros*. Editorial Hastinapura, s/f. 149 Págs.
- RODRÍGUEZ, Pepe. *Dios nació mujer*. 3ª ed. España, Punto de lectura, 2000 [a]. 380 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Mentiras fundamentales de la Iglesia Católica*. España, Suma de letras 2000 [b]. 493 Págs. (Punto de lectura, 50).
- ROHDE, Teresa E. (Comp.) *La India literaria*. 7ª Ed. México, Porrúa, 1984. 190 + XXVII Págs. (Col. Sepan Cuántos, 207).
- ROLLAND, Romain. *La vida de Vivekenanda y el evangelio universal; Ensayo sobre la mística y la acción de la India viva*. Tr. por Héctor V. Morel. Buenos Aires, Kier, 1976. 294 Págs. (Col. Horus).
- ROOB, Alexander. *Alquimia & mística*. Tr. Por Carlos Caramés. Colonia, Taschen, 2015. 573 Págs.
- ROQUET, Salvador y Pierre Favreau. *Los alucinógenos; de la concepción indígena a una nueva psicoterapia*. México, Prisma, 1981. 175 Págs.
- ROSE, Hilary & Steven Rose (Comps.) *Economía política de la ciencia* Tr. por Federico Sánchez Ventura. México, Nueva Imagen, 1979. 311 Págs.
- ROSZAK, Theodore. *El nacimiento de una contracultura*. 7ª ed. Tr. por Ángel Abad. Barcelona, Kairós, 1981. 320 Págs.
- ROUGEMONT, Denis de. *El amor y Occidente*. 3ª ed. Tr. por Antoni Vicens. Barcelona, Kairós, 1984. 438 Págs.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El contrato social*. México, UNAM, 1978. 187 Págs. (Nuestros Clásicos, 23).
- \_\_\_\_\_. *Emilio o de la educación*. México, Porrúa, 1970. 385+37 Págs. (Col. Sepan Cuántos, 159).
- RÜHLE, Otto. *El alma del niño proletario*. Tr. por José Salgado. Buenos Aires, Psique, 1974. 165 Págs.
- RUMI, Djalal-ud-Din. *Fihi- ma fihi (En esto está lo que está en eso)*. Tr. por M. Bonaudo. Rep. Argentina, Ediciones del peregrino, 1981. 285 Págs. (Col. Maestros del espíritu).
- \_\_\_\_\_. *Rumí ilustrado. Un tesoro de sabiduría del poeta del alma*. Madrid, EDAF, 2000. 256 Págs.

- RUZ, Bonfil Alberto. *Los guerreros del arco iris*. México, Círculo cuadrado, 1992. 299 Págs.
- SÁDABA, Javier. *Lecciones de filosofía de la religión*. Madrid, Mondadori, 1989. 110 Págs. (Col. Enfoques, 6).
- SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Chicago, Aldine- Atherton, 1972.
- SALMERÓN, Ana María. *Hacia un replanteamiento del sentido de la laicidad en la escuela pública mexicana. Una defensa de la libertad de creencias y la pluralidad*. México, mecanograma, S/F.
- SALOMON, Paule y Nathalie Calmé (Edits.) *La pareja interior*. Barcelona, Kairós, 2006. 197. Págs. (Biblioteca de la Nueva Conciencia).
- SANKARACHARYA, Sri. *La joya suprema del discernimiento (Viveca-Suda-Mani)*. Tr. por Roberto Pla. México, Costa-Amic, 1980. 285 Págs.
- SANTOS DEL PRADO González, Gabriel. *Las comunidades alternativas como una opción de educación integral en el mundo de hoy: La Borie Noble y las comunidades del Arca*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Octubre de 2004.
- SAVATER Fernando. *Contra las patrias*. Barcelona, Tusquets, 1984. [a] 209 Págs. (Cuadernos ínfimos, 119)
- \_\_\_\_\_. *Ética como amor propio*. México, CONACULTA/ Mondadori, 1991. 330 Págs. (Col. Los Noventa, 59).
- \_\_\_\_\_. *La filosofía tachada/ Nihilismo y acción*. 2ª ed. Madrid, Taurus, 1978. 251 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Barcelona, Orbis, 1985. 189 Págs. (Biblioteca de política, economía y sociología, 3).
- \_\_\_\_\_. *Las razones del antimilitarismo y otras razones*. Barcelona, Anagrama, 1984. [b] 217 Págs.
- SBINNIE, Margaret. *Ancient African Kingdoms*. New York, New American Library, 1970. 160 Págs.
- SCHATZMAN, Morton. *El asesinato del alma; la persecución del niño en la familia autoritaria*. 15ª ed. Tr. Por Rafaél Mazarrasa. México, Siglo XXI, 2002. 195 Págs.
- SCHAUP, Suzane. *Sofía; Aspectos de lo divino femenino*. Tr. por María Belén Ibarra. Barcelona, Kairós, 1999. 244 Págs.
- SCHAYA, Leo. *La doctrina sufí de la unidad*. Tr. de F. Gutiérrez. Barcelona, José J.de Olañeta Editor, 2001. 108 Págs. (*Sophia perennis*, 22).

- SCHENK, H.G. *El espíritu de los románticos europeos*. Tr.por Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1983. 308 Págs. (Lengua y estudios literarios).
- SCHOLEM, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*. 2ª ed. Tr. por José Antonio Pardo. Madrid, Siglo XXI, 1979. 230 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Conceptos básicos del judaísmo*. Tr. por José Luis Barbero. 3ª ed. Madrid, Trotta, 2008. 139 Págs. (Col. Paradigmas. Biblioteca de ciencias de las religiones, 21).
- SCHULTZ, Uwe (Dir.) *La fiesta; De las Saturnales a Woodatock*. Tr. por José Luis Gil Arista. México, CONACULTA/ Alianza Editorial, 1995. 95 Págs. (Col. Alianza Cien)
- SCHUMACHER, E. F. *Lo pequeño es hermoso*. Tr. por Oscar Margenet. Barcelona, Orbis, 1983. 320 Págs.
- SCHUON, Frithjof. *Aproximación al fenómeno religioso*. Tr. por Francesc Gutiérrez. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2000. 173 Págs. (Col. *Sophia perennis*, 69. Serie Biblioteca de Frithjof Schuon).
- \_\_\_\_\_. *Las estaciones de la sabiduría*. Tr. por Francesc Gutiérrez. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2001. [a] 167 Págs. (Col. *Sophia perennis*, 72. Serie Biblioteca de Frithjof Schuon).
- \_\_\_\_\_. *Imágenes del espíritu; Shinto, Budismo, Yoga*. Tr. por Francesc Gutiérrez. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2001. [b] 139 Págs. (Col. *Sophia Perennis*, 73. Serie Biblioteca de Frithjof Schuon).
- \_\_\_\_\_. *Lógica y transcendencia*. 2ª ed. Barcelona, José J. de Olañeta editor, 1990, 287 Págs. (*Sophia Perennis*, 70. Serie Biblioteca de Frithjof Schuon).
- \_\_\_\_\_. *Las perlas del peregrino*. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta editor, 1990, 63 Págs. (Ediciones de la tradición unánime, 40).
- \_\_\_\_\_. *El problema de la sexualidad*. México, Fundación de estudios tradicionales, 2007. 38 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Raíces de la condición humana*. Tr. por Esteve Serra. Palma de Mallorca Editor, 2002. 143 Págs. (*Sophia Perennis*, 76. Serie Biblioteca de Frithjof Schuon).
- SCHWIMMER, Erik. *Religión y cultura*. Tr. por Alberto Cartin. Barcelona, Anagrama, 1982. 122 Págs.
- SECRETARIADO Internacional cristiano de solidaridad con América Latina "Oscar A. Romero". *Iglesia y liberación de los pueblos*. México, Nuevomar, 1984. 102 Págs.
- SEN, Kshiti Mohan. *Hinduismo*. Tr. por Mª Antonia Rodríguez. Madrid, Guadarrama, 1976. (Col. Ediciones de Bolsillo, 434).

- SENZAKI, Nyogen y Paul Reps (Editores). *101 Historias zen*. Tr. por Jordi Fibla. Barcelona, Martínez Roca, 1998. 184 Págs.
- \_\_\_\_\_ y Ruth Strout Mc. Candless. *La flauta de hierro. Antología de 100 koans zen*. Tr. Por Carola García Díaz. Madrid, EDAF, 2001. 231 Págs. (Arca de la sabiduría, 53)
- SERVAN-SCHREIBER, David. *Curación emocional*. 4ª ed. Tr. Por Miguel Portillo. Barcelona, Kairós, 2004. 298 Págs.
- SERVIER, Jean. *La Utopía*. Tr. por Ernestina Carlota Zenzes. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 145 Págs. (Breviarios, 319).
- SHAH, Idries. *Cuentos de los derviches*. Tr. por A. H. D. Halka. México, Paidós, 1988. 217 Págs. (Col. Orientalia, 9).
- \_\_\_\_\_. *El monasterio mágico*. Tr. de M. Barbera. Barcelona, Paidós, 1982. 138 Págs. (Col. Paidós Orientalia, 10).
- \_\_\_\_\_. *The pleasantries of the incredible Mulla Nasrudin*. New York, EP Dutton & Comp. Inc. 1971. 118 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La sabiduría de los idiotas. Cuentos de la tradición sufí*. 6ª ed. Tr. por Alfonso Colodrón. Madrid, EDAF, 2001. 197 Págs. (Arca de sabiduría, 9).
- SHAKESPEARE, William. *Obras Completas*. 7ª ed. Tr. Por Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 1945. 1943 Págs.
- SHAPIRO, Lawrence E. *La inteligencia emocional de los niños*. Tr. Por Alejandro Tiscornia. México, Javier Vergara Editor, 1997. 305 Págs.
- SHELDRAKE, Rupert. *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*. 3ª ed. Tr. Por Marge-Xavier Martí Coronado. Barcelona, Kairós, 2007. 336 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*. Tr. por Marge- Xavier Martí Coronado. Barcelona, Kairós, 1990. 570 Págs.
- SHEPARD, Odell. *El Unicornio*. Tr. por José M. Álvarez. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2002. 329 Págs. (Col. Alejandría).
- SHIVA, Vandana. *La cosecha robada*. Tr. Por Albino Santos Mosquera. Barcelona, Paidós, 2003. 166 Págs. (Col. Estado y Sociedad, 107).
- SIBIUDA, Ramón. *Tratado del amor de las criaturas*. Tr. por Martínez Arancón. Barcelona, Altaya, 1995. 199 Págs.
- SIDDHESWARANANDA, Swami. *El Raja Yoga de San Juan de la Cruz*. México, Orión, 1974. 108 Págs.

- SILVA, Ludovico. *Antimanual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2009. 289+XVIII Págs. (Biblioteca básica de autores venezolanos). (PDF)
- \_\_\_\_\_. *La alienación en el joven Marx*. México, Nuestro tiempo, 1979. 262 Págs. (Col. Cuestiones filosóficas).
- \_\_\_\_\_. *Teoría y práctica de la ideología*. 6ª ed. México, Nuestro Tiempo, 1978. 222 Págs. (Col. La cultura al pueblo).
- SILVERMAN, David. *El mundo de los faraones. Cultura y civilización en el Antiguo Egipto*. Tr. por Jorge González Batle. Barcelona, Folio, 2006. 263 Págs.
- SKELTON, Robin. *El retorno de las brujas*. Tr. por Jorge Ribera. México, Roca, 1992. 191 Págs.
- SLATER, P.J.B. *Introducción a la etología*. Tr. por Ferrán Vallespinós y Mercé Serrano. México, CONACULTA/ Crítica, 1991. 230 Págs.
- SMITH, Huston. *El alma del cristianismo*. Tr. por Verónica Fernández-Muro. Barcelona, Kairós, 2006. 198 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La importancia de la religión en la era de la increencia*. Tr. Por Abraham Vélez de Cea. Barcelona, Kairós, 2002. 318 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Las religiones del mundo*. Tr. por Beatriz López. México, Océano, 1997. 393 Págs.
- \_\_\_\_\_. *La verdad olvidada; el factor común de todas las religiones*. Tr. Por David González Raga y Fernando Mora. Barcelona, Kairós, 2001. 229 Págs.
- SNELL, Eline. *Tranquilos y atentos como una rana*. 8ª ed. Tr. Por María Teresa Palomas. Barcelona, Kairós, 2015. 146 Págs.
- SPANGLER, David. *Emergencia. El renacimiento de lo sagrado*. Tr. por Adolfo Martín. España, Plaza & Janés/ Muy Interesante, 1984. 185 Págs.
- SPENGLER, Oswald. *La decadencia de Occidente; bosquejo de una morfología de la historia universal*. Tr. por Manuel García Morente. 1918. Transcrip. Web por David Carpio, Buenos Aires 2006.
- STAVELEY, Lilian. *La fontana de oro*. Tr. por Esteve Serra. Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1983. 69 Págs. (Ediciones de la tradición unánime, 11).
- STENSON, Sten. H. *Sentido y sin sentido de la religión*. Barcelona, Kairós, 1970. 275 Págs. (Kairós-Ensayo, 9).

- STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Tr. por Pedro González Blanco. México, Juan Pablos, 1976. 498 Págs.
- STODDART, William. *El Sufismo*. Tr. por Esteve Serra. Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 2002. 89 Págs. (Col. *Sophia Perennis*, 96).
- SUZUKI, Daisetz Teitaro. *El ámbito del Zen*. Tr. por Jordi Fibla. Barcelona, Kairós, 1981. 137 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre budismo Zen*. 2ªed. Tr. por Héctor B. Morel. Buenos Aires, Kier, 1976. 3 V.
- \_\_\_\_\_ y Erich Fromm. *Budismo Zen y psicoanálisis*. Tr. por Julieta Campos. México, Fondo de Cultura Económica, 1960/1897. 152 Págs.
- SWEDENBORG, Emanuel. *Arcana coelestia y Apocalipsis revelata*. Argentina, Ediciones del peregrino, 1984. 159 Págs. (Col. *Sophía*).
- SWINBURNE, Clymer. *Los misterios de Osiris o la iniciación del antiguo Egipto*. 2ª ed. Tr. por Héctor V. Morel. Buenos Aires, Kier, 1978. 278 Págs. (Col. *Horus*).
- TAGORE. *La religión del hombre*. 4ª ed. Tr. por Rafael Cansinos-Assens. Buenos Aires, Aguilar, 1973. 260 Págs.
- TAMAYO, Luis. *La locura ecocida; Ecosofía psicoanalítica*. México, Fontamara, 2010. 165 Págs. (Col. *Argumentos*, 105).
- TANCREDI, León, Rufino y Ángel. *Floreccillas del glorioso señor san Francisco y de sus hermanos*. Tr. por C. Rivas Cherif. México, Editora Nacional, 1968. 344 Págs.
- TEHILARD de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*. Tr. Por M. Crusafont. Madrid, Taurus, 1963. 379 Págs.
- TETSUGEN. *El sermón sobre el zen*. Tr. por María de las Mercedes Resano. México, Paidós, 1989. 75 Págs. (Paidós Orientalia, 4).
- THERA, Piyadassi. *Meditación budista; El camino hacia la calma y la claridad interna*. Tr. por Almudena Haurie. Barcelona, CEDEL, 1986. 167 Págs.
- THE RIGHT Livelihood Award. (Comp.) *Vivir ligeramente sobre la tierra. Premios Nobel Alternativos*. Tr. por Juan Antonio y Carmen Moyano. Barcelona, Integral, 1992. 187 Págs.
- THOMAS, E. J. *El camino al nirvana; antología de textos del Canon Pali*. Madrid, EDAF, 1997. 148 Págs. (Col *Arca de Sabiduría*).
- THOUREAU, Henri David. *Antología*. México, Oasis, 1970. 223 Págs.

- \_\_\_\_\_. *Desobediencia civil*. Tr. por Chantal López y Omar Cortés. México, Antorcha, 1983. 82 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Walden*. 2ª ed. Tr. por Ignacio Quirarte. México, UNAM, 1996. 365 Págs.
- TIBÓN, Gutierre. *Historia del nombre y de la fundación de México*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1983. 883 Págs. (Sección de obras de Historia, Serie Mayor).
- TOCA, Andrea. *María Magdalena, lo divino femenino*. México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005. 326 Págs.
- TOLA, Fernando. *Las mil enseñanzas del maestro Shankara*. Tr. por Fernando Tola. México, Premiá, 1988. 74 Págs. (Col. La Red de Jonás. Oriente).
- \_\_\_\_\_ y Carmen Dragonetti. *Filosofía de la India; del Veda al Vedânta. El sistema Sâmkya. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*. Barcelona, Kairós, 2008. 733 Págs.
- TOLSTOI, León. *Cristianismo y anarquismo*. México, Antorcha, 1982. 92 Págs. (Pequeña Biblioteca anarquista).
- \_\_\_\_\_. *La escuela de Yasnaia Polaina*. Tr. por A. Gómez Pinilla. Barcelona, Júcar, 1978. 127 Págs. (Biblioteca Júcar de ciencias humanas, 55. Pedagogía).
- TOMASINI, Alejandro. *Filosofía de la religión; análisis y discusiones*. 2ª ed. México, Interlínea, 1996. 207 Págs.
- TOMKINS, Peter y Christopher Bird. *La vida secreta de las plantas*. Tr. Por Andrés María Mateo. México, Diana, 1974. 407 Págs.
- TORRE, Saturnino de la. *Creatividad aplicada; recursos para una formación creativa*. Madrid, Editorial Escuela Española, 1995. 289 Págs.
- TRIAS, Eugenio. *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona, EDHASA, 1970. 159 Págs. (La Gaya Ciencia).
- \_\_\_\_\_. *Por qué necesitamos la religión*. Barcelona, Plaza y Janes, 2000. 148 Págs. (Col. de bolsillo).
- \_\_\_\_\_. *Teoría de las ideologías y otros textos afines*. Barcelona, Ediciones Península, 1987. 299 Págs. (Col. Nexos, 25).
- TRUNGPA, Chögyam. *Shambhala; la senda sagrada del guerrero*. 7ª ed. Tr. por Marta Guastavino y Ricardo Gravel. Barcelona, Kairos, 1986. 206 Págs.
- TSUNG- HWA, Jou. *El Tao del Taiji Quan*. Tr. Por Víctor Becerril. México, Árbol Editorial, 2001. 353 Págs.

- TURNBULL, Colin M. *The forest people*. New York, Simon & Schuster, 1987. (Touchstone books).
- UESHIBA, Kisshomaru. *The spirit of aikido*. Tr. por Taitetsu Unno. Tokio, Kodansha International, 1987.
- UNAMUNO, Miguel de. *El sentimiento trágico de la vida*. 11ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1967. 241 Págs. (Col. Austral, 4).
- VAJPEYI, Kalash. *Mantras, palabras de poder*. 8ª ed. México, Yug, 1997. 147 Págs.
- VALDERREY F., José. *Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano*. México, Palabra, 1988. 61 Págs. (Serie Las sectas de hoy, 3).
- VALISINHA, Devapriya. *El sendero de la vida budista*. Tr. por J.A. Valenzuela. México, Orión, 1958. 39 Págs.
- VALLEJO, Fernando. *La puta de Babilonia*. México, Planeta, 2007. 317 Págs.
- VALMIKI. *El Ramayana*. 7ª Ed. México, Porrúa, 1983. 126+XXII Págs. (Col. Sepan Cuántos, 190).
- VAN DER LEEUW, G. *Fenomenología de la religión*. Tr. por Ernesto de la Peña. México, FCE, 1964. 687 Págs.
- VARIOS. *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I (Cuadernos de Eranos- Cahiers d' Eranos)*. Barcelona, Anthropos, 2004. 431 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Evangelios Apócrifos*. Tr. Por Edmundo González- Blanco. Barcelona, Orbis, 1987. 3 Vols. (Biblioteca Personal de Jorge Luis Borges, 25, 30 y 35).
- \_\_\_\_\_. *Hombre y sentido. Círculo Eranos III (Cuadernos de Eranos- Eranos Jahrbücher)* Barcelona, Anthropos- CRIM/ UNAM, 2004. 207 Págs. (Col. Hermeneusis, 20).
- \_\_\_\_\_. *Mundos africanos; estudio sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. 349 Págs. (Sección de obras de antropología).
- \_\_\_\_\_. *La puerta; retorno a las Fuentes Tradicionales*. México, Prisma, 1991. 3 Vols.
- \_\_\_\_\_. *Textos básicos de alquimia*. Tr. por Mario Martínez de Arroyo. Buenos Aires, Dédalo, 1976. 157 Págs.
- VÁZQUEZ, Rodolfo. *Laicidad; una asignatura pendiente*. México, Ediciones Coyoacán, 1997. 277 Págs.
- VERAZA Urtuzuástegui, Jorge. *Para la historia emocional del siglo XX*. México, Itaca, 2003. 330 Págs.



- \_\_\_\_\_. (Comp.) *Los peligros de comer en el capitalismo*. México, Itaca, 2007. 307 Págs.
- VEUILLE, Michel. *La sociobiología; Bases biológicas del comportamiento social*. Tr. por Rosa García Mora y Luis Macías. México, Grijalbo/ CONACULTA, 1990. 116 Págs.
- VICO, Gianbattista. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Tr. Por José Carner. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. 312 Págs. (Col. Conmemorativa 70 aniversario, 44).
- VIDAL, Cesar. *Enciclopedia de las religiones*. España, Planeta, 1997. 736 Págs. (Enciclopedias Planeta).
- VILAR, Sergio. *La nueva racionalidad; Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona, Kairós, 1997. 260 Págs.
- VIOLCATI, Vicente. *La luz- Símbolo y metafísica*. Barcelona, Obelisco, 1992. 58 Págs. Biblioteca de los símbolos, 7).
- VIVEKANANDA, Swami. *Filosofía Vedanta*. Tr. por R.C.T. México, Roca, 1976. 160 Págs.
- VOLIN (EIJENBAUN Vsévolod, Mijaílovich). *La revolución desconocida; Historia del silencio Bolchevique*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1984. 443 Págs.
- VOLTAIRE (AROUET, François Marie). *Diálogos de Evémero*. Madrid, Valdemar, 1996. 208 Págs. (Libros de narrativa extranjera del XIX al XXI, 4818)
- VYASA, Krishna Dvaipayana. *Srimad Bhagavatam. Primer canto "La creación"*. 2ª ed. Tr. por Raghava Caitanya Dasa *et al.*, de la trad. Inglesa de BHAKTIVEDANTA, A.C. Swami Prabhupada. México, Bhaktivedanta Book Trust, 1976. 294+XI Págs.
- WALEY, Arthur. *Vida y Poesía de Li Po*. Tr. Por Marià Manent. Barcelona, Deix Barral, 1969. 148 Págs. (Biblioteca Breve de Bolsillo, Libros de Enlace, 25).
- WALKER, Alex. *El Reino interior; una guía para el trabajo espiritual de la comunidad de Findhorn*. Buenos Aires, Errepar, 1995. 492 Págs.
- WALSCH, Donald. *Conversaciones con Dios 2*. 2ª ed. Tr. por Ma. Elisa Moreno y Agustín Bárcena. México, Grijalbo, 2008. 256 Págs.
- WALSH, Roger & Frances Vaughan (Comps.) *Más allá del Ego; Textos de psicología transpersonal*. Tr. por Marta Gustavino. Barcelona, Kairós, 1982. 419 Págs.
- \_\_\_\_\_ y \_\_\_\_\_ (Eds). *Trascender el ego*. 2ª ed. Tr. por Fernando Mora y David González. Barcelona, Kairós, 2003. 460 Págs. (Biblioteca de la nueva conciencia).

- WARD, Benedicta (Comp.) *La sabiduría de los padres del desierto*. Buenos Aires, Lumen, 1999. 48 Págs. (Col. Sabiduría para hoy).
- WASSON, Gordon. *et al. La búsqueda de Perséfone; Los enteógenos y los orígenes de la religión*. Tr. por Omar Álvarez. México, Fondo de Cultura Económica, 1992. 339 Págs.
- WATERS, Frank. *El libro de los hopis*. Tr. por Angélica Scherp. México, Fondo de Cultura Económica, 1992. 372 Págs. (Sección de obras de antropología)
- WATKINS, David. *Urban permaculture; a practical handbook for sustainable living*. Clanfield (Hampshire), Permanent Publications Hiden House Limited, 1993. 152 Págs.
- WATTS, Alan. *El espíritu del Zen*. Tr. por Zohar Ramón del Campo. Buenos Aires, Dédalo, 1979 [a]. 157 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El gran mándala; ensayos sobre la materialidad*. Tr. por Mauricio Rovira. 3ª ed. Barcelona, Kairós, 1979 [b]. 167 Págs.
- \_\_\_\_\_. *The Joyous Cosmology*. New York, Vintage Books, 1965. 100+XIX Págs.
- \_\_\_\_\_. *El libro del tabú*. Tr. por Rolando Hanglin. 4ª ed. Barcelona, Kairós, 1982. 160 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Memorias*. Tr. por David Rosembaum. Barcelona, Kairós, 1981[a]. 431 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Mito y religión*. Tr. por Silvia Alemany. Barcelona, Kairós, 2000. 119 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Nueve meditaciones; Ego, Dios, Meditar, Nada, Muerte, Tiempo, Naturaleza del hombre, Drama cósmico y Fantasías filosóficas*. Tr. por Marta Gustavino. 2ª ed. Barcelona, Kairós, 1981 [b]. 113 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Psicoterapia del Este psicoterapia del Oeste*. Tr. Por Rolando Hanglin. 4ª ed. Barcelona, Kairós, 1983. 216 Págs.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 5ª ed. Tr. por Luis Legaz Lacambra. México, Colofón, 2001. 267 Págs.
- \_\_\_\_\_. *El político y el científico* 5ª ed. Tr. por F. Rubio Llorente. Madrid, Alianza Editorial, 1979. 233 Págs. (El libro de bolsillo, 71).
- \_\_\_\_\_. *Sociología de la religión*. Tr. por Ariel Navarro. Buenos Aires, La Pléyade, 1978. 141 Págs.
- WEISZ, Gabriel. *Tribu del infinito. Un estudio sobre las matemáticas, la antropología y la representación*. México, Árbol, 1992. 127 Págs.
- WELLS, Herbert George. *Breve historia del mundo. s/f*

- WELLS, Spencer. *El viaje del hombre; una odisea genética*. Tr. Por María del Pilar Carril. México, Océano, 2007. 238 Págs.
- WEST, Delne C. y Sandra Zimdars. *Joaquín de Fiore; una visión espiritual de la historia*. Tr. Por Federico Patán. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. 147 Págs.
- WETERING, Jew van de. *Reflejos en la nada; Experiencias en una comunidad Zen de E.E.U.U.* Barcelona, Kairós, 1976.
- WHITEFIELD, Patrick. *Permaculture in a nutshell*. Clanfield (Hampshire), Permanent Publications Hyden House Limited, 1993. 75 Págs.
- WHITE, Victor. *Dios y el inconsciente*. Tr. por Acacio Fernández. Madrid, Gredos, 1955. 384 Págs.
- WHITMONT, Edward C. *El retorno de la diosa, El aspecto femenino de la personalidad*. Tr. Por J. Manuel Álvarez F. Barcelona, Paidós, 1998. 445 Págs. (Col. Paidós Junguiana, 4).
- WILBER, Ken. *Ciencia y religión*. 3ª ed. Tr. por David González Raga. Barcelona, Kairós, 2008. 279 Págs. (Sabiduría Perenne).
- \_\_\_\_\_. *La conciencia sin fronteras*. Tr. por Marta J. Gustavino. México, Kairós/ Colofón, 1988 [a] 209 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Un dios sociable; Introducción a la sociología trascendental*. Tr. Por Jordi Fibla. Barcelona, Kairós, 1988. [b] 213 Págs.
- \_\_\_\_\_. *et al. El paradigma holográfico; Una exploración en las fronteras de la ciencia*. 5ª ed. Tr., por Vicente Romano. Barcelona, Kairós, 2001. 351 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Psicología integral*. 3ª ed. Tr. Por David González. Barcelona, Kairós, 2004. 178 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Trilogía del Kosmos*. Tr. por Manuel Iribarren. Madrid, Gaia, 1996. (Vol.1).
- WILDE, Oscar. *Mínimas*. Tr. por Jorge Domínguez. Buenos Aires, Goncourt, 1975. 96 Págs.
- WILSON, Epiphanius M. A. (Comp.) *Libros Sagrados de Oriente*. 2ª ed. Tr. de las lenguas originales por Max Müller, Samuel Beal, George Sale y Jacques Darmesteter; Tr. al esp. de Francisco A. Delpiane. México, Editorial Nueva España, S/F., 573 Págs. (Col. Atenea).
- WOLFGANG, Janke. *Mito y poesía en la crisis modernidad/ postmodernidad*. 2ª ed. Tr. por Guillermo Hoyos. Buenos Aires, La Marca, 1995. 69 Págs. (Biblioteca de los confines).

- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Tr. por Charo Ema y Mercedes Barat. Debate, Madrid, 1977. 282 Págs. Col. Tribuna Feminista, 5).
- WOODROFFE, John (Ver: AVALON, Arthur).
- WU, Sun. *El arte de la guerra del maestro Sun Tzu*. 2ª ed. Colombia, Elektra, 1992. 123 Págs.
- XIRAU, Ramón. *Mito y poesía; Ensayos sobre literatura contemporánea de lengua española*. México, UNAM, 1973. 220 Págs. (Col. Opúsculos, 78/ Serie: Fuentes y documentos).
- \_\_\_\_\_. *Palabra y silencio*. 3ª ed. México, Siglo XXI Editores/ El Colegio Nacional, 1993. 152 Págs.
- \_\_\_\_\_. *Poesía y conocimiento*. México, Joaquín Mortiz, 1978. 141 Págs.
- YI, Sabine et al., *El libro del amante del té*. 2ª ed. Tr. Por Victoria Argimón. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2004. 206 Págs.
- YING-chang, Li. *Tratado de Lao Tse sobre la respuesta del Tao*. Tr. por Eva Wong/ Alfonso Colodrón. Madrid, EDAF, 1996. 163 Págs. (Arca de Sabiduría, 23)
- ZANIAH. *Diccionario esotérico*. 3ª ed. Buenos Aires, Kier, 1979. 579 Págs.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Tr. por Antonio José Antón Fernández. Barcelona, Paidós, 2009. 287 Págs.
- ZOLLA, Elémire. *Qué es la tradición*. Tr. por Juliá Jòdar. Barcelona, Paidós Ibérica, 2003. 314 Págs. (Col. Paidós Orientalia, 81).
- \_\_\_\_\_. *Los místicos de Occidente*. Tr. Por José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona, Paidós, 2000. 4 V. (Col. Paidós Orígenes, 13-16).
- \_\_\_\_\_. *Verdades secretas expuestas a la evidencia*. Tr. por José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona, Paidós, 2002. 206 Págs. (Paidós Orientalia, 77).
- ZWEIG, Connie y Jeremiah Abrams (Comps.) *Encuentro con la sombra; El poder del lado oculto de la naturaleza humana*. 4ª ed. Tr. Por David González y Fernando Mora. Barcelona, Kairós, 1998. 468 Págs.
- ZWEIG, Connie y Steve Wolf. *Un romance con la sombra*. Tr. por Ma. Eugenia Ramos. Barcelona, Plaza y Janes, 2000. 378 Págs.

## HEMEROGRAFÍA

- El Acordeón; Revista de cultura*. N° 5. México, Universidad Pedagógica Nacional, 1991. 112 Págs.
- Alteridades*. Año 1, N° 1. Dossier sobre antropología y epistemología. México, Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. 1991.
- Anthropos. Revista de documentaciòn científica de la cultura* N° 53-54, Barcelona, Monográfico: Raimundo Panikkar, 1985.
- BOOKCHIM, Murray. "Theses on Libertarian Municipalism." En revista *Our Generation*. 1984. Vol. 16 N°s 3 y 4. Primavera- Verano de 1985. Págs. 9-22.
- BHAVE, Vinoba. "Education or manipulation" in NORTH, Michael (Comp.) *Time running out? Best of Resurgence*. Stable Court, Chalmington, Prism Press, 1976. 125 Págs.
- BOIX, Leonardo. "Moda, belleza y Jihad", en *Proceso* N°1798 del 17 de abril de 2011.
- BLANCARTE, Roberto J. "Religión, medios masivos de comunicación y poder." En *Sociológica*, año 14 N° 41, La profesión académica en el fin de siglo. Septiembre-diciembre de 1999. <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/4109.pdf>
- BRACAMONTES, Maricarmen. "La concepción sobre las mujeres en el cristianismo" en revista *Temas de Población* N° 6. Puebla, Consejo Estatal de Población del Estado de Puebla, Junio de 1992. Págs. 43-47.
- BOOKCHIN, Murray. *Theses on libertarian municipalism.*, en revista *Our Generation*. Vol. 16 N°s 3 y 4. Primavera- Verano de 1985. Págs 9-22. (Tr. Por Gabriel Santos del Prado González.)
- CASTORIADIS, Cornelius. "El deterioro de Occidente", en *Nexos*. N° 184. Marzo de 1992. *Conciencia planetaria*. Extra monográfico No. 10, de la revista *Integral*. Enero de 1992. Madrid, Heptada Ediciones, 106 Págs.
- La Epopeya de Gilgamesh*. Tr. por Agustí Bartra. Suplemento de la revista *Tlatoani* N° 2. México, Escuela Nacional de Antropología, Sociedad de alumnos. 1963 114 Págs.
- El Gallo ilustrado*, Semanario de *El Día*, N° 1178. Domingo 20 de enero de 1985.
- El Gallo ilustrado*, Semanario de *El Día*, N° 1181. Domingo 10 de febrero de 1985.
- GIROUX, Henry. "Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico." Publicado originalmente en *Harvard Education Review* No. 3, 1983. Traducción de Graciela Morzade. Buenos Aires.
- Ixtus*. Año I, N° 1. Cuernavaca, 1993. 52 Págs.
- Ixtus. Espíritu y cultura*. Año IV, N° 18. Cuernavaca, 1996. 64 Págs.

*Ixtus; Espiritu y cultura*. Año VIII, N° 32. Cuernavaca, Arnión. A. C., 2001. 87 Págs.

JONES, Ron. "Tómese según lo prescrito" en *Cuatro vientos. Espacio de pensamiento alternativo*. N°1, 2ª ed. Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial, 1988.

MENDOZA, Julia M. "La civilización del valle del Indo." En *Historia* N° 122. Barcelona, National Geographic, 2014.

*Nacional Geographic*, (En español). Septiembre de 2003.

*Nacional Geographic* (En español).Vol. 31. Núm.1, Julio de 2012.

*Panorama educativo. Revista regional de la Universidad Pedagógica Nacional*. [Puebla, Teziutlán, Tehuacán, Tlaxcala, Orizaba] Año 2, N° 2, Enero- junio de 1993.

Proceso N° 1845, del 11 de marzo de 2012.

Proceso N° 1853, del 6 de mayo de 2012.

Proceso N° 1862, del 8 de julio de 2012.

Proceso N° 1877, del 21 de octubre de 2012.

Proceso N° 1879, del 4 de noviembre de 2012.

Proceso N° 1880, del 11 de noviembre de 2012.

Proceso N° 1954, del 14 de abril de 2014.

Proceso N° 1990, del 21 de diciembre de 2014.

*Revista Académica Para el Estudio de las Religiones*. T.II: Chiapas: El factor religioso. México, Publicaciones Para el Estudio Científico de las Religiones, 1998. 312+XV Págs.

*Revista Académica Para el Estudio de las Religiones*. T.III: Ritos y creencias del nuevo milenio. México, Publicaciones Para el Estudio Científico de las Religiones, 2000. 324+XVIII Págs.

*Revista Académica Para el Estudio de las Religiones*. T. IV: Islam y la nueva Jihad. México, Publicaciones Para el Estudio Científico de las Religiones, 2002. 212+XIX Págs.

SCHERER García, Julio. *Entrevistas para la historia*. Revista *Proceso*. Edición especial N° 49. Año 38, junio de 2015.

*Sufismo*. Monográfico de la revista *La puerta. Retorno a las fuentes tradicionales*. Barcelona, Obelisco, 1988. 96 Págs.

*Testimonios; revista de coordinación libertaria* N° 3, México, Ediciones Reconstruir, Primavera de 1986.

*Testimonios; revista de coordinación libertaria* N° 4, México, Ediciones Reconstruir, Verano de 1986.

*La Tradición Popular.* Monográfico de la revista *La puerta; Retorno a las Fuentes Tradicionales.* México, Obelisco, 1994. 181 Págs.

#### VIDEOS y FILMOGRAFÍA.

*Canícula.* Dir: José Álvarez. México, 2012.

*La Corporación.* Dir: Mark Achbar *et al.* 2006.

*Edgar Morin.* Dir: Ricardo Forster. Canal encuentro (Col. Grandes pensadores del S. XX).

*Hanna Arendt.* Dir: Ricardo Forster. Canal Encuentro (Col. Grandes pensadores del S. XX).

*La pesadilla de Darwin.* Dir: Hubert Sauper. 2004.

*L' Enfant Sauvage.* Dir: Truffaut, François. 1969.

*Narco cultura (Sample Scene).* Dir: Shaul Schwarz. 2013. Texas.

*Noche de Paz (Merry Cristmas, Joyeux Noël).* Dir. Christian Cairon, Prod. Franco-alemana- anglo- belga, 2005.

*Paulo Freire, constructor de sueños.* Efrén Orozco *et al...* Prod. Por el IMDEC. A.C., para la Cátedra Paulo Freire, ITESO. Feb. de 2000.

#### SITIOS WEB.

ARREDONDO López, María Adelina:

[http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec\\_1.htm](http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_1.htm) .

(<http://www.mariavision.com/historia.php>)

## ANEXO 1.

### DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LA LAICIDAD EN EL SIGLO XXI.<sup>269</sup>

#### Preámbulo

Considerando la creciente diversidad religiosa y moral en el seno de las sociedades actuales y los desafíos que los Estados modernos encuentran para favorecer la convivencia armoniosa; considerando igualmente la necesidad de respetar la pluralidad de las convicciones religiosas, ateas, agnósticas, filosóficas y la obligación de favorecer, por diversos medios, la deliberación democrática pacífica, considerando, en fin, que la sensibilidad creciente de los individuos y los pueblos hacia las libertades y los derechos fundamentales incita a los Estados a velar por el equilibrio entre los principios esenciales que favorecen el respeto de la diversidad y la integración de todos los ciudadanos a la esfera pública, nosotros, universitarios, académicos y ciudadanos de diferentes países, proponemos a la reflexión de cada uno y al debate público, la siguiente declaración:

#### Principios fundamentales

**Artículo 1.** Todos los seres humanos tienen derecho al respeto de su libertad de conciencia y de su práctica individual y colectiva. Este respeto implica la libertad de adherirse a una religión o a convicciones religiosas (incluidos el ateísmo y el agnosticismo), el reconocimiento de la autonomía de la conciencia individual, de la libertad personal de los seres humanos y su libre elección en materia de religión y de convicción. Esto implica igualmente el respeto por parte del Estado, dentro de los límites de un orden público democrático y el respeto de los derechos fundamentales, a la autonomía de las religiones y de las convicciones filosóficas.

**Artículo 2.** Para que los Estados estén en condiciones de asegurar un trato igualitario a los seres humanos y a las diferentes religiones y convicciones (dentro de los límites indicados), el orden político debe tener la libertad para elaborar normas colectivas, sin que alguna religión o convicción particular domine el poder o las instituciones públicas. La autonomía del Estado implica entonces la disociación entre la ley civil y las normas religiosas o filosóficas particulares. Las religiones y los grupos de convicción pueden

---

<sup>269</sup> Elaborada por los profesores Jean Baubérot (Francia), Micheline Milot (Canadá) y Roberto Blancarte (México). Fue presentada en el senado de Francia, el 9 de diciembre de 2005, para conmemorar el centenario de la separación entre el Estado y las Iglesias en Francia. Tomado de VÁZQUEZ (Coord.) 2007: 43-50.



participar libremente en los debates de la sociedad civil. Sin embargo, no deben de ninguna manera dominar esta sociedad e imponerle *a priori* doctrinas o comportamientos.

**Artículo 3.** La libertad no es solamente formal; debe traducirse en la práctica política en una vigilancia constante para que no sea ejercida alguna discriminación en contra de seres humanos en el ejercicio de sus derechos, particularmente de sus derechos ciudadanos, cualquiera que sea su pertenencia o no pertenencia a una religión o a una filosofía. Para que sea respetada la libertad de pertenencia (o de no pertenencia) de de cada uno, pueden hacerse necesarios “acomodos razonables” entre las tradiciones nacionales surgidas de grupos mayoritarios y las de grupos minoritarios.

### **La laicidad como principio fundamental del Estado de Derecho**

**Artículo 4.** Definimos la laicidad como la armonización, en diversas coyunturas sociohistóricas y geopolíticas, de los tres principios ya indicados: respeto a la libertad de conciencia y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos.

**Artículo 5.** Un proceso de laicización emerge cuando el Estado no está legitimado por una religión o por una corriente de pensamiento particular y cuando el conjunto de los ciudadanos puede deliberar pacíficamente, en igualdad de derechos y de dignidad, para ejercer su soberanía en el ejercicio del poder político. Respetando los principios indicados, este proceso se lleva a cabo en relación estrecha con la formación de todo Estado moderno que pretende asegurar los derechos fundamentales de cada ciudadano. Elementos de laicidad aparecen entonces necesariamente en toda sociedad que quiere armonizar relaciones sociales marcadas por intereses y concepciones morales o religiosas plurales.

**Artículo 6.** La laicidad, así concebida, constituye un elemento clave de la vida democrática. Impregna inevitablemente lo político y lo jurídico, acompañando de esa manera, el avance de la democracia, el reconocimiento de los derechos fundamentales y la aceptación social y política del pluralismo.

**Artículo 7.** La laicidad no es patrimonio exclusivo de una cultura, una nación o un continente. Puede existir en coyunturas donde el término no ha sido tradicionalmente

utilizado. Procesos de laicización han tenido lugar, o pueden tener lugar en diversas culturas o civilizaciones, sin ser forzosamente denominados como tales.

## **Debates de la laicidad**

**Artículo 8.** La organización pública del calendario, las ceremonias fúnebres oficiales, la existencia de “santuarios cívicos”, ligados a formas de religión civil, y de manera general el equilibrio entre lo que ha surgido de la herencia histórica y lo que se atribuye al pluralismo actual en materia de religión y de convicción en una sociedad dada, no pueden considerarse resueltos de manera definitiva y arrojarse al terreno de lo inimaginable. Esto constituye, por el contrario, lo central de un debate laico pacífico y democrático.

**Artículo 9.** El respeto concreto a la libertad de conciencia y a la no discriminación, así como a la autonomía de o político y de la sociedad frente a las normas particulares, deben aplicarse a los necesarios debates que conciernen a las cuestiones relacionadas con el cuerpo y la sexualidad, la enfermedad y la muerte, la emancipación de las mujeres, la educación de los niños, los matrimonios mixtos, la condición de los adeptos de minorías religiosas o no religiosas, los “no-creyentes” y aquellos que critican la religión.

**Artículo 10.** El equilibrio entre los tres principios constitutivos de la laicidad constituyen igualmente un hilo conductor para los debates democráticos sobre el libre ejercicio de culto, la libertad de expresión, de manifestación de convicciones religiosas y filosóficas, el proselitismo y su límites por respeto al otro, así como las interferencias y las distinciones necesarias entre los diversos campos de la vida social, las obligaciones y los acomodos razonables en la vida escolar o profesional.

**Artículo 11.** Los debates en torno a estas diferentes cuestiones ponen en juego la representación de la identidad nacional, las reglas de salud pública, los posibles conflictos entre la ley civil, las representaciones morales particulares y la libertad de decisión individual, en el marco del principio de la compatibilidad de las libertades. En ningún país y en ninguna sociedad existe la laicidad absoluta; tampoco las diversas soluciones en materia de laicidad son equivalentes.

**Artículo 12.** La representación de los derechos fundamentales ha evolucionado mucho desde las primeras proclamaciones de derechos (finales del siglo XVIII). La significación concreta de la igual dignidad de los seres humanos y de la igualdad de derechos está en

juego en las soluciones propuestas. El marco estatal de la laicidad se enfrenta hoy a problemas provenientes de estatutos específicos y de derecho común, de divergencias entre la ley civil y ciertas normas religiosas y de convicción, de la compatibilidad entre los derechos de los padres y aquello que las convenciones internacionales consideran como derechos del niño, así como del derecho a la “blasfemia” o la libertad de expresión.

**Artículo 13.** En diversos países democráticos, para numerosos ciudadanos el proceso histórico de laicización parece haber llegado a una especificidad nacional, cuyo cuestionamiento suscita temores. Y entre más largo y conflictivo ha sido el proceso de laicización, en mayor medida se manifiesta el miedo al cambio. No obstante, en la sociedad tienen lugar profundas mutaciones y la laicidad no podría ser rígida e inmóvil. Es necesario por tanto evitar crispaciones y fobias, para saber encontrar respuestas nuevas a los nuevos desafíos.

**Artículo 14.** Allí donde han tenido lugar, los procesos de laicización han correspondido a una época en la cual las grandes tradiciones religiosas dominaban los sistemas sociales. El éxito de dichos procesos ha engendrado una cierta individualización de lo religioso y de lo concerniente a las convicciones, lo cual se transforma en una dimensión de la libertad de decisión personal. Contrariamente a lo que se teme en ciertas sociedades, la laicidad no significa la abolición de la religión, sino la libertad de decisión en materia de religión. Esto implica hoy todavía, allí donde es necesario, desconectar lo religioso de lo que se da por sentado en la sociedad y de toda imposición política. Sin embargo, quien habla de libertad de decisión se refiere igualmente a la libre posibilidad de una autenticidad religiosa o de convicción.

**Artículo 15.** Las religiones y convicciones filosóficas constituyen entonces socialmente lugares de recursos culturales. La laicidad del siglo XXI debe permitir articular diversidad cultural y unidad del vínculo político y social, de la misma manera que las laicidades históricas tuvieron que aprender a conciliar las diversidades religiosas y la unidad de este vínculo. Es a partir de este contexto global que es necesario analizar el surgimiento de nuevas formas de religiosidad, así se trate de combinaciones entre tradiciones religiosas, de mezclas entre lo religioso y lo que no lo es, de nuevas expresiones espirituales, pero también de formas diversas de radicalismos religiosos. Es igualmente en el contexto de la individualización que se debe comprender por qué es difícil reducir lo religioso al solo

ejercicio del culto, y por que la laicidad como marco general de la convivencia armónica es más que nunca deseable.

**Artículo 16.** La creencia en que el progreso científico y técnico podía engendrar progreso moral y social se encuentra actualmente en declive; esto contribuye a volver el futuro más incierto, a hacer su proyección más difícil y a hacer menos legibles los debates políticos y sociales. Después de las ilusiones del progreso se corre el riesgo de privilegiar unilateralmente los particularismos culturales. Esta situación nos incita a ser más creativos, en el marco de la laicidad, para inventar nuevas formas del vínculo político y social capaces de asumir esta coyuntura inédita y de encontrar nuevas relaciones con la historia que construiremos en conjunto.

**Artículo 17.** Los diferentes procesos de laicización han correspondido a los distintos desarrollos de los Estados. Las laicidades, por otra parte, han tomado formas diversas según el Estado fuese centralista o federal. La construcción de grandes conjuntos supraestatales y el relativo pero real desprendimiento de lo jurídico respecto a lo estatal generan una nueva situación. El Estado, sin embargo, se encuentra quizás más en una fase de mutación que de verdadero declive. Tendencialmente, actúa menos en la esfera del mercado y pierde, por lo menos de manera parcial, el papel de Estado Benefactor que ha tenido en mayor o menor medida en muchos países. En cambio, interviene en esferas hasta ahora consideradas como privadas, léase íntimas, y responde quizás todavía más que en el pasado, a demandas sobre seguridad, algunas de las cuales pueden amenazar las libertades. Necesitamos por lo tanto inventar nuevos vínculos entre la laicidad y la justicia social, así como entre la garantía y la ampliación de las libertades individuales y colectivas.

**Artículo 18.** Al mismo tiempo que se vigila que la laicidad no tome en este nuevo contexto aspectos de la religión civil o se sacralice de alguna forma el aprendizaje de sus principios inherentes, puede contribuir a una cultura de paz civil. Esto exige que la laicidad no sea concebida como una ideología anticlerical o como un pensamiento intangible. Por lo demás, en contextos donde la pluralidad de concepciones del mundo se presenta como una amenaza, ésta debe aparecer más bien como una verdadera riqueza. La respuesta democrática a los principales desafíos del siglo XXI llegará a través de una concepción laica, dinámica e inventiva. Esto le permitirá a la laicidad mostrarse realmente como un principio fundamental de convivencia.