

Índice

INTRODUCCIÓN	2
1. LAS RELIGIONES COMO SISTEMAS CULTURALES	4
1.1. LA RELIGIÓN DESDE LA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA DE MARIÀ CORBÍ Y LA ANTROPOLOGÍA DE CLIFFORD GEERTZ.	4
1.2. LAS RELIGIONES COMO <i>PROYECTO AXIOLÓGICO COLECTIVO</i> (PAC).....	7
1.3. LA DIMENSIÓN RELATIVA (DR) Y LA DIMENSIÓN ABSOLUTA (DA).....	10
2. TRADICIONES ESPIRITUALES, ESPIRITUALIDAD Y ESPIRITUALIDADES LAICAS.	13
2.1. CULTIVO ESPIRITUAL Y/O VIVENCIA DE LO ABSOLUTO	14
3. FORMAS HISTÓRICAS DEL CULTIVO DE LA ESPIRITUALIDAD: ESPIRITUALIDADES RELIGIOSAS Y LAICAS.....	18
3.1. ESPIRITUALIDADES RELIGIOSAS EN SOCIEDADES PRE-MODERNAS Y MODERNAS.....	19
3.2. ESPIRITUALIDADES LAICAS EN SOCIEDADES POSMODERNAS.....	21
4. LECTURA SIMBÓLICA DE TEXTOS SAGRADOS EN EL MARCO DE LA POSMODERNIDAD	24
4.1. ¿CÓMO Y QUÉ CULTIVAR CON LAS ESPIRITUALIDADES LAICAS? UNA PROPUESTA	25
4.2. TRADICIÓN DEL ISLAM: LA FE HANIF COMO SUMISIÓN A LA REALIDAD ÚLTIMA (AL-LAH).....	26
4.3. TRADICIÓN HINDÚ: EL <i>BRHADARANYAKA UPANISAD</i> : LA SABIDURÍA DEL BOSQUE.	30
4.4. TRADICIÓN BUDISTA: EL SUTRA DEL CORAZÓN Y SUTRA DEL DIAMANTE.....	34
4.5. TRADICIÓN TAOÍSTA: <i>EL TAO</i>	39
4.6. TRADICIÓN PAGANA CELTA: LA NATURALEZA DEL ALMA EN EL PAGANISMO CELTA.	43
4.7. TRADICIÓN JUDÍA: EL NOMBRE DE YHVH O TETRAGRÁMATON.....	46
4.8. TRADICIÓN CRISTIANA: LA ORACIÓN EN SECRETO	48
CONCLUSIONES: LAS IMPLICACIONES SOCIALES DEL CULTIVO DE LAS ESPIRITUALIDADES LAICAS.....	51
LAS RELIGIONES COMO SISTEMAS CULTURALES Y EL CULTIVO DE LA DIMENSIÓN AB-SOLUTA.	51
LO NO ASOCIADO, EL VACÍO, ATMÁN Y BRAHMÁN, TAO Y ALMA O PRESENCIA DEL MUNDO DIVINO COMO (RE)CONOCIMIENTO DE LA DIMENSIÓN AB-SOLUTA.	53
LAS IMPLICACIONES SOCIALES DEL CULTIVO DE LAS ESPIRITUALIDADES LAICAS.	55
BIBLIOGRAFÍA	59

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de máster gira en torno a dos grandes temas, el primero, y de carácter más teórico, es situar a las religiones dentro de lo que llamaremos *sistemas de significación cultural* o *Proyectos axiológicos colectivos* (PAC) para así, ver que las religiones fueron sistemas de organización social pre-industriales que cumplieron con dos funciones: (1) organizar a la sociedad tanto a nivel colectivo como individual y (2) orientar al colectivo y a los individuos hacia el cultivo de lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad. Para exponer esta idea, en el marco teórico se presentará el trabajo del epistemólogo Marià Corbí comparándolo con las ideas del antropólogo Clifford Geertz. Ambos autores se han aproximado al estudio de las religiones comprendiéndolas como una necesidad al servicio de la supervivencia humana. El segundo gran tema de este trabajo consistirá en un ejercicio práctico donde se analizará de forma simbólica la (re)presentación que diferentes tradiciones religiosas como el Islam, el Budismo, el Hinduismo, el Taoísmo, el Judaísmo, el Cristianismo e incluso la tradición pagana Celta hicieron de lo que se denominará más adelante: la dimensión no modelada de la especie humana. Este análisis se hará directamente sobre textos fundacionales de estas tradiciones exceptuando al paganismo celta.¹

Ambos autores parten desde la concepción de que la especie humana está falta de fuentes extrínsecas de información debido a su indeterminación genética. Esta es la base que permitirá establecer la comparativa entre ambos autores y concebir las religiones como sistemas de organización social en condiciones pre-industriales de vida, que formaron, conjuntamente con el cultivo espiritual, el *ethos* de estas culturas o sociedades pre-industriales.

Al concebir a la especie humana con una falta de fuentes extrínsecas de información o indeterminada genéticamente estamos posicionándonos en lo que denominaremos *nueva antropología*. Este posicionamiento obliga a repensar a la especie humana, es decir, partiremos desde una base no dualista donde la realidad está bifurcada en dos dimensiones, una dimensión modelada y otra no modelada, ambas dimensiones son fruto de la constitución lingüística propia de la especie humana. Esta peculiar forma de ser humano es la que permite a la especie humana modelar sus propios sistemas de organización colectiva construyendo así los sistemas de significación cultural o PAC. Esta sería la primera función de las religiones que analizaremos, pero lo que también permitieron estos primeros *Proyectos axiológicos colectivos*, y esta será la segunda parte a analizar, fue el cultivo y acceso a la

¹ La cultura Celta fue una cultura ágrafa y no dejó por escrito las formas de (re)presentación de lo “ divino ” y, para ello, se realizará una aproximación a esta tradición mediante el libro *Anam Cara* escrito por el sacerdote irlandés John O'Donohue quien se aproximó a la espiritualidad de esta tradición.

dimensión no modelada de la realidad, dimensión que está suelta de toda categorización y que fue lo que en sistemas de significación pre-industriales e industriales se llamó: cultivo espiritual.

Entonces, si los primeros sistemas culturales facilitaron la organización social de los colectivos y mediante ellos se construyó una forma concreta de lo *ab-soluto* y de su cultivo ¿se puede rescatar el cultivo espiritual en las nuevas sociedades posmodernas? Y ¿qué aporta este cultivo hoy en día? Estas preguntas son la que sirven de unión entre el marco teórico y la parte práctica. En la primera parte del trabajo se analizará como la humanidad necesitó de las “religiones” para sobrevivir y como el cultivo espiritual es una capacidad-consecuencia propia de la especie humana que puede desligarse por completo de cualquier sistema de significación cultural originario. Pero para “liberar” lo *ab-soluto* de sus formas culturales primigenias, hay que realizar, y en esto consiste la segunda parte del trabajo, una lectura simbólica de las diferentes (re)presentaciones de lo *ab-soluto* para así diferenciar la copa (la forma que cada PAC dio a lo *ab-soluto*) del vino (la captación de la *dimensión ab-soluta*) y así ver qué implicaciones sociales tiene un cultivo espiritual simbólico en sociedades posmodernas, donde, todo gran relato, ha quedado desterrado del imaginario colectivo, pero donde se pone de manifiesto, a su vez, la radical crisis de valores que las sociedades humanas están viviendo.

La finalidad de este trabajo es poner de manifiesto la idea de cómo un cultivo espiritual simbólico, o la tematización de la *dimensión ab-soluta* desde un terreno puramente biológico, es necesario para construir o reformular los valores que están en crisis y ver que únicamente depende de la propia especie humana construir sus propios valores y sus propios sistemas de significación cultural o PAC.

Las motivaciones que me impulsan a realizar este trabajo son varias: la (1) es comprender o entender qué son las Religiones, aproximarse a este concepto desde una necesidad humana y como forma preindustrial de vida es un ejercicio necesario para presentar a la humanidad otra idea fuera del sentido común sobre lo que estos sistemas sociales fueron y son hoy en día. La (2) motivación es hablar, desde un ateísmo laico, de la posibilidad de cultivar, sin la necesidad de ninguna creencia ni supuesto filosófico ni ideológico, el acceso a lo que se conoce como cultivo espiritual y reformular su concepción. Por último la (3) motivación es mostrar, a partir de un análisis simbólico de textos sagrados, como las diferentes culturas preindustriales hablaron, al igual que lo han intentado las filosofías e ideologías comprendidas entre los siglos XVIII – XX, de lo *ab-soluto*, de lo que está más allá de toda subjetividad humana, y mostrar como aquello que recibió el nombre de varios dioses, o vacío o se consideró metafísico o trascendental, es una constatación invariable humana fruto de su constitución antropológica.

1. LAS RELIGIONES COMO SISTEMAS CULTURALES

A lo largo de este primer apartado se dará respuesta a la siguiente pregunta: ¿podemos entender las diferentes religiones como sistemas culturales que impregnaban todos los aspectos de la vida individual y colectiva tanto en la dimensión social como en la espiritual?

Para realizar esta aproximación a la idea de las religiones como sistemas culturales se expondrán las aportaciones de dos autores que han analizado este objeto de estudio desde diferentes perspectivas. El autor principal sobre el que girará todo el trabajo será Marià Corbí, pero en este punto se establecerá un comparativa con Clifford Geertz². Ambos autores parten desde diferentes ramas de las ciencias sociales, epistemología y antropología respectivamente y, por lo tanto, cada uno de ellos ha focalizado su estudio y construcción teórica partiendo desde diferentes puntos de vista. Este doble enfoque, epistemológico y antropológico, proporcionará una visión más amplia y holística del concepto de religión sin caer en el reduccionismo de otros autores como Marx o Freud.

Partimos desde la base que definir el concepto de “ religión ” es un trabajo complicado, pero lo que se intentará mostrar en este apartado es que la “ religión ” cumplió, como sistema cultural, con dos funciones sociales: (1) como sistema cultural que impregnaba³ todos los aspectos de la vida individual y colectiva de la sociedad y (2) como conjunto de pautas que describían las formas de relacionarse con “ lo sagrado ” y que cotidianamente se ha llamado espiritualidad.

1.1. LA RELIGIÓN DESDE LA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA DE MARIÀ CORBÍ Y LA ANTROPOLOGÍA DE CLIFFORD GEERTZ.

A lo largo de este apartado estableceremos la aproximación al planteamiento epistemológico de Marià Corbí y su comparativa con la antropología de Geertz. Es interesante relacionar ambos autores porque

² Clifford Geertz fue un antropólogo norteamericano que realizó su aproximación a la “religión” desde el concepto de cultura. Es interesante aproximarse a su enfoque ya que concibe las culturas como construcciones que sirvieron para dotar de sentido al mundo y mediante las cuales la especie humana consiguió establecer las actitudes hacia lo que podríamos llamar comúnmente como “vida”. Este autor concibe las culturas como sistemas de significación simbólicos y es desde esta punto de partida que el antropólogo realiza su estudio de las religiones; concibe esta, la religión, como una actividad cultural humana.

³ Considero importante prestar atención a la idea de “impregnaba”; con esta afirmación se quiere resaltar la importancia que las religiones tuvieron en las primeras sociedades o en sociedades pre-modernas. Un aspecto a considerar es que la Religión o Religiones, no fueron, como a menudo se afirma una “esquizofrenia” colectiva o una herramienta para tener al pueblo sometido, dormido o engañado.

sendos enunciarán que la especie humana « *está (. . .) débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información (. . .)* » (Geertz, 1973; 91), la diferencia que planteará Corbí respecto a Geertz es que Corbí se posiciona en un plano biológico donde esa falta de fuentes extrínsecas de información es una indeterminación genética propia del animal humano que se solventa gracias a la lengua y esta capacidad lingüística es la que posibilita la construcción de sistemas culturales. Mientras que Geertz parte directamente del concepto de cultura⁴ para explicar la “ religión ”, Corbí arranca de la pura animalidad, desde la necesidad biológica de supervivencia y la organización social de los colectivos humanos.

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

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

Con esta definición vemos como Corbí enfoca el estudio de la cultura entendiendo esta como una función primariamente biológica que permite a la especie humana desarrollarse, es decir, la cultura es lo que posibilita determinar los diferentes “ cómo ” que la especie humana no tiene determinados⁵.

⁴ Desde la antropología americana de la que parte Geertz se concibe que *la cultura es un sistema objetivo de símbolos* (Pals, 2013; 440) y el propio Geertz entiende y define la cultura como *un esquema de significaciones o de ideas cuyos portadores son símbolos a través de los cuales las personas comparten su conocimiento de la vida y expresan sus actitudes hacia ella* (Pals, 2013; 446). De este fragmento podemos extraer que Geertz entiende la cultura como un conjunto de significaciones que son portadas por símbolos y « *los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden* ». (Geertz, 1973; 89). Con esta interpretación del concepto de cultura entendemos que Geertz concibe la religión o las religiones como un sistema de símbolos que cumplen una función cultural y cuyos símbolos sagrados establecen un orden que sintetiza el *ethos*, es decir, la forma de hacer y sentir de una sociedad para forjar así un cuadro de interpretación de la realidad.

⁵ Esta indeterminación genética es lo que Luis Cencillo (1973) denominó como desfondamiento y « *El desfondamiento es simplemente la carencia de una base fija, perpetua y universal, dada por naturaleza, fundada en la misma physis*

En comparación a otros animales, cuya forma de vida sí que está determinada genéticamente, la especie humana tiene la necesidad y posibilidad de construir diferentes sistemas culturales, cambiar su forma y modelar nuevos estilos de vida para concretar esos “ cómo ”. Para aclarar esta idea se expondrá el ejemplo que Geertz utiliza para explicar la diferencia entre el animal humano y el resto de animales. La diferencia que establece consiste en lo que él denomina el grado de determinación de fuentes intrínsecas de información; considera que los animales inferiores están fuertemente determinados por estas fuentes intrínsecas de información y por ejemplo « *para construir un dique, un castor sólo necesita un lugar apropiado y los materiales convenientes* » (Geertz, 1973; 91) y por lo tanto « *su modo de proceder está modelado por su propia fisiología* » (Geertz, 1973; 91). Con esto intuimos que los animales inferiores tienen, por sus propias características de animales, las formas de actuación, sus “ cómo ”, determinadas, y, por lo tanto, no necesitan de un modelo de significación cultural. Geertz siguiendo con el ejemplo dice:

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

Con el ejemplo de Geertz podemos poner en valor la aportación de Corbí sobre la indeterminación genética y entender el porqué de la necesidad de construir, por parte de la especie humana, sistemas culturales, es decir, fuentes extrínsecas de información. Estos sistemas son los que permiten a la especie humana sobrevivir y posibilitan una forma concreta de vida determinado los diferentes “ cómo ” y, para Corbí, la forma en la que la especie humana “ encontró ” la manera para determinar esos “ cómo ” fue mediante la construcción de narraciones, mitos, símbolos y rituales y, por lo tanto, la « *finalidad de los mitos, símbolos y rituales es primariamente biológica: construir un viviente cultural viable en unas circunstancias [de vida] determinadas* » (Corbí, 2013; 19). Con este fragmento vemos que para Corbí, mitos, símbolos y rituales son las estructuras o fuentes extrínsecas

humana, desde la cual ver el mundo, los valores, las realidades y los puntos de referencia y poder optar y actuar adecuadamente a la realidad y sin riesgo de equivocarse (...) su physis es precisamente esta liberación de toda fijeza condicionante y universal marcando el destino de la especie, por lo cual el hombre [especie humana] está abocado a autopoerse en todos los órdenes » (Cencillo, 1973; 122 citado en Corbí, 1983; 20)

de información que completan la indeterminación genética y por lo tanto:

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

Con lo explicado hasta ahora se puede empezar a entender el origen de las religiones. La especie humana es un animal que debido a su *physis* liberada está indeterminado genéticamente frente al medio, este hecho hace que como especie desfondada tenga la necesidad biológica de construir, de forma inconsciente⁶ y mediante su capacidad de habla, sus sistemas culturales y estas primeras formas de organización social son las llamadas “ religiones ”: sistemas de motivación y cohesión social pre-industriales que permitieron a la especie humana sobrevivir y desarrollarse como especie en el mundo. Por lo tanto, lo que se llama cultura y las formas en las que se expresa la cultura tienen, como comenta Corbí, una función primordial: rellenar los huecos biológicos que la especie humana tiene para así hacerse viable en el mundo.

1.2. LAS RELIGIONES COMO *PROYECTO AXIOLÓGICO COLECTIVO* (PAC).

En el apartado anterior se ha mostrado como la humanidad tiene la necesidad, como animal desfondado, de construir un sistema cultural y, como se puede intuir, los primeros sistemas culturales que se construyeron fueron las religiones. Anteriormente se ha mencionado⁷ que la cultura es un sistema de símbolos que permite a las personas compartir el conocimiento de la vida y expresar sus actitudes hacia ella y, por lo tanto, las religiones presentadas como sistemas culturales, tal y como lo

⁶ Apuntamos que la construcción de los sistemas culturales se hacía y se hace de forma inconsciente ya que en ningún periodo histórico se ha tenido la necesidad de ser conscientes de cómo hay que construir y autoprogramarse. En sociedades pre-industriales se consideraba que la forma de vivir venía dictada por las divinidades o antepasados y en sociedades industriales, con el surgir de las ideologías y las ciencias, se pensó que era la naturaleza quien determinada como había de vivirse.

⁷ Véase nota al pie de página 4

entiende Geertz, fueron un sistema de significación basado en símbolos que permitieron, mediante la construcción de mitos, narraciones y símbolos sagrados, otorgar un sentido del mundo y permitir la viabilidad de la especie humana.

Pero aunque Marià Corbí también entienda a la especie humana como un animal cultural, lo que realmente lo programa para la colectividad, para su supervivencia y su relación con el medio y otras personas son lo que él llama PAC⁸ « *proyectos axiológicos colectivos* » (Corbí, 2017; 23). Corbí entiende el PAC o PAC's como construcciones lingüísticas mediante las que el colectivo consigue autoprogramarse en unas condiciones determinadas de supervivencia, siendo estas condiciones las etapas de vida de la especie humana, es decir, las sociedades cazadoras-recolectoras, agrícolas, ganaderas e industriales. Para este autor, los mitos, símbolos y rituales, son los que construyen el PAC y por lo tanto es el PAC el que termina de completar la indeterminación genética humana y por consiguiente « *las religiones son un tipo de PAC preindustriales en los que los mismos patrones y paradigmas que modelan todo el mundo correspondiente a la DR [dimensión relativa], modelan también la concepción, representación y vivenciación de la DA [dimensión ab-soluta]* » (Corbí, 2017; 29). El PAC es la continuación de nuestro programa genético y por eso es considerado por este autor como aquello que completa la falta de determinación genética de la especie humana, el propio Marià Corbí dice:

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

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

⁸ Entendemos el PAC como previo a la cultura, es decir, el PAC se deriva de la forma en la que se sobrevive y la cultura sería la forma en la que se concreta el PAC. Las diferentes formas de supervivencia generaban un mismo PAC, una forma concreta de relacionarse con el mundo, pero cada PAC desarrolló una forma de explicarlo que sería la cultura, de ahí que los textos religiosos sean diferentes unos de otros pero con unas estructuras narrativas profundas idénticas. Estructura superficial y estructura profunda.

Por lo tanto el *PAC-religioso* está derivado directamente de la forma en la que se sobrevivía⁹ y este mantiene una estrecha relación con la cultura:

« (...) se comprueba un paralelismo constante entre los modos de vida (...) y las culturas correspondientes. Los pueblos que viven de lo mismo, de la caza y la recolección, poseen unas mitologías enormemente parecidas, más allá de su situación en el tiempo y en el espacio. Lo mismo ocurre si los pueblos viven de la horticultura, la agricultura de riego o el pastoreo. En las culturas pre-industriales, los patrones colectivos de comprensión, valoración y actuación se expresen en narraciones sagradas que llamamos mitologías »
(Corbí, 2007; 39)

Esto muestra que al cambiar de una forma de supervivencia determinada a otra, es decir, con en el paso del PAC de caza al PAC de la horticultura, por ejemplo, se constituyeron nuevas formas culturales de modelación y (re)presentación del mundo y esto muestra que al cambiar la forma de sobrevivir cambiaba la cultura. Tal y como comenta Corbí:

« Cuando se cambia de un modo de vida (...) se modifican en la misma dirección los mitos, símbolos y rituales. A cada forma diferenciada de vida pre-industrial corresponde, de manera constante, un tipo de mitología, simbología y ritual. Siempre que se presente el modo de vida cazadora-recolectora, se presentará mitología, simbología y ritual cazador-recolector, con idéntica estructura profunda. Lo mismo puede decirse de los restantes modos de vida pre-industrial » (Corbí, 2007; 40)

Este es un punto central en el pensamiento de Corbí, ver como diferentes culturas separadas en tiempo y espacio, pero con mismo *PAC-religioso*, es decir, con una misma forma de supervivencia, construyeron mitologías, tanto para modelar la *dimensión relativa* como la *dimensión ab-soluta* del existir humano, con unas *estructuras profundas* (Corbí, 2007; 40) idénticas pero con *estructuras superficiales* (Corbí, 2007; 40) muy diversas. En este sentido entendemos que el *proyecto axiológico colectivo* es idéntico en diferentes etapas históricas de la humanidad, pero culturalmente diverso. Esto nos deja una primera intuición para abordar el análisis simbólico de los textos sagrados, ya que, como

⁹ No hay que confundir la forma de supervivencia con el modo de producción. Este último sería la forma en la que se producen y distribuyen bienes y servicios mientras que la forma de supervivencia es la acción central mediante la que un grupo humano sobrevive.

se ha ido exponiendo pero no explicando, las religiones también modelaban la concepción y (re)presentación de “ lo trascendente ” y es en este sentido cuando podemos analizar lo “ trascendente ” como constitutivo de la especie humana y ver como independientemente de los textos religiosos que analicemos todos ellos hablan simbólicamente de “ eso de ahí ”, la *dimensión ab-soluta*.

1.3. LA DIMENSIÓN RELATIVA (DR) Y LA DIMENSIÓN ABSOLUTA (DA)

Hasta ahora hemos conseguido exponer los motivos por los cuales la humanidad necesitó construir las religiones y como estas eran¹⁰ un *proyecto axiológico colectivo* de vida que surgió de las formas pre-industriales de sobrevivencia y que al cambiar dicha forma estos *proyectos axiológicos colectivos* también cambiaban.

En este apartado presentaremos cuáles son las dos dimensiones que las religiones modelaron y cuál es el origen de esas dimensiones. Par ello hay que recordar que partimos de la pura animalidad humana y si el viviente humano necesitó construirse sus sistemas culturales o PAC para sobrevivir postulamos que ambas dimensiones también son o tienen una funcionalidad biológica y para ello hay que exponer que entiende este autor cuando habla de la dimensión relativa (DR) y la dimensión *ab-soluta* (DA).

Para Corbí la DR es la dimensión relativa a las necesidades del animal humano, aquello que constituye su supervivencia, la determinación de los “ como ” y la DA es la dimensión que no es relativa a ninguna de esas necesidades, es una dimensión gratuita, *ab-soluta* en el sentido de que está suelta de toda concepción/necesidad humana. Pero estas dos dimensión o *doble dimensión de la realidad* (Corbí, 2017; 18) Corbí las entiende como una única realidad; ambas dimensiones son producto de la especie humana¹¹ y « *necesitamos cultivar las dos dimensiones de nuestro acceso a lo real, la DA y la DR, para ser humanos.(...) En el pasado este doble cultivo se hizo mediante las religiones* » (Corbí, 2017; 17).

¹⁰ Se utiliza la forma verbal ser en pasado ya que actualmente la forma mayoritaria en la que se sobrevive es mediante el conocimiento, la ciencia y la tecnología y la producción en retroalimentación constante de productos y servicios. Un apunte que podría desarrollarse en otro capítulo de este trabajo si la extensión lo permitiera sería ver como las actuales formas de pensamiento “ transhumanista ” o “ post-humanista ” están modelando y (re)presentando tanto la organización social como la dimensión espiritual humana.

¹¹ La lengua bifurca nuestro acceso a la realidad: nos da un acceso a la realidad como relativa a nuestras necesidades como vivientes (DR); y nos da un segundo acceso a eso mismo real pero ya no relativo a nuestras necesidades sino no relativa, absoluto (DA).” (Corbí; 2017; 17)

Pero ¿qué quiere decir que ambas dimensiones son un producto humano? Líneas más arriba se ha destacado la importancia de partir de la pura animalidad y de cualidad específica como especie humana, la capacidad de habla¹²: aquello que lo diferencia de los otros animales y lo constituye.

« Evidentemente, para el viviente cultural hermenéutico el lenguaje juega un papel central. Sin una adecuada idea del lenguaje no sería posible comprender este modo de ser viviente. En y por el lenguaje se formaliza el objeto para el hombre [especie humana] Esa formalización distancia de los estímulos físicos y origina la “perspectivación”¹³ ”[o como Corbí lo denomina *distancia objetiva* » (Corbí, 1983; 21)

Se entiende que gracias a la lengua y a la formalización del objeto se produce una distancia objetiva que permite bifurcar la realidad, aquello que podemos denominar como objetos y sujetos, en dos dimensiones, la relativa (la que nos permite movernos en el mundo de las realidades) y la *dimensión ab-soluta* (la que nos dota de flexibilidad y no nos determina en el mundo). La *dimensión ab-soluta*, que los *PAC-religioso* y las ideologías tomaron como “ lo divino ” o “ lo metafísico ” respectivamente, es para Corbí una de las características más importantes de la especie humana. Tener acceso biológico a una dimensión suelta de toda connotación lingüística es lo que ha permitido a la especie humana poder modificar su entorno y cambiar como especie sin la necesidad, como ocurre con otras especies, de que cambie su entorno primero. Sin este acceso a la *dimensión ab-soluta*, la especie humana estaría tan determinada genéticamente como cualquier otro animal y no hubiera podido salir nunca de su esfera de animalidad y hacerse animal-humano.

Entendemos que Marià Corbí presenta al animal-humano como un animal que tiene indeterminado genéticamente su modo de vida y que esta indeterminación, juntamente con la capacidad de habla, le proporciona un *doble acceso a lo real*, uno relativo y otro *ab-soluto*, y que mediante la construcción de mitos, símbolos y rituales, que dieron forma a los *PAC-religioso* (Corbí, 2013; 30), la especie

¹² Establecemos una diferencia entre hablar y comunicarse. Entendemos que todo animal y planta se comunica estableciendo canales de comunicación intra-especie, pero esta comunicación es un intercambio básico de información. En cambio, el habla humana, permite a la especie humana desarrollar un meta-lenguaje que va más allá de un intercambio básico de información y que constituye su forma de ser viviente.

¹³ « *Perspectivación es la función que hace posible o que concreta prácticamente lo que (...) constituye la característica fundamental del ser humano: el distanciamiento de los estímulos físicos, de modo que ante ellos el hombre [especie humana] nunca se ve irremisiblemente arrastrado a responder o a responder de un modo estereotipado y unívoco, sino que siempre puede y debe interpretar y valorar el estímulo y seleccionar su respuesta o la omisión de la misma* » (Cencillo, 1973; 245 citado en Corbí, 1983; 22)

humana consiguió posibilitarse una modo de relacionarse con el medio y cultivar el acceso a la *dimensión ab-soluta* de la realidad y, como se ha mencionado de forma sucinta:

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

Como se está observando, Corbí plantea que lo que se ha conocido como cultivo espiritual y que siempre se ha pensado y situado fuera de la especie humana, no es de tal forma. La *dimensión ab-soluta*, la base de la flexibilidad de la especie humana, es una característica propia del animal-humano. ¿Pero por qué se llamó cultivo espiritual? La *dimensión ab-soluta* es puramente axiológica, sensitiva y es lógico pensar que cuando se capta sensitivamente esa dimensión y no se tiene conciencia de su origen animal, se asuma que la captación venga del exterior, considerándola trascendente al “ ser ” y convirtiéndose en divino o metafísico. Por lo tanto, los diferentes *PAC-religiosos* con sus narraciones, mitos y rituales, interpretaron, construyeron, (re)presentaron y cultivaron diferentes formas de la *dimensión ab-soluta* viviéndolas, cada sistema cultural, como real, única y verdadera.

2. TRADICIONES ESPIRITUALES, ESPIRITUALIDAD Y ESPIRITUALIDADES LAICAS

En el apartado anterior se ha realizado una aproximación a las religiones como sistemas de significación que podemos denominar cultura o PAC. Sabemos que aproximarnos a este concepto es complicado y hay tradiciones como el budismo, el taoísmo y el confucianismo que en sus orígenes fueron más un camino espiritual que una religión, pero después de todo un proceso de “ construcción histórica ” han terminado convirtiéndose en religiones, es decir, en sistemas de significación cultural. Y es en este sentido que considero apropiado, ya que no podemos abarcar la totalidad del concepto religión, posicionarme en la definición de André Comte-Sponville¹⁴:

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

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

Pero lo que si encontramos en común entre ambas formas, es que estas se ocuparon de poner en relación al sujeto y al colectivo con la *dimensión ab-soluta*. Entendemos la *dimensión ab-soluta* de la misma forma que ya se ha expuesto, como esa dimensión suelta de toda significación y conceptualización o cómo define Comte-Sponville *« lo que existe independientemente de toda condición, toda relación o todo punto de vista (...) »*. (Comte-Sponville, 2006; 146). Este paralelismo entre definiciones de la *dimensión ab-soluta* ayuda a entender que esta no es una dimensión subjetiva a la que únicamente tienen acceso algunas personas, sino que esa dimensión está ahí, libre de toda

¹⁴ Tomo esta definición de Religión ya que ofrece una visión lo suficientemente amplia y evita entrar en distinciones, manifestaciones o fenómenos que caracterizan a cada tradición o sistema cultural.

connotación cultural o significación lingüística que se le pueda dar y este es el motivo por el cual todo animal-humano tiene acceso a esa dimensión. El hecho de que esa dimensión no sea una “ realidad subjetiva ” se muestra en la diversidad de las tradiciones espirituales tanto como los *PAC-religioso* que se ocuparon de modelar, como se ha mostrado anteriormente cuando veíamos las funciones de las religiones como sistemas culturales, la relación del sujeto y colectivo con esa “ otra dimensión ” en base a prácticas meditativas y la construcción de símbolos o metáforas sagradas. En este sentido Marià Corbí dice:

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

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

2.1. CULTIVO ESPIRITUAL Y/O VIVENCIA DE LO ABSOLUTO

Al igual que ocurre con el concepto de “ Religión ”, concepto que ha sido analizado y definido desde múltiples disciplinas académicas del ámbito social-humanístico, el concepto de “ espiritualidad ” también ha sido definido y estudiado desde diferentes ramas. A continuación se expondrán algunas de las definiciones que se han dado a este concepto para así poder concretar la base desde la que partiremos en este apartado. Para esta presentación terminológica nos basaremos en el libro de

Francesc Torralba (2013) *Religions, espiritualitat i valors* [Religiones, espiritualidad y valores] donde se recogen algunas definiciones y orientaciones sobre el concepto que nos atañe en este apartado para buscar o comprender lo qué es el cultivo espiritual o la vivencia de lo ab-soluto.

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

En esta primera definición se puede ver como la espiritualidad remarca una idea de relación con el “ todo ”, siendo este “ todo ” los seres vivos en su conjunto y la “ realidad ajena ”; esta definición también subraya la concepción e interpretación del sujeto humano no aislado del resto de sujetos y seres del mundo, sino que lleva a la comprensión de que cada sujeto o incluso, la totalidad de la especie humana, no es un-algo-aparte-del-mundo, sino que es-el-mundo y por lo tanto se puede asumir e interpretar la espiritualidad, esa conexión con la *dimensión absoluta de la realidad*, como una idea de interdependencia o solidaridad cósmica¹⁵. Planteada así, asumimos que la especie humana es parte del “ todo ” y que debemos partir de la base de que somos este mundo.

« A la idea de espiritualidad también se le asocia el de profundidad. Es propio de un ser humano cultivado espiritualmente la voluntad de trascender aquello inmediato, de ir más allá de lo que es físico y material. Parece, entonces, que la banalidad y la espiritualidad se oponen, porque es propio de un ser espiritual la voluntad de indagar, de conocer a fondo la estructura de la realidad, el sentido de cada cosa, el valor de cada acción. Un ser humano cultivado espiritualmente trata de investigar eso que se esconde más allá de lo que es visible, entiende la

¹⁵ Entendemos la solidaridad cósmica como « *todo lo que es, los seres que constituyen el conjunto indefinido del universo, todas las cosas existentes en el mundo, cualquiera que sea su naturaleza, por parte, desde el punto de vista de la cantidad de la calidad, grandes, medianas e infinitamente pequeñas, cercanas o inmensamente alejadas, ejercen sin quererlo y sin poder saberlo, unas sobre otras y cada una sobre todas, sea inmediatamente, sea por transición, una acción y una reacción perpetua que llamamos la solidaridad, la vida y la causalidad universales* » (Bakunin, 1977; 101)

realidad material como una dimensión de lo que es real, como el signo aparente de la realidad inmaterial que lo fundamenta y lo es todo » (Torralba, 2013; 19)

Esta segunda definición sobre el concepto de espiritualidad remarca el aspecto de profundidad, entendiendo la profundidad como forma de indagación para llegar a comprender aquello que va más allá de la realidad físico-material en la que nos encontramos. Cultivar la espiritualidad es un acto de indagación para “ descubrir ” aquella realidad inmaterial que es el fundamento de todo nuestro mundo humano y que nos ayuda a encontrar el valor de cada acción, el sentido de las cosas y entender la estructura de la realidad. En relación a este fragmento diríamos que hay que indagar todas las realidades presentes en la *dimensión relativa* para comprender que su origen está en la *dimensión absoluta*. Esa es la profundidad que remarca la espiritualidad y asienta las bases para silenciar toda modelación mitológica, filosófica o ideológica que se considere descripción de la realidad.

Y por último:

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

Con esta tercera definición se presenta la espiritualidad como una capacidad biológica humana, hecho que ya ha sido remarcado con anterioridad al hablar de la *dimensión absoluta* y la flexibilidad frente al medio que da esta dimensión. En este fragmento vemos que la espiritualidad entendida como una función biológica otorga una capacidad de distanciamiento frente a la realidad individual, colectiva y del entorno. Esta capacidad de distanciamiento, que en apartados anteriores se ha definido como *distancia objetiva*, es la que permite a la especie humana preguntarse por sus actos y plantearse la idea de que ella misma es *soberana de su vida*. Considero importante, a la hora de hablar de espiritualidad, partir de la base antropológica que plantea Marià Corbí, la cual remarca, como se ha mostrado en el apartado anterior, que es el habla, o la capacidad lingüística, la que permite a la especie humana acceder a la dimensión espiritual. Es en este sentido cuando podemos considerar que la espiritualidad es biológica y no una *predisposición universal que puede ser cultivada más o menos*.

Entendemos que cultivar la espiritualidad es indagar la realidad en todas sus formas para comprender cuál es su verdadera realidad y entender que “ esa otra realidad ” o el “ todo ” es el fundamento del mundo; es hacer consciente que como especie humana no somos una burbuja puesta en el mundo sino que somos el mundo y que ese ser-el-mundo es una relación de interdependencia y simbiosis con toda la biosfera.

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

3. FORMAS HISTÓRICAS DEL CULTIVO DE LA ESPIRITUALIDAD: ESPIRITUALIDADES RELIGIOSAS Y LAICAS

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

A continuación presentaremos lo que denominaremos las cuatro formas históricas de cultivo de la espiritualidad. Pero para poder hablar del fenómeno histórico del cultivo de la espiritualidad en las diferentes etapas históricas de la humanidad considero importante posicionarse en lo que anteriormente se ha explicado, basándonos en las concepciones de Marià Corbí, que la *dimensión ab-soluta* de la realidad es una característica antropológica y biológica de la especie humana. Para este autor el origen de esta dimensión absoluta no es ni metafísico ni trascendental, sino que es producto de la lengua y las formas en las que las tradiciones religiosas las significaron, ya sean entendidas en su sentido amplio o estricto, son sólo formas de cada cultura, y por lo tanto, no podemos tomarlas como descripciones de lo real, sino como modelaciones y (re)presentaciones de la *dimensión ab-soluta*. En este mismo sentido también se puede considerar que toda construcción metafísica sobre esa dimensión tampoco es una descripción de la realidad tal y como es, sino que es otra forma cultural de modelación proveniente de las filosofías o ideologías¹⁶, « *es lo que llamamos naturalismo, inmanentismo o materialismo* » (Comte-Sponville, 2006; 146).

Es importante entender que la consideración de que todo lo que “ define ” el lenguaje humano es una modelación y no una definición de la realidad es lo que se entenderá como “ simbólico ” mientras que considerar que todo lo “ definido ” por el lenguaje es una descripción de la realidad es lo que denominaremos “ no simbólico ”.

¹⁶ Debido a la extensión de este trabajo no se entrará en el análisis de como las diferentes filosofías e ideologías (re)presentaron la *dimensión ab-soluta*. Si este ensaño fuera una tesis doctoral se dedicaría un capítulo entero a ver cómo diferentes ideologías como el anarquismo, el comunismo o filosofías metafísicas hablaron y (re)presentaron, aunque no cultivaron, la *dimensión ab-soluta* como “ lo que es natural ” o “ la naturaleza de las cosas ”.

3.1. ESPIRITUALIDADES RELIGIOSAS EN SOCIEDADES PRE-MODERNAS Y MODERNAS

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

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

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

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

sociedades modernas, estas nuevas corrientes de pensamiento, obviaron por completo el cultivo de la *dimensión ab-soluta* de la realidad, la consideraron una especulación puramente metafísica o trascendental y por ese motivo la competencia que se dio entre los sistemas culturales religiosos y los sistemas culturales filosóficos-ideológicos fue en relación a la determinación de los “ como ” quedando la interpretación y valoración de la realidad “ repartida ” de la siguiente manera:

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

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

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

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

Pero ahora, en sociedades posmodernas ¿podemos plantearnos el cultivo espiritual o la vivencia de

lo *ab-soluto* fuera de los sistemas no simbólicos de significación religiosos o fuera de los *PAC-religioso*?

3.2. ESPIRITUALIDADES LAICAS EN SOCIEDADES POSMODERNAS

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

Para establecer una primera unión con los puntos anteriores debemos considerar que la posmodernidad es el sistema de significación cultural que precede a la modernidad y establece lo que Lyotard llamó *la crisis de los metarrelatos* (Lyotard, 1987). En esta línea establecemos que los metarrelatos, a nivel de significación cultural, fueron los grandes discursos propios de las sociedades pre-modernas y modernas, es decir, los discursos religiosos, filosóficos e ideológicos que surgieron en Europa y Occidente. Esta crisis de los grandes relatos supone, para generar un segundo paralelismo con los sistemas de significación o *PAC's*, que en las condiciones sociales actuales¹⁷ no existe un sistema de significación cultural que ofrezca una forma de determinación de los “ cómo ” y, por lo tanto, no serán las filosofías, las ideologías o las religiones las encargadas de ofrecer esas fuentes de significación externas al individuo; « *el gran relato ha perdido su credibilidad (...)* » (Lyotard, 1987; 32) y, por lo tanto, ha de ser la propia especie humana quien, consciente por primera vez en la historia de sus construcciones y alejado de las formas de interpretación y valoración de la realidad pre-modernas y modernas, decida qué sistema de significación quiere para su supervivencia. Dicho esto, podríamos suponer que la posmodernidad es un “ no-sistema-de-significación ”¹⁸ ya que:

¹⁷ Entendemos por nuevas condiciones sociales lo que teóricamente se denomina Sociedad del conocimiento. En estas sociedades el conocimiento generado por la ciencia y tecnología en constante retroalimentación está alterando las formas de vivir, de valorar e interpretar la realidad y por lo tanto *el PAC colectivo* [el sistema de significación cultural] *en las nuevas sociedades, no viene dado ni por la forma de sobrevivencia, ni por los dioses, ni por la naturaleza misma de las cosas, sino que ha de ser construido por cada sociedad y debe permanecer abierto a una modificación permanente.* (Corbí, 2015; 27)

¹⁸ Cabe remarcar que esta afirmación de un no-sistema-de-significación no es cierta al cien por cien. El Dr. en sociología de la UB Krasten Krüger en su artículo *El concepto de la “ sociedad del conocimiento ”* publicado en Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales. Vol. XI, nº 683, 25 de octubre de 2006, comenta que sería más apropiado hablar de un sistema de significación basado en el capitalismo de conocimiento ya que las sociedades actuales siguen viviendo bajo la acumulación del capital y las reglas de mercado.

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

Esta cita de Bauman remarca la muerte de los grandes relatos como oferta / fórmula universal de vida, consideramos que el discurso neoliberal capitalista se está “ resistiendo ” a morir y esta resistencia se está dando bajo las nuevas condiciones sociales impulsadas por el auge de la ciencia y la tecnología. Por lo tanto, lo que se está indicando en la cita anterior es la no necesidad de un sistema de significación o PAC universalista como oferta / fórmula de vida y esto:

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

Esta “ desregulación de la convivencia humana ” es lo que desde muchas visiones académicas se llama la crisis de valor¹⁹. Pero lo que Bauman no está diciendo en la cita expuesta con anterioridad es que no sea necesario un sistema de significación cultural, sino que los grandes sistemas culturales con pretensión universal no son pertinentes en la cultura posmoderna y, por lo tanto, toda construcción cultural y código ético se tendrá que realizar desde pretensiones no universales y concepciones simbólicas de interpretación y valoración de la realidad.

Se acaba de presentar de forma muy resumida la noción de posmodernidad como contraposición a la sociedad moderna. De la misma forma que ocurrió con la sociedad moderna, la posmodernidad no se está ni planteando ni preocupando por el cultivo espiritual²⁰ y por lo tanto debemos preguntarnos

¹⁹ La desregulación de la convivencia humana la pensamos bajo la idea de que el modelo neoliberal capitalista sumado al máximo exponente de la modernidad, que es el individualismo exacerbado, están empujando a una gran masa social hacia la idea del todo vale donde primero se sitúa el propio individuo y luego el resto. Convirtiendo el consumismo y el individualismo en el código ético y abarcador de los sistemas de significación posmoderno.

²⁰ Lo que si es cierto es que actualmente están surgiendo, sobre todo a partir de los años 70 del siglo pasado, lo que se ha definido como prácticas New Age, donde se aglutinan diferentes prácticas religiosas secularizadas y sobre todo se caracteriza por el auge de prácticas religiosas relacionadas con tradiciones paganas. Este hecho se demuestra consultando el mapa sobre diversidad religiosa en Cataluña elaborado por el centro de estudios ISOR de la Universidad Autónoma de Barcelona donde podemos ver como en el año 2004 no había ningún centro de culto odinista o espiritualista kardeciano y en el 2014 se contabilizan un total de 43 centros pertenecientes a este tipo de tradición religiosa.

¿qué ocurre con la espiritualidad cuando todo sistema de significación ha “muerto”? ¿Supone esto la pérdida definitiva de todo el legado de sabiduría que las tradiciones espirituales o religiosas ofrecieron a la humanidad, o por el contrario, la posmodernidad necesita recuperar todo ese legado de sabiduría sin la necesidad de sistemas de significación religiosos o *PAC-religiosos*? Y por último ¿qué utilidad tendría este cultivo de la espiritualidad en las condiciones de la posmodernidad?

Contestando a la primera pregunta se podría decir que una vez los sistemas de significación religiosos han dejado de ofrecer una solución en sociedades posmodernas la espiritualidad ha quedado libre de toda interpretación no simbólica que los sistemas de significación religioso o *PAC-religiosos* les habían otorgado. Esta limpieza de toda carga cultural permite aproximarse y realizar una lectura simbólica de los textos de tal manera que permita focalizar en el hecho de que el “cultivo espiritual” es el cultivo de la *dimensión ab-soluta*, una dimensión propia de la especie humana.

Frente a la segunda pregunta concluimos que, dada la necesidad de construcción de sistemas culturales sin pretensiones universales, la posmodernidad necesita del cultivo espiritual simbólico para garantizar, gracias a la comprensión que este cultivo proporciona, una construcción cultural que permita la adhesión voluntaria, que no sea totalizador y respete la construcción de cualquier sistema cultural garantizando de esta forma la diversidad y la heterogeneidad social. Por último, y dando respuesta así a la tercera pregunta planteada podría decirse que la utilidad que este cultivo proporciona es, a parte de garantizar la diversidad y heterogeneidad cultural, es el rescate de todo el legado de sabiduría que la humanidad ha generado y ofrecérselo a las nuevas generaciones como un cultivo espiritual simbólico en un sentido amplio y estricto constituyendo así lo que podemos denominar el cultivo de las espiritualidades laicas en el marco o condiciones de la posmodernidad, generando de esta forma las dos últimas formas históricas del cultivo espiritual.

4. LECTURA SIMBÓLICA DE TEXTOS SAGRADOS EN EL MARCO DE LA POSMODERNIDAD

En el apartado anterior se ha presentado de forma sucinta qué es aquello que podemos entender por posmodernidad y como el cultivo de las espiritualidades laicas en este sistema de significación cultural pueden jugar un papel importante.

Lo que se realizará a continuación es una lectura simbólica²¹ de diversos fragmentos pertenecientes a diferentes textos religiosos, como pueden ser: el Corán, el Brhadaranyaka Upanishad, el Sutra del Corazón y del Diamante, el Tao, y la Biblia (tanto para hablar del judaísmo como del cristianismo). Aclaremos primero, antes de pasar a la lectura simbólica, qué es lo que entendemos por textos religiosos. Consideramos que los textos religiosos son tanto los textos sagrados de las diferentes tradiciones religiosas, como los que acabamos de presentar, como textos escritos por personas socializadas y culturizadas dentro de una tradición religiosa concreta y que son un referente espiritual y religioso para muchos de sus seguidores y correligiosos como puede ser el caso de Lev Tolstoi y su *Evangelio abreviado*. Esta definición es una forma de introducir dentro de los grandes textos sagrados otros escritos que nos presentan y enseñan formas de aproximarse, entender e interpretar los grandes textos. Dentro de esta definición también debemos incluir obras que nos presentan formas espirituales de tradiciones religiosas que no dejaron escritos ya que su forma de transmisión siempre fue oral, este es el caso de la obra *Anam Caram: el libro de la sabiduría celta*, escrito por el pastor y filósofo irlandés Jonh O'Donohue quien, realizando estudios sobre esta cultura consiguió presentar en este libro y en otros los grandes rasgos espirituales de esta cultura pagana ágrafa.

Por último habría que esclarecer también que hay textos, como serían aquellos pertenecientes a sistemas de significación en un sentido amplio, que, al no constituir formas concretas de organización social, son textos más propicios para adentrarse dentro del llamado “ camino espiritual ”, este sería el caso del confucianismo, taoísmo o los textos budistas.

Los textos seleccionados son textos fundacionales de estas tradiciones; cuando se analice el Islam analizaremos diferentes suras extraídas del Corán, libro sagrado de esta tradición fundada por Mahoma en el año 622 d.c. Cuando se realice el análisis de la tradición hindú, tradición surgida en la

21 La lectura simbólica se realiza fuera de los marcos interpretativos culturales donde surgieron estos textos. La lectura no está marcada por prejuicios derivados de creencias ni provenientes de las ideologías ni filosofías, sino que se realizará libre de toda connotación. La intención de este ejercicio es poner en relación directa a la especie humana con la constante universal de la dimensión ab-soluta (re)presentada por todas los diferentes sistemas de significación o PAC's.

India y la cual se considera una de las religiones o tradiciones más antiguas del mundo, se trabajará con el texto del Brhadaranyaka Upanishad, que es uno de los textos más antiguos de la tradición hindú y que presenta la naturaleza de lo ab-soluto. Otros textos que se trabajarán serán el Sutra del Corazón y algunos fragmentos del Sutra del Diamante. Ambos son textos principales de la tradición Budista fundada por Siddhartha Gautama en la India en el siglo VI a.c. Otro texto que será analizado simbólicamente será el libro del TAO, no se analizará toda la obra, sino dos de los escritos donde se pueden encontrar las enseñanzas espirituales de Lao-Tse. El Taoísmo tuvo su origen en la China del siglo VI a.c. Para el análisis del judaísmo y del cristianismo trabajaremos con la Biblia de Jerusalén. Por último se realizará una aproximación simbólica a la tradición pagana Celta; como se ha comentado, esta tradición proviene de una cultura ágrafa y por tanto la aproximación a su (re)presentación de la *dimensión ab-soluta* se hará desde la investigación que Jonh O'Donohue realizó.

4.1. ¿CÓMO Y QUÉ CULTIVAR CON LAS ESPIRITUALIDADES LAICAS? UNA PROPUESTA

Una de las formas clásicas de acercarse o adentrarse dentro del “ camino espiritual ” o cultivar la espiritualidad es lo que muchas tradiciones han llamado meditación. Teresa Guardans en el libro *El conocimiento silencioso* (2016) expone lo siguiente acerca de la meditación:

« Meditar es iniciar a nuestra comprensión a cuestionar proyectos y creencias. Ayudarla a interrogarse sobre la propia identidad, a tomar consciencia del papel de la egocentración, a preguntarse por la entidad de construcciones y proyecciones, para así, poco a poco, ir abriendo paso a la posibilidad de reconocimiento » (Corbí, 2016; 2013)

Como puede verse en el texto citado, meditar, es un ejercicio de autocomprensión y de cuestionamiento sobre la propia identidad y sobre la entidad de las construcciones del mundo. Este ejercicio nos llevará hacia un reconocimiento de la realidad para trasladar nuestra interpretación hacia esa *dimensión absoluta* suelta de todo conocimiento para así (re)conocerla desde una posición donde el ego está silenciado. ¿Pero cómo realizar este ejercicio?

Ya sabemos que meditar o cultivar la espiritualidad es indagar la realidad y comprender la interdependencia con el todo o *ab-soluto* y para ello, Marià Corbí, sintetizó en tres orientaciones la realización de este ejercicio de meditación y son:

« (1) Cultivar un interés por la realidad, sin los condicionamientos que impone el yo. Interés mental, sensitivo, práctico, interés con todas las capacidades, por todo y por todos, sin esperar nada a cambio. (2) Cultivar la capacidad de distanciamiento en relación con las realidades. Atender en verdad a las realidades, distanciándonos de las predilecciones de un yo. Una actitud de total interés, de alerta, que silencia las motivaciones del yo hacia esas realidades. (3) Cultivar la capacidad de silencio interior, silencio de patrones de interpretación, de los monólogos que los alimentan y perpetúan, silencio de valoraciones...» (Corbí, 2016; 128)

Estas tres orientaciones, interés, distanciamiento y silencio interior nos guiarán en la meditación para indagar la realidad y la interdependencia con el todo para así reconocer tanto la realidad interior como exterior. A lo largo de las páginas que a continuación vendrán realizaremos, como ya hemos comentado, una lectura simbólica de diferentes textos religiosos para ver, como las diferentes tradiciones, desde un posicionamiento simbólico, nos enseñan a ejercitar esta triada. Recordemos que esta capacidad de lo que llamamos “ cultivo espiritual ” es una capacidad que la especie humana tiene y debe ejercitar ya que como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, esta es una capacidad-consecuencia del animal humano debido a su constitución particular otorgada por el habla. Así que lo que a continuación analizaremos son formas culturales en las que las diferentes tradiciones de sabiduría explicaron como ejercitar esta capacidad humana.

4.2. TRADICIÓN DEL ISLAM: LA FE HANIF COMO SUMISIÓN A LA REALIDAD ÚLTIMA (AL-LAH).

Dentro de la tradición del islam encontramos un concepto que, entendido de forma simbólica, nos ayudará a indagar la realidad exterior para comprender que la verdadera realidad es *ab-soluta*, inconceptualizable y no asociada, ya que, como se ha explicado en el marco teórico es una realidad no relativa a las necesidades humanas.

En los siguientes versos del Corán extraídos de la traducción de Julio Cortés (1986) podemos aproximarnos a la interpretación simbólica de este concepto para comprender qué significa someterse a la realidad última que es Al-lah.

Dicen: “Si sois judíos o cristianos, estas en la vía recta”. Di “No, antes bien la religión de Abraham, que fue Hanif y no asociador” (2: 135)

De Dios son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí estará la faz de Dios. (2:115)

Abraham no fue judío ni cristiano, sino que fue hanif, sometido a Dios, no asociador (3:67)

Di Dios ha dicho la verdad. Seguid, pues, la religión de Abraham que fue Hanify no asociador; (3:95)

Vuelvo mi rostro, como hanif, hacia Quien ha creado los cielos y la tierra. Y no soy asociador. (6:79)

Di: “ a mí, mi Señor me ha dirigido una vía recta, una fe verdadera, la religión de Abraham, que fue hanif y no asociador” (6:161)

Y profesa la religión como hanif y no seas asociador (10:105)

Abraham fue una comunidad, devoto de Dios, hanif y no asociador. (16:120)

Luego te hemos revelado: sigue la religión de Abraham que fue Hanify no asociador (16:123)

¡Como Hanifes para con Dios y no como asociadores! Quién asocia a Dios otros dioses es como si cayera del cielo: las aves se lo llevarán o el viento lo arrastrará a un lugar lejano. (22:31)

¡Profesa la religión como hanif, según la naturaleza primigenia que Dios ha puesto en los hombres! No cabe alteración en la creación de Dios. Esa es la religión verdadera, pero la mayoría de los hombres no lo saben. (30:30)

Pero no se le ordenó sino que sirvieran a Dios, rindiéndole culto sincero como hanifes, que hicieran la azalá y dieran el azaque. Es la religión verdadera. (98:5)

En las suras presentadas vemos como siempre se repiten dos conceptos o ideas que son de gran importancia para realizar una aproximación a la *dimensión absoluta de la realidad* des del islam; estos conceptos son los de *hanif y no asociador*. El estudioso del islam D. Waines en su libro *El islam* de (1998) nos explica que un *hanif* es aquella persona que, anterior a la revelación del islam, realizaba un culto monoteísta sin adorar ninguna imagen y:

« En este sentido, la misión de Muhammad fue la de restaurar la fe hanif del patriarca, al que en efecto se considera el primer musulmán, que significa aquel que se entrega en un acto de sumisión (islam) a un Dios Único, excluyendo así todas las demás deidades (...) » (Waines: 1998; 26)

Esta pequeña explicación sobre la “ fe hanif ” nos está poniendo de relieve que Muhammad, el profeta del Islam, quiso restaurar la fe en aquello que no puede ser (re)presentado por ninguna imagen o

ninguna deidad²² y, siguiendo con esta línea, lo que se puede extraer de esta exposición sobre el concepto de la *fe hanif* es la idea de “ entrega en un acto de sumisión a un Dios Único ” al cual se debería añadir no asociado con nada, quedando la frase reformulada de la siguiente manera: entrega en un acto de sumisión a un Dios Único que no puede ser asociado con nada. En este sentido, la frase reformulada podemos interpretarla como la aceptación (la entrega) sin cuestionamiento (el acto de sumisión) de que toda la realidad (Al-lah) es no asociada.

¿Pero hacia donde apunta o nos guía el concepto de Al-lah? Como se ha podido ver en los versos del Corán expuestos líneas más arriba, a Al-lah, no se le puede asociar nada y esto concuerda con la concepción de lo que anteriormente hemos denominado la *realidad ab-soluta*, es decir, aquella realidad que está fuera de todas nuestras concepciones humanas y, gracias a este paralelismo entre el concepto de Al-lah y el de *realidad ab-soluta*, podemos realizar una aproximación a la figura del dios del islam de una forma simbólica, considerando así la idea de Al-lah como una palabra-símbolo que intenta aproximar nuestra indagación hacia esa realidad suelta de toda conceptualización. Por lo tanto, someterse o entregarse sin cuestionamiento a esa realidad última no asociada que es Al-lah, como se ha reformulado con anterioridad, sería aceptar, con total radicalidad, que a la realidad no se le puede asignar nada y que cualquier asociación que hagamos será siempre relativa a las necesidades humanas.

Lo expuesto hasta ahora muestra lo que podría considerarse una ruptura con las concepciones dualistas de la realidad; si a la realidad no se le puede asociar nada, porque toda realidad es no asociada ¿estaríamos viendo siempre la *dimensión ab-soluta de la realidad* bajo la interpretación de la palabra-símbolo Al-lah? La sura (2:115) interpretada de manera simbólica nos indicaría exactamente esta idea. Miremos donde miremos, ya sea a Oriente u Occidente o a todo lo abarcable, estaríamos viendo la faz de Al-lah. En este sentido podemos comentar que miremos la realidad que miramos²³, si lo hacemos con verdadero interés, distanciamiento y silenciamiento de cualquier patrón cultural, siempre veremos a Al-lah, lo no asociado, lo no conceptualizable.

Esta idea se ve con más fuerza en la sura 112 donde se recogen los siguientes versos:

²² Aquí tomamos el concepto de deidad como representación de la *dimensión absoluta de la realidad* en una imagen, dios, diosa o diferentes deidades.

²³ Aquí entendemos por “realidad”, cualquier sujeto u objeto perteneciente a lo que se ha definido como *dimensión relativa a las necesidades humanas*.

1. Di: “Él es Al-lah, Uno.
2. Al-lah es el Absoluto.
3. No engendró ni fue engendrado.
4. Y no hay nada ni nadie que sea semejante a Él”.

Simbólicamente esta descripción de Al-lah vuelve a remarcar la imposibilidad de definición de la realidad. Estos versos indican que toda la realidad es una y absoluta, es decir, no hay una realidad material y una trascendental, sino solo una, la ab-soluta y esta realidad no es creadora ni fue creada, sino que es la única realidad, no asociada con nada, ya que cualquier nombre que se le ponga alejará del verdadero camino espiritual como hemos visto en la sura (22:31) y, practicar esta indagación de la realidad una y *ab-soluta* es, como subraya la sura (10:105), profesar la fe como *hanif* y *no asociador*.

Otros versos presentados al principio de este apartado, y que son muestra de un verdadero ecumenismo interreligioso, nos muestran como la figura de Abraham, figura compartida por las tres tradiciones del libro, comprendió que la realidad está más allá de toda asociación, decir o analizar simbólicamente que la realidad está más allá de toda asociación nos traslada nuevamente a un mundo donde toda realidad tiene otra realidad, entendiendo que aunque sea “otra” en realidad es “una”. Esto es lo que anteriormente se ha definido como *dimensión relativa* y *dimensión ab-soluta*. Es comprender que la realidad relativa a las necesidades humanas, no es la verdadera realidad, sino que la verdadera realidad es la comprensión de Al-lah como palabra-símbolo, como apuntamiento a eso que no se puede definir. Esta es la verdadera religión o espiritualidad, la que no asocia, la que no crea imágenes de lo *ab-soluto*, la que enseña a ser *hanif*.

Una última sura que es interesante analizar simbólicamente es la (6:79). Pero antes de este análisis hay que retomar la sura (112:3) donde se dice que *Al-lah no ha engendrado ni ha sido engendrado*. Simbólicamente ya hemos expuesto que Al-lah es una palabra-símbolo que apunta hacia esa *dimensión ab-soluta*, entonces podemos decir que la *dimensión ab-soluta* no ha sido creada ni ha creado nada y por lo tanto, retomando la sura (6:79) entendemos que volver la cara como *hanif* hacia aquello que no ha creado nada ni ha sido creado es ver que tanto el cielo como la tierra son esa misma *dimensión ab-soluta*, que las palabras “cielo” y “tierra” son únicamente formas de esa dimensión, que, si las miramos como *hanif no asociador* con verdadero interés, distanciamiento y silenciado nuestros patrones culturales, muestran la interdependencia con lo *ab-soluto* o con Al-lah y por lo tanto, si volvemos a la sura 2:115 , ésta tomará un sentido simbólico aún más potente ya que está señalando que allá donde se mire veremos el rostro de Al-lah y, por lo tanto, veremos lo no asociado en todo lo

asociado, porque esa es su verdadera realidad, lo *ab-soluto*, lo no asociado.

Esto nos mostraría que, como se ha comentado en el marco teórico, cualquier palabra, en este caso Al-lah, es apta para hablar de lo *ab-soluto*, pero lo *ab-soluto* se aleja de cualquier palabra-símbolo que podamos usar para referirnos a la realidad. Ya que como se observa en la sura (22:31) se ha de ser *hanif no asociador* para con esa *dimensión ab-soluta*. Cultivarla como *hanif* es un camino que está fuera de toda forma y formulación.

Por último, si llevamos esta interpretación a la realidad de la especie humana bajo la premisa de que la especie humana es una parte del mundo, es aceptar que la realidad de la especie humana también es la realidad representada por la palabra-símbolo Al-lah. Asociarnos con un cuerpo, un yo, o una identidad es agarrarse a las formas y por lo tanto es asociarse con algo.

4.3. TRADICIÓN HINDÚ: EL *BRHADARANYAKA UPANISAD*: LA SABIDURÍA DEL BOSQUE.

4.3.23. *Verdaderamente, mientras él no lo ve, no lo ve aunque, en realidad, lo vea, porque el vidente nunca cesa de ver, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al cual ver.*

4.3.24. *Verdaderamente, mientras él no lo huele, no lo huele aunque, en realidad, lo huela, porque el que huele nunca cesa de oler, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al cual oler.*

4.3.25. *Verdaderamente, mientras él no lo saborea, no lo saborea aunque, en realidad, lo saboree, porque el que saborea nunca cesa de saborear, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, a parte de él, al que saborear.*

4.3.26. *Verdaderamente, mientras él no habla, no habla aunque, en realidad, hable, porque el que habla nunca cesa de hablar, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al que hablar.*

4.3.27. *Verdaderamente, mientras él no lo oye, no lo oye aunque, en realidad lo oiga, porque el oyente nunca cesa de oír, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al que oír.*

4.3.28. *Verdaderamente, mientras él no lo piensa, no lo piensa aunque, en realidad, piense, porque el que piensa nunca cesa de pensar, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, a parte de él, en el cual pensar.*

4.3.29. *Verdaderamente, mientras él no lo toca, no lo toca aunque, en realidad, lo toque, porque el*

que toca nunca cesa de tocar, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al que tocar.

4.3.30. Verdaderamente, mientras él no lo conoce, no lo conoce aunque, en realidad, lo conozca, porque el conocedor nunca cesa de conocer, a causa de su naturaleza imperecedera. No hay, sin embargo, ningún otro ser distinto, aparte de él, al cual conocer.

4.3.31. Verdaderamente, cuando hay otro diferente entonces se puede ver al otro, se puede oler al otro, se puede saborear al otro, se puede hablar al otro, se puede oír al otro, se puede pensar en el otro, se puede tocar al otro, se puede conocer al otro.

Este primer conjunto de versos extraídos del *Brhadaranyaka Upanisad* están describiendo, si hacemos una interpretación simbólica de ellos, la naturaleza de la *dimensión ab-soluta*. Anteriormente se ha presentado esta dimensión de la siguiente manera: suelta de toda concepción e interpretación humana y, por lo tanto, si partimos de la base de que todos los sentidos de la especie humana modelan el medio a sus necesidades de interpretación y valoración entenderemos porque, en estos versos, se relacionan los sentidos o la capacidad sensitiva de la especie humana con la *dimensión absoluta*. Estableciendo esta comparativa podemos empezar interpretando que la *dimensión absoluta* está relacionada con el sentir humano y, por lo tanto, para adentrarse en esa dimensión hay que trabajar e indagar con el sentir, proveniente de todos los sentidos, la verdadera realidad; aquella que está distanciada de las necesidades y silenciada de los patrones interpretativos propiamente humanos, pero que no deja de ser la realidad propia de un animal constituido como tal por la lengua.

Siendo así vemos como la *dimensión ab-soluta* es una realidad que, desde los patrones interpretativos humanos, en este caso los relacionados con los sentidos, es una dimensión invisible, inolora, insípida, in formulable, inaudible, impensable, intocable e incognoscible. Todo esto está relacionado con los cuadros interpretativos humanos, ya que toda su realidad, la que es propia de un animal es visible, olorosa, sabrosa, formulable, audible, pensable, tocable y cognoscible. Esta división o dualidad es la relación que se establece entre lo mencionado con anterioridad como *dimensión ab-soluta* y *dimensión relativa*, siendo todo lo categorizable *dimensión relativa* y todo lo no categorizable o incategorizable, la *dimensión ab-soluta*.

Por lo tanto y sin entrar todavía en el análisis de los versos en profundidad vemos como la realidad humana esta bifurcada en dos, la categorizable y la incategorizable siendo la primera la modelada a nuestras necesidades sensitivas humanas y la segunda la no modelada, o como se ha expresado en el análisis anterior de la *fe hanif*, la realidad no asociada. Este relación de conceptos de diferentes tradiciones muestran, aunque ya se hablará de ello en las conclusiones, como cada *sistema de*

significación cultural nombró o describió la *dimensión absoluta* de formas diferentes aunque siempre apuntaron a esa realidad no otra.

Entrando ahora en el detalle de estos versos observamos como todas esas cualidades que se le otorgan a la realidad no modelada: invisible, inolora, insípida, in formulable, inaudible, impensable, intocable e incognoscible; siempre están presentes en la realidad humana, ya que como se expresa en los versos de este texto hindú nunca dejamos de verla, olerla, saborearla, formularla, oírla, pensarla, tocarla y conocerla. Esta idea remite nuevamente a la fórmula de indagación, distanciamiento y silenciamiento propuesta por Corbí para cultivar la espiritualidad. Educando el sentir humano con esta triada se podrá realizar una aproximación desde la realidad modelada por las necesidades humanas hacia la realidad no modelada, ya que la indagación de la *dimensión ab-soluta* nace de la *dimensión relativa*.

Una idea a la cual hay que prestarle atención es la expresión “ a causa de su naturaleza imperecedera ”; simbólicamente esta expresión tiene mucho potencial y expresa con gran acierto la radicalidad con la que se presenta la *dimensión ab-soluta*. Si el sujeto humano modela la realidad a sus necesidades, una vez el sujeto humano desaparezca, su modelación desaparecerá, pero lo no modelado, invisible, inoloro, insípido, in formulable, inaudible, impensable, intocable e incognoscible, aquello no asociado, siempre permanecerá; pero este permanecer no puede ser interpretado como un eternalismo esencialista sino como un permanecer suelto de toda concepción y conceptualización de lo que se pueda imaginar sobre el hecho de permanecer.

Pero este trabajo de indagación de la *dimensión ab-soluta* no es únicamente un ejercicio del “ yo ” hacia el exterior, sino que también es una ejercicio de desegocentración, un trabajo que muestra que la realidad del “ yo ” también es esa realidad no modelada. Esta idea puede verse en los siguientes versos, aunque para comprender mejor esta idea de desegocentración primero hay que analizar el verso 4.3.31 presentado líneas más arriba. Este verso expone como desde la dualidad y comprensión de lo otro como existente ontológicamente se puede categorizar y modelar la realidad, asumiendo y aceptando que todo lo que es categorizable por nuestros sentidos es la realidad, pero ¿qué ocurre cuando el “ yo ” deja de otorgar ontología a la realidad modelada incluida la propia realidad ontológicamente modelada del “ yo ”?

La respuesta a esta última pregunta planteada se puede encontrar en los siguientes versos:

4.4.15. *Cuando uno a él lo contempla*

como atmân, como Dios, con claridad

*como señor de lo que ha sido y de lo que será,
no querrá jamás separarse de él.*

4.4.19. *Sólo puede ser contemplado con el intelecto.*

En verdad, no existe la diversidad en este mundo.

Muerte tras muerte alcanza

quien aquí sólo ve la diversidad.

4.4.20. *Solamente en la unidad puede ser contemplado*

ese [principio] indemostrable, permanente.

El atmân libre de impurezas trasciende el espacio,

es no nacido, grande, eterno.

En el conjunto de los cuatro primeros versos está presente la idea de no dualidad y desegocentración. El concepto hindú de *atmân* hace referencia a la idea de ego, pero del ego no modelado, es decir, nos habla del ego cuando este²⁴ se da cuenta de que su verdadera realidad es la *dimensión ab-soluta*, la realidad no modelada. Por lo tanto en estos primeros versos se está indicando que cuando se observa la realidad no modelada desde la realidad no modelada del ego se establece una unidad que lleva a la comprensión, tanto con la mente como con el sentir, que esa realidad no modelada, la *dimensión ab-soluta*, es la verdadera realidad y por ello, según indican estos versos, cuando se hace presente este sentimiento de unidad nunca se deseará volver a la dualidad.

El segundo cuarteto de versos empieza indicando que la realidad no modelada sólo puede contemplarse con el intelecto, en este sentido entendemos el intelecto como sinónimo de mente, pero no de la mente egocentrada sino de la mente meditativa o liberada, es decir: la mente que indaga, se distancia y silencia todos sus patrones de interpretación. Sólo desde la mente liberada puede contemplarse la realidad no modelada. Los tres versos siguientes remarcan nuevamente la idea de no dualidad o unidad, al afirmarse que no existe la diversidad en este mundo se está remarcando o haciendo hincapié en la idea de que toda forma categorizable en la *dimensión relativa* no existe, entendiendo la no existencia como la comprensión de que toda modelación es una necesidad para un ego que debe moverse en un mundo de supuestas realidades.

²⁴Al expresar la idea de “cuando este” hacemos referencia al sujeto. Es el sujeto quien debe darse cuenta de que su ego en una construcción necesaria para su desarrollo social, cuando el sujeto entiende, siente y acepta que su realidad es la *dimensión ab-soluta* es cuando podemos hablar de *atmân*.

Quien no comprende esta idea, tanto en relación con el mundo exterior como con su propio ego, está sujeto a la rueda del Samsara; en cambio quien comprenda que la realidad humana está bifurcada en una dimensión modelada y otra no modelada y viva sabiendo que su verdadera realidad es la no modelada se liberará de la muerte, porque comprenderá que su realidad como ego es un supuesto necesario para sobrevivir y si se vive en la unidad como atmân no separado de brahmán la diversidad será eliminada y solo quedará la unidad. Y esta idea es lo que subrayan los últimos cuatro versos expuestos.

Lo curioso o interesante en estos últimos cuatro versos es la descripción de trascender el espacio, no nacido, grande y eterno. Esta descripción se asemeja mucho a la sura 112 sobre todo en el aspecto de no nacido.

4.4. TRADICIÓN BUDISTA: EL SUTRA DEL CORAZÓN Y SUTRA DEL DIAMANTE.

El Sutra del Corazón dice así:

El noble bodhisattva Avalokiteshvara meditaba en el cauce profundo de la perfección de la sabiduría. Miró abajo y vio que los cinco skandhas son vacíos y así se liberó del sufrimiento.

¡Aquí oh Shariputra! la forma es vacío, el vacío es forma; la forma no difiere del vacío, el vacío no difiere de la forma; lo que sea forma, es vacío; lo que sea vacío es forma. Así también son las sensaciones, percepciones, impulsos y la consciencia.

¡Aquí oh Shariputra! todos los fenómenos son vacíos. No son producidos o aniquilados, ni impuros ni inmaculados, ni incompletos ni enteros.

Así Shariputra, en el vacío no hay forma, ni sensaciones, ni percepciones, ni impulsos, ni consciencia; no hay ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo ni mente; no hay formas, sonidos, olores, sabores, tactos, ni objetos mentales; no hay consciencia de los sentidos.

No hay ignorancia ni extinción de ella. Ni hay todo lo que procede de la ignorancia; ni vejez, ni muerte, ni extinción de la vejez y la muerte.

No hay sufrimiento, ni su causa, ni su cese, ni sendero de liberación. No hay conocimiento, ni logros, ni falta de ellos.

Así Shariputra, el Bodhisattva, libre del apego, se apoya en la perfección de la sabiduría, y vive sin velos mentales. Así se libera del miedo con sus causas y alcanza el Nirvana.

Todos los Budas del pasado, del presente y del futuro se despiertan a la suprema y perfecta iluminación apoyándose en la perfección de la sabiduría.

Conoce que prajñápáramitá es el gran mantra, el mantra de gran sabiduría, el mantra más elevado, que jamás ha sido igualado y que extingue todos los sufrimientos.

Para analizar simbólicamente este pequeño pero intenso Sutra hay que empezar recordando la base desde la que partimos, toda realidad que la especie humana puede observar o categorizar es producida por los sentidos que conforman la biología humana, especialmente la capacidad de habla que, como se ha ido mostrando a lo largo del marco teórico, bifurca la realidad en una dimensión relativa a las necesidades humanas y una ab-soluta o no modelada a las necesidades humanas y que por lo tanto es informulable, ya que toda formulación entraría en el terreno de las necesidades relativas a la especie humana. Aclarada esta formulación estableceremos el primer paralelismo entre conceptos: cuando desde la terminología budista se habla de vacío entendemos que simbólicamente se habla de la *dimensión ab-soluta* y, por consecuencia, cuando se hace referencia a la forma entendemos que simbólicamente hace mención a la *dimensión relativa*.

Establecida esta analogía podemos empezar a adentrarnos en el texto mediante una lectura simbólica sin olvidar que siempre estaremos haciendo referencia a un cultivo espiritual simbólico mediante la indagación, el distanciamiento y el silencio de todos los patrones de interpretación adquiridos socialmente.

Al principio de este Sutra se indica que para conseguir la liberación del sufrimiento hay que entender que los cinco *skandhas* son vacíos. Aquí hay que aclarar tres ideas o conceptos: el primero de ellos es la idea de liberación del sufrimiento; con esta idea se entiende que hay una forma de liberar al ego del sufrimiento o *dukha*, en terminología budista, o de lo que lleva al ego a sufrir, esta liberación se lleva a cabo mediante el entendimiento y el sentir de que los *skandhas*, segundo concepto a aclarar, es decir, las formas, sensaciones, percepciones, construcciones mentales y la conciencia de todas estas formas, son vacías en sí; este vacío en sí, tercer concepto que aclarar, quiere decir que en realidad los *skandhas*, no tienen una modelación ya que la modelación es propiamente humana y, por lo tanto, son las cadenas que mantienen al ego sujeto a la *dimensión relativa*. ¿Y cómo deshacer esas cadenas? En los siguientes fragmentos del Sutra se hace una exposición para la comprensión de esa vacuidad o no modelación de los cinco *skandhas*.

Afirmar que la forma es vacío y el vacío es forma y que nada difiere de eso tiene que llevar a la comprensión de que no existe diferencia entre la *dimensión relativa* y la *dimensión ab-soluta*. Esta idea muestra la lógica de la bifurcación de la realidad en sus dos dimensiones. Si toda realidad está bifurcada en dos dimensiones, como consecuencia de la capacidad de habla del ser humano, se asume que toda modelación no difiere de lo ab-soluto, porque no hay diferencia entre lo ab-soluto y su forma

ya que sólo desde la forma se puede acceder al vacío. O como se vio en el comentario simbólico de la tradición hindú: únicamente desde la unidad, desde el entendimiento de que todo es lo ab-soluto, se puede contemplar lo ab-soluto ya que no hay otra cosa que contemplar que lo ab-soluto, lo no modelado, pero únicamente se puede comprender desde la comprensión que da situarse en la dimensión *ab-soluta*.

Por lo tanto, si todo es relativo y *ab-soluto*, todo lo que ocurre, todos los fenómenos, todo aquello que puede ser denominado convencionalmente como “ la vida ”, es vacío de entidad en sí. Pero este vacío de entidad en sí, es decir, esta falta de auto-ontología, no es más que lo *ab-soluto*, lo informulable, lo no categorizable y por lo tanto en lo *ab-soluto* nada es producido ni aniquilado, nada tiene una existencia sustancial pero tampoco están producido, como en la dimensión relativa, ni se aniquila en lo *ab-soluto*, ya que el concepto de aniquilar indicaría que tal fenómeno no existe, y caeríamos en el nihilismo, cuando lo que se quiere subrayar es que está vacío de entidad en si ya que no hay ningún ego que cree la relación y, por lo tanto, desde el no-ego, desde el vacío y su comprensión, todo fenómeno es *ab-soluto*.

El aspecto más importante para entender este Sutra, es la idea que se refleja en el tercer párrafo. En este párrafo se pone de relieve la importancia del concepto de vacío o en el lenguaje que estamos usando de lo *ab-soluto* pero aplicado tanto hacia los fenómenos externos como al propio sujeto. Se debe entender que en la comprensión de lo *ab-soluto*, como ya se ha intentado mostrar en los comentarios anteriores, se busca, mediante la indagación, el distanciamiento y el silenciamiento, el sentimiento de unidad o no-dualidad, pero en este sentimiento de no-dualidad no hay forma o, como dirían en la tradición hindú del texto comentado anteriormente, no hay diversidad, pero tampoco hay sensaciones, ni percepciones ni impulsos ni consciencia. Y este vacío o *ab-soluto* se verifica desde el no-ego, porque en la no identificación, en la no asociación de uno mismo con su propia identidad o ego, no hay ojo, oído, nariz, cuerpo ni mente que se identifique como ego. Todo lo que vemos, oímos, olemos, saboreamos, tocamos o imaginamos, como se vio en el *Brhadaranyaka Upanisad*, si lo hacemos desde el ego, oiremos, oleremos, saborearemos, tocaremos e imaginaremos todo lo relativo a la especie humana, pero fuera de esa asociación, comprendiendo que la realidad del sujeto es la dimensión *ab-soluta* o *vacío*, no se puede afirmar que haya alguien que vea, oiga, huelga, toque, o piense.

En relación al mundo exterior si no hay sensaciones, es decir, si no hay sentidos que permitan, conjuntamente con el lenguaje, categorizar la realidad, no habrá percepción de ésta. Con la no percepción se indica que, si no hay un ego que capte con sus sentidos su mundo, no habrá formas,

sonidos, olores, tacto ni objetos mentales. ¿Si no hay sensaciones, cómo puede haber percepción? ¿si no hay alguien que perciba qué es aquello que se puede percibir? En el vacío, en lo *ab-soluto*, en lo no modelado no puede haber conciencia de sentidos, no se podría afirmar que se ha captado algo con tal forma, o tal sentido, ya que si desde lo no modelado se capta algo, eso captado debería ser lo no-modelado.

El concepto que se expone a continuación también es de una importancia clave, en el lenguaje budista. La ignorancia o la persona ignorante es aquella que se encuentra en el desconocimiento de que toda forma es vacía, que los sentidos mantienen engañado o atrapado al ego en un mundo de sensaciones y percepciones haciéndole creer al ego, como supuesto necesario para vivir, que aquello que sus sentidos le muestran y le señalan como real es lo real, lo cual mantiene al ego en el camino del *dukha* (dolor). Por eso se comenta en este Sutra que en lo *ab-soluto* no hay ignorancia, pero tampoco hay extinción de ella, pero tampoco hay todo aquello que se deriva de la ignorancia ni de su extinción. Lo que procede de la ignorancia, tal y como se refleja en el Sutra, es la vejez y la muerte. En lo *ab-soluto* no hay vejez ni muerte, ya que eso son cadenas que atan al ego al sufrimiento, pero tampoco hay eternalismo, es decir, no hay algo que perdure para siempre ya que el cuerpo que permite captar la dimensión *ab-soluta* no es eterno y por lo tanto no durará pero tampoco será eterno después de la muerte ya que no hay algo o alguien que perdurará después de ella. Comprender la dimensión *ab-soluta* es concienciarse que la realidad es la llamada naturaleza búdica, es la asimilación de que los sentidos engañan al ego necesariamente para hacer que viva en un mundo de sujetos y objetos, pero que ese mundo únicamente es relativo al ego y por lo tanto fuera del ego o mejor dicho, distanciado y silenciado el ego, se da un adentramiento en la *dimensión ab-soluta* y un alejamiento del camino del *dukha*. Al comprender o adentrarse en la *dimensión ab-soluta* y sentir que el yo está silenciado y no hay una identificación con nada, como señala la *fe hanif*, no puede haber sufrimiento, pero tampoco inicio ni final de éste, ni tampoco camino de liberación. Si no hay una identificación cuerpo mente (cuerpo - ego) no hay saber, ni logros, pero tampoco falta de ellos, porque esa no identificación es el verdadero conocimiento.

Por último, se indica que aquella persona que se adentra en el camino, libre de toda identificación, asociación, categorización -etcétera- se adentra sustentando su certeza sólo en la verdadera realidad, en la *dimensión ab-soluta* y vive en su mundo cotidiano libre de toda (re)presentación, sabiendo que su *dimensión relativa*, su ego modelado, su mundo de sujetos y objetos no es la realidad de la realidad y por lo tanto queda liberado del *dukha*, de todo aquello que aferra al ego a los sentires, del nacer y del morir, y alcanza el Nirvana, es decir, el estado de naturaleza búdica.

Ahora, una vez finalizado el comentario simbólico al Sutra del corazón, donde se expresa de forma más clara la relación sujeto mundo exterior, pasaremos a analizar de forma simbólica un pequeño fragmento del Sutra del Diamante, donde se expone de forma clara la eliminación de las formas del yo. El Sutra del Diamante dice así:

Así, yo libero innumerables, incontables, infinitos seres por la extinción, pero en realidad no hay seres que alcancen la liberación por la extinción. ¿Por qué es así? Subhuti, si los bodhisattvas albergasen imágenes del yo, imágenes de una persona, imágenes de un ser, imágenes de una personalidad que vive la vida, entonces no serían bodhisattvas (Neng, 1958; 151)

La ausencia de yo significa la ausencia de materia, de sensación de concepción, de condicionamiento o de consciencia. La ausencia de persona significa comprender que los elementos densos no son sustanciales y acaban por desintegrarse. La ausencia de ser significa no preocuparse por nacer y morir. La ausencia de personalidad que vive la vida significa que nuestros cuerpos no existen en un principio. (...) (Neng, 1958; 161).

Este pequeño fragmento remarca muy bien la idea de la no identificación de cuerpo-ego. Si una persona que empieza el camino de la espiritualidad, el camino de adentrarse en la *dimensión ab-soluta* se identifica con una imagen de yo, con una imagen de persona, con una imagen de ser o una imagen de personalidad que vive la vida entonces no se están adentrando en el verdadero camino espiritual. ¿Pero qué quiere decir el Sutra con imagen del yo, imagen de persona, imagen de ser e imagen de personalidad que vive la vida?

Entendemos, relacionando ambos fragmentos, que cuando una persona tiene y se vive dentro de estas cuatro imágenes estaría inmerso y dando por real el mundo modelado, la *dimensión relativa* a sus necesidades de animal que necesita categorizarse a sí mismo para poder sobrevivir. Explicado de otra manera, diríamos que el animal humano necesitado debe construirse estas cuatro imágenes para poder desenvolverse en un mundo de sujetos y objetos, pero el error necesario para que el ego, como gestor del animal funcione, es concebir esas cuatro imágenes como lo realmente real. Pero si volvemos a realizar una lectura simbólica de estos fragmentos, relacionándolo con todo lo expuesto hasta ahora, veríamos que esas cuatro imágenes son una modelación y que fuera de toda asociación o identificación, esas cuatro imágenes no son la realidad, no es el *atmân* que los hindúes describen, pero fuera de esa asociación con las imágenes sí que encontraríamos el *atmân* hindú o la *dimensión ab-soluta*.

Si recordamos que la *dimensión ab-soluta* es el mundo no modelado, y en este sentido entendemos al sujeto de la misma forma, veremos que aproximándonos a la *dimensión ab-soluta* mediante el procedimiento de interés, distanciamiento y silenciamiento, sobre el propio ego, se posibilitará la liberación de este. Como se ve en el segundo fragmento, liberarse de la imagen del yo implica liberarse de la sensación y consciencia de la corporeidad. Es el silenciamiento de nuestro cuerpo, el órgano sensor de la realidad. La ausencia de la imagen de personalidad estaría indicando que las cosas materiales son perecederas, incluso el cuerpo; tomar conciencia de la ausencia de esta imagen implica el desapego o asociación de la mente con el cuerpo, es la comprensión de que la identificación con el cuerpo te hace caer en el “engaño” de la *dimensión relativa*. La imagen del ser, que implica, en su *dimensión relativa*, vivirse como venido a este mundo y que un día lo abandonará, en su ausencia, es comprender que ni nacemos ni morimos, que no hay ni nacimiento ni muerte ni ausencia de ambas cosas. Toda identificación o asociación del ego con el cuerpo conduce al apego a la vida y al miedo a la muerte, comprender y vivir sabiendo que la realidad es la *dimensión ab-soluta* libera de la idea y concepción de ser en el mundo para pasar a ser el mundo, pero el mundo no modelado. Por último, liberarse de la imagen de personalidad que vive la vida es comprender que, al igual que con la liberación de la imagen de ser, la verdadera realidad no es el cuerpo, ni la mente, sino eso inefable, incategorizable, no asociado, la verdad de Brahman. Por lo tanto, el cuerpo, entendido en su *dimensión relativa*, no existe, aunque se tenga que dar como existente en un principio.

4.5. TRADICIÓN TAOÍSTA: *EL TAO TE KING*

I

El tao que no puede ser expresado

no es el verdadero Tao.

El nombre que se le puede dar

no es su verdadero nombre.

Sin nombre es el principio del universo;

y con nombre, es la madre de todas las cosas.

Desde el no-ser comprendemos su esencia;

y desde el ser, sólo vemos su apariencia.

Ambas cosas, ser y no-ser, tienen el mismo origen

aunque distinto nombre.

Su identidad es el misterio.

XIV

*Se le llama invisible porque
mirándole no se le ve.
Se le llama inaudible
porque escuchándole no se le oye.
Se le llama impalpable
porque tocándole no se le siente.
Estos tres estados son inescrutables
y se confunden en uno solo.
En lo alto no es luminoso,
en lo bajo no es oscuro.*

*Es eterno y no puede ser nombrado,
retorna al no-ser de las cosas.
Es la forma sin forma
y la imagen sin imagen.
Es lo confuso e inasible.
De frente no ves su rostro,
por detrás no ves su espalda.
Quien es fiel al Tao antiguo
domina la existencia actual.
Quien conoce el primitivo origen
posee la esencia del Tao.*

De la misma forma que el texto budista trabajado con anterioridad se ha incluido dentro de lo que se ha definido en el marco teórico como religiones en un sentido amplio, debemos incluir el libro del Tao Te King dentro del mismo conjunto. En este ejercicio práctico analizaremos dos de los “ poemas ” o capítulos de los que se compone este texto.

El “ poema ” o capítulo uno del Tao Te King presenta de forma general el “ misterio ” del TAO o el “ misterio ” que representa el TAO. Hablamos de “ misterio ” ya que el último fragmento de este primer capítulo así nos lo presenta: *su identidad es el misterio*. Es decir, el TAO nos está hablando de aquello que no se puede explicar o comprender; o como venimos haciendo referencia, nos habla de la *dimensión ab-soluta*, de la realidad suelta de toda conceptualización.

Como puede observarse en el primer conjunto de versos el TAO es definido o presentado como lo inefable, aquello que no puede ser nombrado ni asociado con nada, ya que cualquier cosa que asociemos con el TAO no será el TAO, sino una representación simbólica o expresión de aquello que no puede ser asociado y, por lo tanto, tampoco se le puede atribuir cualquier otro nombre porque cualquier nombre que le pongamos a “ eso ” inefable no será su verdadera identidad, ya que a la *dimensión ab-soluta* no se la puede contener en ninguna palabra; como se dijo en el marco teórico: todo nombre es válido para referirse a la *dimensión ab-soluta* pero la *dimensión ab-soluta* rehúye cualquier nombre que le podamos dar ya que cualquier nombre es incapaz de referirse a la ella.

Los versos siguientes ponen en relación el silencio con la palabra. Si observamos la realidad desde el silencio de nuestros patrones de interpretación, o con la distancia suficiente, comprenderemos que ese es el origen de todo, que ahí es donde reside el “ misterio ” y que, al nombrarlo, al ponerlo en el

plano relativo a las necesidades humanas y contando con la necesidad de traerlo a esa dimensión relativa, es cuando se “transforma” o se “convierte” en la madre de todas las cosas. El silencio lleva a la unidad, mientras que la palabra, por su capacidad de bifurcar la realidad en dos dimensiones, lleva al dualismo y a la necesidad de algo creador el “TAO” y algo creado la “*dimensión relativa*”.

Llevado a la explicación mostrada en el marco teórico podríamos decir que estos versos ponen en relación directa la *dimensión ab-soluta* y la *dimensión relativa*, siendo la *dimensión absoluta* la “el principio del universo”, el “misterio” y la *dimensión relativa*, el mundo lingüístico, la “madre de todas las cosas” ya que es la palabra quien otorga entidad ontológica a “eso” inefable y no asociado.

Los últimos versos podemos interpretar que van ligados con la identificación del “ego” como una entidad real y autónoma separada del “misterio”. Estos versos se pueden leer de forma simbólica si se considera que desde la no identificación con el ego que ejerce de gestor del viviente humano en la *dimensión relativa* se puede entender y sentir el “misterio” del TAO, lo no expresado; en cambio, desde la identificación con el ego, desde la necesidad de sentirse una individualidad en la *dimensión relativa*, únicamente pueden contemplarse las formas del “misterio” ya que sólo en las formas puede observarse la *dimensión ab-soluta* teniendo en cuenta que las formas, las expresiones, no son el “misterio” del que nos habla el TAO, sino nada más que su (re)presentación y es desde las (re)presentaciones y la no identificación con el ego, desde donde puede cultivarse la comprensión del “misterio”. Por lo tanto, con este primer “poema” o capítulo entendemos que ser y no-ser, es decir, que la *dimensión ab-soluta* y la *dimensión relativa* tienen el mismo origen, aunque diferente nombre, no difieren el uno del otro, ambas dimensiones son una única realidad que es lo inefable, lo no asociado, el “misterio” aquello que no puede ser expresado ya que está suelto de toda interpretación que se pueda hacer.

El segundo “poema” o capítulo a analizar es el número catorce. Al igual que en otros muchos textos en este segundo “poema” se está presentando al “misterio”, en nuestro caso a la *dimensión ab-soluta*, diciendo que es invisible, porque, aunque la miremos, nunca conseguiremos verla. La *dimensión ab-soluta* está presente en todas las cosas, en todas las formas, pero, aunque miremos las formas nunca conseguiremos ver la *dimensión ab-soluta* porque las formas no son el “misterio”. De la misma forma que se presenta a la *dimensión ab-soluta* como aquello que no puede verse, aunque se vea, se dice también que, aunque no pueda oírse siempre está sonando y que, aunque se pueda tocar nunca se toca. En este sentido puede decirse que la *dimensión ab-soluta* es un sentir, pero un sentir que no proviene del ser, de la identificación con el ego, sino desde fuera de ese sentir. Es un sentir desegocentrado, un sentir que toca lo impalpable, que escucha lo inaudible y ve lo invisible.

Este sentir traslada del ser al no-ser y ayuda a la comprensión del “ misterio ”. Por este motivo los siguientes versos indican que lo inaudible, lo invisible y lo impalpable son estados inescrutables, estados que no se pueden conocer. Pero hay que remarcar que no se puede conocer desde el “ ser ”, ya que si se intenta conocer desde la identificación con la *dimensión relativa* confundiremos el “ misterio ” con la forma que le dan nuestros sentidos.

Que el “ misterio ” sea el no-ser indicaría que, aunque lo busquemos en lo “ celestial ” o en lo trascendental no lo encontraremos, de igual forma si lo buscamos en lo material o en las formas. El “misterio” o la *dimensión ab-soluta*, como dimensión suelta de toda acotación e interpretación humana, no tiene ni principio ni fin, por eso es eterna y únicamente puede ser captada indagándola desde el sentir no identificado con las necesidades humanas y, por lo tanto, cualquier nombre que se le ponga, como se ha indicado con anterioridad, no sirve para referenciar a la *dimensión ab-soluta*. Cultivar o adentrarse en el “ misterio ” del TAO o de la *dimensión ab-soluta* retorna a la no identificación con el ego, a la no asociación de la forma con el fondo, al vacío y a la comprensión de que la verdadera realidad de todas las cosas, incluida la realidad humana es la *dimensión ab-soluta*.

Las estrofas que siguen remiten a la intangibilidad del “ misterio ” o la *dimensión ab-soluta*, el texto del TAO destaca que la *dimensión ab-soluta* está en todas las formas, en todas las cosas, pero no es ninguna de esas formas; puede representarse en cualquier entidad, pero no es esa entidad; en definitiva, la *dimensión ab-soluta*, el “misterio” está presente en toda la *dimensión relativa*, pero nada de lo tangible, en todos los aspectos sensitivos dentro de la *dimensión relativa* será la *dimensión ab-soluta*. Este hecho pone de relieve que el “misterio” es una dimensión de la realidad que cuesta comprender, la búsqueda o indagación se hace confusa cuando buscas algo que no es visible, audible ni tangible haciendo de la *dimensión ab-soluta* una dimensión que no puede ser atrapada en ninguna de las categorías humanas. Ese enclaustramiento dentro de las categorías humanas no sería el “misterio” del TAO, sino su representación que, si se da por real, estaría anulando por completo el valor cualitativo de la *dimensión ab-soluta* ya que como se ha ido comentando, es algo inabarcable por nuestros sentidos y por lo tanto se mire como se mire, de espaldas o de frente, nunca se conseguirá ver porque tal y como se presentaba al principio de este “poema” o capítulo, se le llama invisible, inaudible e intangible.

Estos últimos versos hablan de los “ beneficios ” o repercusiones positivas que tiene cultivar la *dimensión ab-soluta* o TAO. Recordemos que TAO es una palabra-símbolo usada para referirse como sinónimo a la *dimensión ab-soluta*. Por lo tanto, cultivar, entender o seguir el camino del TAO ayuda a investigar e indagar la existencia humana. Ayuda a reconocer que el existir de la especie humana

está bifurcado en dos, tal y como argumentábamos en el marco teórico, una dimensión relativa al existir y una dimensión llamada “misterio”, TAO, *dimensión ab-soluta* que no es otra realidad diferente, sino la realidad no modelada por la especie humana. Quien entienda o perciba en su sentir esa realidad no otra se está identificando con el “misterio”, reconoce que el verdadero “ser” no es el ego modelado para poder sobrevivir, sino que el verdadero “ser” es el no-ser, y es desde este no-ser desde el cual se puede comprender lo confuso del “misterio”, de la *dimensión ab-soluta* o el TAO.

4.6. TRADICIÓN PAGANA CELTA: LA NATURALEZA DEL ALMA EN EL PAGANISMO CELTA.

El análisis de este texto es peculiar. John O'Donohue es un sacerdote irlandés que se encargó de estudiar e investigar la espiritualidad celta. Esta tradición se engloba dentro de las tradiciones paganas y la cultura celta era una cultura ágrafa y por lo tanto la transmisión de conocimiento sobre la *dimensión ab-soluta* se realizaba de forma oral. Este hecho dificulta por no decir que casi imposibilita la capacidad de poder realizar un análisis de las formas en la que estas culturas, en concreto la celta, cultivaban la espiritualidad.

El libro *Anam Cara* (1997) es fruto de la investigación de O'Donohue en el cual intenta plasmar cómo la cultura celta del norte de Irlanda vivía y expresaba la relación y experiencia de la *dimensión ab-soluta*. Gracias a esta obra podemos acercarnos y comprender como otros sistemas de significación cultural o *PAC-religión* modelaron este sentir.

Para poder presentar esta tradición y sus modelaciones analizaremos algunos fragmentos de la obra ya citada teniendo en cuenta que, todo lo que se exponga, es fruto de la investigación de O'Donohue y no, como si se ha realizado con las tradiciones anteriores, un texto fundacional o fundamental de la tradición.

a) *El cuerpo y el alma*

Aquí hay que entender simbólicamente el concepto de alma. El alma para la cultura celta sería, como se ha comentado anteriormente, la *dimensión ab-soluta* y por lo tanto esa presencia del mundo divino o alma es la (re)presentación de la *dimensión ab-soluta* tanto en el interior de la persona como en el exterior. Indagar esa *presencia del mundo divino* en el interior es buscar la *dimensión ab-soluta* en un camino de autoindagación de la verdadera realidad.

« *Tu cuerpo es tu casa de arcilla; es la única patria que posees en este universo. En tu cuerpo y a través de él, tu alma se vuelve visible y real para ti. Tu cuerpo es la casa de tu alma en la Tierra* » (O'Donohue, 1997; 59).

Para la cultura celta el cuerpo es un trozo de arcilla con forma humana nacido de la tierra y es único para cada persona en este mundo y es el cobijo del alma; es mediante éste y sus sentidos que el alma se hace visible y real para el individuo, es la experiencia individual de la existencia. Desde la interpretación basada en la antropología presentada en el marco teórico podría decirse que desde que el individuo humano nace la *dimensión ab-soluta* se hace visible y real para el ya que el cuerpo también es una forma de la *dimensión ab-soluta*. No es únicamente su morada, sino que también es esa dimensión y sólo podrá captar la *dimensión ab-soluta* desde el cuerpo. En la siguiente frase (...) *el cuerpo es el lugar donde se revela el alma.* (O'Donohue, 1997; 60) queda remarcada la idea celta de como a través del cuerpo se presenta y expresa la *dimensión ab-soluta*.

« *El alma no se inventó a si misma. Es una presencia del mundo divino, donde la intimidad no tiene límites ni barreras* » (O'Donohue, 1997; 44).

La primera parte de este pequeño fragmento podemos considerar que elimina la heteronomía del alma. Estaría en discordancia con el fragmento anterior donde se argumenta que el cuerpo es la morada del alma, pero desde la visión antropológica de la que partimos para hacer este análisis el alma o la *presencia del mundo divino* sería la dimensión no modelada donde la intimidad queda liberada de los límites y las barreras puestas por el ego. Tal y como se ha ido argumentando a lo largo de la primera parte de este trabajo, la bifurcación de la realidad en dos dimensiones no se produce únicamente hacia el exterior -el mundo-, sino también hacia el interior -el Yo-; es decir, la capacidad de indagar la propia realidad; es a partir de esta búsqueda cuando empieza el camino de desegocentración, el camino de la no identificación con el ego y, si no se produce una identificación con el ego, no hay intimidad. Según explica O'Donohue, para la cultura celta, la eliminación de la intimidad va en relación con la Alteridad y con el concepto gaélico de Anam Cara o alma amiga, reconocer en uno mismo y en los demás la *presencia del mundo divino*, el Anam Caram o la *dimensión ab-soluta* elimina las barreras y los límites puestas por el yo.

En el siguiente fragmento veremos como para los celtas, el alma, no está únicamente encerrada en el cuerpo, sino que el cuerpo está en el alma. Esto apuntaría a una idea de no dualidad en el seno de esta tradición.

« (...) *El cuerpo está en el alma. Tu alma es más extensa que tu cuerpo, abarca a éste y también la mente. Sus antenas son más perceptivas que las de la mente o el yo. Si confiamos en esta dimensión umbría, llegamos a nuevos lugares en la aventura humana. Pero para ser, debemos liberarnos (...)* » (O'Donohue, 1997; 104)

Lo que se puede extraer de este fragmento es la idea de que el alma o la *dimensión ab-soluta* lo abarca todo. Si en los fragmentos anteriores se decía que el cuerpo era la morada del alma aquí puede verse que el cuerpo está inmerso en el alma, pero también remite a la idea que sólo desde la *dimensión ab-soluta* puede captarse la *dimensión ab-soluta* ya que únicamente desde esta dimensión de la realidad se puede captar dicha dimensión. Es decir, desde la mente o el ego modelado, aquel imprescindible para manejarnos en un mundo de sujetos y objetos, no se puede captar lo incategorizable, igual que se veía en el análisis del TAO: sólo desde el no ser se puede captar el “misterio”. Cuando el texto indica que si confiamos en esta dimensión umbría llegaremos a nuevas aventuras está estableciendo la idea de que si dejamos que la *dimensión ab-soluta* nos guíe, es decir, si se consigue vivir plenamente en esa dimensión, la realidad se abrirá a nuevas sensaciones a las que el cuerpo-ego modelado no puede acceder y por lo tanto, para poder acceder a esa dimensión, se debe indagar la realidad tanto externa como interna hasta sumergirse en la *presencia divina del mundo*.

b) La imaginación como puente hacia la Unidad

« *Todo lo que existe en el mundo del alma aspira vivamente a adquirir forma visible; allí reside el poder de la imaginación. La imaginación es el puente entre lo visible y lo invisible. En el mundo celta existía una maravillosa intuición de cómo lo visible y lo invisible entraban y salían uno del otro* » (O'Donohue, 1997; 65).

En este fragmento también se muestra la idea celta de la no dualidad. Al hablar de “que todo lo que existe en el mundo del alma aspira a adquirir forma” se está exponiendo o reflejando la noción de que toda forma no es más que una forma de la *dimensión ab-soluta*. Desde la *dimensión relativa* a las necesidades humanas, todo objeto o sujeto que puede verse podría decirse que “anhela” mostrar su verdadera realidad que es la *dimensión ab-soluta*. Indagar esa realidad en cada objeto y/o sujeto es establecer puentes entre el ser y el no ser, entre la forma y la no forma, entre lo visible y lo invisible, entre la realidad modelada y la no modelada, entre lo asociado y lo no asociado.

Por otro lado, esta no dualidad también se ve reflejada cuando al final del fragmento se expone que *lo visible y lo invisible entraban y salían uno del otro*. Esta frase puede contener ciertos paralelismos con la imagen budista del Sutra del Corazón donde se dice que la forma es vacía y el vacío es forma.

Todo lo invisible está en lo visible y todo lo visible está en lo invisible.

c) *Visión de la muerte*

Por último, dentro de este apartado dedicado a la espiritualidad celta, considero relevante prestar atención a la visión que esta cultura tenía sobre la muerte y lo que implicaba meditar acerca de la propia muerte.

« Meditar sobre tu propia muerte puede ayudarte a modificar drásticamente tu percepción habitual y rutinaria. En lugar de vivir de acuerdo con lo que se puede ver o poseer en el reino material de la vida, empiezas a afinar tu sensibilidad y adquieres conciencia de los tesoros ocultos en el lado invisible de la vida. Una persona verdaderamente espiritual desarrolla un sentido de la profundidad de su naturaleza invisible » (O'Donohue, 1997; 213).

Para la cultura celta la muerte significaba la unión entre el cuerpo-ego y lo no modelado. Meditar sobre esta unión “espiritual”, la unión de las dos dimensiones de la realidad, modifica la percepción de la cotidianidad. Esta meditación acerca de la muerte, es decir, aplicar la indagación sobre el hecho de la muerte mediante el distanciamiento de los propios patrones de interpretación y silenciando el ego, es una forma de refinar la sensibilidad para captar *la dimensión ab-soluta* y ayuda a desplazar la mente y el ego hacia *la presencia del mundo divino*. Esto querría decir que se entrena a la mente y el sentir para residir en la *dimensión ab-soluta* y discernir *el lado invisible de la vida* en lo exterior -ver la *dimensión ab-soluta* en el mundo- y ver *la naturaleza invisible* en el interior -ver la *dimensión ab-soluta* en el propio cuerpo-.

4.7. TRADICIÓN JUDÍA: EL NOMBRE DE YHVH O TETRAGRÁMATON

13 Contestó Moisés a Dios: «Si, cuando vaya a los israelitas y les diga: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’, ellos me preguntan: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?» 14 Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy.» Y añadió: «Esto dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros.» 15 Siguió Dios diciendo a Moisés: «Esto dirás a los israelitas: ‘Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros’. Éste es mi nombre para siempre; por él seré recordado generación tras generación. (Ex 3, 13-15)

Este fragmento del éxodo extraído de la Biblia de Jerusalén recoge el momento más importante de la tradición judía; el momento teofánico en que Yahvé se presenta ante Moisés.

En este pasaje hay dos cosas que podrían tener una interpretación de forma simbólica siguiendo con la línea expuesta en el marco teórico: la primera, la constante de la *dimensión ab-soluta* como trascendente al tiempo y espacio, pero no como una entidad ontológica en sí, sino fuera de la comprensión espacio-temporal humana y la segunda, con lo que se conoce como el *Tetragrámaton* o la expresión del nombre de Dios Yahvé.

¿Por qué podemos decir que la *dimensión ab-soluta* trasciende el tiempo y el espacio? Lo primero que hay que comprender es que tiempo y espacio son categorías humanas, categorías necesarias para un supuesto sujeto que debe moverse en un mundo de acotaciones. Es en este sentido cuando podemos decir que la especie humana ve y siente que todo objeto y sujeto tiene un tiempo y un espacio determinado que lo acota y lo define, pero en la presentación de Yahvé a Moisés, es Yahvé quien dice: *Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.*

Es interesante detenerse en esta pequeña frase de presentación de Yahvé. Si entendemos el concepto Yahvé como palabra símbolo que apunta a la *dimensión ab-soluta*, vemos como esta es, tal y como se ha expresado, una constante que trasciende tiempo y espacio. Simbólicamente podríamos entender que este presentarse como el Dios de vuestros padres, de Abrahán, Isaac y Jacob es un símbolo de atemporalidad, esta frase mostraría que desde los inicios de los tiempos o desde los inicios de la humanidad la *dimensión ab-soluta* siempre ha estado con la humanidad. Entendemos este “ estar con la humanidad ” de forma biológica ya que, recordemos, la *dimensión ab-soluta*, es fruto de nuestra capacidad lingüística.

Al no tener espacio no podemos acotarlo y esta no acotación la veríamos en que no se presenta de forma diferente en los espacios de los padres, de Abrahán, Isaac y Jacob. En todos estos espacios diferentes, representados por los patriarcas, Yahvé se presenta igual o como una constante sin forma, no acotada a un tiempo y un espacio.

Esta idea también remarcaría que la *dimensión ab-soluta* está fuera de toda forma ya que, al no poderla acotar, es decir, darle una forma en un tiempo y espacio determinado, se hace intangible o relacionándolo con la tradición musulmana, se hace imposible de asociar con nada y solo se hace perceptible, como remarcan la tradición hindú, a los sentidos o más bien al sentir.

El otro fragmento que se puede analizar simbólicamente tiene más relación con la forma filológica del concepto Yahvé. Esta forma de la palabra deviene de lo que los griegos denominaron el

Tetragrámaton y su forma escrita es YHWH. El conjunto de estas cuatro letras es una forma del verbo “ ser ” y, por lo tanto, Yahvé, cuando se presenta ante Moisés le está indicando que él “ es ”. Esta lectura tomada simbólicamente y relacionándola con lo explicado con anterioridad sobre la imposibilidad de acotar a Yahvé tanto temporal como espacialmente, dejaría entrever que la *dimensión ab-soluta* “ es ” y, por lo tanto, no se puede acotar ni asociar con nada ya que si se acotase ese “ es ” se convertiría en un “ es algo ” y al concretarlo en algo se le daría una forma, un espacio y un tiempo que, como bien remarca la *fe hanif*, *se lo llevarán o el viento lo arrastrará* [a la persona asociadora] *a un lugar lejano*.

Es interesante ver como la palabra Yahvé, derivaría de la raíz hebrea HáYáH que significa “ ser ” o “ devenir ” o buscando un sinónimo más acertado “ acontecer ” o “ lo que está sucediendo ” o “ lo que está siendo ” y esto nos deja, relacionándolo con lo explicado líneas más arriba, que Yahvé, “ fue ”, “ es ” y “ será ”, una constante humana y sin forma: la *dimensión ab-soluta*.

Aquí hay que prestar atención y ver la diferencia o variación en la gramática, lo que significa el verbo “ ser ” en el actual occidente y lo que significaba en la antigüedad no es idéntico; en el hebreo antiguo la primera persona de este verbo era entendido como *Eh'yé asher eh'ye* que podría traducirse por: “ yo soy lo que va siendo ”. Esta forma de expresión indica o deja entrever un movimiento en la idea de “ ser ”, muestra el constante movimiento de la *dimensión ab-soluta* cosa que remarcaría su imposibilidad de fijación y de acotación. Refleja una idea dinámica y siempre cambiante que como se ha ido viendo en los diferentes comentarios simbólicos a los textos de las diversas tradiciones se presenta como una constante en cada descripción analizada. La idea de cambio y dinamismo en la (re)presentación de lo *ab-soluto* está presente en cada tradición y en cada cultura. En este sentido es interesante ver como la tradición del islam se remonta a la fe del primer patriarca, lo que se ha presentado como la fe hanif, para buscar lo mismo que expresa la palabra YHWH, la no forma, el cambio, la no asociación.

4.8. TRADICIÓN CRISTIANA: LA ORACIÓN EN SECRETO

Y cuando oréis no seáis como los hipócritas que gustan de orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas bien plantados para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya reciben su paga. Tú, en cambio, cuando vayas a orar entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre, que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará. (Mt 6, 5-6)

En este fragmento se presentan varias afirmaciones que pueden ser analizadas de forma simbólica; la primera idea o afirmación es la renuncia a rezar en templos y/o a los ojos de otras personas. El acto de orar fuera de los lugares de culto podría simbolizar el hecho de que la *dimensión ab-soluta* no se encuentra en un lugar determinado, sino que puede cultivarse en cualquier sitio independientemente de las consideraciones que se tengan en relación a dicho espacio. Históricamente los lugares de culto se han construido para encontrar y situar allí la *dimensión ab-soluta*, pero si consideramos que esta dimensión, como constitutiva de la especie humana, está en cualquier lugar, se eliminaría la dualidad entre espacio sagrado y profano. Liberar a la *dimensión ab-soluta* de su enclaustramiento implica la expansión de ésta por todos los espacios y objetos y podría suponer un reencantamiento del mundo. Junto a esta primera frase del fragmento citado se encuentra otro simbolismo más ligado a lo que podría considerarse como un acto de desegocentración: orar sin ser visto. Orar en espacios públicos o centros de culto simbolizaría la necesidad de buscar los elogios de las demás personas, buscar el reconocimiento de que se es una persona devota, en definitiva, alimentar el ego. En cambio, orar sin ser visto o sin buscar el reconocimiento de las demás personas muestra la gratuidad de este acto, el distanciamiento del propio “ yo ” y adentrarse sin formas en el camino y (re)conocimiento de la *dimensión ab-soluta*.

Un segundo aspecto que puede analizarse de forma simbólica y está relacionado directamente con la *dimensión ab-soluta* es la idea del “ Padre ” y su localización “ en lo secreto ”. Cuando se hace referencia al concepto del “ Padre ” se está presentando, bajo el sistema de significación cultural cristiano, el símbolo de la *dimensión ab-soluta*. Esta idea muestra que el “ Padre ”, por seguir con esta terminología, no se encuentra en los grandes centros de culto, como ya se ha mencionado, sino en lo que no se puede ver, es decir “ en lo secreto”. Allí donde se esconde y a la vez se hace visible la *dimensión ab-soluta* es en la *dimensión relativa*, tanto la interna (el Yo) como la externa (el mundo). El Padre, símbolo de la *dimensión ab-soluta*, está oculto en toda aquello que es la *dimensión relativa*, en lo “ secreto ” de cada objeto y sujeto, es decir, en lo que no se nos presenta a simple vista. Esta forma de anunciar que la *dimensión ab-soluta* está en lo “ secreto ” se asemeja mucho a la fórmula usada por la espiritualidad celta cuando se anunciaba que *lo visible y lo invisible entraban y salían uno del otro*. El Padre entra y sale de lo secreto, o reformulando la frase: el Padre, que se encuentra en lo “ secreto ” de todo sujeto y objeto, entra y sale de él, sale porque en todo aquello que es relativo a la especie humana está la *dimensión ab-soluta* y entra porque solo puede verse en las formas de la *dimensión relativa*.

Pero considerar que en todo objeto y sujeto está el Padre no debe conducir a actos de idolatría, sino

que debe reconducir a la *fe hanif* y a la no asociación. Tolstoi en su *Evangelio abreviado* (2016) ya hablaba de no realizar cultos externos a Dios tal y como puede verse en el siguiente fragmento:

« Y el culto externo a Dios lleva al engaño de la autosatisfacción. Ningún culto externo a Dios es necesario y debe ser rechazado. No se pueden unir los actos de amor al cumplimiento de los rituales y no se deben cometer actos de amor bajo el aspecto del culto externo a Dios. » (Tolstoi, 2016; 35)

Podríamos entender que realizar un culto externo a Dios, cuando simplemente es un acto de dualidad, es decir, un acto que se hace desde un sujeto hacia una imagen u objeto, es idolatría. En cambio, la renuncia al culto externo pondría en valor el (re)conocimiento de que el ser humano y todo su mundo son la *dimensión ab-soluta*. También podría simbolizar la innecesidad de acotarla o (re)presentarla; las imágenes o (re)presentaciones son una forma de la *dimensión ab-soluta* y tomadas de forma no simbólica se aceptarían como descripciones de Dios y se asociará la forma con la *dimensión ab-soluta* convirtiéndola en objeto de culto.

CONCLUSIONES: LAS IMPLICACIONES SOCIALES DEL CULTIVO DE LAS ESPIRITUALIDADES LAICAS.

LAS RELIGIONES COMO SISTEMAS CULTURALES Y EL CULTIVO DE LA DIMENSIÓN AB-SOLUTA.

Las religiones, en pocas ocasiones se han presentado o se han concebido como una necesidad humana y cultural al servicio de la supervivencia de la especie, por lo tanto, presentarlas como sistemas culturales holísticos pre-industriales que abarcaban tanto el terreno social, como el espiritual, de personas y colectivos, puede ayudar a entender que estas fueron, en unas condiciones determinadas de supervivencia, vitales para la especie humana. Esta unión que se ha explicitado entre lo espiritual y lo social y que se produjo en el seno de estas primeras civilizaciones es lo que se ha definido anteriormente como *PAC-religión* y constituía el *ethos* de estas culturas. Dicho de otra forma, estos *sistemas de significaciones* o *PAC* formularon la forma de entender, valorar y relacionarse con el mundo, modelaron la conducta social, pública y psicológica y ayudaron a compartir y expresar el conocimiento de la vida tanto en su *dimensión relativa* como en su *dimensión ab-soluta*. Constituidos así, los *PAC-religión*, posibilitaron la viabilidad de la especie humana en el planeta completando mediante la construcción de diferentes mitos y narraciones la falta de *fuentes intrínsecas de información* o *la indeterminación genética* propia de la especie humana. Pensar las religiones de esta forma, elimina toda concepción sobre que estos sistemas culturales fueron irracionales o no tenían ningún valor para la humanidad. Por lo tanto, dado este análisis, ahora pueden presentarse las de la siguiente manera: como sistemas culturales pre-industriales que sirvieron a la organización social, posibilitaron la supervivencia del colectivo y facilitaron el acceso a una dimensión propia de la especie humana que, en situaciones pre-industriales e industriales de vida, se le llamó dimensión espiritual. No hay que olvidar que en sociedades industriales las ideologías y filosofías obviaron este plano vivencial de la existencia humana por considerarlo, igual que sus antecesores y contemporáneos, no simbólico, y esto provocó que la dimensión espiritual quedara en manos de los sistemas religiosos.

Pero como se ha intentado mostrar y defender a lo largo de este trabajo, esta dimensión espiritual es el acceso a la *dimensión ab-soluta*, una dimensión exclusiva de la especie humana que cumple una función biológica, dotar al animal-humano de una flexibilidad necesaria para poder realizar cambios en el entorno y en su cultura sin la necesidad, como ocurre con en el resto de especies animales, de que cambio el entorno.

Si contextualizamos la vivencia, expresión y representación de esa dimensión espiritual en un contexto de *PAC-religioso*, y partimos desde la base de que esa dimensión espiritual, es, la *dimensión*

ab-soluta, podemos entender que la vivencia y las formas de (re)presentación de lo “ sagrado ” estuvo ligada a las formas concretas en las que cada *PAC-religión* expresó y (re)presentó la dimensión constitutiva del animal humano, dotando así, a las culturas humanas, de una gran heterogeneidad a la hora de (re)presentar la *dimensión ab-soluta*.

Esta diversidad en las formas de (re)presentación de la *dimensión ab-soluta* es el reflejo de la diversidad cultural que la especie humana constituye, pero lo interesante es ver cómo independientemente de los textos usados para el análisis simbólico, toda forma usada por las diferentes culturas para referirse a esa dimensión espiritual, apuntan a la misma realidad, la *dimensión ab-soluta*, y ese apuntamiento mostraría, que esa dimensión, es constitutiva de la especie humana y por ende, toda persona tiene la capacidad y posibilidad de acceder a dicha dimensión, porque como se ha comentado al principio de este texto, el acceso a la *dimensión ab-soluta* es una capacidad-consecuencia humana derivada directamente de la constitución antropológica propia del animal humano: su capacidad lingüística.

En el marco teórico se ha indicado que existen cuatro formas de cultivar la espiritualidad en relación a lo que podríamos llamar los tres grandes paradigmas socio-culturales: sociedades pre-modernas, sociedades modernas y sociedades posmodernas. En esta triada cultural se ha dado la posibilidad de cultivar la espiritualidad de forma simbólica y no simbólica en un sentido amplio y estricto siendo las dos primeras formas constitutivas de las sociedades pre-modernas y modernas y las dos últimas propias de sociedades posmodernas. La diferencia entre estas formas de cultivo espiritual reside en la interpretación simbólica o no simbólica de las formas en las cuales se (re)presentaba la *dimensión ab-soluta*, es decir, considerar si lo (re)presentado tiene entidad ontológica por sí o es una modelación de la especie humana para hablar de lo que está suelto de toda significación.

La división establecida entre religión en un sentido amplio y estricto no influye para que lo (re)presentado por las diferentes tradiciones fuera y sea considerado como no simbólico. Es cierto que para adentrarse en el camino espiritual o en el camino del (re)conocimiento de la *dimensión ab-soluta*, aun estando dentro de una interpretación no simbólica, hay tradiciones, como el Taoísmo o el Budismo, que, al no ser teístas, ponen un terreno más fácil para entender la “ naturaleza ” de esa dimensión de la realidad. Este modelo de interpretación no simbólico ha funcionado y sigue funcionando, aunque ya no de forma mayoritaria para establecer sistemas de valor, pero como se ha mencionado anteriormente, en sociedades posmodernas, donde los sistemas de valor están en crisis o dominados por un neoliberalismo capitalista ¿de qué puede servir cultivar la espiritualidad y en este caso desde sistemas simbólicos de interpretación de las grandes tradiciones?

El hecho de poder considerar o analizar las diferentes formas de (re)presentación de la *dimensión absoluta* de una forma simbólica en sociedades posmodernas, cuando todos los grandes relatos han muerto, es lo que permite establecer paralelismos entre las diversas tradiciones y ver como todas estas (re)presentaciones, construidas por las diferentes culturas, son formas aptas para referirse a la *presencia del mundo divino* o *la naturaleza invisible* que es toda persona y todo objeto, y que establece una relación axiológica con el medio.

El cultivo espiritual entendido como la indagación de la *presencia divina del mundo* tanto en el mundo exterior como en el interior mediante el distanciamiento de los propios criterios de interpretación y valoración y silenciando el ego son la herramienta que, como veremos ahora y ya se ha podido ver en el análisis simbólico de los diferentes textos presentados, ofrecen todas las tradiciones para cultivar y adentrarse, sea cual sea la forma de (re)presentación de lo “divino” que estas culturas forjaron, en la *dimensión ab-soluta*. Esta nueva forma de concebir, vivir e indagar la *dimensión ab-soluta* no solo aporta una nueva forma de concebir, sentir y vivir de la especie humana, sino que permiten poner en valor los conceptos de “ecología”, “colectivo”, “individuo”, “sociedad” y “libertad”, por citar algunos ejemplos del reflejo de la llamada crisis de valor.

LO NO ASOCIADO, EL VACÍO, ATMÂN Y BRAHMÂN, TAO Y ALMA O PRESENCIA DEL MUNDO DIVINO COMO (RE)CONOCIMIENTO DE LA DIMENSIÓN AB-SOLUTA.

Con el análisis simbólico realizado anteriormente se ha podido ver que el cultivo de la *dimensión absoluta* se puede realizar tanto hacia el interior de la persona, el ego, como hacia el exterior, en el mundo modelado. Poder (re)conocer la *dimensión ab-soluta* tanto en el mundo modelado como en la propia modelación del cuerpo-ego muestra que esa dimensión está presente en todo, pero no está presente porque exista de por sí, sino que, como se ha comentado en el marco teórico, nuestra capacidad lingüística bifurca la realidad en su dimensión modelada y en su dimensión no modelada y por lo tanto, en todo lo que el animal-humano puede captar por sus sentidos está la *dimensión absoluta*.

Este hecho remarca lo sensitivo de esta dimensión, su “naturaleza” no es categorizable como puede ser un objeto determinado, sino que como se ha podido observar se encuentra en lo invisible, en lo no asociado, en el vacío, pero únicamente se puede acceder a ella indagando lo visible y lo asociado, adentrándose en la forma y por lo tanto en lo acotado y categorizado; pero como se ha ido remarcando a lo largo del trabajo y es un hecho de vital importancia, hay que asumir que toda categorización es la dimensión modelada de la *dimensión ab-soluta* pero ninguna de esas categorizaciones es la *dimensión ab-soluta*.

Una de las tradiciones que mejor refleja esta noción de la no-categorización de la *dimensión ab-soluta* es el Budismo, el Sutra del corazón remarca constantemente la idea de que la forma es vacío y el vacío es la forma y lo que es forma es vacío y lo que es vacío es forma. Todo lo modelado tiene consistencia porque la especie humana necesita dotar de una ontología a cada objeto y sujeto para poder moverse por el mundo, pero ese “ error ” necesario de dotar de una esencia a las cosas no implica una ontología de por sí, sino que reflejaría una *ontología de las interdependencias* (Corbí, 2017; 116). Esta idea de la *ontología de las interdependencias* rompe con el esquema clásico de que son las partes quienes hacen la interrelación y sustenta la idea de que son las relaciones en contraposición las que dan forma a las partes.

« *Las individuaciones conseguidas por contraposiciones cualitativas en relación a un viviente necesitado, es evidente que no tienen el ser en sí mismas que les atribuimos; están vacías. (...) Las individualidades son fruto de contraposiciones cualitativas relativas, directa o indirectamente, a las necesidades de un viviente necesitado. Esta afirmación vale para todos los vivientes, sin excepción, y vale también para los humanos [especie humana] »* (Corbí, 2017; 116).

Como puede verse, todo animal viviente acota e interpreta su mundo y por lo tanto se podría decir que cada especie tiene su “ mundo modelado ” en el cual manejarse, la diferencia estaría en la capacidad que el animal-humano tiene para silenciar su “ mundo modelado ”, de ahí que se pueda cultivar la dimensión espiritual, es la capacidad humana de silenciar su interpretación del mundo la que le permite ir de la forma al vacío y del vacío a la forma y que por lo tanto le permite, como indica el islam, *profesar la religión como Hanif*, es decir, no asociando lo inefable a la forma o categoría modelada. Todas estas formas de (re)presentación remarcan esa *presencia del mundo divino* en cada objeto, hacen visible lo invisible y dan forma al vacío. Ponen de manifiesto que a través de la indagación en la forma y silenciando el mundo, tanto el interior como el exterior, se puede captar la unidad de la realidad.

La figura de atmân y la del alma, espiritualidad hindú y celta respectivamente, señalan que indagando en la propia interioridad cada persona puede ver el reflejo de la *dimensión ab-soluta*. Es la tradición hindú quien remarca que buscando a Brahma desde atmân (que es la *presencia del mundo divino* en el sí del cuerpo-ego) se podrá conseguir la unidad. Es decir, cuando ves y sientes que el propio cuerpo-ego es la *dimensión ab-soluta* se hace presente la no-dualidad y lo mismo ocurre con la tradición pagana celta cuando se afirman que el alma es la *presencia del mundo divino* en el cuerpo y que a su

vez el cuerpo está en el alma.

Pero antes de ver las implicaciones sociales que este cultivo simbólico tiene, hay que recordar que los nombres usados por las diversas tradiciones son únicamente formas culturales de nombrar y (re)presentar la *dimensión ab-soluta*, son nombres que reafirman el (re)conocimiento de esta dimensión y por lo tanto:

« Podríamos decir que la noción “ Dios ” como realidad verdaderamente real y trascendente a todo lo creado, tiende a desaparecer (...); pero la noción “ Dios ” [como los conceptos o ideas de lo no asociado, el vacío, atmân, Brahma, TAO, Al-lah y alma o presencia del mundo divino] como símbolo no tiene por qué desaparecer; sino al contrario, habrá que enseñar a las sociedades humanas de conocimiento [o sociedades posmodernas] que puede, e incluso debe, ser utilizado, sin necesidad de pasar por la creencia [consideración no simbólica] » (Corbí, 2017; 93).

Como vemos, el uso simbólico de cualquier concepto, ya sea “ Dios ”, “ Al-lah ”, “ Vacío ”, “ atmân ”, “ Brahma ”, “ Tao ” o “ presencia del mundo divino ” usado para referirse a la *dimensión ab-soluta* de forma simbólica no debe ser ningún problema para cultivar la espiritualidad en sociedades posmodernas. Cualquier nombre o concepto que pueda usarse de forma simbólica para hablar de lo inefable ayuda a reconocer la *dimensión ab-soluta* y proporciona una aproximación a todas las tradiciones religiosas libre de prejuicios y estereotipos. Este (re)conocimiento es el reflejo de que todas las tradiciones han hablado y hablan de la *dimensión ab-soluta*, y por lo tanto, entender que la forma o noción que se le dé, no es la descripción de una entidad por sí, sino el apuntamiento a la *dimensión ab-soluta* de la realidad, hace comprensible y viable el uso de estos conceptos sin caer en lo que hoy en día se denomina apropiación cultural.

LAS IMPLICACIONES SOCIALES DEL CULTIVO DE LAS ESPIRITUALIDADES LAICAS.

Por último y como cierre a estas conclusiones se expondrán algunas implicaciones sociales que puede tener el cultivo de las espiritualidades laicas en sociedades posmodernas. El primero, y uno de los más evidentes, es que un cultivo espiritual de estas características usando los textos de las diferentes tradiciones religiosas ayuda a romper con los prejuicios sobre la lectura de estos textos, de esta forma no se tomaran como textos que describen la realidad, sino que podrán leerse como si fueran poemas que enseñan a captar lo sutil que en ellos se refleja sin la necesidad de encerrarse en sus formas.

Entender que sea cual sea la tradición usada para realizar este cultivo espiritual laico es una tradición completamente válida, es aceptar que no hay unas mejores que otras, y que, por lo tanto, todas son aptas para adentrarse en el (re)conocimiento de la *dimensión ab-soluta*.

También se ha comentado que cultivar esta dimensión propia de la especie humana ayuda a poner en valor los conceptos de “ ecología ”, “ colectivo ”, “ individuo ”, “ sociedad ” y “ libertad ”. Pero ¿por qué? Si se comprende con claridad y radicalidad todo lo que comporta el cultivo de la *dimensión ab-soluta* se asumirán nuevas interpretaciones sobre el valor de dichas palabras. Aún hoy se sigue pensando que los conceptos citados tienen un valor y una realidad en sí, no se cuestiona su construcción social y se da por sentado que todo el mundo comprende de la misma forma lo que implican estos conceptos. Cultivar la *dimensión ab-soluta* trae consigo un cambio epistemológico que radica en la comprensión de que todo concepto es racional y no arrastra al sentir, y por ello, el cultivo de esta dimensión axiologiza todo concepto, es decir, lo pone en valor.

Un ejemplo en relación a este cambio epistemológico recae sobre la idea de ecología y la relación entre la especie humana y la naturaleza. En la actualidad se piensa a la especie humana separada de la naturaleza y a esta última como un objeto al que dominar y explotar para extraer recursos. Pero desde la comprensión epistemológica que da el cultivo de la *dimensión ab-soluta* se asume que la especie humana es naturaleza y que su acción en el medio es tan natural como la acción de cualquier otro animal que habita en la tierra. La especie humana, al igual que sus semejantes no humanos, debe depredar el entorno y esta es una condición *sine qua non* de un animal para sobrevivir. Reflexionar sobre esta idea debería poner en la conciencia de toda persona que: (1) la especie humana es una especie animal más, (2) que debe depredar su entorno para sobrevivir y (3) que únicamente depende de ella establecer qué relación quiere con su entorno sabiendo que: (1) intentar revelarse contra la naturaleza es revelarse contra la especie, (2) que debe cuidarse de sí misma y del entorno donde vive ya que (3) sin ese entorno que posibilita la existencia no habría especie humana y (4) que solo depende de ella depredar el entorno de la forma más sostenible posible. Asumir que no existe una dualidad entre la especie humana y la naturaleza posibilita una nueva visión de la ecología, no hay que cuidar del planeta porque este sea la llamada “ pacha mama ” o porque la naturaleza sea sagrada, una conciencia universal o una realidad que hay que dominar, se debe cuidar del planeta porque la especie humana es el planeta. En la *dimensión relativa* el animal-humano debe depredar su entorno, pero puede hacerlo viviendo y sintiendo desde la *dimensión ab-soluta*.

Lo mismo ocurre con los conceptos “ colectivo ” e “ individuo ”, el acceso a la *dimensión ab-soluta* desde una concepción simbólica trae consigo una nueva interpretación de estas dos realidades. En

relación al individuo se puede comentar que el cultivo de la *dimensión ab-soluta* lleva a la siguiente comprensión: el ego no es real sino un supuesto necesario falto de entidad en sí que sirve para gestionar al viviente en un mundo de supuestos sujetos y objetos. Su “ ser ”, por usar un concepto concreto, es fruto de la *ontología de las interdependencias*, son las relaciones las que lo conforman y constituyen y el ego da por real. Reconocer que la realidad de todo individuo es la *dimensión ab-soluta* rebaja el egocentrismo al eliminar del imaginario colectivo la noción de que se es un individuo *per se*. En relación al colectivo el cultivo de la *dimensión ab-soluta* desde un posicionamiento simbólico pone de relieve que aquello que llamamos humanidad es en realidad una especie animal más viviendo con otra multitud de especies animales, muestra que la vida humana es un proceso más del mundo, es la conciencia del mundo sobre sí mismo y pone de manifiesto que el colectivo humano es completamente heterogéneo en sus formas de interpretación y (re)presentación de la *dimensión ab-soluta*.

Comprender que toda forma o modelación que se haga no tiene una entidad en sí, sino que su verdadera realidad es la *dimensión ab-soluta*, trae consigo el desmantelamiento sobre toda concepción dada como verdadera, fija e inmóvil y la substituye por el pensamiento de que toda forma es una modelación necesaria para la vida humana, asumiendo, a su vez, que dicha modelación puede y debe cambiarse cada vez que sea necesario. Es en este sentido cuando puede hablarse de sociedad, pensar que la sociedad es de una determinada manera, que se rige por ciertas normas inamovibles y que debe ser así, es encerrarse en sus formas establecidas, pensar que hay algo trascendental que le otorga entidad y no entender que la especie humana tiene la libertad para cambiarlas. Posicionarse en la *dimensión ab-soluta* y en la pura animalidad reconduce el sentir humano hacia el pensamiento de que como animales, la especie humana es un animal simbiótico que vive en colectividades que denomina sociedad y que las formas que se dan a dichas sociedades son meras construcciones que únicamente tienen valor para la propia especie y que por lo tanto, cuando las construcciones se tornan en contra de la propia especie o quedan desfasadas deben cambiarse sus formas y adecuarlas a las nuevas condiciones sociales. Y junto a esta idea de cambio toma valor la idea de libertad tanto en su vertiente social como de (re)presentación de la *dimensión ab-soluta*. En relación a su vertiente social queda claro que la especie humana es libre de construir y cambiar sus *proyectos axiológicos colectivos* siempre que quiera, pueda y lo necesite. La flexibilidad que le otorga el acceso a su dimensión no modelada le permite hacer esos cambios y en ellos radica la evolución de la especie, pero como se ha comentado, la libertad no se queda solo en el terreno social, también va en relación con lo comentado sobre el uso de los conceptos “ Dios ”, “ Al-lah ”, “ Vacío ”, “ atmân ”, “ Brahma ”, “ Tao ” o “ presencia del mundo divino ”; comprender que todos estos conceptos son libres de su forma es liberar a la *dimensión ab-soluta* y abrirla a cualquier concepción que se pueda crear. Lo mismo ocurre

con el camino espiritual, entender que no hay un camino concreto es entender que no hay una forma única de hacer camino, hay que tener la libertad suficiente para ser creativo/a para poder realizar el camino sin la necesidad de creencias, dogmas y formas preestablecidas.

Estos son algunos ejemplos sobre lo que el cultivo de la *dimensión ab-soluta* puede aportar a la especie humana. No hay que olvidar que en sociedades donde todo sistema de significación ha muerto es más necesario que nunca concienciarse de la antropología que constituye a la especie humana, saber que su realidad se bifurca en dos dimensiones, la relativa y la ab-soluta, que ambas cumplen una función biológica y que se deben cultivar ambas para ser un animal-humano-completo. Presentar lo que siempre se ha conocido como lo “ trascendente ” o “ metafísico ” como algo constitutivo de la propia especie rompe con los estereotipos y prejuicios que se tienen sobre el cultivo “ espiritual ”, pone dicho cultivo a nivel humano sin por ello perder su valor.

Otro beneficio, ya no a nivel personal o colectivo, sino a nivel histórico y cultural, es la recuperación de todo el legado de sabiduría que las sociedades humanas pasadas construyeron. Toda esa riqueza cultural puede quedar en el olvido si se siguen presentando sus textos como sagrados, como exclusivos y excluyentes de otros textos; hay que enseñar que de la misma forma que se puede leer poesía y entender el simbolismo de esta obra literaria se puede leer y entender el simbolismo de los textos de las diversas tradiciones. El análisis realizado muestra los paralelismos, semejanzas y diferentes enfoques que pueden darse al cultivo de la *dimensión ab-soluta* poniendo en valor las riquezas que cada tradición, cada cultura y/o cada *proyecto axiológico colectivo* construyó alrededor de esta dimensión no modelada.

BIBLIOGRAFÍA

BAKUNIN, M. (1977): *Federalismo, socialismo y antiteologismo: Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*. Madrid. Editorial Júcar.

BAUMAN, Z. (2009): *La ética posmoderna*. Barcelona. Editorial Siglo XXI.

BRIHADARÂNYAKA UPANISHAD: *La sabiduría del bosque*. Antología de los principales Upanisad. Edición y traducción de Félix G. Ilárraz y Òscar Pujol. Edicions de la Universitat de Barcelona 2003. Pliegos de Oriente.

BROUWER, D. (1998): *Nueva biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada*. 4ª edición aprobada en la CCXII reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española de 18 de febrero de 2009.

COMTE-SPONEVILLE, A. (2006): *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona. Editorial Paidós.

CORBÍ, M (1983): *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca.

CORBÍ, M. (2017): *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona. Editorial Herder.

CORBÍ, M. (2013): *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica 1*. Barcelona. Editorial Bubok.

CORBÍ, M. (2015): *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axiológica 3*. Barcelona. Editorial Bubok.

CORBÍ, M. (2015): *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4*. Barcelona. Editorial Bubok.

CORBÍ, M. (2017): *Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida. Principios de Epistemología Axiológica 5*. Barcelona. Editorial Bubok.

CORTES, J (1986): *El Corán*. Barcelona. Editorial Herder.

GERTZ, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Editorial Gedisa.

KATZNELSON, M (2007): *La Biblia Hebreo – Español*. Versión castellana conforme a la tradición judía. Volumen I, pentateuco, profetas primeros. Tel-Aviv, Israel. Editorial Sinai.

MICHEL, A (1988): *Dictionnaire du Judaïsme*. Encyclopedias Universalis.

NENG, H (1999): *El Sutra de Hui Neng. Comentarios de Hui Neng al Sutra del Diamante*. Versión de Thomas Cleary. Editorial Edaf. Madrid.

O'DONOHUE, J (1997): *Anam Cara. El libro de la Sabiduría Celta*. Barcelona. Editorial Emecé Editores.

PALS, D. (2008): *Ocho teorías sobre la religión*. Barcelona. Editorial Herder.

TAO TE KING. Madrid. Editorial Ricardo Anguilera. (no aparece el nombre del traductor)

TOLSTOI, L (2016): *El evangelio abreviado de Tolstoi*. Editor digital: Titivillus. ePub base r1.2

TORRALBA, F. (2013): *Religions, espiritualitat i valors*. Barcelona. Editorial Barcino.