

# ***BASES PARA UN ESTUDIO EVOLUCIONISTA DE LA ESPIRITUALIDAD***

## **I EL PRESENTE DE LA ESPIRITUALIDAD**

Espiritualidad es ciertamente un concepto muy complejo que abarca un vasto campo semántico, un concepto que se funde o se confunde o se imbrica muy a menudo con conceptos como 'religión', 'culto', con experiencias como la magia, el espiritismo, el ocultismo, la parapsicología, la mántica, con manifestaciones como la virtud, el altruismo, el ascetismo, la ética, la bondad de carácter. Incluso si logramos trazar una línea divisoria más o menos práctica, más o menos justificada, entre ella y todos los territorios que le son afines, el concepto sigue remitiéndonos a un amplio horizonte de realidades: por una parte, 'espiritualidad' se refiere a una tendencia hacia el Espíritu o a una actitud de búsqueda del Espíritu, pero también a una experiencia del Espíritu y a las formulaciones más inmediatas de esta experiencia en el terreno de la iniciación o enseñanza, en el terreno de la vida activa de los iniciados y de sus maestros, en el terreno de las relaciones de estos hombres del Espíritu entre sí y con el resto de la comunidad humana.

Tal confusión no es exclusiva del campo semántico. Más bien, la confusión lingüística es el reflejo y la consecuencia de la confusión en el terreno de la vida. Y esta confusión, a su vez, se muestra como el reflejo de la ignorancia general respecto a qué es el Espíritu, qué es lo que buscamos cuando buscamos el Espíritu, hacia qué tendemos cuando tendemos hacia el Espíritu; en definitiva, qué es esa otra cosa que podemos ver, vislumbrar, intuir, rozar, pretender aparentemente a través de la religión, la magia, la ética, la parapsicología; qué es esa otra cosa hacia la que nos movemos con la intención de hallar una consciencia, un mundo (expresión objetiva de esa consciencia), más satisfactorios que los que poseemos —o, mejor, que aquellos que nos poseen y someten— actualmente, realmente.

En efecto, han venido Maestros, y han hablado, y han partido. Gracias a ellos, algunos han logrado remontarse hasta las alturas de esa realidad difícil o imposible de definir llamada Espíritu y han hablado o han callado; otros se han acercado a ellos con la esperanza de que se les abriese una puerta a una realidad más verdadera e intensa, a una dimensión más absoluta, y han logrado cruzar el umbral invisible o han fracasado. Pero el común de los hombres no lo forman esas almas selectas que han logrado establecer una relación directa con el Espíritu sino el hombre mental, el hombre que depende de su mente exterior para enfrentar y comprender —hasta cierto punto— la realidad; y éste recibe lo espiritual o alguna percepción de lo espiritual a través de su mentalidad. Así, al hombre de nuestra cultura, en general, sólo le alcanzan formas mediatas de la espiritualidad. En principio, no existe ni puede existir fácilmente una relación directa y espontánea entre él y esa realidad superior de consciencia que llamamos Espíritu: el hiato entre uno y otro nivel de consciencia es demasiado grande, el camino es largo y desconocido, pero ello no implica que el hombre se rinda o deba rendirse en su voluntad de conocer y poseer el fundamento de toda realidad.

Aparte de su acción directa sobre sus discípulos y sobre la consciencia terrestre, los grandes maestros, sabios y avatares de la antigüedad dejaron un cuerpo de enseñanzas que la tradición tendió a preservar con mayor o menor éxito, con mayor o menor pureza. Esta tarea la tradición la llevó a cabo a través de los medios humanos más inmediatos a su alcance: el texto escrito y la comunidad espiritual, *shanga* o iglesia. Desde el punto de vista de la tradición, la

función del texto escrito no es sino fijar en la memoria más exterior de la raza la formulación intelectual, intuitiva o simbólica de la experiencia espiritual, el camino que conduce hacia ella, la verdad que ella revela, sus efectos y consecuencias directas y mediatas en el hombre, el grupo y el conjunto de la humanidad. También desde el punto de vista de la tradición, la comunidad espiritual no tiene otra función que la de la custodia del texto escrito y la transmisión y enseñanza a través, principalmente, de la propia práctica del camino que apunta hacia el objetivo trascendente marcado por el iniciador de la tradición.

En esta acción de la tradición descubrimos la primera traición que sufrirá la experiencia espiritual primigenia y también la primera de las tensiones que deberá soportar. La formulación de la experiencia espiritual original, ya sea ésta intelectual o simbólica, doctrinal o ritual, es tanto más válida cuanto más consciente es de su provisionalidad, de su carácter de realidad delegada, proyectada desde un nivel de consciencia superior —el Espíritu— a otro inferior —la mente o la emotividad— y, por lo tanto, incompleta e imperfecta respecto a la realidad original que pretende reflejar. Por esta razón, es asimismo tanto más válida cuanto más plástica es, cuanto menos se concentra en sí misma, en su propia forma, y más fiel trata de ser a su función de vehicular la consciencia del hombre hacia los niveles de experiencia superiores a ella misma, cuanto menos trata de justificar su razón de ser y mayor énfasis pone en aquella realidad informulable que trata de expresarse tomándola a ella como medio, como gesto o como palabra. Pero la tradición, primero en su celo por preservar la pureza original de las enseñanzas y debido a otros factores después, tiende a fosilizarlas, a imponerles una fijeza y rigidez extrañas a ellas mismas, tiende a someterlas a una pétreo interpretación escolástica realizada la inmensa mayoría de las veces por hombres que no han alcanzado sino sólo pensado, deducido, recreado imperfectamente en sus propios intelectos, las cumbres del Espíritu a las que aquéllas hacían referencia. Es más, en muchos casos, la tradición tiende a declarar y establecer como única ortodoxia posible su propia interpretación de las formulaciones espirituales y a rechazar —incluso a perseguir y aniquilar— como herejías todas aquellas otras perspectivas que se aparten, por poco que sea, de las líneas asentadas por ella. Y, paralelamente a la fosilización de tales formulaciones espirituales en el terreno de lo intelectual y de la práctica espiritual, se produce una fosilización de la comunidad o *shanga* o iglesia que se separa categóricamente del resto del cuerpo social y se convierte en una estructura jerárquica sólidamente edificada y autosostenida que halla su sanción en un Más Allá comúnmente aceptado como Verdad última. Esta fijación del cuerpo eclesiástico tendrá su repercusión en el cuerpo social común.

De esta forma, la experiencia espiritual original y sus consecuencias prácticas y formulaciones conceptuales o simbólicas más inmediatas quedan ahogadas bajo el peso de la tradición. La espiritualidad se ha convertido en religión, en doctrina, en rito; la forma ha reemplazado al espíritu, la norma y la coerción exterior a la libre y pura espontaneidad de la experiencia interior. Desde el momento en que culmine este doble proceso de fijación, la experiencia espiritual será contemplada con desconfianza por la doctrina, por los guardianes de la tradición, e intentará por todos los medios someterla a sus cánones e impedir que fluya por canales diversos de las líneas determinadas por ella. Así, la experiencia espiritual original deberá recurrir a la voz de nuevos profetas o avatares, que tratarán de hacer retornar la comunidad desde la forma tradicional al espíritu y la palabra primigenios; la espiritualidad se hallará en permanente lucha contra aquello que no debía haber sido sino su mera expresión o, mejor, una de sus expresiones posibles; el místico, el explorador del Espíritu, se verá enfrentado al sacerdote e iglesia. Y esta tensión puede ser creativa, como en el caso de la sociedad descrita por los Upanishads, en la que los debates entre los brahmanes de conocimiento intelectual y los poseedores del conocimiento espiritual servían tanto como para empujar a los primeros hacia regiones de consciencia más elevadas como para proveer al conjunto de formulaciones mentales

más y más adecuadas de la realidad trascendente, o puede tener violentas repercusiones en el terreno de la vida humana como ocurrió en la Europa medieval o en las disputas entre Rabinos y Masoretas, que dejaron tras de sí infecundos ríos de sangre.

Pero la doble fosilización de las enseñanzas espirituales, es decir, la ‘religionalización’ de la espiritualidad, tiene además otras consecuencias que darán lugar a nuevas tensiones. Porque como todo ego separado, la comunidad religiosa o iglesia, celosa del cuerpo doctrinal del que se ha proclamado custodia, entrará necesariamente en conflicto con otros egos semejantes nacidos y desarrollados en climas y culturas diversas. Razones para este enfrentamiento existen fundamentalmente dos: por una parte, la declaración explícita o implícita por cada una de las comunidades o iglesias de que la formulación que custodia es no sólo la verdad sino la única verdad posible por lo que respecta a la Realidad Última y, por tanto, al fundamento de toda otra realidad. En segundo lugar, la competencia en el terreno del poder: poder sobre las consciencias de los hombres y, por tanto, sobre sus vidas, acciones y posesiones; poder además, cuando se asocia al Estado o lo utiliza o es utilizada por él, sobre las tierras y lo que éstas contienen y lo que en ellas da fruto. De nuevo, esta tensión entre diferentes comunidades religiosas puede ser creativa, como lo fue en la Occitania medieval o en la Castilla de Alfonso X el Sabio el contacto entre las comunidades hebrea, musulmana y cristiana, o puede ser brutalmente violenta, como las luchas entre sikhs e hindúes en la India de hace unas décadas.

Descubrimos que esta tensión entre comunidades religiosas ha sido creativa no sólo cuando ha existido un margen de tolerancia suficiente entre credos distintos sino cuando además de ésta, o acaso fundamentándola, ha predominado de forma más o menos consciente la intuición de que la apariencia de lo espiritual, la forma de la palabra o el rito, es secundaria respecto de la Realidad más allá que trata de expresar. Ahora bien, si es cierto que la espiritualidad se ha resentido de la fragmentación y separación de sus expresiones en el terreno de lo intelectual y lo comunitario, quienes más han sufrido las tensiones de este resquebrajamiento de la unidad espiritual original son las propias religiones. La competencia entre credos, cada uno de los cuales se proclama la exclusiva y todopoderosa Verdad Última sólo puede conducir, en el proceso de desarrollo de la mente positiva, a la desconfianza respecto de todos ellos. Es cierto que el místico, guiado por su propia experiencia, retorna sea cual sea su punto, credo o cultura de partida a la unidad original de la espiritualidad y recobra esa mirada que descubre en las diversas manifestaciones religiosas las múltiples formulaciones de la experiencia del Espíritu; pero el hombre mental no contempla desde la Unidad superior la diversidad de lo Uno, sino desde la pluralidad inferior la fragmentación más inextricable: ante su perpleja mirada compiten por influir, prevalecer, gobernar los diversos credos o, dentro de un mismo credo, sus diversas tendencias, y, dentro de cada tendencia, sus representantes humanos; compiten, por lo demás, en un juego que casi nunca es limpio. Pero además del reto que supone para la religión la pluralidad de credos, ésta debe enfrentar, con el desarrollo y predominio de la mentalidad positiva, un peligro aun mayor que amenazará seriamente sus fundamentos: la visión científica de la realidad. Porque cuanto más utilitaria se torna la vida de los hombres, cuanto más cerca de la materia y los bienes materiales establecen su principal interés las masas y las élites intelectuales, más vitalmente importante se torna la técnica y la ciencia.

No se trata únicamente de que ciencia y religión creen realidades o mundos bien diversos a partir de la Realidad. La ciencia establece una relación con la realidad muy distinta de la que establece la religión: la ciencia la aborda con sus instrumentos —primero los sentidos y la mente humana, luego los mecanismos que prolongan el alcance de su acción— para comprender la naturaleza, relación y procesos de sus elementos y funda un cierto conocimiento a partir de la experiencia y la experimentación. Porque le es necesario saber reconocer tanto sus lagunas

como sus logros, sabe que toda idea previa a la confirmación aportada por la experiencia es sólo una hipótesis de trabajo más o menos válida o aceptable y teme —aunque en la práctica no siempre se libra de incurrir en él— todo dogmatismo. La religión, divorciada de una u otra forma de la experiencia espiritual, ha perdido su instrumento para abordar la realidad, pues así como la religión no es científica, la espiritualidad sí lo es o puede serlo en cuanto que empirismo trascendental: el místico se sirve de instrumentos diversos de los del hombre de ciencia — latentes en el ser del hombre si bien velados a la mente común— pero, al igual que el científico, posee un método, maneja unas fuerzas, pone en práctica una serie de experimentos en su consciencia y sabe que el conocimiento de la verdad nunca es otra cosa que una realización empírica y dinámica; sabe que toda formulación intelectual no es más que un peldaño en la consciencia hacia un resultado práctico, real, fáctico. Este ‘cientifismo’ de la espiritualidad cobra cuerpo en el símbolo viviente de la Alquimia y el alquimista; y es este cientifismo de la espiritualidad lo que hará que, cuando la ciencia tienda por fin una mano al conocimiento de lo suprahumano, se encuentre con la mística o empirismo trascendental, no con la religión.

Cuando la religión no está divorciada de la espiritualidad sino que reconoce su papel ancilar respecto a ella, como ocurrió en la India del pasado, no tiene por qué enfrentarse a la ciencia: lejos de querer imponer dogmas a la realidad, se sirve de su propio método de comprobación empírica y deja que la ciencia sea reina en su propio campo y parcela de conocimiento; en ocasiones, ambas reconocen la prioridad de la Ciencia de las ciencias, aquella que investiga el Espíritu, fundamento de toda otra realidad. En este caso es posible, incluso, que el místico y el hombre de ciencia coexistan en un mismo ser y que cada personalidad se nutra de los conocimientos de la otra. Pero el caso de Europa es bien distinto: aquí la ciencia fue brutalmente sometida y censurada por la religión y, cuando en el Renacimiento se planteó el dilema entre avanzar y sobrevivir como ciencia o seguir sometida y perecer como tal, su liberación se llevó a cabo a costa de esfuerzo y de vidas humanas. Por otra parte, la élite intelectual era obligada a dirigir su mirada a la tierra, pues el cielo estaba celosamente guardado por una fiera ortodoxia y la senda espiritual se hallaba minuciosamente vigilada: el que se atrevía a caminar por ella corría el riesgo de ser brutalmente arrancado del camino, como le ocurrió a Giordano Bruno, al místico español Miguel de Molinos y a tantos otros: el hombre de espíritu era considerado un enemigo potencial del credo y del clero. Y aunque muchos no se resignaron a olvidar los senderos del cielo, trabajaron siempre en silencio y peligro, se expresaron por símbolos inextricables y no dejaron tras de sí, en este territorio, sino un rastro confuso.

Porque la ciencia moderna nació y sobrevivió contra la opresión del dogma, estaba llamada a convertirse en el refugio de las mentes libres, a identificarse con el progreso y sus manifestaciones políticas y sociales, a reinar en las sociedades más avanzadas, a imponer su propia visión de la realidad a la mentalidad común, a estimular tanto por su perspectiva de las cosas como por sus propias necesidades vitales el utilitarismo y el materialismo, a secularizar la sociedad en un movimiento de progreso necesario frente al oscurantismo inmovilizador de la religión. Frente a su aparentemente sólido cuerpo de conocimiento, frente a sus espectaculares resultados prácticos y a la altura intelectual de sus élites, las religiones, las iglesias y sus ministros, parecen algo anacrónico, contradictorio con el mundo creado por la ciencia. Y, sin embargo, al final de su carrera, ésta, aun con todas sus promesas para el futuro, no logra satisfacer una de las dimensiones fundamentales del hombre: su anhelo de lo trascendente, su sed de Infinito; la ciencia misma, al acercarse al límite del universo mental, empieza a sentir en algunos de sus representantes que le falta un principio más allá de lo puramente intelectual para explicar la Realidad y se pregunta si ese principio podrá proporcionárselo la mística.

Así, la ciencia ha llegado a nuestros días como reina del universo práctico, establecida en cimas teóricas difíciles de alcanzar para todo el que no forme parte de la corte de sus adeptos, desprestigiada entre unos grupos por su falta de ética, su servilismo al poder militar y político, su agresión continua al medio ambiente. Por su parte, la espiritualidad parece pujar desde detrás de toda una serie de manifestaciones que se hacen pasar por ella: sectas de corte oriental o de cualquier otro tipo, interés por lo extraterrestre y lo oculto, vida alternativa, etc., formando un confuso universo que expresa la sed de *otra cosa*, un verdadero laberinto al que debe enfrentarse aquél en el que esa sed es sincera y potente. La espiritualidad llega, además, soportando de forma directa o indirecta, a través de la religión, las tensiones generadas en su proceso de 'regionalización'; llega, sobre todo, tratando de filtrar alguno de sus destellos a través de sus imperfectas manifestaciones en la mentalidad común. Por último, la religión, especialmente donde ésta ha perdido el contacto con la experiencia espiritual, llega muerta de hecho y pretendiendo una vida que ya no tiene. En efecto, el desajuste entre su prédica y lo que las gentes pueden aplicar de ella a sus vidas o pueden hallar de ella en sus vidas exteriores sin el elemento místico transformador es tan abismal que aquéllas pueden todavía mantenerse adheridas a la religión por tradición familiar o cultural, o por la necesidad de responder a una exigencia exterior o a un miedo o presión interior, pero apenas les resulta posible conservar, dado el ritmo, los impulsos, estímulos y dirección de la sociedad en la que viven, una coherencia aceptable entre los requerimientos religiosos y las exigencias de otras dimensiones de su ser. Por otra parte, el nivel de consciencia de los ministros religiosos no se halla por encima del del hombre común y no revela, salvo en rarísimas excepciones, ninguna traza de ese carisma brillante y vivo y sereno que nace del contacto de la persona con los niveles superiores de la existencia. Así, las iglesias ven perder sus fieles o descubren en ellos un comportamiento que en nada corresponde a su fe, los ven someterse a la marcha general de la sociedad y ven decrecer el número de vocaciones religiosas y el interés de las masas por las cuestiones y los aspectos de la religión; ésta misma se ve afectada por la poderosa corriente de secularización tanto en su vida intelectual como comunitaria.

Pero esta falta de interés general por la religión no revela en absoluto una falta de interés por lo trascendente, más bien al contrario: paralelamente al abandono de las iglesias y doctrinas tradicionales se manifiesta una búsqueda agitada, confusa, desesperada a veces, inmadura en aquellas sociedades en las que falta tradición espiritual y sobra tradición religiosa del camino, del método que pueda guiar a la persona a niveles superiores de consciencia, ya sea para establecerla en ellos definitivamente, ya para hacerla gozar durante un lapso de tiempo del contacto con fuerzas y experiencias más allá de lo meramente humano<sup>1</sup>. Y el que este anhelo de profundización en sí mismo, de conocimiento más allá de lo puramente mental y positivo, de alcanzar las interioridades de la consciencia y el alma humana busque marcos distintos del de la religión para materializarse y canalizarse pone de relieve una vez más la naturaleza de esta última: un agregado de ideas, regulaciones, gestos y expectativas sin verdadero poder transformador de la naturaleza profunda del hombre; podrá cambiar la superficie, podrá regular, moralizar el comportamiento externo, pero las alturas del Espíritu no podrá abrirlas para el creyente si no posee la clave mística, y las honduras de la naturaleza no podrá limpiarlas y regenerarlas para él a menos que gracias a esa clave haya conseguido dinamizar la luz del

---

<sup>1</sup> En cierta medida, la droga es el lado oscuro y extremo de esta desesperada búsqueda interior y el problema que ella representa no se resolverá completamente hasta que el hombre, en su totalidad, aprenda a acceder libremente, sin necesidad de estimulación química, a mundos interiores de fuerza, conocimiento y éxtasis muy superiores y mucho más seguros desde el punto de vista del crecimiento humano que aquellos a los que la droga invita y conduce. Porque es una perversión de una de las aspiraciones más profundas del ser humano, esta cuestión no podrá ser resuelta mientras sea tratada sólo en sus aspectos social, médico y policial.

Espíritu... y todo ello realizado no a través de hermosas palabras y citas escriturísticas sino real, palpable, empírica, actual, fácticamente, de un modo perfecta e indubitavelmente perceptible para la mente, el corazón y el cuerpo del hombre.

Así, la religión tiene hoy sólo tres vías ante sí y dos de ellas conducen a su disolución más o menos temprana: la religión puede volverse más exigente consigo misma y con sus ministros y fieles, requerir un mayor grado de coherencia y fidelidad, una práctica más intensa y una presencia más completa del dogma en la vida activa de los creyentes; llevada más lejos, esta vía conduce a los fundamentalismos e integrismos que tanto poder han alcanzado sobre las conciencias de las gentes en el mundo islámico. Pero si en las sociedades avanzadas, tremendamente celosas de sus libertades, ese integrismo llevaría progresivamente la religión a un alejamiento cada vez mayor de la sociedad en general, a una existencia sectaria cada vez más estrecha y al ahogo final temprano o a su resquebrajamiento interno por la incapacidad de sus seguidores para cumplir con las exigencias impuestas, en las sociedades menos desarrolladas, en las que el integrismo dota a la vida de unos fines e ideales más elevados y el individuo en general no lo siente como una amenaza para unas libertades que no posee o conoce, el integrismo puede pasar por una primera fase de éxito. Y cuanto mayor sea éste mayores también las posibilidades de un conflicto con el mundo más avanzado; porque, llevado a sus extremos, el integrismo no permite ninguna idea, ninguna práctica de vida, que lo contradiga y sólo es tolerante con posturas e ideas paralelas mientras no tiene la fuerza suficiente para sojuzgarlas y quebrantarlas.

La segunda vía consiste en el movimiento inverso al anterior, es decir, exigir una mayor actualidad al credo respecto a la vida exterior tal como ésta se vive en la sociedad secularizada; tratar de ganar influencia en las conciencias de las gentes mediante un método semejante al de los partidos políticos de las democracias modernas: descendiendo al nivel de las masas, aceptando la evidencia en lugar de tratar de imponerle un ideal, adhiriéndose al sentir de la mayoría o de la minoría bulliciosa siempre que eso suponga publicidad e incremento de la propia influencia.

En lo que hace a la iglesia católica, si ignoramos su aquiescente silencio y servilismo canino bajo las dictaduras fascistas, el suyo ha sido un movimiento de vaivén durante la segunda mitad del siglo xx y comienzos del xxi, un doble meneo de apertura y concesiones por una parte, cuando su intransigencia la ponía en peligro de resquebrajamiento interno, y retracciones y exigencias por otra, cuando su apertura amenazaba disolverla en lo social.

La tercera vía, por su parte, sería aquella que, según ciertas investigaciones, habría intentado el papa Luciani de haber vivido para ello: volver la mirada de la religión hacia el Espíritu, abandonar el poder terrenal y recuperar la experiencia mística o, por lo menos, retornar al servicio de la espiritualidad considerándose a sí misma nada más que la antecámara ética e intelectual de los dominios del Espíritu, un cuerpo de enseñanzas, no dogmas, un cuerpo de sugerencias, no reglamentaciones, que pueden acercar la conciencia externa del hombre a las puertas espirituales y prepararla en cierta medida para la verdadera labor de crecimiento y transformación. Pero esta tercera vía de la religión supondría una “reconversión” de las iglesias tan en profundidad, y los factores inmovilistas son tantos y tan poderosos, que es difícil pensar que pueda llevarse a cabo.

Así, resquebrajada la religión en sus cimientos, rozando la ciencia un espacio supraintelectual, llamando la espiritualidad desde más allá de un laberinto de experiencias e ideologías confusas, el ser humano de nuestros días, despierta en él la sed de lo trascendental,

tiene ante sí un reto mayúsculo: hallar aquella formulación espiritual y aquel camino interior que le ayuden a alcanzar las cimas más elevadas de su destino.

## II

### EL PASADO DE LA ESPIRITUAL: EL PROBLEMA DE LA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO ESPIRITUAL

Si el hombre de finales del siglo XX acepta el reto que supone hallar la formulación espiritual y el camino interior que le ayuden a alcanzar las cimas más elevadas de su destino, deberá volver su mirada hacia el pasado para descubrir qué parte del camino ha sido cubierta ya, cómo lo ha sido, cuáles han sido los medios que le han servido de ayuda, cuáles los elementos que han obstaculizado, entorpecido, desviado o incluso detenido su marcha. Al hacerlo, al tornar su vista atrás, deberá obligarse a mirar a través del engañoso velo de las religiones y deberá proponerse firmemente no perderse en sus intrincados laberintos doctrinales, culturales, morales; deberá ejercer una rigurosa discriminación basada en su propio conocimiento interior o en el de los grandes instructores espirituales de la humanidad para alcanzar el núcleo auténticamente espiritual que demasiado a menudo resplandece en secreto en el centro de un opaco cuerpo de fórmulas rituales, dogmáticas, éticas y supersticiosas.

Para el buscador espiritual, para el que contempla el pasado como una fuente de conocimiento y experiencia místicos siempre susceptibles de renovación y reactualización, no existe nada más decepcionante en sus logros que la así llamada ciencia de las religiones. Ésta, ya sea en su versión histórica, fenomenológica, sociológica o psicológica, va poco más allá de presentar, de una forma implícita o explícita, el comportamiento espiritual y religioso de la humanidad como un museo de piezas exóticas, productos o subproductos de aquellas etapas de la evolución de la especie en las que su mentalidad es todavía inmadura y su visión del mundo infantil e imprecisa; esas etapas en las que el hombre carece aún de las sofisticadas estructuras conceptuales que le proporciona la razón positiva y debe abordar la realidad a través de indefinidas analogías y confusas simbologías y mitos. La ciencia de las religiones hace una lectura evolutiva del pasado religioso y espiritual, que arrancarían de un oscuro origen animista, totémico, mágico o naturalista inspirado, por una parte, por el miedo y asombro ante las fuerzas naturales a cuyo terror y esplendor acaba de despertar y, por otra, por la necesidad de explicárselas de una forma accesible a su inmadura mentalidad e, incluso, de dominarlas o cuando menos propiciárselas<sup>2</sup>. Unos orígenes tan oscuros, tan cavernosos, tan profundamente ignorantes, subconscientes incluso, del comportamiento religioso-espiritual del hombre no permiten suponer ni una chispa de verdad en ellos, ni un mínimo de solidez y firmeza en la piedra basal de lo que habrá de ser el edificio de una de las grandes dimensiones psicológicas y culturales del hombre y, con el tiempo, el Templo de la Superhumanidad: ese edificio estaría fundado en la nada.

---

<sup>2</sup>La ciencia clásica presenta esas formas en una sucesión evolutiva desde sistemas religiosos muy primarios -totémicos, animistas, naturalistas, etc.-, que habrían nacido en la prehistoria del hombre y habrían sobrevivido en las razas con menor capacidad evolutiva, hasta los grandes y desarrollados sistemas monoteístas que todavía tienen vigencia -de una u otra forma- en las sociedades avanzadas. Según una parte de esta ciencia -sobre todo la fundada en los principios marxistas de análisis-, todas estas formas y sistemas religiosos serían pura imaginación o ideación de los seres humanos efectuada con unos u otros fines y no corresponderían a ninguna verdad del hombre; según otra parte de la ciencia -especialmente la fundada en principios monoteístas y sostenida por algunos autores cristianos-, las formas y sistemas más primitivos vendrían a ser una velada, una aún oscura intuición de la religión verdadera, la monoteísta. Es cierto que una parte de la ciencia más actual ha abandonado la forma clásica del evolucionismo, que ha tratado incluso -la mayor parte de las veces sin conseguirlo- de suprimir o, cuando menos, de atenuar o reconvertir el concepto de lo *primitivo*, pero siempre que la ciencia trate de comprender la manifestación exterior de lo espiritual independientemente de su realidad interior, suprafísica, se verá obligada a aceptar, primero, que existen formas simples y complejas de lo espiritual, formas correspondientes a los niveles más primitivos de la consciencia del hombre y formas correspondientes a los niveles de su psique más desarrollados; segundo, que las formas más simples y más primarias psicológicamente se hallan manifestadas en las culturas más antiguas y menos evolucionadas; tercero, que existe un progreso en el terreno religioso y espiritual paralelo al de las otras áreas de la cultura humana y una constante reelaboración de las fórmulas más primitivas de lo espiritual; finalmente, desde esta perspectiva la tendencia a comprender las fórmulas más complejas desde las más simples o las más modernas desde las que les anteceden en el tiempo es muy poderosa. Así, la ciencia puede negar -y en realidad lo ha hecho- la idea evolutiva, pero no se trata sino de una negación nominal; la perspectiva evolutiva persiste, aunque quizás con otro contenido, porque corresponde a la dinámica de la realidad exterior y su manifestación progresiva, y para superarla es necesario hacer entrar en el esquema otro principio, el suprafísico, que introduce un juego complejo de flechas temporales.

Y por verdad nos referimos aquí a una correspondencia entre ese comportamiento religioso-espiritual original y alguno o varios de los niveles de la realidad —física, oculta, espiritual—; por lo tanto, a un conocimiento que es directamente efectivo sobre la realidad o el campo o nivel de la realidad que conoce. Si ese comportamiento original —que los investigadores sitúan cronológicamente en el paleolítico— es capaz de perdurar durante miles y miles de años sin correspondencia con la realidad sino sólo porque es indirectamente efectivo, esto es, porque satisface unas necesidades psicológicas y sociológicas, individuales y colectivas del ser humano, nada nos permite suponer que los tímidos desarrollos mesolíticos y los grandes desarrollos neolíticos, la creación de los grandes panteones y mitologías de los imperios antiguos, ni siquiera los evolucionados sistemas monoteístas posteriores con un poderoso componente ético sirvan para nada más que para seguir satisfaciendo unas carencias psicológicas y unas necesidades sociales hasta que la mente humana logre desarrollar un instrumento más eficaz. Si realmente es así, las mentes pragmáticas de nuestro siglo tendrían razón en considerar la etapa religiosa-espiritual como una fase primaria del psiquismo del hombre que debe ser superada y abolida; la historia de las religiones sería el relato de una mayúscula mentira, de un autoengaño soberbio del hombre; y la ciencia de las religiones, el estudio de los mecanismos de supervivencia de esa mentira. El hombre sería un accidente en el Tiempo, un intruso en el Universo eterno y calmo de la Materia y sólo capaz de pervivir en él olvidando minuto a minuto que la Nada es su origen y su pronto destino.

Pero al buscador espiritual no puede satisfacerle esta conclusión, como no puede satisfacerle tampoco el desarrollo que conduce a ella. Por una parte, le resulta difícil aceptar que no exista una chispa de verdad en comportamientos, prácticas y mecanismos de carácter mágico, religioso, místico, que los hombres han aplicado desde los albores de la cultura a las áreas más inmediatamente vitales de su dimensionalidad durante miles de años; porque si esa correspondencia con la realidad o con algún nivel de la realidad no existiese, ¿se darían resultados directamente efectivos en esa área de la realidad? Y si no se dieran, ¿no habrían sido esas prácticas abandonadas antes o después?; lejos de ello, prácticas que algunos investigadores no dudarían en considerar de origen o raigambre paleolítica perduran en nuestros días, y no sólo relegadas a civilizaciones primarias del tipo de los pueblos cazadores y recolectores sino susceptibles de revitalizaciones como la que está experimentando el chamanismo a partir, especialmente, del interesante desarrollo realizado por Castaneda de algunos de sus elementos. Por otra parte, más allá de las fórmulas religiosas y los evangelios de vida de los grandes movilizadores de la cultura espiritual, están sus experiencias y el conocimiento vertido a partir de ellas, un conocimiento que el buscador puede contrastar, comprobar, verificar, recorriendo las sendas interiores trazadas por aquéllos. Finalmente, está su propia experiencia interior. Estos tres factores, que le impiden contemplar la historia religiosa, espiritual del hombre como un gran engaño o sucesión de engaños, unidos a su necesidad de organizar la manifestación exterior de lo religioso-espiritual desde lo interior o, por lo menos, de comprobar hasta qué punto esa manifestación exterior admite explicarse desde lo suprafísico, le obligan a asumir una perspectiva menos limitada y empobrecedora que la de la ciencia de las religiones.

Si la espiritualidad va más allá de satisfacer unas necesidades y equilibrar unas carencias e imperfecciones en lo psicológico y lo social del ser humano, si tiene un sentido verdadero, éste no es directamente accesible a los ojos del hombre; pertenece a una realidad que podríamos denominar ‘interior’, si recordamos que por este nombre nos referimos al ámbito de la pura consciencia. La denominación es hasta cierto punto arbitraria porque establece una línea de demarcación entre el ámbito *Consciencia* y el ámbito *Materia*, demarcación que muchos místicos no dudarían en negar desde un punto de vista ontológico; pero, por otra parte, los dos

ámbitos aparecen separados desde la perspectiva de la experiencia más inmediata y la denominación 'interior' queda justificada porque al ámbito de la pura *Consciencia* se accede desplazando el centro de la individualidad en un movimiento de concentración que va desde la escena exterior de la vida y la materia hacia las capas más profundas del propio psiquismo, que, según la experiencia mística, se funde con el psiquismo universal. También el término *Consciencia* requiere aquí una explicación. Porque para la experiencia espiritual *Consciencia* tiene un valor bien diverso del que posee para la psicología más oficial de Occidente: en primer lugar, *Consciencia* no significa mente; por encima y por debajo de la mente humana existen planos con los que ésta no tiene un contacto consciente, directo. Estos planos no dependen de la perspectiva de la personalidad subjetiva sino que son estados universales que, más bien, la determinan por el grado de consciencia de acuerdo con el cual aquélla se organiza, de acuerdo con su tipología y nivel evolutivo. En segundo lugar, la *Consciencia* es inherente a la existencia, no existe nada que carezca de ella, nada que no sea manifestación suya, aun cuando ésta no se muestre activa en la superficie. Por último, la *Consciencia* no es sólo una capacidad de percepción y autopercepción sino también un poder dinámico de energía creativa, *Chit-Shakti*.

Es pues ese sentido interior, esa realidad interior lo que debe ser captado, vislumbrado cuando menos, si queremos comprender el fenómeno espiritual en sus diversas dimensiones. Porque la búsqueda espiritual —y a partir de ella sus formulaciones en el terreno del intelecto y de la vida— parte o bien de una apremiante necesidad de huir de la realidad actual del individuo o bien de una 'llamada' desde un estado más allá de su realidad actual, un impulso a autotranscenderse, a romper los límites con los que la Naturaleza ha confeccionado el molde humano, el estudio del fenómeno espiritual debe empezar por conocer, siquiera conceptualmente, cuáles son las posibilidades de realización, de autotranscendencia, abiertas a la criatura encarnada que llamamos hombre. Porque sólo sabiendo cuáles son esas posibilidades de realización —es decir, de alcanzar un nivel de consciencia más allá de los comúnmente humanos, de integrarlo en el propio psiquismo y de hacerlo hasta cierto punto dinámico en el terreno de la vida—, sólo contemplando y comprendiendo en la medida de lo posible el ejemplo de aquellos que han trascendido el nivel de experiencia común, podremos entender la naturaleza, la pertinencia o no pertinencia y el valor de las prácticas y doctrinas espirituales; podremos discernir lo que en ellas hay de adecuado y de arbitrario, lo que pertenece a los niveles de consciencia superiores y es expresión, en uno u otro grado, de una Verdad y lo que es herencia de los niveles inferiores del psiquismo o desviaciones o deformaciones o negaciones de la Verdad superior. Así, el estudio del fenómeno espiritual debe empezar por el terreno de la psicología superior; sólo ésta nos proporcionará una perspectiva lo suficientemente unitaria y profunda para que las múltiples manifestaciones de la espiritualidad en el ámbito externo de la vida no aparezcan ante nuestros ojos como las piezas de una extraña colección de datos antropológicos, fósiles vivos o muertos salpicando el territorio de la experiencia humana y sorprendiéndonos en los rincones más inusitados de la psique y de la vida.

La espiritualidad se nos muestra así en primer término como un gran impulso y esfuerzo hacia la conquista de estados de consciencia suprahumanos y, en segundo término, como un impresionante desarrollo práctico e ideológico. Existe aún una tercera fase, la fosilización, desviación o deformación de este desarrollo; pero ésta no pertenece ya al fenómeno espiritual sino al puramente religioso, caracterizado frente al primero por la pérdida de la experiencia interior, de la dimensión empírica de lo suprahumano. Tal será pues la línea de estudio que debemos seguir: el conocimiento de los estados de consciencia suprahumanos, de su carácter y temperamento, de las fuerzas y potencialidades que pueden proporcionar al individuo humano, nos hará más comprensible la correspondencia de las fórmulas mentales y vitales, las ideas y las prácticas, con la verdad a la que aspiran; allí donde esta correspondencia no exista en absoluto o

se halle minimizada descubriremos el proceso de desviación, deformación o fosilización que hemos denominado ‘religionalización’; podremos de esta forma percibir hasta cierto punto el valor de cada elemento de un sistema por su grado de eficacia y alcance en el proceso de desarrollo y transformación de la consciencia; porque la manifestación de la consciencia espiritual se produce en la historia, el estudio de las grandes figuras espirituales nos permitirá vislumbrar la secuencia temporal de la conquista de los diversos planos suprafísicos para el hombre y de su dinamización en el plano terrestre; finalmente, porque el comportamiento religioso y espiritual no estará basado para nosotros ni en una creencia arbitraria e indemonstrable ni en un psiquismo crepuscular todavía afectado por los vapores de la noche animal, podremos comprender el valor de cada ideal espiritual, es decir, de la realización a la que aspira, por su proximidad a la más alta, a la más completa realización posible para el ser humano encarnado. En efecto, si un sistema espiritual debe ser juzgado y valorado, habrá de serlo no desde categorías psicológicas o sociológicas sino desde categorías espirituales. Cuál es su ideal, el estado de ser o consciencia al que apunta; cuál es el lugar de ese ideal con respecto a la máxima realización accesible: esto es lo primero que debe ser considerado. A qué fórmulas mentales y vitales, intelectuales y prácticas ha dado lugar ese ideal y la realización de ese ideal; cuál ha sido su grado de eficacia en la transformación del individuo y grupo humanos y cuál su grado de resistencia ante la tendencia a la deformación, desviación y fosilización. Y será esta doble consideración la que nos permita vislumbrar cuál debe ser el ideal espiritual futuro de la humanidad.

Existe aún una cuestión que debemos resolver antes de que nuestro método se nos muestre con la coherencia suficiente como para ser inteligentemente asumido y desarrollado: si, a pesar de todo lo que hemos dicho, los orígenes del comportamiento religioso y espiritual del ser humano siguen hallándose en la imperfecta y limitada psicología del hombre-animal paleolítico, ¿no deberemos concluir que nuestro Edificio sigue sin verdaderos cimientos o fundamentación?, ¿o habremos de presuponer acaso que el desarrollo de fórmulas y elementos absolutamente erróneos en concepción y praxis ha conducido por azar o por un misterioso impulso a logros que se corresponden con la realidad suprafísica de las cosas? A esto puede responderse, por una parte, que si el origen de toda realidad material y de todo hecho físico es la Consciencia tras el velo manifestándose en un grado y estatus menor en las formas más simples de existencia y de un modo creciente en las formas más y más complejas de la vida, lo que llamamos comportamiento espiritual hallaría su origen no en una mentalidad infradesarrollada, sino en esa misma Consciencia en manifestación progresiva tratando de reencontrarse a sí misma y poseerse nuevamente; y no sería primordialmente sino una expresión de esa Voluntad de la Consciencia de revelarse a sí misma en la culminación del Juego Cósmico, el *Lila* de autoocultamiento y automanifestación en el Tiempo. Por otra parte, si la realidad física es un desarrollo de la Realidad Suprafísica, la Consciencia pura, puede asumirse sin gran dificultad que ese desarrollo habría constituido un proceso de gradual involución, de progresivo autoocultamiento y autolimitación del propio ser, poder, luz y conocimiento; así, las formas materiales y vitales y los psiquismos menos capaces de manifestar la Consciencia, lejos de constituir organismos originales, serían el resultado de un proceso involutivo de disminución y deformación de su realidad original; el hombre paleolítico o primitivo no sería el padre del ser humano actual, sino el degradado descendiente del Hombre, y su comportamiento espiritual o de cualquier otro tipo sería la consecuencia de la degeneración de la ley natural inherente, el *Dharma* del hombre original. Es, por otra parte, esta teoría de la involución la que da plena fuerza y coherencia a la idea de una Tradición Original única, un cuerpo de verdad transmitido a través de una línea iniciática desde unos orígenes más allá del alcance de la memoria de la raza humana actual; una enseñanza arcana vertida desde una era de Conocimiento, una *Satya Yuga*, de la que surgirían las grandes corrientes místicas y espirituales de las edades posteriores.

Sólo queda definir el alcance y la limitación de nuestra presente orientación del estudio. Por un lado, y en ausencia de un conocimiento personal directo, empírico, de la psicología superior —la verdadera piedra angular de nuestro edificio teórico—, el investigador deberá apoyarse en el cuerpo de conocimiento desarrollado por los diversos sistemas espirituales. Esto constituye ya de por sí una grave limitación: en primer lugar, porque no podrá alcanzar lo que se halla más allá de lo conceptual sino a través de los nombres, definiciones y características revelados por los auténticos poseedores del conocimiento místico y no será testigo directo del proceso por el que lo espiritual desciende al plano del concepto y de la fórmula. Estará sujeto así al peligro de las malas interpretaciones y confusiones a las que pueden conducir las diferentes terminologías y notaciones. En segundo lugar, porque todo sistema de referencia tiende en este caso a justificarse a sí mismo, es decir, a mostrar una coherencia entre sus fines y medios, una ‘verdad’ discutible, en principio, sólo desde la posesión de un conocimiento suprafísico. El estudioso deberá así, por una parte, hacer su intuición lo más dinámica posible y tratar de dar el mayor alcance posible a su experiencia interior; por otra parte, deberá asumir la perspectiva más comprensiva e integral posible, desde el punto de vista del cuerpo de conocimiento que le sirva de base. Sin duda, es la psicología india la que constituye esta perspectiva y, dentro de ella, el minucioso desarrollo llevado a cabo en la primera mitad del siglo xx por Aurobindo Ghose. Finalmente nuestro resultado se justificará no en la medida en que convenza al historiador, al psicólogo, al sociólogo o al fenomenólogo de las religiones, pues el legítimo campo de estudio de todos ellos es el hecho religioso, que es fundamentalmente un hecho exterior y un elemento por tanto del hombre externo y de su superficial psicología, sino en la medida en que resulte sugerente al buscador espiritual, a aquel que investiga, persigue y corteja a la Realidad interior, fundamento de toda otra realidad; se justificará en definitiva, en la medida en que organice suficientemente su espacio intelectual como para permitirle o cuando menos facilitarle su paso siguiente, necesariamente más allá de los conceptos y las fórmulas.