

La diversificación de la espiritualidad

Teresa Forcades i Vila *

I PARTE

CONSIDERACIONES GENERALES

La conciencia de crisis

“La conciencia de crisis” caracteriza el conjunto, harto heterogéneo, de realidades contemporáneas que llamamos “espiritualidades”. Hay algo que no satisface, algo que debe ser superado, cambiado, que no funciona, no vamos bien. Las espiritualidades contemporáneas son espiritualidades críticas, autoconscientes de su valor redentor o, al menos, corrector de algo que va desencaminado. Difieren, como es natural, en la identificación de ese “algo” a remediar, pero para todas ellas ese “algo” tiende a ser eminentemente intrahistórico. Así, de forma consciente o inconsciente, estas espiritualidades representan una reacción (típicamente moderna) a la Modernidad.

Podemos formular la conciencia crítica de las espiritualidades contemporáneas de las dos maneras siguientes:

a) alguien ha pagado (y sigue pagando) el precio de la utopía moderna (aquí se sitúan todas las teologías o espiritualidades de la liberación, incluida la feminista)

b) la Modernidad se ha olvidado de la interioridad (aquí se sitúan los llamados movimientos “New Age” y los grupos neoconservadores y restauracionistas)

El posicionamiento crítico de la espiritualidad en su conjunto es algo nuevo. Siempre han existido espiritualidades-protesta, pero en ninguna cultura como en la nuestra se ha caracterizado la espiritualidad en su con-

* *Monestir de St. Benet de Montserrat*

junto por la distancia que la separa –al menos aparentemente– del discurso legitimador del status quo. Como diría Marx, la espiritualidad organizada, la espiritualidad como fenómeno social –llámese o no a sí misma “religión”– se ha caracterizado históricamente precisamente por su “adhesión al régimen”, por su cercanía a las estructuras de poder en las cuales –según el materialismo– debemos situar su origen y su impulso primero. Aun sin compartir sus postulados materialistas, haremos bien en no perder de vista la crítica marxista a la “espiritualidad” y a sospechar de una espiritualidad que parece presentarse en su conjunto como espiritualidad crítica.

Espiritualidad y religión

Antes de entrar a analizar más detalladamente algunas de las espiritualidades contemporáneas, nos gustaría tomar posición de forma breve ante la supuesta dicotomía espiritualidad/religión. Creemos que es una dicotomía falsa, fruto de una antropología dualista que concibe separadamente alma y cuerpo y frecuentemente los contrapone. Según esta mentalidad dicotómica, la espiritualidad se caracterizaría por la ausencia de una institución que la regule y la religión por su identificación con la institución social reguladora. La espiritualidad sería así más libre y más acorde con la autonomía moderna, mientras que la religión pertenecería al estadio de minoría de edad de la humanidad caracterizado por la necesidad de tutela externa (heteronomía). Esta distinción nos parece falsa, pero falsa nos parece también la simple identificación de espiritualidad y religión. Así como la relación alma/cuerpo no nos parece concebible de forma contrapuesta ni como simple identificación, sino solamente articulada en relación a un tercer elemento que las antropologías tripartitas desde Platón llaman espíritu, así la relación espiritualidad/religión no puede concebirse de forma satisfactoria sin el reconocimiento de que existe, aquí también, un tercer elemento que nos ayuda a superar la dicotomía y a dinamizarla. El elemento-puente o, mejor, el elemento-tejado que permite que espiritualidad y religión habiten una casa común es el ser corporativo, la solidaridad existencial, la continuidad básica que existe entre todos los seres humanos y con el resto de la creación.

Una espiritualidad sin referencia a “los otros”, al resto de la humanidad, es inconcebible. Así, es inconcebible una espiritualidad sin dimensión social/política y es inconcebible una dimensión social/política sin que se visibilice en algunos acuerdos concretos (instituciones). Del mismo modo, es inconcebible una religión sin libertad y sin originalidad individual, sin experiencia personal como fuente de sentido. La dimensión social es irrenunciable; la dimensión individual es irreductible.

La articulación de este tercer elemento, del “ser corporativo” existencial, que antecede a toda dimensión religiosa (concebida como reconocimiento operativo de la ligazón común mediante acuerdos, ritos, normas e instituciones) y que fundamenta nuestra espiritualidad al constituirnos como seres abiertos, como seres que no se agotan en sí mismos, es propia de muchas de las religiones tradicionales que representan hoy una de

las "espiritualidades" en auge. Los pueblos colonizados de la América del Norte, de África y de Asia parecen re-colonizar hoy espiritualmente a la cultura moderna haciéndole sentir la estrechez y la falta de consistencia de su sujeto autónomo y autodeterminado. En los Estados Unidos (y no sólo allí), los gerentes y demás altos cargos de las empresas más influyentes (Xerox, Ford, Nike, Harley-Davidson...) se someten a sesiones de meditación a manos de shamanes que han sabido conservar en las ignominiosas condiciones de las reservas indias a las que se los relegó, la sabiduría ancestral de las tribus sioux, apache o cheroqui¹, una sabiduría anterior a la racionalidad ilustrada y ajena a sus dicotomías filosofía/teología, razón/fe, sujeto/objeto, mundo/Dios.

***Alguien ha pagado (y sigue pagando)
el precio de la utopía moderna***

La Tierra, los pobres, las mujeres, los negros, los indígenas, los latinoamericanos, los africanos, los orientales, los indios, los enfermos, las otras religiones, los homosexuales, los obreros, los colonizados... Los huérfanos, los inmigrantes y las viudas del Antiguo Testamento siguen ahí, convertidos en ese "otro" que confiere identidad dominante al héroe moderno: masculino, próspero, blanco, sano, heterosexual, preferentemente europeo y de cultura occidental.

Ante cada una de estas opresiones se alza hoy una espiritualidad de resistencia más o menos organizada, que puede tener o no ligazón explícita con alguna de las religiones tradicionales. Son las llamadas "espiritualidades o teologías de la liberación". Existen en el seno o alrededor de todas las religiones mayoritarias (entonces se suelen llamar teologías, especialmente pero no únicamente si son de tradición cristiana) y existen también independientemente de ellas (se suelen llamar espiritualidades). Las espiritualidades feministas, por ejemplo, pueden asociarse a una tradición religiosa determinada de la cual proponen una relectura antipatriarcal en clave emancipatoria y respecto a la cual se sienten más o menos parte integrante, o bien pueden haber nacido de forma independiente como grupos de mujeres artistas, por ejemplo.

Más que depender del análisis marxista de la lucha de clases (que es antitético a ellas en su concepción materialista de la realidad), las espiritualidades de la liberación entroncan con el giro epistemológico existencialista iniciado por Heidegger y denuncian de forma muy concreta el "olvido del ser" advertido por este filósofo. La búsqueda intelectual de la "esencia de la esencia", el concepto de "perfección" basado en la no-dependencia de un existir concreto en el espacio y el tiempo, aquí y ahora (da-sein), es un empeño sin sentido, es un absurdo, es un engaño per-

1 Para apreciar hasta qué punto reviven hoy estas culturas supuestamente eliminadas (o sus sucedáneos), basta buscar en internet las palabras sioux, apache o cheroqui.

verso que va dejando cada vez más víctimas en el camino. Intentar hallar sentido a la vida sin tener en cuenta las circunstancias del existir real de las personas, en lugar de aproximarnos al núcleo de la realidad nos aleja de él, en lugar de adentrarnos en la realidad hace que la sobrevoemos y la menospreciemos de hecho en su integridad.

Expresado en imagen benévola, actúa como el niño que, maravillado ante el juguete que le ha sido dado, lo desmonta para saber cómo funciona y así acaba con él. A este niño –y al hombre occidental moderno que este niño representa– el destrozo puede haberle ayudado a comprender cómo funcionaba el mecanismo del juguete, pero por el camino ha perdido de vista que su interés inicial no era el mecanismo del juguete sino la capacidad que éste ha tenido de maravillarle, de interesarle, de hacerle salir de sí. La pregunta verdadera, la pregunta vital y viva (“¿cuál es el secreto del juguete que le capacita para maravillarme?”, “¿qué hay en mí que me capacita para maravillarme ante el juguete?”), no solamente ha quedado sin respuesta tras el análisis, sino que, simplemente, ha desaparecido del horizonte epistemológico, del horizonte de lo que es significativo o inteligible, de lo propiamente entendido como “real”.

Mediante el análisis que disocia la esencia de la existencia, la realidad queda reducida a mecanismo, a las meras relaciones causales accesibles empíricamente. He aquí el drama del “olvido del ser” filosófico propio de la Modernidad que solamente puede superarse recuperando la noción de existencia (el hecho de ser concretamente, aquí y ahora) como indisociable y de igual dignidad que la noción de esencia.

Al drama del olvido del ser filosófico le corresponde el drama de la opresión sistemática del otro, del diferente, del no asimilable. El mundo de las ideas (supuestamente superior a las existencias concretas) se impone y en su nombre se sacrifica el aquí y ahora de incontables otros porque eran diferentes... o porque convenía caracterizarlos, estereotiparlos, como diferentes².

Al clamor del grito de liberación de los “otros” históricos, se ha unido con creciente fuerza el clamor de los representantes de la Tierra en forma de “espiritualidades ecologistas”:

“La Tierra es más que una esfera de roca cubierta por una delgada capa de aire, océano y vida. Sentimos que pertenecemos a ella como si verdaderamente este planeta fuera nuestro hogar más entrañable. Tiempo atrás, los griegos dieron a la Tierra el nombre de Gaia y la designaban con el diminutivo familiar Ge. En aquellos tiempos, ciencia y teología estaban unidas y la ciencia, aunque quizás fuera menos precisa, tenía alma. Con el tiempo, esta relación cálida fue desapareciendo y se sustituyó por la frigidez de los académicos. Las llamadas ciencias de la vida, a las cuáles ya no importaba para nada

2 El caso tristemente paradigmático de estereotipación arbitraria sigue siendo para el mundo occidental el caso de los judíos alemanes bajo el régimen nazi. En menos de diez años pasaron de ser compatriotas, vecinos, colegas y miembros de la propia familia a ser enemigos acérrimos o, peor aún, unos completos extraños, irreconocibles en su humanidad diferente.

la vida, se convirtieron en clasificadoras de espécimenes muertos y en vivisectoras. Ge fue expulsada de la teología y se vió reducida a mero prefijo con que construir los vocablos científicos geografía y geología. Hoy por fin, vemos los signos de un cambio. La ciencia se torna de nuevo holística y redescubre su alma y la teología, impelida por fuerzas ecuménicas, empieza a darse cuenta de que Gaia no debe subdi-vidirse según intereses académicos y que Ge es más que un prefijo”³.

La Modernidad se ha olvidado de la interioridad

El culto a la racionalidad abstracta denunciado por Heidegger es responsable de la antropología reduccionista moderna⁴. El ser personal se concibe en primer lugar como ser racional, como ser capaz de argumentar. La excelencia en humanidad se mide según la capacidad de producir juicios acertados y precisos sobre la realidad. ¿Dónde queda la capacidad de amar? El sujeto moderno ama y es amado, pero no sabe qué hacer con esta experiencia, no la considera constitutiva de su ser de la misma manera que lo es su capacidad pensante. La capacidad de amar debe subordinarse a la capacidad de pensar. El amor recto se concibe como aquel amor que se ajusta a la racionalidad y no le aporta nada nuevo sino que la obedece en todo y la reconoce como maestra.

El predominio de la capacidad de amar sobre la capacidad de pensar se considera propia de los seres inferiores, de esos “otros” necesarios a la identidad moderna. Así, las mujeres, los indígenas, los negros, los artistas, los homosexuales y todos los fracasados en la carrera hacia el progreso se conciben como víctimas del desorden interior que supone permitir que los sentimientos nos dicten la conducta, que el corazón domine sobre la cabeza.

La espiritualidad del cristianismo (protestante y católico) dominante en el occidente moderno ha tendido a limitar también al máximo el elemento afectivo y a desconfiar de él. El fundamento de la vida cristiana no se concebía como la experiencia de encuentro personal y amoroso con Jesús resucitado posibilitado por la fe de la comunidad, sino como un asunto principalmente intelectual de asentimiento acrítico a unos postulados de fe. La adhesión a la verdad revelada no necesitaba la participación del sentimiento amoroso y éste quedó relegado a la experiencia mística, reservada a unos pocos y siempre sospechosa de iluminismo.

La interioridad no puede identificarse sin más con la vertiente afectiva de la persona, pero es inconcebible sin ésta y sin la experiencia transracional que ésta nos aporta. La interioridad, concebida como dimensión integradora, no puede sino convertirse en campo de batalla permanente cuando las fuerzas a integrar (a saber, capacidad pensante y capacidad

3 Lovelock, James. Gaia Hypothesis (traducción propia del original inglés obtenido en la página web www.experiencefestival.com/gaia_philosophy).

4 Marcuse. The one-dimensional man. Cap. 3: “[El sujeto unidimensional] está convencido de que todo lo real es racional y que el sistema establecido es, a pesar de todo, básicamente bueno y dispensador de bienes” (traducción propia del original inglés).

sentiente) se contraponen, cuando se busca el triunfo de la una (capacidad pensante) sobre la otra (capacidad sentiente). El cultivo de la interioridad resulta altamente frustrante en estas circunstancias y se resuelve sustituyendo el silencio que nos confronta con el propio vacío por la oración vocal o la meditación piadosa.

Contra esta subordinación de la afectividad que convierte la propia interioridad en tierra extranjera se ha rebelado la conciencia contemporánea (¿postmoderna?) con mayor fuerza que contra la subordinación del "otro" estereotipado. Estas dos dimensiones deberían ser coexistentes para que se diera una verdadera superación del paradigma moderno. El hecho de que se mantengan aún separadas en la mayoría de las espiritualidades contemporáneas, nos hace sospechar, con Marx, de su capacidad transformadora, nos hace sospechar que quizás estas espiritualidades actúen en realidad de legitimadoras/perpetuadoras del mismo sistema que dicen combatir.

Por un lado encontramos, como hemos visto, las espiritualidades de liberación que frecuentemente reproducen en su funcionamiento interno

Hay espiritualidades que enfatizan la dimensión interior de la espiritualidad y que con frecuencia olvidan del todo la dimensión ética o de justicia social

las exclusiones del régimen que pretenden superar. Ejemplo conocido es la falta de una articulación satisfactoria de la opresión de las mujeres o de los homosexuales en los grupos pertenecientes a las teologías o espiritualidades de la liberación de orientación

socio-política. O también la falta de una articulación satisfactoria de la opresión de los pobres en ciertas espiritualidades feministas o de liberación gay-lesbiana.

Por otro lado, encontramos espiritualidades más o menos esotéricas que enfatizan la dimensión interior de la espiritualidad y que con frecuencia obliteran completamente la dimensión ética o de justicia social. Estas espiritualidades que consideran como tarea espiritual fundamental el redescubrimiento de la interioridad, pueden considerarse a sí mismas como ajenas e independientes de las tradiciones religiosas de la humanidad (movimiento New Age y afines), o bien pueden concebirse como movimientos de restauración, de "vuelta a los orígenes", a las raíces, a la autenticidad de las tradiciones religiosas ancestrales. Dentro de cada una de las mayores tradiciones religiosas existen hoy movimientos restauracionistas que encuentran su fuerza en la crítica al olvido de la interioridad propia del ser moderno.

El hecho de que las espiritualidades de liberación no tengan suficientemente en cuenta la crítica al olvido de la interioridad, las condena a reproducir el pensamiento dicotómico que se encuentra en el origen de la exclusión que intentan remediar y las contrapone de manera innecesaria a otras espiritualidades de liberación particulares, haciendo chocar sus intereses inmediatos. El hecho de que las espiritualidades del retorno a la interioridad no tengan suficientemente en cuenta la realidad de la exclusión social, patriarcal, racial, sexual..., las condena a la irrelevancia social, a quedar limitadas a la esfera de lo privado. Cuanto más separadas se encuentran

la conciencia social y la conciencia interior, más se limita la fuerza transformadora de la experiencia espiritual.

Presentaremos a continuación tres espiritualidades concretas de acuerdo con las líneas de análisis expuestas en esta primera parte. He escogido para el análisis tres espiritualidades de las cuáles tengo experiencia directa: las espiritualidades terapéuticas (soy médico y defendí apenas hace un año la tesis doctoral en salud pública sobre el tema de las medicinas alternativas), las espiritualidades feministas (soy feminista y aplico la perspectiva de género en mis estudios de teología) y las espiritualidades monásticas (soy monja benedictina).

II PARTE

TRES EJEMPLOS DE ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÁNEAS

Espiritualidades terapéuticas

Se basan en la integración mente/cuerpo. Denuncian la estereotipación de la corporalidad como tentación anti-espíritu y abogan por el redescubrimiento de la sabiduría de los sentidos y los sentimientos. Valoran el cuerpo y sus sensaciones como fuente de información no reducible a categorías mentales y no deducible de ellas. El cuerpo tiene algo que decir, tiene algo que decirnos siempre. Por habernos negado a escuchar su mensaje nos hallamos hoy enfermos y andamos de aquí para allá sin acertar a dar con el origen de nuestra inquietud. Parémonos. Escuchemos nuestro cuerpo. ¿Qué sentimos?

En su sencillez, no es esta tarea fácil para la conciencia moderna. La amenaza de la irracionalidad, de la pérdida de control se cierne sobre el principiante que se dispone a adentrarse más allá de los límites más o menos luminosos de lo pensable. Es éste un trayecto que debe recorrerse en solitario y los gurus de la espiritualidad terapéutica saben muy bien que este énfasis en la propia individualidad conecta de forma muy profunda con la crisis de identidad del sujeto contemporáneo y su superego compensador. No hay dos caminos iguales. Nadie puede dictarte desde fuera tu camino. Nadie puede recorrerlo por ti. En la espiritualidad terapéutica se parte del sujeto individual, de sus miedos, sus dudas y sus ambigüedades para proponerle un camino de sanación que le reconcilie consigo mismo, con los demás y con el mundo.

Desde estas premisas básicas, se ofrecen al buscador/consumidor espiritual un sinfín de ofertas. Un número realmente extraordinario de publicaciones, cursos, talleres y consultorios ponen al alcance de todos la espiritualidad terapéutica, también conocida como espiritualidad New Age. El mundo occidental se ha visto prácticamente inundado por este tipo de pensamiento. Cabe preguntarse críticamente quién financia este despliegue extraordinario. Las traducciones al catalán, por ejemplo, de algunos de los títulos New Age más significativos aparecieron antes de que la

demanda justificara su publicación, acompañados de costosas campañas publicitarias financiadas por multinacionales norteamericanas. Esta consideración crítica no invalida el carácter profético y liberador de algunas de las intuiciones básicas del New Age (superación de la dicotomía alma/cuerpo; fundamentación de la espiritualidad en la propia experiencia; necesidad de realizar ejercicios de meditación en soledad; reivindicación del deseo de felicidad intramundana), pero nos invita a reflexionar sobre su potencial de alienación cuando se presentan y se viven disociadas del análisis y el compromiso social.

El auge de las espiritualidades terapéuticas no puede comprenderse sin apelar al llamado proceso de medicalización de la sociedad. La medicalización se caracteriza por la incursión progresiva en ámbitos sociales no médicos de la disciplina médica moderna y de su aproximación a la realidad mediante el diagnóstico de una patología (entendida como algo que no debería ser, entendida como desviación o como ataque externo) y la terapia destinada a acabar con ella. La racionalidad médica moderna no es integradora. Patologiza por ejemplo los problemas de convivencia que otras espiritualidades más humanas consideran oportunidades de vivir el

La críticas a la *New Age* no invalidan el carácter profético y liberador de algunas de sus intuiciones básicas: como superar la dicotomía alma/cuerpo

amor que no deben ser eliminadas sino soportadas con paciencia y valoradas positivamente como maestras de vida. La medicalización parte del presupuesto (falso) de que la vida que vale la pena vivir es la que nos permite experimentar un estado de bienestar (salud) continuo⁵.

De ahí su éxito y su incursión en el ámbito espiritual. En un primer momento (años 1960-80), la medicalización se experimenta como sustitución de la espiritualidad. La capacidad hermenéutica (capacidad de dar sentido al dolor y a la muerte) de las religiones y espiritualidades tradicionales se ve ridiculizada y es sustituida por la racionalidad instrumental del proceso diagnóstico y por la aplicación de una terapia que basa su eficacia en el grado de independencia que consigue respecto a la subjetividad del paciente (así llamado por su rol eminentemente pasivo en el proceso de sanación). A partir de los años ochenta emerge con inusitada fuerza una reacción que, en nombre del espíritu y del valor de la subjetividad, está intentando desterrar al racionalismo del ámbito médico. El auge de las llamadas medicinas alternativas es una de las consecuencias de este fenómeno reactivo⁶. La emergencia de las medicinas alternativas es indisoluble de la emergencia de las espiritualidades terapéuticas (New Age).

5 Según definición actual de la Organización Mundial de la Salud (OMS), la salud es "un estado de completo bienestar físico, mental y social y no meramente la ausencia de enfermedad o dolencia" (1948).

6 Más del 25% de los estudiantes de medicina de Catalunya han sido pacientes de alguna medicina alternativa y más del 75% considera que debería existir un departamento de medicinas alternativas en su facultad (Forcades i Vila, T., Estudi observacional de l'impacte de les anomenades medicines alternatives entre els estudiants de medicina de Catalunya. Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, 2004).

En su crítica exaltada de la racionalidad reduccionista que reduce el cuerpo a mero objeto, las espiritualidades terapéuticas reproducen sin darse cuenta la característica principal de la antropología moderna. Más allá del dualismo (que las espiritualidades terapéuticas pretenden superar), la antropología moderna se yergue desafiante contra la aceptación del dolor y las contradicciones predicada por la religiosidad tradicional, y proclama una visión de la humanidad positiva y dinámica y, sobretodo, autosuficiente:

"Ante las experiencias negativas (...) la nueva religiosidad adopta una actitud positiva y dinámica. 'Tengo la solución', nos anuncia. En lugar del misterio que hace salir de sí a la humanidad para dejarla abierta a una realidad que no puede dominar, la nueva religiosidad le promete la experiencia de la plenitud aquí y ahora. Tiene que existir la posibilidad 'individual' de vivir sano y feliz en la tierra...; si no, ¿qué sentido tiene la vida?"⁷.

Me parece importante insistir en que:

"[La] religiosidad hipersubjetiva es una reacción a la reducción cientifista que convierte a la humanidad en poco más que un objeto. Estos dos aparentes contrarios [racionalidad científica moderna y espiritualidad terapéutica] se estabilizan entre sí, se compensan, coexisten y sobreviven el uno a expensas del otro. (...) [La espiritualidad terapéutica] utiliza el lenguaje y el mundo simbólico de la medicina científica y los aplica al ámbito espiritual para 'explicar' el mal, el dolor, la enfermedad y la muerte"⁸.

En el caso de las espiritualidades terapéuticas, la falta de articulación de las espiritualidades de la interioridad con las espiritualidades de la liberación que denunciábamos en la primera parte de este artículo, tiene como consecuencia la estigmatización de la persona enferma como persona "poco espiritual". Si el dolor es superable, quien lo sufre debe considerarse un inmaduro espiritual. Se mezcla este presupuesto con algunas premisas popularizadas por el budismo occidental acerca de la insustancialidad del dolor. Así, no es extraño que las personas que sufren enfermedades graves y en algunos casos aún incurables como ciertos tipos de cáncer, sean informadas por sus terapeutas de medicinas alternativas o por sus guías espirituales New Age de que ellas mismas se han provocado la enfermedad con su cerrazón afectiva y que ellas mismas podrían curarla si decidieran abrirse a la vida y a sus dones gratuitos y maravillosos.

Espiritualidades feministas

Las espiritualidades feministas tal como existen hoy en el mundo occidental pueden clasificarse en dos grandes grupos: las espiritualidades feministas de la igualdad y las espiritualidades feministas de la diferencia.

7 Forcades Vila, T., "La salut com a religió. La religió com a teràpia", en *Qüestions de Vida Cristiana*, 215. PAM, 2004. pág. 35 (traducción propia del original catalán).

8 Forcades (ibid): pág. 36.

Las espiritualidades feministas de la igualdad corresponden al modelo de las espiritualidades de la liberación descrito en la primera parte de este artículo. Denuncian la estereotipación del "otro-mujer" como diferente en función de los intereses del sujeto moderno-hombre y proclaman la ausencia de una "naturaleza femenina" a la cual contraponer la norma "masculina"⁹. Para demostrar que no existe tal naturaleza y que lo considerado "masculino" es en realidad patrimonio de toda la humanidad, las espiritualidades feministas de la igualdad promueven acciones y compromisos anti-estereotipo y luchan por cambiar las leyes restrictivas para que sea cada individuo, independientemente de su sexo, quien determine su identidad y su perfil personal sin coacciones externas ni moldes de ninguna clase. En su énfasis en la individualidad, el feminismo de la igualdad, como todas las espiritualidades de la liberación, es un fenómeno plenamente moderno.

Las espiritualidades feministas de la diferencia, por su parte, sin dejar de definirse en función de la emancipación de las mujeres, tienden a ser más cercanas a las espiritualidades que hemos descrito como espiritualidades del retorno a la interioridad. En lugar de proclamar la bondad del ideal moderno y de trabajar para que éste sea accesible a todos (y muy particularmente a las mujeres), las espiritualidades feministas de la diferencia cuestionan la hegemonía del ideal moderno y la bondad del sujeto y de la cosmovisión que éste ha generado. En concreto, el feminismo de la diferencia cuestiona la definición de persona basada en la autonomía. Para las mujeres, las relaciones parecen tener más importancia que la autonomía, parecen ser más fundantes de su ser y más satisfactorias en su ejercicio. Para las feministas de la diferencia, la liberación pasa por reconocer los rasgos diferenciales de la feminidad y por articular una relación con la masculinidad que no sea de subordinación ni de dependencia.

El feminismo de la igualdad ha tendido a cuestionar las dicotomías modernas que afectan a la organización de la sociedad. Así, se ha cuestionado, por ejemplo, la divisoria entre el espacio público y el espacio privado que legitima la utilización de una lógica y una ética distinta en cada ámbito. De acuerdo con la lógica de la Modernidad, la ética de la justicia correspondería al ámbito público donde reina la igualdad de derechos y obligaciones pero no al ámbito privado. El ámbito privado no se organiza según la ética de la justicia sino según la ética del cuidado¹⁰, que presupone que debido a los lazos de afecto que las unen a sus familias, las mujeres pueden sacrificarse por ellas sin necesidad de reciprocidad o de reconocimiento explícito.

El feminismo de la diferencia ha tendido a cuestionar las dicotomías modernas que afectan a la comprensión del ser personal, de ahí su relación con las espiritualidades de la interioridad. Ha expuesto, entre otras, la falsedad de las dicotomías espíritu/cuerpo, objetividad/subjetividad, liber-

9 La obra pionera en este sentido sigue siendo *The second sex* de Simone de Beauvoir.

10 La primera en formular la existencia de una ética "de las mujeres" fue Carol Gilligan en su obra *In a different voice*.

tad/amor y se esfuerza por formular categorías nuevas e integradoras para describir la realidad de acuerdo con la experiencia de las mujeres.

Para un número creciente de mujeres, dentro y fuera de las religiones institucionalizadas, las espiritualidades que no toman en consideración la experiencia de "ser mujer" en un mundo dominado por los varones han dejado de ser significativas. A partir de la revalorización de la experiencia personal y del enraizamiento de la espiritualidad en el aquí y ahora del sujeto, emergen las preguntas que constituyen el fundamento de la conciencia religiosa/espiritual feminista: ¿por qué la mayoría de las religiones no permiten un acceso igualitario de las mujeres a la toma de decisiones o a los cargos investidos con poder sagrado o con representatividad?; ¿por qué la experiencia de las mujeres no es tenida en cuenta igual que la de los varones en las formulaciones de la fe común?; ¿por qué aún existen tabús religiosos acerca de la menstruación?; ¿por qué las religiones mayoritarias en occidente se dirigen a Dios en masculino?; ¿por qué debo expresar mi experiencia de Dios con categorías que no me son propias, por miedo al rechazo o a la incompreensión por parte de los varones a los que se reconoce autoridad religiosa?

Espiritualidades monásticas

Las espiritualidades terapéuticas y las espiritualidades feministas, aunque pueden darse en el seno de las tradiciones religiosas ancestrales, han nacido fuera de ellas o en contraposición a ellas y no se ven a sí mismas como representantes de ninguna religiosidad institucional establecida. Las espiritualidades monásticas, por el contrario, han nacido en el seno de las religiones establecidas y, debido a su carácter comunitario, no son concebibles sin algún tipo de soporte institucional. En el monaquismo el soporte institucional se suele concebir como obediencia a unos estatutos comunitarios y al discernimiento de la persona que se elige como responsable (es lo que la tradición benedictina designa como "buscar a Dios bajo una regla y un abad -o abadesa-").

En el benedictinismo, que es la tradición a la cual pertenezco, podemos observar hoy dos tendencias contrapuestas. Algunos monasterios están sabiendo acoger (no sin dificultades) las inquietudes propias de nuestro tiempo y la multiplicidad de expresiones espirituales a que estas inquietudes dan lugar y que les llegan a través de las/los jóvenes que piden entrada en sus comunidades. Estos monasterios tienden a flexibilizar sus estructuras, a reconocer las necesidades y los carismas individuales y a potenciar una cierta diversidad entre las hermanas/os. El entorno comunitario monástico puede ser un lugar ideal de discernimiento e incluso de experimentación espiritual, ya que conviven en él en pie de igualdad hasta cuatro generaciones de mujeres u hombres que fácilmente cuentan entre sus miembros a personas de profunda y probada experiencia de Dios. En relación a las espiritualidades terapéuticas, las tradiciones monásticas ofrecen inspiración y experiencia en el arte de "conocerse a sí misma/o" y de perseverar en la oración silenciosa que descubre el propio vacío y la propia plenitud. Así, muchos de estos grupos de espiritualidad

New Age acuden a los monasterios y encuentran en sus claustros y jardines la atmósfera adecuada a su búsqueda de paz y de sanación interior sin que nadie les cuestione su falta de compromiso social. También los monasterios aprenden de estos grupos y de sus líderes espirituales. En más de una biblioteca monástica proliferan los títulos New Age y en más de un refectorio monástico se leen libros de autoayuda y sanación interior. Los libros del monje benedictino Anselm Grün reflejan esta apropiación monástica de las intuiciones New Age y se han convertido en un éxito editorial sin precedentes (cuenta con más de 60 libros traducidos al castellano). En relación a las espiritualidades feministas, los monasterios masculinos han permanecido hasta ahora más bien recelosos. Los femeninos, con algunas excepciones, también. Entre las excepciones se encuentran las benedictinas norteamericanas, con Joan Chittister a la cabeza. También aquí, la simbiosis entre espiritualidad monástica y espiritualidad contemporánea se ha mostrado fecunda, como demuestra el también espectacular éxito editorial de los libros de Joan Chittister.

Hasta aquí los monasterios que están sabiendo acoger (no sin dificultades) las inquietudes propias de nuestro tiempo. Existen también monasterios –y probablemente debamos admitir que en Europa son mayoría– que en lugar de flexibilizar estructuras y dar cabida a la pluralidad, cierran filas y se unen a los movimientos restauracionistas y neoconservadores con los que comparten una visión apocalíptica de la sociedad actual, de su permisividad y de su relativismo moral y epistemológico, de su desprecio por la vida (eutanasia y aborto), de su incapacidad para el compromiso (tasa de divorcios), de su individualismo destructor de la familia (feminismo), de su falta de respeto por la autoridad y por la tradición... En relación a las espiritualidades terapéuticas estos monasterios pueden establecer algunos contactos, particularmente en su valoración de la interioridad, pero chocan con el énfasis en la sabiduría del cuerpo y los sentimientos, en la libertad individual, en la ausencia de dogmas y de institución. En relación a las espiritualidades feministas, los sentimientos son de profundo antagonismo, especialmente si se trata de comunidades femeninas.

Concluiremos este recorrido por las espiritualidades contemporáneas con unas palabras de Luis Antonio Tagle, obispo de la diócesis de Imus, en Filipinas. Con motivo del encuentro de benedictinas y benedictinos de Asia Oriental y Oceanía de 2003, el obispo Tagle pronunció una conferencia titulada "La generación-E y el futuro del monaquismo" en la cual proclamó lo siguiente:

La generación-E [y nosotros añadimos: la generación-E y sus nuevas espiritualidades] es [son] un misterio. Ellas y ellos son los profetas que Dios envía a nuestro tiempo. Son los perdidos, los cansados y los exhaustos que el Señor nos está dando... Tienen sueños y visiones que expresan las profundas necesidades humanas que el mundo tecnológico no puede satisfacer... A veces los consideramos como "problemas". No son problemas. Son misterio y, como tal, no es una "solución" lo que merecen. Sean pacientes y dejen que se desplieguen. Déjense sorprender por lo que Dios nos revelará a través suyo. Contémpnenlos y escuchen lo que no dicen..., escuchen la melodía que no entonan... Son profetas y los profetas pueden purificar la sociedad.