

Hacia una nueva trascendencia global

Globalidad, espiritualidad y humanidad

Gil-Manuel Hernández

Gil-Manuel Hernández es profesor del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València. Es autor, entre otros, de *La condición global. Hacia una sociología de la globalización* (2005).

En nuestra reflexión se parte de constatar que las dos principales características de la globalización son la interdependencia y la interconexión crecientes entre todos los procesos, tendencias, espacios e individuos. La aceleración moderna de los procesos históricos de globalización opera en la realidad visible y material de las dimensiones demográfica, económica, política, social, cultural y ecológica, hasta el punto de haber sido capaz de transformar profundamente las relaciones sociales, generando una suerte de *condición global* o globalidad, marcada por las ya referidas características de interconectividad e interdependencia. Las mismas que se pueden apreciar en otras esferas del conocimiento. Así, los descubrimientos de la física cuántica o de la biología han subrayado las estructuras relacionales inmatrimiales que determinan la conectividad material, mientras que los avances de la psicología junguiana y transpersonal muestran la compleja conectividad psíquica subyacente a la aparente separación de los seres humanos en tanto que individuos. Por otra parte, el conjunto de tradiciones espirituales místicas agrupadas en la llamada «filosofía perenne», definen idénticas características pero aplicadas al plano espiritual.

En este contexto, y en condiciones de modernidad globalizada, se produce una intensa globalización de la diversas tradiciones espirituales de tipo místico, que a su vez genera una nueva espiritualidad híbrida y global que pone el acento en la construcción de un renovado y cosmopolita concepto de *humanidad*. De este modo creemos que se puede aportar una luz diferente para entender mejor los recientes desarrollos del tema de los derechos humanos en un marco intensamente globalizado, ya que en dicho marco parece emerger una nueva trascendencia global que conecta el universalismo secular con el universalismo espiritual. Por ello, en primer lugar definiremos en qué consiste la conectividad social, en segundo lugar nos referiremos a la conectividad física investigada por la ciencia moderna, en tercer lugar revisaremos la conectividad psíquica analizada por la psicología, seguidamente trataremos la cuestión de la conectividad mística y finalizaremos reflexionando sobre el impacto que la convergencia de la consciencia de todas estas conectividades tiene en la aparición de una espiritualidad global enfocada sobre la idea de «humanidad», con el consiguiente efecto de dicha emergencia en la cuestión de los derechos humanos.

LA CONECTIVIDAD SOCIAL: LA CONDICIÓN GLOBAL

La esencia de *eso* que llamamos globalización remite a la interconectividad e interdependencia, claramente radicalizadas e intensificadas en la segunda mitad del siglo xx. La globalización puede ser definida como un macroproceso histórico (en el tiempo largo) que contiene diversos procesos históricamente conectados y convergentes (en el tiempo medio

y corto) que han configurado lo que se conoce como globalización contemporánea durante el último medio siglo. Desde este planteamiento, la globalización en curso debe entenderse como una profunda transformación multidimensional y multicausada, que se expresa en términos de una conectividad compleja, dialéctica y crecientemente intensificada, en la organización espacio-temporal de las relaciones sociales. Dicha conectividad ha de ser valorada en relación a una progresiva extensión, intensidad, velocidad e impacto de los flujos transcontinentales e interregionales de actividad, comunicación, interacción y ejercicio del poder, los cuales circulan a través de estructuras reticulares cada vez más tupidas. Los flujos se refieren a los artefactos físicos, personas, símbolos, señales e información que se movilizan a través del espacio y del tiempo, mientras que las redes se refieren a soportes flexibles de interacciones reguladas o modeladas entre agentes, nodos de actividad o núcleos de poder.

La modernidad globalizada implica una radicalización y transformación reflexivizada de las instituciones y rasgos constitutivos de la modernidad, lo que comporta la agudización tanto de la separación y compresión espacio-temporal como de los mecanismos de desanclaje. De este modo, en la modernidad globalizada se reafirma el principio axial de abstracción de las relaciones sociales y su reorganización mediante la acción a distancia, la proximidad en el espacio transnacional y la reestructuración de los lugares en términos *glocales*. La globalización se estructura a través de una interdependencia asimétrica que establece relaciones de retroalimentación con el aumento de la complejidad (básicamente entendida como la existencia conjunta de dispositivos de diferenciación y desdiferenciación). En última instancia, la globalización se plasma en un incierto, conflictivo y arriesgado horizonte global que define la nueva *condición global* humana. Un marco de *incertidumbre* donde, a modo de una totalidad inclusiva, la unicidad no uniforme que lo vertebra deriva del mecanismo de estructuración que liga la conciencia individual y subjetiva de interdependencia con los procesos estructurales y objetivos de conectividad.

En nuestra concepción multidimensional de la globalización, ésta aparece dividida en las seis dimensiones (demográfica, económica, política, cultural, social y ecológica) especificándose que la dimensión cultural se subdivide en una vertiente cultural genérica (que incluye la religión), y una vertiente específica de carácter comunicativo. Cada una de las dimensiones o campos implica un conjunto de manifestaciones concretas, si bien cada campo o dimensión se relaciona a su vez con el resto, lo que en última instancia define parte del carácter de la conectividad compleja que caracteriza la globalización. Para que se entienda con una metáfora, podemos imaginar la figura tridimensional del cubo de Rubik. Para empezar, éste posee seis caras, que se corresponden con las seis dimensiones básicas de la globalización. Si se alinean perfectamente los cubos por colores, aparece un cubo con seis caras de colores homogéneos. Esta imagen proporciona un referente visual para explicar que las dimensiones de la globalización (demografía, economía, política, sociedad, cultura y ecología) son abstracciones conceptuales que sirven para disecionar la globalización, en tanto que expresión e imagen de la realidad social, separándola en campos y lógicas. Pero, como es bien sabido, la realidad social de la globalización es mucho más compleja, por lo que más bien se corresponde con la imagen de los cubos que componen el cubo de Rubik moviéndose en todas direcciones, es decir, mezclándose en infinitas combinaciones, tantas como probabilidades de interacción de los diversos

componentes de cada dimensión. De modo que, mientras la imagen del cubo de Rubik ordenado proporciona la idea del ordenamiento abstracto de la sociedad globalizada, un cubo donde los colores se mezclan sin pausa remite al cambio, a la interacción, a la *conectividad* y a la transformación constantes de la modernidad avanzada.

Al mismo tiempo, este mecanismo se reproduce en niveles inferiores, de manera que, siguiendo con la metáfora referida, cada cubo de los 27 que componen el cubo de Rubik es en sí mismo otro cubo de Rubik; de esta forma se pueden evocar los niveles regionales, nacionales y locales que subyacen al sistema global, así como la propia complejidad y multidimensionalidad de cada nivel considerado. Además, como todos los cubos, desde los más pequeños a los más grandes, forman parte del cubo general, la metáfora del cubo de Rubik traduce la idea de conectividad compleja y de interdependencia que define la globalización.

Conviene enfatizar que la globalización, como el cubo de Rubik que la puede representar, es multidimensional, y lo es por cuatro razones: en primer lugar porque, como ya hemos visto, la globalización posee seis ámbitos, campos o áreas de acción social (demográfica, económica, política, cultural, social y ecológica); en segundo lugar porque se articula en el tiempo y en el espacio, sometidos cada vez a una mayor compresión, lo que genera la proliferación de la acción a distancia y la intensificación de la interconectividad y la desterritorialización; en tercer lugar, porque, como han señalado Held *et al* (1999), la globalización crece en extensión, en intensidad, en velocidad y en impacto; y en cuarto lugar porque, como también ha indicado Giddens (2001), la globalización se expande hacia arriba, hacia abajo, hacia adentro y hacia los lados del Estado-nación, institución clave de la primera modernidad. Es más, se podría considerar, prosiguiendo con nuestra metáfora ilustrativa, que el cubo de Rubik de la globalización es en realidad un cubo históricamente conformado que, al crecer y expandirse por el globo, ha llegado a solaparse con el cubo-contenedor del planeta Tierra, mundializándose geográficamente. Efectivamente, a lo largo del tiempo, tal y como han mostrado Held *et al* (1999), la globalización ha ido creciendo y extendiéndose históricamente dentro del planeta hasta que, como ha afirmado Dollfus (1999), el sistema-mundo se ha solapado con el sistema-tierra.

La multidimensionalidad de la globalización lleva necesariamente a situar el referido cubo de Rubik en las coordenadas espacio-tiempo, a las cuales habría que añadir las que marcan diversos aspectos de la dialéctica de la globalización: público-privado, dominación-subordinación y global-local. De este forma, se transmite la imagen de una globalización atravesada por contradicciones, antagonismos y realidades asimétricas. En el centro de cada cubo se pueden imaginar, además, núcleos que remiten a la concentración de poder (simbólico, económico, cultural, social), y que pueden identificarse con las grandes metrópolis o ciudades globales, como bien han estudiado Sassen (2001, 2007) o Soja (2000). Cada cubo del cubo general tiene sus propios núcleos, que además se vinculan entre sí por redes neuronales por donde circulan flujos de todo tipo. De este modo, queda incorporada la imagen de la *red* (Castells, 1999), que cubre interna y externamente el espacio del cubo de la globalización, además de poseer una dimensión diacrónica que implica su progresiva densificación histórica. Finalmente, cada uno de los cubos, como el cubo general, rotan sobre sí mismos a diversas velocidades y ritmos, lo que remite al concepto de *reflexividad*, entendida básicamente como autoconfrontación con las consecuencias de

la modernidad, apertura hacia la incertidumbre permanente, autoconocimiento social, autocreación individual, autoevaluación a través de los sistemas de información y conciencia de la dialéctica global-glocal.

En definitiva, al intentar comprender la dinámica de la globalización aparecen las imágenes de la red, como la «sociedad-red» (Castells, 1999), la célula (Appadurai, 2007) y la neurona (sinapsis neuronal), que apelan al fenómeno del entrelazamiento. Todas estas imágenes se refieren a un *hecho social* innegable: la *conectividad social*, cada vez más intensa, que es a su vez una realidad directamente observable a escala global. Esta realidad es la que determina la *condición global* entendida como ambiente donde se desarrolla la existencia, como condición para la acción social y como situación existencial de los individuos de la modernidad avanzada.

LA CONECTIVIDAD FÍSICA

En el siglo xx, las diversas ciencias naturales llegan a descubrir la importancia de la red y de la interconectividad para la explicación de la realidad material o física. Es especialmente el caso de los descubrimientos de la física cuántica: las estructuras relacionales inmateriales como transfondo inmaterial (universo implicado) de las redes materiales (universo desplegado).

A lo largo de su desarrollo en el siglo xx, la física cuántica ha evidenciado una nueva noción de realidad basada en el *entrelazamiento*, una noción del mundo que cuestiona todas aquellas basadas en nuestra experiencia sensorial (Aczel, 2009). Según el planteamiento del entrelazamiento, en el campo microscópico se destruye la noción de causalidad y la imposibilidad de estar a la vez en dos sitios, e incluso se destruye la noción de separación espacial. Según la física cuántica, el entrelazamiento se puede describir como un principio de superposición que involucra dos o más partículas; es una superposición de los estados de dos o más partículas, consideradas como un sistema, de modo que aunque dichas partículas estén separadas por años luz pueden comportarse de manera coordinada: lo que le sucede a la una le sucede a la otra, sin importar la distancia.

Por otra parte, las investigaciones sobre *redes complejas* de todo tipo señalan que comprender la complejidad requiere abandonar el enfoque analítico por una forma de mirar a la realidad en la que se añade un elemento esencial: *el mapa de conexiones entre los elementos*, única forma de dar sentido al mundo (Solé, 2009). La formación y crecimiento de redes complejas acaece en diversas dimensiones, en las redes de comunicación y comercio, en la formación de estructuras biológicas (funcionamiento celular), en la propagación de virus y epidemias, en el genoma, en las neuronas, los ecosistemas o internet. Ello significa que ya no se puede reducir el todo a sus partes, puesto que las redes (especialmente de energía e información) y sus propiedades emergentes acaban por definir la complejidad del mundo.

Como ha señalado con claridad el físico Fritjof Capra (2007), lo que nos enseña la física cuántica, y como también se verá, el misticismo, es que la sociedad moderna padece un problema que remite a una *crisis de percepción*. Existe un *paradigma en franca retirada* y otro resueltamente *emergente*. Según el paradigma clásico el universo es concebido como un sistema mecánico compuesto de «ladrillos» elementales y básicos, el concepto del cuerpo humano como una máquina, el concepto de la vida como una lucha

competitiva por la excelencia, la creencia en un ilimitado progreso material y en el crecimiento económico y tecnológico. Frente al viejo paradigma cartesiano y newtoniano emerge un *nuevo paradigma holístico*, heredero de la nueva física, que entiende el mundo más como un todo ecológico integrado (interconectado e interdependiente) que como una reunión de sus partes.

El nuevo paradigma, que Morin (2010), traduce como «paradigma de la complejidad» en el análisis de lo social, viene muy influenciado por la nueva física cuántica, sin embargo ya casi centenaria, construida por personajes como Einstein, Planck, Heisenberg, Chew, Bohr, Dirac, Bohm, Bell, Aspect o Pauli, entre otros. Para Capra (2007) existen *seis criterios* que definen el nuevo modo de conocimiento físico, el *nuevo paradigma* de pensamiento.

1.- En primer lugar, mientras en el paradigma mecanicista de la ciencia se creía que en cualquier sistema complejo la dinámica del todo podía ser comprendida a partir de las propiedades de las partes, en el nuevo paradigma las propiedades de las partes solo se pueden comprender a través de la dinámica de la totalidad, ya que la relación entre las partes y el todo es más simétrica. *La totalidad es lo primario*, y una vez comprendida su dinámica se pueden inferir, al menos en principio, las propiedades y los patrones de interacción de las partes.

2.- En el antiguo paradigma se creía que existían estructuras fundamentales y, después, fuerzas y mecanismos a través de los cuales éstas interactuaban, lo que originaba los diferentes procesos. En el nuevo paradigma, se piensa que *el proceso es lo primario*, lo básico, y que cada estructura observada es una manifestación de un proceso subyacente.

3.- La vieja imagen de la máquina propia de la física clásica ha sido sustituida por la de un *conjunto dinámico e interconectado*, cuyas partes son esencialmente interdependientes y han de ser comprendidas como modelos de un proceso cósmico. Solo indagando entre la maraña de interconexiones se pueden aislar modelos e interpretarlos como objetos. De acuerdo con ello, el electrón puede aparecer a un tiempo como una partícula o como una onda. Ello dependerá de cómo lo observe el observador y de su naturaleza (principio de indeterminación o incertidumbre de Heisenberg). Así, mientras en el antiguo paradigma se creía que las descripciones científicas eran objetivas, es decir, independientes del observador humano y del proceso de conocimiento, el nuevo paradigma presupone que la *epistemología*, entendida como la comprensión del proceso de conocimiento, debe ser incluida explícitamente en la descripción de los fenómenos naturales.

4.- Según la ciencia clásica existen leyes fundamentales, refiriéndose al fundamento, a la base del edificio del conocimiento, que debe tener cimientos firmes y sólidos (ladrillos fundamentales, ecuaciones fundamentales, constantes fundamentales, principios fundamentales). Sin embargo, está probado que los cimientos del conocimiento científico no siempre se han mantenido sólidos, pues las grandes revoluciones científicas los han hecho tambalear. Frente a esta concepción clásica, la nueva ciencia habla más que de la *metáfora del edificio de la metáfora de la red o la telaraña*, o incluso del *holograma*. Al igual que vemos la realidad que nos rodea como una red de relaciones, también nuestras descripciones, conceptos, modelos y teorías forman una *red interconectada* que representa los fenómenos observados. Según esta concepción, ninguna de las propiedades de una parte del entramado es fundamental; todas ellas dependen de las propiedades de las otras partes, y la consistencia total de sus interrelaciones determinará la estructura de todo el entramado.

5.- El paradigma cartesiano se basa en la creencia total en la seguridad del conocimiento científico (verdad absoluta), mientras que en el nuevo paradigma se reconoce que todas las teorías y conceptos científicos son limitados y aproximados. En consecuencia, la ciencia no trata con la verdad, sino con *descripciones limitadas y aproximadas de la realidad*.

6.- Nuestra ciencia y nuestra tecnología se basan en la cuestionable creencia de que la comprensión de la naturaleza implica su dominio por parte del hombre, mientras que el paradigma emergente defiende un *cambio radical de valores*, que implica el paso de una actitud de dominio y control sobre la naturaleza a una actitud de cooperación y no violencia.

En suma, la física cuántica ha descubierto que tanto la luz como la materia poseen una doble naturaleza, pues son a la vez partículas y ondas, lo que genera una *ambigüedad de fondo* en la concepción definitiva del mundo físico, o lo que se ha dado en llamar una «lógica borrosa», una *borrosidad* esencial que no se deja aprehender. Esta borrosidad expresa la *estructura holística y global de la realidad*. Ello transforma la propia naturaleza óptica de la realidad (Dürr, 2009), pues las preguntas esenciales no son ¿qué hay, qué existe?, sino *¿qué acaece?* y *¿qué actúa?*. La materia pura ya no es lo primario sino la relación inmaterial, el vínculo puro, *lo que está en medio*, la modificación, lo procesual, el devenir, los campos energéticos «de punto cero» (Haisch, 2007), la «realidad como potencialidad», la primacía de la forma sobre la materia, o si se prefiere, la existencia de una pura estructura relacional sin soporte material que Dürr (2009) denomina *información o estructuras relacionales*: lo Uno frente a las partes; las partes u objetos como materializaciones fluctuantes de lo Uno. Interconexión e interdependencia, las esencias de la realidad física última, pero también las esencias del fenómeno social que conocemos como globalización.

Por otra parte, Rupert Sheldrake (2007) convulsionó la biología cuando propuso su teoría de los campos mórficos, que venía a continuar la línea apuntada por Jung con respecto a la herencia colectiva de los arquetipos. Sheldrake defendía que cuando se repite una conducta bastante a menudo, esta genera un *campo morfogenético* o *mórfico*, es decir, creador de forma, campo que posee una especie de memoria acumulativa basada en el que les ha sucedido a los especies en el pasado, de manera que todos los miembros de una especie estarían armonizados con ese campo mórfico en particular, un campo que se extiende a través del espacio y del tiempo mediante un proceso denominado «resonancia mórfica». En una línea paralela, James Lovelock, a partir de su *hipótesis Gaia*, sostiene que la Tierra es un organismo vivo, un sistema vivo autorregulador, que funciona a partir de la interrelación e interdependencia de todos sus componentes. Y nuevamente Capra (2009) ha llamado la atención sobre como ambas cualidades impregnan el llamado pensamiento sistémico cada vez más aplicado al conjunto de las ciencias.

LA CONECTIVIDAD PSÍQUICA

Así como la física cuántica ha evidenciado la centralidad esencial de la interconexión y la interdependencia como telón de fondo de la materia, la psicología analítica de Jung y la llamada psicología transpersonal apelan a la realidad de la conectividad e interdependencia psíquicas entre los seres humanos y de estos con el resto del mundo.

En la psicología analítica de Jung (2004) el elemento central es el denominado *inconsciente colectivo*. Para Jung el inconsciente va más allá de todos los fenómenos psíquicos

que carecen de la cualidad consciente. Si se aprecia la psique como una pirámide, en el vértice está la consciencia, por debajo de ella el inconsciente personal, y por debajo, ocupando casi toda la psique, el inconsciente colectivo, que contiene elementos heredados y comunes a toda la humanidad. Contiene toda la herencia psíquica de la evolución humana, que se reproduce nuevamente en la estructura cerebral de cada individuo. De hecho, Jung comprobó empíricamente la ubicuidad de los fenómenos psicológicos que no podían explicarse en base a la experiencia personal. Ya se tratase de fantasías o sueños, en ellos aparecían una serie de imágenes que tenían sus análogos en los motivos mitológicos repetidos en todas las mitologías del mundo. De ahí la constatación de un sustrato psíquico colectivo, compuesto por motivos mitológicos o imágenes primordiales, reflejados por los mitos básicos de las culturas y que para Jung evidenciaban los *arquetipos*, considerados los elementos estructurales y primordiales de la psique humana. En correspondencia con lo que ocurre con la materia en la física, los arquetipos no son ideas heredadas, sino *posibilidades de ideas heredadas* con alto contenido emocional. Serían, en tanto imágenes intuitivas, la plasmación psicológica de los instintos fisiológicos. Jung completaba su teoría señalando la esencialmente desconocida pero vivenciable relación entre la psique y la materia, relación psicósomática que la psicología de Reich, la medicina arquetípica o las psicoterapias alternativas han puesto de manifiesto. De hecho, un físico cuántico como Peat (2003) postula, al analizar el fenómeno de las coincidencias, que el mundo de la física también se mueve, como la psique, en un océano de significado y propósito, evidenciado por la sincronicidad como principio unificador. En cierta manera, según este planteamiento, es como si el Cosmos quedara impregnado también por la naturaleza de la consciencia (que hasta ahora había quedado relegada al mundo de los seres humanos).

En cuanto a la psicología transpersonal (con autores como Grof, Wilber, Maslow, entre otros), es fruto del encuentro entre la psicología occidental y las filosofías espirituales orientales. Esta psicología defiende el conocimiento necesario de las dimensiones experienciales y cognitivas de la espiritualidad humana (Ferrer, 2003). En vez de considerar a esta como un conjunto de fantasías, ilusiones infantiles, simples ideologías, alucinaciones psicóticas, pseudociencias o experiencias subjetivas privadas sin valor cognitivo objetivo y público, la psicología transpersonal defiende que los fenómenos espirituales y transpersonales tienen un alto valor epistémico. A través de la investigación y análisis de las «experiencias cumbre», que según Maslow (2007) se refiere a estados de interconexión y unificación espiritual, experiencias místicas, trances sistémicos y experiencias metafísicas de la vida, se puede conocer el nivel transpersonal de la existencia humana, aquel que se alcanza por medio del desarrollo espiritual, y que consiste en trascender la identificación con el cuerpo y la mente, para alcanzar un nivel de conciencia superior, que trasciende a cada individuo pero que lo impregna en profundidad. Asimismo, desde la antropología Carlos Castaneda (2002) ha mostrado, a través de las experiencias chamánicas, la relevancia de los estados expandidos de consciencia como puerta de acceso a una dimensión transpersonal muy similar a la inducida por la experiencia mística.

En todos estos estudios psicológicos por otra parte alternativos dentro de la ciencia al paradigma materialista dominante, el elemento recurrente es el énfasis en la inte-

rrelación y la interdependencia en la consciencia, que lejos de ser considerada como una simple emanación del cerebro, se valora como la propia fuente de la vida y como la esencia misma de la conectividad.

LA CONECTIVIDAD MÍSTICA

Esta tipo de conectividad es el más antiguamente expresado, pues aparece explicitado tanto en los mensajes milenarios de las tradiciones místicas espirituales (hinduismo, budismo, taoísmo, sufismo, cábala judía, gnosticismo cristiano, chamanismo), como en la llamada «filosofía perenne» a ellas ligada, llamada así por Aldous Huxley (1992) para definir el pensamiento sapiencial derivado de la experiencia mística del ser como camino de liberación interior (visible en gran medida desde las obras de Heráclito a las de Fromm). Tanto la mística como la filosofía perenne subrayan un fenómeno: la trama unificada de la vida se constituye en la red subyacente que define la Unidad de la Realidad última, que la cultura solo puede captar mediante su propia transcendencia crítica reflexiva. Estas tradiciones místicas, estas filosofías no especulativas de la vida son, del mismo modo que ocurre con las corrientes científicas discrepantes en relación a la ciencia dominante, minoritarias e incómodas dentro de sus respectivas tradiciones religiosas, formalizadas en instituciones, dogmas y jerarquías confesionales, si bien ahora pueden confluír debido a la intensificación de los procesos globalizadores.

Efectivamente, muchos siglos antes de que se impusieran la división cartesiana y el concepto mecanicista del mundo, las tradiciones místicas subrayaron la idea de unidad que implica conectividad e interdependencia, una idea a la que la nueva ciencia parece estar volviendo. De hecho, como ha enfatizado Capra (2007), los elementos básicos de la concepción oriental del mundo son los mismos que se desprenden de la física moderna. Los dos temas básicos de esta concepción son la unidad e interrelación de todos los fenómenos y la naturaleza intrínsecamente dinámica del universo.

Por ello no debe extrañar que los criterios enunciados para la nueva ciencia tengan su correlato previo en las enseñanzas de las tradiciones místicas, especialmente las orientales. Así sucede en la consciencia de la unidad e interrelación mutua de todas las cosas y acontecimientos, pues la experiencia de todos los fenómenos como manifestaciones de una unidad básica es también la característica más común de la mística. Todas las cosas se ven como interdependientes, inseparables, y como modelos transitorios de la misma realidad última. En segundo lugar la centralidad del proceso también está presente en lo místico, y lo mismo sucede con la idea de que el conocimiento místico nunca puede lograrse mediante una observación desapegada y objetiva, pues siempre exige una participación con todo el ser, de manera que se llega a un punto donde desaparece la distinción entre lo observado y el observador. En cuarto lugar, tampoco se acepta en el pensamiento oriental la existencia de entidades fundamentales (mientras el pensamiento griego, origen del occidental, postula la reducción de la naturaleza a sus fundamentos básicos y propugna el dualismo entre materia y espíritu). Bien al contrario, en el pensamiento místico oriental domina la visión del universo como un entramado de relaciones sin entidades fundamentales. Por último, mientras la nueva ciencia admite que no se puede tratar con la verdad, el misticismo persigue el conocimiento absoluto mediante la experiencia mística de la unidad del todo. La física cuántica se ocupa de la materia para

llegar a ponerla en cuestión, mientras la mística se ocupa de la mente y el espíritu para contemplar la materia desde otra óptica, si bien ambas «formas de conocimiento», por utilizar la terminología de Feyerabend (2009), insisten en la interrelación e interdependencia como esencias de la realidad última.

LA CONEXIÓN TRASCENDENTE: GLOBALIDAD, ESPIRITUALIDAD Y HUMANIDAD

En los últimos decenios se está produciendo la configuración de una nueva espiritualidad mundial: más allá de la «Nueva Era», los nuevos movimientos religiosos y la edición masiva de libros de autoayuda, que en todo caso son un síntoma a valorar y no a depreciar, parece emerger lo que Lenoir (2005) denomina una «nueva espiritualidad», una «espiritualidad laica» sin creencias, sin religiones y sin dioses (Corbí, 2007), o lo que Beck (2009) ha bautizado como una espiritualidad del «Dios personal» transversal y superadora de las confesiones mundiales con sus reglas, dogmas, instituciones y preceptos. Una espiritualidad libre, interna (esotérica), frente a la externa (exotérica) de las religiones convencionales, al tiempo que híbrida y por ello potencialmente cosmopolita. Lo que sorprende constatar es que esta nueva espiritualidad se está desarrollando en coincidencia con la intensificación de la globalización, o más exactamente, en coincidencia con la emergencia del concepto y problemática de la globalización (entre los años setenta y ochenta), justo en el contexto que marca el tránsito a la entrada en la segunda modernidad.

Pues bien, lo que nosotros sostenemos es que, aunque ya hacía milenios que las tradiciones místicas destacaban la centralidad vital de la interconexión e interdependencia, y aunque dicha centralidad solo tardíamente ha empezado a ser descubierta por la ciencia (fundamentalmente la física y la psicología en la primera mitad del siglo xx), la intensificación de los procesos de globalización social en la segunda mitad del siglo xx (si bien eran también seculares) ha hecho que la interconexión e interdependencia se hayan convertido en los principales temas de las sociedades complejas. De este modo, lo que comenzó en el plano espiritual y místico acaba manifestándose en el plano material y social, como lo demuestra la progresiva y acelerada «redificación» del mundo (McNeill i McNeill, 2004), y es esta constatación encadenada (la *conectividad de conectividades*, mística, física, psíquica y social), lo que acaba generando (aunque también puedan intervenir otros factores), la activación de una nueva espiritualidad cosmopolita. Lo cual es como decir que el desarrollo de una espiritualidad global acaba potenciando una globalización espiritual, coincidente, por otra parte, con la propia esencia del misticismo, que necesariamente, al trascender tiempo y espacio, es global y universal. La nueva espiritualidad global cosmopolita difiere de las anteriores en que esta última emerge a partir de la consciencia reflexiva derivada tanto de los intensos fenómenos de globalización social como de las conectividades física, biológica y psíquica nacidas con la radicalización de la modernidad. Al tiempo, esa globalización espiritual va emergiendo como el *ambiente conectivo* último, y necesariamente inmaterial, de la globalización. A esto es a lo que denominamos *conexión trascendente*.

En nuestro planteamiento, el surgimiento de una nueva espiritualidad global o cosmopolita, que es también la globalización de lo espiritual más allá de cada una de las tradiciones originarias, va a reforzar desde una nueva perspectiva el discurso moderno de los derechos humanos, aportándoles una trascendencia global y espiritual más allá del

marco estrictamente secular e ilustrado en el que se desarrollan. En todo caso, el hecho de que el mismo concepto y esencia de los derechos humanos, y del mensaje ilustrado, esté tan ligado al legado filosófico del cristianismo original (Lenoir, 2010), subrayan los elementos espirituales ya inherentes al propio proyecto de la «invención de los derechos humanos» (Hunt, 2009).

Como ha señalado Junquera (2010), los Derechos Humanos, en una sociedad mundial que comparte varios elementos comunes y que funciona como una «aldea global», suponen el mínimo de convergencia ética mundial, como resultado de la confluencia de distintas corrientes éticas. En ese sentido, los derechos humanos son categorías morales que expresan valores básicos para toda la sociedad. Esos valores son, fundamentalmente, los relativos a la dignidad humana, la libertad, la igualdad y la solidaridad. Los valores que defienden los derechos humanos, según este autor, son universales, colocándose por encima de los valores propios de cada cultura. En este sentido, «los valores culturales son importantes, siempre que no se opongan a los valores globales ni supongan una merma de los mismos.» (Junquera, 2010:178). Desde ese punto de vista los valores globales inherentes a los derechos humanos, en la medida en que han sido capaces de crear el mayor consenso ético de la historia humana, contienen la tarea de convertir el planeta en una «aldea humanizada y humanizadora» (Junquera, 2010:178). Queda así patente el elemento universalista y globalista presente en los derechos humanos, cuyos valores hemos de insistir que ya se encuentran en esencia en la mayor parte de las tradiciones místicas, especialmente en el cristianismo.

Como señala Hunt (2009), los derechos humanos poseen las cualidades de igualdad, naturalidad y universalidad, los cuales adquieren por primera vez expresión política en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa de 1789, para convertirse realmente en universales en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948. Para Hunt, la progresiva invención de los derechos humanos es fruto de un largo proceso que persigue el fomento de la empatía humana, si bien también generó, como reacción, ideologías fanáticas que hacían hincapié en la diferencia y en la exclusión: «La empatía no está agotada, como han afirmado algunos. Se ha convertido en una fuerza beneficiosa, más potente que nunca. Pero el efecto opuesto, causado por la violencia, el dolor y la dominación, también es mayor que nunca» (Hunt, 2009: 218). Con todo, y según la tesis de Rifkin (2010), existe un significado subyacente a la historia humana que impregna y trasciende las diversas tradiciones culturales que forman la variada historia de la especie humana, un significado referido a la progresiva evolución y ampliación de la consciencia empática de los seres humanos, que acompaña al propio proceso del desarrollo de la individualización, la diferenciación, la complejización y la globalización y genera transcendencia, en la medida que avanza la consciencia empática planetaria y crece también el resigo de entropía global: «Empezamos a vislumbrar la posibilidad de que, después de todo, el periplo humano tenga un propósito, de que la sensación cada vez más profunda de la propia identidad, la extensión de la empatía a otros ámbitos de la realidad más amplios e inclusivos y la expansión de la conciencia humana sea el proceso transcendente por el que exploramos el misterio de la existencia y descubrimos nuevos ámbitos de significado» (Rifkin, 2010:47).

En los últimos tiempos diferentes autores, algunos de ellos bastante influyentes, han llamado la atención sobre la emergencia de una conciencia global de la humanidad, sobre la formación de una especie de «identidad cosmopolita» (Bilbeny, 2007) que es coherente con una sociedad global y cada vez más compleja que requeriría una «antropolítica» o política de la humanidad para evitar el abismo de la autodestrucción (Morin, 2010), en la medida que la humanidad se perfila como sujeto histórico en su conjunto, como sujeto en última instancia de la identidad planetaria en formación (Morin, 2003). Bauman (2008) también ha subrayado como, en el contexto de la modernidad líquida, uno de los principales retos es conjugar la diversidad cultural con la idea de una sola humanidad, y Wallerstein (2009) ha propugnado la necesidad de un nuevo universalismo que trascienda los anteriores, limitados y parciales, para erigirse como referente de sentido colectivo.

En este contexto de formación de una conciencia verdaderamente global del género humano la construcción de los derechos humanos se revela esencial, pero a su vez parece ganar relevancia la contribución de la nueva espiritualidad resultante de la convergencia de conectividades, en la medida que dicha convergencia permita visibilizar cada vez más el significado de la unidad en la diversidad. Evidentemente, la globalización espiritual, de acuerdo con el modelo de nueva espiritualidad, está en sus inicios, en la medida en que solo desde hace relativamente poco tiempo ha sido posible una nueva síntesis entre las diversas tradiciones de la filosofía perenne. Sin embargo, la creciente extensión de redes, comunidades y sensibilidades espirituales sintéticas, que subrayan lo esencialmente compartido frente a los aspectos formales o dogmáticos, refuerzan una suerte de universalismo espiritual, con potenciales traducciones políticas (y también económicas), que puede ayudar a reforzar la autoridad y permanencia del discurso y práctica de los derechos humanos, aportándole trascendencia y significado más allá de sus aspectos éticos más circunscritos a la tradición ilustrada secular. Se trata de una vía de investigación que debe ser atendida, pues puede aportar interesantes conexiones teóricas y plantear nuevos espacios para la reflexión sobre la sociedad globalizada. ■

Referencias bibliográficas

- ACZEL, A.D. (2009): *Entrelazamiento. El mayor misterio de la física*, Barcelona, Crítica.
- APPADURAI, A. (2007): *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets.
- BAUMAN, Z. (2008): *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Madrid, Katz.
- BECK, U. (2009): *El Dios personal. La individualización de la religión y el 'espíritu' del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós.
- BILBENY, N. (2007): *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*, Barcelona, Kairós.
- CAPRA, F. (2007): *El Tao de la Física*, Málaga, Sirio.
- CAPRA, F. (2009): *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Madrid, Anagrama.
- CASTANEDA, C. (2002): *Las enseñanzas de Don Juan*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLS, M. (1999): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 3 vols, Madrid, Alianza Editorial.
- CORBI, M. (2007): *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona, Herder.
- DOLLFUS, O. (1999): *La mundialización*, Barcelona, Bellaterra.
- DÜRR, H.P. (2009): *Ciencia y Religión*, Castellón, Ellago Ediciones.
- FERRER, J.N. (2003): *Espiritualidad creativa. Una visión participativa de lo transpersonal*, Barcelona, Kairós.
- FEYERABEND, P. (2009): *¿Porqué no Platón?*, Madrid, Tecnos.
- GIDDENS, A. (2001): «El gran debate de la globalización», *Pasajes*, 7, págs. 63-73.
- GRENNÉ, B. (2010): *El tejido del cosmos. Espacio, tiempo y la textura de la realidad*, Barcelona, Crítica.

- HAISCH, B. (2007): *La Teoría de Dios. Universos, Campos de Punto Cero y qué hay detrás de todo ello*, Móstoles, Gaia Ediciones.
- HELD, D., MCGREW, A., PERRATON, J. y GOLDBLATT, D. (1999): *The Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity Press.
- HERNÁNDEZ, G.M. (2005): *La condición global. Hacia una sociología de la globalización*, Alzira, Germania.
- HERNÁNDEZ, G.M. (2009): «El error trascendente. La cultura en el laberinto existencial del ser humano», *Pasajes*, 29, págs. 101-110.
- HUNT, L. (2009): *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets.
- HUXLEY, A. (1992): *La filosofía perenne*, Madrid, Edhasa.
- IANNI, O. (2005): *La sociología y el mundo moderno*, México, Siglo XXI.
- JUNG, C.G. (2004) (o. 1916): «La función trascendente», en *La dinámica de lo inconsciente, Obra Completa*, vol. 8, Madrid, Trotta, págs. 69-95.
- JUNQUERA, R. (2010): «¿Valores globales o valores culturales?», en V.M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, (2010): *Globalización: un enfoque multidisciplinar*, Valencia, Tirant Lo Blanch, págs. 161-179.
- LENOIR, F. (2005): *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Madrid, Alianza Editorial.
- LENOR, F. (2010): *El Cristo filósofo*, Barcelona, Ariel.
- LOVELOCK, J. (2007): *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*, Barcelona, Planeta.
- MASLOW, A. (2007): *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*, Barcelona, Kairós.
- MCNEILL, J.R. y MCNEILL, W.H. (2004): *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Barcelona, Crítica.
- MORIN, E. (2003): *El método. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Madrid, Cátedra.
- MORIN, E. (2010): *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*, Barcelona, Paidós.
- PEAT, D. (2003): *Sincronicidad. Puente entre mente y materia*, Barcelona, Kairós.
- RIFKIN, J. (2010): *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*, Barcelona, Paidós.
- SASSEN, S. (2001): *The Global City*, Princeton, Princeton University Press.
- SASSEN, S. (2007): *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz.
- SHELDRAKE, R. (2007): *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*, Barcelona, Kairós.
- SHARP, D. (1997): *Lexicon Jungiano, Compendio de términos y conceptos de la psicología de Carl Gustav Jung*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos.
- SOJA, E.W. (2000): *Postmetrópolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford-Malden, Blackwell.
- SOLÉ, R. (2009): *Redes complejas. Del genoma a Internet*, Barcelona, Tusquets.
- WALLERSTEIN, I. (2009): *L'universalisme europeu. La retòrica del poder*, València, Publicacions de la Universitat de València.

