

## **OBJETIVO Y CAPÍTULO 4º**

**POSTULAR DESDE UNA PERSPECTIVA TEOLÓGICA, QUE LA ESPIRITUALIDAD ES UN FACTOR O COMPONENTE DETERMINANTE EN LA CONFORMACIÓN DE ESA INTEGRAL CALIDAD DE VIDA**

En el capítulo 2º argumentamos y razonamos suficientemente, según la coherencia lógica del modelo metodológico y epistemológico asumido en este trabajo, que la nueva sociedad y cultura de conocimiento no producen ni toleran los valores ni los criterios axiológicos que dieron sentido a los proyectos humanos en las sociedades preindustriales estáticas y en las pseudoestáticas de la primera revolución industrial. Ello lo hicimos particularmente a partir del punto 3 del mismo capítulo. Una síntesis de dicha argumentación bien se contiene en las citas bibliográficas y sus respectivas notas a pie de página números 3, 9, 13, 14, 15, 16 y 17 de ese capítulo 2º, a las que ahora remitimos a efecto de refrescar aspectos y conceptos básicos sobre el particular. Ahí hacemos ya unas referencias fundamentales y básicas acerca de la importante diferencia que existe entre la religión de «creencias» y la religión de «conocimiento silencioso»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para facilitar más la comprensión y la claridad terminológica de estos dos conceptos teológicos básicos, relativos a dos formas excluyentes de entender y de vivir la dimensión religiosa y que son centrales en el desarrollo de todo este capítulo, aprovechemos desde un inicio las valiosas «aclaraciones terminológicas» que, acerca de los mismos, formula expresamente Mariano Corbí en la primera página de un documento inédito destinado a una discusión restringida (“borrador de trabajo”), titulado *La opción por los pobres y el conocimiento silencioso*, proporcionado a J. Amando Robles en el año 2005. Documento ya referido en la nota a pie de página n. 47 del capítulo 1º de este trabajo. Ahí Corbí precisa lo siguiente acerca de lo que hay que entender por «creencias» y por «conocimiento silencioso»:

“Usamos el término creencias para referimos exclusivamente a las creencias religiosas, que son formulaciones que se dicen reveladas por Dios y, por tanto, son intocables; o para referirnos a las creencias laicas, que son formulaciones que se dice que corresponden a la naturaleza misma de las cosas y, por tanto, también intocables. No nos referimos, en cambio, a las creencias psicológicas, que son los presupuestos intocables de las personas, ni a las creencias sociales, que son supuestos acrílicos de los colectivos.”

“Entendemos por conocimiento silencioso la experiencia espiritual de un conocer y sentir desde el completo silenciamiento de la egocentración, de sus interpretaciones, valoraciones y actuaciones. El conocimiento silencioso, por tanto, arranca del silenciamiento del ego. Donde se silencia por completo el sujeto, se silencian los objetos; y donde se silencian, muriendo a sí mismo, las apetencias de los objetos, se silencian los objetos y con ellos se silencia el sujeto. El conocimiento silencioso trasciende, pues, toda dualidad y conduce al conocimiento y amor del “no-dos”, de la unidad.

Sólo el ego, que no muere a sí mismo, que no se silencia por completo y que, por tanto, mantiene su egoísmo, es obstáculo al interés incondicional por todo y al amor. El conocimiento silencioso al callar al egoísmo, como se callan los muertos, abre las puertas al interés incondicional por todo y al amor.

Sólo donde el egoísmo ha callado, es posible el amor, mientras siga vivo, no hay amor, aunque lo parezca, porque siempre la depredación de cosas y personas prevalece.”

Por su parte, J. A. Robles en otro documento paralelo al de Corbí, igualmente inédito y elaborado también para su discusión restringida en el año 2005, titulado *Espiritualidad y opción por los pobres. Desde la gratuidad o conocimiento silencioso*, matiza un poco más lo que hay que entender por «creencias». Lo expresa así: “Por creencias entendemos aquí las verdades fijas y sus formulaciones, por lo mismo consideradas necesarias e intocables, ya sea porque se las considera reveladas por Dios (creencias religiosas) o porque se las considera responder a la naturaleza misma de las cosas (creencias laicas). Porque éstas son las que desaparecen, no las creencias psicológicas como presupuestos intocables de las personas, que seguirán existiendo, y las creencias sociales como supuestos acrílicos de los colectivos sociales.” (p. 4).

Y respecto del «conocimiento silencioso» dice ahí lo siguiente: “El conocimiento silencioso es en su naturaleza de conocimiento experiencial, sin sujeto ni objetos, sólo única y pura experiencia, la anticreencia por antonomasia. Tiene que serlo. Porque sólo desde el silenciamiento de todo conocimiento es posible conocer la gratuidad. Sólo muriendo al propio yo, a todo interés y apego, se puede vivir incondicionalmente para lo otro, porque ya no hay “dos”, no hay otro ni “otros”, ya no hay dualidad, sólo unión y unidad.” (p. 5 s).

Ahora, en este cuarto y último capítulo, corresponde elaborar una argumentación y un análisis más precisos que logren plasmar el logro de su peculiar objetivo específico. Y ello, de manera consecuente y coherente con todo lo ya desarrollado en los tres capítulos anteriores. Esto es, siempre en atención y en relación con los cambios profundos que se han producido en la nueva sociedad y cultura de conocimiento, a partir de las radicales transformaciones generadas por la segunda revolución industrial.

Así, pues, partimos del supuesto –suficientemente argumentado y probado en los capítulos anteriores– de que la religión tradicionalmente entendida como sistema de «creencias», es un fenómeno cultural y axiológico propio de las sociedades premodernas, estáticas y autoritarias. Puesto que en esas sociedades ejerció la función de paradigma axiológico cultural, mítico-simbólico, cohesionador y programador de los distintos proyectos tanto colectivos como individuales dadores de sentido, de significación y de finalidad última para vivir y no morir. Y también partimos del supuesto de que esta religión de «creencias» ya no podrá, tampoco, desempeñar más la función descentrada como sistema concurrente y alternativo de la ciencia y las ideologías de la primera generación, que ejerció en las sociedades pseudoestáticas de la primera revolución industrial.

Las transformaciones y los cambios científico-tecnológicos, económico-laborales, epistemológicos y socio-culturales que ha provocado e impuesto la segunda revolución industrial, conllevan profundas modificaciones y alteraciones en todos los órdenes de la vida y de la convivencia humana, incluido el campo programador de lo axiológico-cultural. Cambios y transformaciones que, por ello, también arrastran y obligan al ámbito o dimensión de lo religioso a integrarse y a convertirse al paradigma cultural programador de la nueva sociedad y cultura de conocimiento (la creación e innovación continuas de ciencia y tecnología), si es que no quiere extinguirse ni desaparecer en lo que constituye su naturaleza específica, en lo que es su esencia propia e insustituible.

También la religión tendrá que integrarse en el marco racional y teórico que «programa» a los hombres de la segunda revolución industrial; y esa integración teórica tendrá que ser capaz de justificar su peculiar acceso a la realidad y su peculiar lenguaje simbólico. Es más, tendrá que justificar incluso su modo mítico de expresarse, tendrá que integrar los mitos religiosos ya no como pretensiones alternativas de programación, sino únicamente como modos lingüísticos de proceder que sólo pretenden expresar y orientar la indagación de la dimensión sagrada de la existencia. En ese contexto, la fuerza de los mitos no reside en las interpretaciones que hacen, ni en las creencias que promueven, sino en el nivel de realidad que expresan y al que dan acceso. Si los mitos –que en la sociedad de la segunda revolución industrial han de engarzarse en un contexto puramente ideológico– hicieran fuerza en las interpretaciones y en las creencias, se condenarían a sí mismos a la esterilidad y a la muerte, porque indefectiblemente las creencias chocarán con las interpretaciones móviles de las ciencias, las cuales son para nosotros irrenunciables, puesto que nos vemos forzados a vivir de ellas.

Lo que recubría la religión tendrá que integrarse, insertarse, engarzarse – conservando su peculiaridad y su lenguaje– en el marco racional y teórico de la ideología porque desde ella hay que recuperar y articular y dar acceso a esa «otra dimensión» de lo real que culturalmente se ha expresado en el arte, en el sentimiento ético y sobre todo en la religión. El interés de esa recuperación no es sólo religioso –entendiendo por tal el interés de las iglesias y de las ortodoxias religiosas–, sino que es, también, un interés social y laico.

Esa segunda dimensión de lo real es la que da, en la diversidad de sus manifestaciones y expresiones, la auténtica dimensión y profundidad de todo lo humano y, a través de ello, de todo lo cósmico<sup>2</sup>.

En efecto, esa «otra dimensión de lo real» o *dimensión sagrada de la existencia*, que llama Corbí, y que cultural e inveteradamente se ha expresado de manera peculiar en la religión, sigue siendo necesaria e imprescindible para la auténtica “calidad de vida” que demanda la especie humana y el planeta entero. Esa «segunda dimensión de lo real» o, mejor dicho, esa distinta manera de ver, de experimentar, de conocer y de entender, de sentir y de vivir la única y misma realidad, es aún más necesaria e imprescindible en la nueva sociedad y cultura dinámicas que en los anteriores modos de sociedades estáticas y pseudoestáticas<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Corbí, 1992: 112 s.

<sup>3</sup> Muy clarificadoras del sentido y el nivel en que, de manera peculiar y simbólica, se puede hablar de las distintas formas de ver, de entender y de expresar «esa otra dimensión de lo real», son las siguientes precisiones que al respecto hace J. A. Robles: “Ante todo, la realidad de la que habla y desde la que habla el lenguaje religioso genuinamente tal, y captada como tal, simbólicamente, presenta, como es bien sabido, una ontología nueva, totalmente diferente de la que captamos en nuestro conocimiento ordinario, que es útil, funcional a la vida, interesado y egocentrado. Y éste es el primer gran aporte del lenguaje religioso adecuadamente utilizado.

Se trata de la realidad que trasciende toda necesidad e interés, todo conocimiento interesado y egocentrado por sutil que éste sea, que trasciende pues todo concepto. Una realidad que *ni ojo vio, ni oído oyó ni pasó por el pensamiento humano* y sin embargo que conocemos con nuestro entendimiento y percibimos con nuestros sentidos, mejor aún, que conocemos con todo nuestro ser y desde todo nuestro ser. Se trata de la realidad, de la única que existe, pero total y vista como ella es. No es una "realidad aparte", aunque, bien entendida, así la podamos llamar, como así la llamó en uno de sus libros Carlos Castaneda para indicarnos que no es la realidad funcional a nuestra vida que nosotros creemos ser la única realidad. No, es la realidad de aquí y de ahora, la realidad de siempre, la única, pero en su plenitud y totalidad, experienciable en el tiempo y a la vez liberada de él, sin preocupación pues por el tiempo y la eternidad, por el más allá y por la vida después de la muerte. Por ello tampoco tiene la necesidad, como hace el cristianismo y otras religiones, de postular otro mundo, otra realidad, y una vida en términos de duración eterna en ella. Esto sería interés, y la realidad que así nos interesa, por más divina y eterna que sea, no sería la Realidad.

Al tratarse de la realidad única, y vista ésta desde su unicidad y totalidad, no hay dualismo posible de realidades, la realidad humana, económica, social, política y cultural de cada día, con sus contradicciones, problemas y retos, y la realidad "espiritual", la realidad vista desde la contemplación. Se trata de la realidad una, vista desde la visión más plena y total, una realidad donde no hay lugar para visiones dualistas, del tipo material/espiritual, medio/fin, más importante/menos importante, sino únicamente para la calidad humana, calidad en términos de lo más pleno y total a lo que se pueda aspirar.” (J. A. Robles, *El lenguaje, revelador de religión o de espiritualidad*, ponencia discutida en el **I Encuentro de Can Bordoi**: “*Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XX*”, 30 de agosto - 4 de septiembre 2004, CETR, Barcelona, marzo 2005: 53 s).

Todo ello porque, como ya sabemos, el paradigma cultural de esta nueva sociedad y cultura de conocimiento (la creación e innovación continuas de ciencia y tecnología) es científico, pragmático y funcional. Y es por lo que, como precisa Corbí, al desaparecer las conformaciones mítico-simbólicas como programación axiológica socio-cultural, la visión e interpretación de nuestro mundo ha perdido su profundidad, se ha aplanado; la convivencia humana se ha trivializado y la comunicación se ha reducido a mera información. La vida humana integral y el cosmos han perdido su encanto, su grandiosidad admirable y maravillosa, su verdad y belleza radicales; han perdido su capacidad de hacernos vibrar y darle sentido a nuestra existencia como algo indispensable para una auténtica “calidad de vida humana”.

Si la especie humana pierde esa *dimensión sagrada de la existencia* que siempre le ha proporcionado sabiduría, respeto, veneración y amor por todo lo que existe y que siempre ha sido una vivencia plenificante y beneficiosa para la vida toda, si la pierde, cabe preguntarse: ¿podrá manejar y utilizar acertadamente el poderoso instrumental científico-tecnológico del que ahora dispone? Instrumental capaz de destruir el proceso de la vida en el planeta y de aniquilar el equilibrio de todos los ecosistemas. Y capaz, también, de manipular perversamente la comunicación y la convivencia de toda la humanidad. Sobre tan crucial cuestión Corbí expresamente se pregunta: “*¿Cómo se generará y se mantendrá esa responsabilidad que nace de la veneración, el respeto y el amor por la humanidad, la vida y la Tierra con una ideología puramente racional y pragmática?*”. La respuesta y las consideraciones que él plantea ante cuestión tan seria y trascendental es muy importante conocerlas *in extenso*, tanto por sus planteamientos directos y alertadores acerca de los riesgos y peligros que la interrogante conlleva, como por la referencia que hace a la función y al papel decisivos que en la vivencia y la comprensión de la dimensión religiosa tienen las «ideologías de la segunda generación» en la nueva sociedad y cultura de conocimiento; ideologías no teístas y laicas, que contrastan con las «ideologías de la primera generación» según vimos en el anterior capítulo 3º. Conozcamos, pues, las profundas y preocupantes advertencias que Corbí formula luego de haberse planteado la pregunta:

Es más, sin un acceso claro a esa «dimensión otra» de lo real ¿cómo podría el hombre mantenerse en equilibrio psíquico, individual y colectivamente, en una sociedad en continuas transformaciones sociales, económicas, políticas, científicas y axiológicas?

Es preciso hacer pie temáticamente en esa otra dimensión de la existencia y de lo real si no queremos que el proceso de la ciencia y de la tecnología se desboque y, falto de control y dirección, explote, casi automáticamente, todas sus posibilidades, sean buenas o malas; es preciso hacer pie en esa otra dimensión si no queremos que el poder de nuestro saber deje de ser un instrumento al servicio de la vida y del hombre y se convierta en un aprendiz de brujo descontrolado; si no queremos que el poder de nuestro saber caiga en manos de los instintos incivilizados y de la sensibilidad salvaje del hombre de la segunda revolución industrial.

Todas estas temáticas deben ser tenidas en cuenta en la construcción de las ideologías de la segunda generación. Y todos esos asuntos son aspectos profundos de la vida que tampoco se pueden cultivar con la sola razón.

El modo con que todos esos aspectos no racionales, o si se prefiere, más que racionales o diversos de los racionales, han de insertarse en unas estructuras de interpretación de toda la realidad, para los hombres de la segunda revolución industrial, es racional y científico; por tanto, todas esas dimensiones «otras», esas segundas dimensiones de lo real, incluso las dimensiones que acostumbramos a llamar religiosas, tendrán que integrarse, insertarse en el nuevo conjunto explicativo, que tiene forma laica y, por supuesto, no teísta. En ese engarce, laico y no teísta, se insertará, en todo caso, lo que las religiones, teístas o no, tengan que decir y desde ahí tendrá que releerse el significado de sus simbologías. Ahí deberán incidir todas las religiones por igual, porque ninguna de ellas tendrá ya el monopolio del control simbólico de la sociedad, por supuesto no en el mundo, pero, de hecho, tampoco en Occidente.

Estas consideraciones muestran que la primera generación de ideologías, las que sustituyeron a los mitos, fueron incapaces de cubrir todo el campo que las antiguas mitologías recubrían. Las ideologías de la primera generación, la liberal y la socialista, tuvieron muchos flancos cubiertos por las mitologías que venían de las sociedades agrario-autoritarias y que pervivieron de muchas formas a través de la misma concepción de las nuevas ideologías, a través de la religión y a través de instituciones que, como la familia, no se revisaron ni se modificaron radicalmente<sup>4</sup>.

Más adelante, refiriéndose a las “*Consecuencias de la liquidación de los restos preindustriales en la sociedad*”, Corbí hace otras valiosas consideraciones críticas y complementarias acerca del papel de las ideologías en su relación con los posibles riesgos y peligros existentes, de no darse una adecuada comprensión, manejo y vivencia de la dimensión religiosa en la nueva sociedad de la segunda revolución industrial. Consideraciones que es igualmente importante conocer *in extenso*. Veamos:

Cuando la práctica totalidad de la sociedad deja de ser preindustrial, el sistema mítico-simbólico de programación colectiva pasa a ser residual y se hace patente algo que había quedado encubierto: el tipo de ideología de la primera generación no es capaz de jugar todos los papeles que ejercía el mito. Las primeras ideologías resultan ser medios insuficientes para la programación de la colectividad si no están amparadas por el mito.

La interpretación científica de la realidad que metódicamente abstrae de toda estimulación, de toda conmoción y valor, cuando esa interpretación se extiende a toda la realidad –también a la referente a los valores, a la comunicación, a la interpretación del hombre y de la sociedad–, descarna la realidad y nos deja sin instrumentos adecuados con los que estructurar y programar un mundo que sea cálido para unos animales vivos, que sea estimulante, valioso y no sólo útil; nos deja sin instrumentos para

---

<sup>4</sup> *Ibid.*: 113 s. Su referencia inicial a “los instintos incivilizados” y a “la sensibilidad salvaje” nos lleva a pensar, por asociación y afinidad con sus implicaciones inhumanas y depredadoras de la biodiversidad que ha padecido la humanidad, en “el capitalismo salvaje” que tan contundentemente condenara el papa Juan Pablo II.

programar nuestra percepción y nuestra sensibilidad de vivientes, nuestros niveles profundos, nuestra sexualidad, nuestra moralidad, etc.

(...) La nueva situación de los valores en las sociedades industriales avanzadas ha destapado, además, un problema que las primeras ideologías creían poder obviar: el problema de la religión, el problema de lo que hay en eso que se ha llamado religión.

Las primeras ideologías creían poder disolver el pseudoproblema de la religión mediante la ilustración de las gentes. Si a los individuos y a los grupos se les proporciona cultura, ilustración, ahí se disuelve el problema religioso.

No ha sido así. La ilustración «no disuelve» el problema de la religión. Lo que hay detrás de la religión, sea lo que sea, se ha mostrado enormemente resistente a cualquier ácido disolvente. Ahora, a fines del siglo XX, con la segunda revolución industrial ya en marcha, la religión ha vuelto a mostrarse con una fuerza renovada y, si se me permite, más peligrosa que nunca.

La sociedad debería tomar nota de este fenómeno: las teorías de la ilustración sobre la religión no se han verificado. Como no se ha abordado el problema de la religión con una adecuada teoría y un adecuado tratamiento, es un problema que se ha enconado. La peligrosidad de todos los fundamentalismos está mostrando que en este llamado «pseudoproblema de la religión» hay cuestiones graves que resolver, hay un asunto importante que no se puede dejar de tratar.

La dimensión sagrada de la realidad, o dicho más asépticamente, menos simbólicamente, esas otras dimensiones no útiles y fascinantes de la realidad, vuelven por sus fueros y lo están haciendo de forma peligrosa.

Hay que concienciarse de que ese aspecto de la vida axiológica humana es un asunto que se debe abordar temáticamente en el estudio de las transformaciones de los sistemas ideológicos y en las investigaciones que nos han de conducir a cómo hay que construir la segunda generación de ideologías, la de la transformación científico-tecnológica que estamos iniciando<sup>5</sup>.

El conjunto de estos serios y críticos planteamientos de Corbí llevan a formular otra cuestión muy importante y que está presente, aunque sólo sea de manera indirecta e implícita en lo visto hasta ahora en este capítulo, respecto de la presencia y la permanencia de la religión de «creencias» junto o al interior de la nueva sociedad y cultura de conocimiento. Cuestión que conviene dejar zanjada, como punto final, en esta especie de introducción que estamos haciendo de este último capítulo del trabajo. Cuestión que bien puede ser formulada de la siguiente manera: ¿desaparecerá pronto la religión de «creencias» en la nueva sociedad y cultura de conocimiento, puesto que seguimos constatando su presencia en todas las sociedades actuales?

Una manera fácil, superficial y mecánica de responder sería decir que si la nueva sociedad y cultura de conocimiento ya no produce ni tolera a la religión de «creencias», luego, ésta desaparecerá automática y necesariamente en dicha sociedad. Ante respuestas de este tipo, tan simplistas y superficiales, qué razón tienen las advertencias que hace Corbí en la anterior cita número 5. Porque, una

---

<sup>5</sup> *Ibid.*: 134 s.

cosa es la visión y la perspectiva teórico-crítica de mediano y largo plazo desde donde puede preverse –por lo que ya acontece incuestionablemente en las sociedades industrialmente muy avanzadas– que en la medida en que se implanta a plenitud y en todos los individuos y grupos la práctica y la visión de los valores propios del paradigma socio-cultural de la nueva sociedad de conocimiento (la creación e innovación continuas de ciencia y tecnología), en esa medida se hace inviable la legitimidad, la opción y la práctica de la religión de «creencias», esto es, su credibilidad; no así la religión de «conocimiento silencioso» según todo lo ya visto al respecto. Pero, otra cosa es la situación real –e igualmente incuestionable– que se vive en aquellas sociedades de la segunda industrialización donde aún no dominan plenamente los valores, la visión y la práctica del nuevo paradigma socio-cultural. Y, con mayor razón, en aquellas sociedades donde dicho proceso de industrialización avanzada es incipiente, muy reducido o sólo parcialmente desarrollado en las áreas urbanas, como ocurre en las sociedades llamadas «subdesarrolladas», «en vías de desarrollo», o «del tercer mundo».

Más bien y precisamente por lo que señala Corbí (*“Ahora, a fines del siglo XX, con la segunda revolución industrial ya en marcha, la religión ha vuelto a mostrarse con una fuerza renovada y, si se me permite, más peligrosa que nunca”*), es por lo que estamos asistiendo, desde las últimas décadas del siglo XX hasta nuestros días, a un resurgir y brotar emotivo, eufórico, muy apasionado, fundamentalista, fanático, sectario y hasta violento y terrorista, de reavivamientos y reivindicaciones religiosas, particularmente en los monoteísmos cristiano e islámico<sup>6</sup>.

Como lo indicamos anteriormente, creemos que esto se debe, sobre todo, a que dado el desencantamiento del mundo y la desaparición de las conformaciones mítico-simbólicas programadoras del universo axiológica socio-cultural que les dieron cobijo, calor vital y sentido existencial a grandes masas de la población mundial aún existente, la visión e interpretación de su mundo perdió profundidad, la convivencia humana se trivializó y la comunicación se redujo a mera información. Por ello, para esas grandes masas de la humanidad actual, con mentalidad y visión aún mítico-simbólica, la vida humana integral y el cosmos han perdido su atractivo, su grandiosidad admirable y maravillosa, su verdad y belleza radicales; han perdido su capacidad de hacerles vibrar y darle sentido a sus vidas, siendo ello algo indispensable para su “calidad de vida”. De ahí su búsqueda, su retorno y refugio, su entrega apasionada y su compromiso radical para con las religiones de «creencias», que son las únicas que conocen y las únicas que les ofrecen las iglesias y los líderes de las instituciones representantes de las

---

<sup>6</sup> Muy ilustrativo de este fenómeno de la violencia religiosa sectaria y terrorista en nuestro tiempo, es la ola de ataques y enfrentamientos protagonizados entre el ejército israelí y las distintas milicias de grupos islámicos, así como los ataques talibanes en Afganistán, el ataque a las Torres Gemelas en el Centro Mundial del Comercio en New York, los enfrentamientos entre facciones integristas en Irak, etc. Elocuente como emblemático, del papel que juegan los factores religiosos en estos tipos de violencia sectaria, es el nombre autoconferido de uno de esos grupos milicianos islamistas: “*Monoteísmo y Guerra Santa*”.



tradiciones monoteístas dominantes. En el monoteísmo cristiano de Occidente, la muestra más elocuente de ello son los numerosos y diversos movimientos de avivamiento pentecostal y de renovación carismática, tanto entre protestantes como entre católicos.

En este sentido y desde esta perspectiva de análisis consideramos que, por las razones expuestas, las religiones monoteístas de «creencias» gozarán todavía de larga vida y lucharán hasta lo increíble por mantener su vigencia, su credibilidad y su aceptación social. Sin embargo, no obstante, ello irá decreciendo cada vez más y más, dependiendo de la velocidad y de la fuerza con que, en cada conjunto, sector y grupo social concreto, se vayan imponiendo los inevitables, irreversibles y arrastradores valores, visión y práctica del nuevo paradigma socio-cultural de la segunda revolución industrial.

Sobre esta cuestión de la permanencia y duración de las religiones de «creencias» en las sociedades actuales, ante al avance del nuevo paradigma socio-cultural laico y no teísta, J. A. Robles plantea unas aclaraciones y consideraciones muy valiosas que merecen ser conocidas *in extenso*:

En primer lugar, en el pasado no todas las religiones fueron de “creencias”. Hay formas y corrientes que fueron conocimiento no dual, silencioso, y como tales fueron sistematizadas, transmitidas, y se siguen practicando. Nos referimos, por ejemplo, al brahmanismo de las Upanishads, al yoga y al budismo. Este es un dato muy importante que se debe retener. En otras palabras, hay expresiones donde aún podemos beber hoy directamente. Su forma no es dual. Nos inducen directamente a hacer la experiencia del conocimiento silencioso. En el propio cristianismo, religión no solamente teísta sino monoteísta y que como tal viene expresada en términos dualistas, de sujeto y objeto, ha existido siempre en teología, aunque sea en forma subterránea pero perturbadora (Tracy 1994: 65), la corriente conocida como teología negativa o *apofática*, corriente que guarda y transmite la memoria de que el verdadero conocimiento de Dios es el que procede por vía de negación de todo lo que no es Dios, por lo tanto, de toda representación, adhesión y percepción que interpone el sujeto y el sujeto mismo.

En segundo lugar, en todas las grandes tradiciones religiosas se ha dado este tipo de experiencia y conocimiento. Son numerosos los testigos y maestros del mismo, que nos han dejado sus enseñanzas. Estas enseñanzas, aunque con frecuencia hayan sido expresadas y transmitidas en categorías duales, propias de los paradigmas mítico-simbólicos a los que pertenecían, sin embargo, es de esa experiencia y ese conocimiento que hablaban e invitaban a hacer. En estas enseñanzas hay que distinguir siempre, como recuerda Mariano Corbí utilizando una expresión frecuente en diferentes tradiciones, la copa del vino, lo que es forma cultural de lo que es contenido. No hay, no puede haber, experiencia de conocimiento silencioso que no se exprese utilizando mediaciones. En los paradigmas mítico-simbólicos éstas son frecuentemente dualistas. En ellas, por su naturaleza dualista, hay que distinguir siempre lo que es forma de lo que es contenido. Esta necesidad se hace más imperiosa en nuestro caso, porque los paradigmas mítico-simbólicos en que fueron expresadas ya no son los nuestros. Ello hace que, directamente como tales, las formas utilizadas entonces ya no puedan transmitir ahora lo que transmitieron, sino los valores propios de sus paradigmas y que hoy chocan de frente con

el nuestro. Hoy es su forma la que habla, no su contenido, de manera que su mera repetición traiciona su mensaje y provoca rechazo en vez de aceptación o, como manifiesta Mariano Corbí en términos más propios, increencia.

En este caso, el más frecuente sin duda, la solución está no en rechazarlo todo. Con la copa rechazaríamos el vino, lo perderíamos. Perderíamos algo tan valioso para nosotros, seres humanos actuales, y para toda la humanidad, algo tan extraordinariamente rico. La solución está en distinguir, hacer un trasvase del vino de formas a formas, de formas culturales pasadas a nuestras formas nuevas, y beberlo como la gran sabiduría que es. Es más, como no existe una forma única y abstracta de conocimiento silencioso sino muchas y variadas, según las matrices culturales en las que se produjeron, cada una es rica e insustituible en su originalidad y, por ello, hay que procurar que ninguna se pierda. El objeto o realidad de la experiencia es tan infinito que las diferencias aquí suman, no restan, se reconocen mutuamente, no se excluyen, crean unidad en vez de división. Expresado con radicalidad, no hay ni puede haber ninguna experiencia igual a otra. La igualdad aquí es sinónimo de adoctrinamiento, creencia y sumisión, todo lo contrario de experiencia personal. Aquí la norma es la diferencia y la pluralidad. Y es en la originalidad contrastada donde la experiencia se verifica. No se trata ya solamente de no rechazar el vino con la copa sino de que también, al trasvasar el vino no se pierda la originalidad de éste expresado en la copa<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> J. A. Robles, 2001a: 148-150. En el empleo que hace Corbí de esa riquísima metáfora que sirve para distinguir entre el vino de la experiencia religiosa o conocimiento espiritual, respecto de la copa o mediaciones culturales en las que siempre está contenido el vino, son muy esclarecedoras y valiosas para todo lo que estamos indagando, y particularmente para el propósito del próximo punto 1. de este capítulo, sus siguientes precisiones: “En las sociedades dinámicas, los hechos religiosos se vuelven imposibles si no se diferencia con toda claridad *la copa*, que es de nuestra exclusiva responsabilidad, *del vino*. La iniciación religiosa consiste en aprender a utilizar las facultades hasta llegar a reconocer la finura del vino. Sólo cuando se aprende a gustar el vino se llega a saber que no es la copa, aunque venga sólo en las copas que construyen nuestras manos.

Cuando se leen los maestros religiosos desde los paradigmas y patrones de las sociedades dinámicas, se puede comprender con toda claridad que su enseñanza es desconcertantemente sencilla y fascinante. Dicen que, en el hombre, hay dos posibilidades de conocer, sentir y vivir la realidad: la que podemos tener desde nuestra condición de seres necesitados, que es una perspectiva egocentrada que toma la estructura de necesidades, que es el yo, como punto de referencia; y la que podemos tener más allá de esa condición necesitada, como si no existiera ese centro de necesidades como referencia. Esta segunda perspectiva es la religiosa.

Cuando nos hacemos capaces de callar la modelación que la necesidad hace de todo, se nos hace evidente un nuevo e insospechado conocer y sentir desde ese silencio. Entonces podemos conocer y sentir como testigos imparciales de esta inmensidad; entonces podemos comprender que hay mundos sobre mundos en la realidad; entonces nace un nuevo e incondicional interés por todo, que goza con todo y se reconcilia con todo.

La invitación que hacen los maestros a vivir esta otra dimensión de la realidad, no es una invitación a someterse y crear, sino una invitación a verificar por sí mismo.

La religión es un fenómeno simbólico-mítico, un fenómeno mental y axiológico, nunca un fenómeno conceptual. Lo conceptual puede hablar sobre la religión, pero no puede transmitir ni hacer presente el fenómeno religioso mismo; si se intenta hacerlo presente mediante conceptos se lo violenta, como se violentaría a la poesía si se la pretendiera hacer accesible con conceptos.

En los inicios del siglo X, el gran maestro sufi Hocein Manssur Hallâj dijo: «Aquel que sediento de Dios toma a la razón por guía, ésta le conduce a unos pastos de perplejidad en donde le deja agitarse. Allí sus estados de conciencia se marchitan en el equívoco y se acaba preguntando, perplejo: ¿Existe?».

Las mitologías en que se expresan las tradiciones religiosas son sistemas prácticos, no oscuros mecanismos de la sensibilidad y de la imaginación. Son sistemas de conocimiento con los que los hombres preindustriales se relacionaban con el medio con todo el ser (no sólo la mente es cognoscitiva). En ellos tenemos noticia y estructuramos lo que es nuestro mundo, con todo nuestro cuerpo y toda nuestra mente. En

Para Robles, incluso en las actuales formas religiosas monoteístas dominantes que continúan expresándose, afirmándose y viviéndose como religiones de «creencias», hay importantes elementos y aspectos que siempre han apuntado, orientado, conducido y confirmado a lo esencial e insustituible de la auténtica experiencia religiosa, de la religión como «conocimiento silencioso» o “espiritualidad auténtica”. Sus planteamientos ayudan mucho –desde la perspectiva del funcionamiento estructural de la actual sociedad y cultura de conocimiento– a comprender y a valorar mejor las riquezas y las potencialidades presentes y latentes en estas grandes religiones monoteístas aún dominantes e influyentes en muchas de las sociedades actuales, particularmente latinoamericanas. Por ello, también es muy conveniente –y provechoso teológicamente– conocer los ricos y extensos planteamientos que al respecto precisa Robles. Veamos:

Y está lo que constituye el grueso de las enseñanzas, representaciones y valores de las religiones como “creencias”. Incluso aquí es mucho lo que se puede recuperar y aprender. Desde luego, habrá que hacer abandono de todo lo que sea e implique actitud de “creencia”. La religión no podrá ser conocimiento conceptual, adoctrinamiento ni aceptación de verdades reveladas. Tampoco podrá ser salvación, concepción como la creencia igualmente rechazable por el paradigma cultural actual. Esta concepción supone dualidad. Supone que la realidad, simbolizada ésta en el ser humano, es en sí misma incapaz para realizarse y necesita de algo o alguien que lo haga desde fuera, que la salve. La propuesta de salvación va contra la experiencia que tiene el ser humano actual de ser él mismo el que se construye a sí mismo. Habrá que hacer abandono de la religión como “creencia” y de la religión como salvación, con todas las representaciones y los valores de ellas derivados, que son muchos. Pero todo ello no deberá ser causa suficiente para no constatar que aún bajo estas formas tan poco adecuadas, la religión ha apuntado siempre a más allá de ella misma, a una experiencia inefable, a la plena y total realización del ser humano. Como ejemplo, la religión ha tenido siempre muy claro que sin muerte (silenciamiento diríamos hoy) al propio yo es imposible lograr la plena realización. Las categorías para expresarlo han sido las de muerte y vida, las del más acá y del más allá, las de negación de lo que refiere a la realidad y vida de aquí; hoy utilizamos las de realización y valoración de lo de aquí y lo de ahora. Pero la experiencia a la que aquellas categorías apuntaban e incitaban es verdadera. También aquí la actitud no es la de tirar todo por la borda, con ello arrojaríamos sabias enseñanzas. La actitud debe ser más bien distinguir, superar y traducir, siempre desde la conversión de las grandes tradiciones religiosas a sí mismas, a su vino, a la experiencia religiosa que las nutre. En términos de Mariano Corbí y en el caso sobre todo del cristianismo, se trata de desjerarquizar, desagrarizar y desdualizar (1992: 257-266) los contenidos de la gran tradición que es la religión cristiana.

En este esfuerzo necesario no todo son dificultades, contamos, si así podemos decirlo, con una realidad que nos facilita hasta cierto punto las cosas, y es la naturaleza mítica del discurso, representaciones, categorías, símbolos y rituales en que las

---

esa tarea intervienen las facultades sensitivas y mentales, las conscientes y las inconscientes.” (M. Corbí, 1996: 75 s.).

enseñanzas religiosas pasadas nos vienen transmitidas. Éstas vienen transmitidas así, porque como tales cumplieron la función de programación de la sociedad, función de sentido, de conducción y orientación. Como actualmente, ni por su forma ni por su contenido, pueden cumplir para nosotros estas funciones, quedan a nuestra disposición como lo que en realidad son: enseñanzas llenas de sabiduría, enseñanzas hablándonos de la experiencia religiosa verdadera e invitándonos a ella. Las enseñanzas siguen latentes bajo la forma expresiva de mitos y de símbolos, pero al perder éstos su función programadora, es más fácil hacer el descubrimiento de la sabiduría que encierran.

La religión de “creencias” ha llegado a su fin como modelo social y culturalmente legitimado de religión, no es ya culturalmente creíble en nuestra sociedad que vive de la innovación y creación de conocimiento. El modelo de religión social y culturalmente creíble del presente y cada vez más del futuro es la religión como experiencia religiosa específica, como conocimiento silencioso. Pero de la religión de “creencias” debe y puede pervivir, convertido y traducido, lo mucho que hay en ella apuntando a esta experiencia. La religión de “creencias” ha llegado a su fin, pero no la experiencia religiosa a la que siempre ha apuntado e invitado, aunque por su forma no haya iniciado e introducido. Esta experiencia es la única que hoy es culturalmente creíble<sup>8</sup>.

### **1. En la nueva sociedad y cultura de conocimiento solamente es creíble la religión como «conocimiento silencioso», como “espiritualidad auténtica”**

Con base en lo que Robles nos dice en sus textos recién transcritos y a efecto de lograr la mayor comprensión y claridad posibles, respecto de lo que afirma el título de este punto 1, comencemos por retomar la cuestión epistemológica de fondo tratada desde la primera sección o parte del capítulo 1º, abordada más directamente en el capítulo 2º y ahora también recién vista en lo que llevamos del presente capítulo, acerca de que las formas de conocimiento del que somos capaces los seres humanos son diversas y distintas. Y que ninguna de estas formas puede erigirse como la única o principal, con pretensiones de poder juzgar, legitimar y validar a las demás. Todas ellas son formas distintas de conocimiento acordes –en correspondencia y adecuación– con aquello específico

---

<sup>8</sup> *Ibid.*: 151-153. En otro de sus trabajos, Robles precisa lo siguiente: “Podemos y hasta debemos beber en las fuentes pasadas, desde luego en las que han mostrado su perennidad, en las que han sabido ir y fueron más allá de las creencias, pero incluso en las mismas creencias, tomadas éstas no en su materialidad sino hacia donde apuntan, y en todas las tradiciones, con las riquezas simbólicas que les son propias. Es más, tenemos que procurar, como advirtió Jesús de Nazaret, que nada se pierda, ni una yota ni una tilde de la Ley. Lo que sí no podemos hacer es reproducir las creencias. Una cosa es leerlas adecuadamente e incluso aprender de ellas, de la dirección a la que apuntan, y otra reproducirlas. De nuevo el resultado sería de desencuentro y rechazo. Por el bien de ambos, vino y vestido, a vino nuevo, odres nuevos, y no poner remiendo nuevo en vestido viejo.” (*Religión y nueva sociedad: desencuentro y encuentro*. Ponencia inédita, presentada en el Coloquio Interdisciplinar “**Sociedades y religiones: encuentros y desencuentros en tiempos de globalización**”, Instituto Pedro de Córdoba, Santiago de Chile, del 17 al 22 de julio del 2006, p. 12 s.).

que por su medio se conoce; esto es, con su propio ámbito u «objeto» conocido. Siendo uno de estos tipos específicos de conocimiento, e irreductible a ningún otro, el «conocimiento religioso», «silencioso» o “espiritualidad auténtica”.

Durante mucho tiempo operamos como si el conocimiento humano valioso fuese uno, y éste, de carácter racional, lógico, argumental; el conocimiento que suele conocerse como cartesiano. Si bien este tipo de conocimiento no era el único conocido, sí que era visto como el fundante de todos los demás, y en este sentido ejercía un dominio despótico sobre el resto. En la sociedad y cultura actuales ya no vemos así las cosas. Cada vez nos estamos habituando más a pensar en términos de “racionalidades” diferentes, filosófica, científica, tecnológica, moral, estética..., cada una con la capacidad de validarse a sí misma. La pretensión que vivimos durante siglos de una o varias validando al resto, hoy es visto como un imperialismo epistemológico. Pues, bien, por esta vía se va abriendo paso la conciencia de que también hay lo que podríamos llamar una “racionalidad” o “razón religiosa”.

Según esto, lo religioso constituye un dominio, mejor sería decir dimensión o ángulo, específico, único, propio, irreductible como tal a ningún otro, que sólo la “razón religiosa” puede conocer, que sólo la experiencia religiosa misma puede validar. Y la conciencia de esta realidad tiene un doble efecto: por una parte desautoriza todo conocimiento “religioso” sucedáneo, sea éste de naturaleza filosófica, ética, estética, emotiva, y por otra, reivindica la necesidad de un conocimiento específico. Por esta misma razón, en religión todo lo que no se conozca por esta vía específica entra en crisis. Y esta es una realidad a la que estamos asistiendo. Argumentaciones y “vías” que antes parecieron servir para, por ejemplo, demostrar la existencia de Dios, hoy no demuestran nada. Se trata de argumentaciones filosóficas que terminan en filosofía, no en la razón o experiencia religiosa. Es como quien pretendiera conocer la música reduciéndola a pura matemática. Se puede hacer, pero lo obtenido, aunque importante, sería de un contenido totalmente diferente. O reducir la música como experiencia, ya sea en su creación, ejecución o audición, a conocimiento sobre la música, a musicología. En ambos casos se trata de registros, “racionalidades”, diferentes<sup>9</sup>.

Para comprender aún mejor la naturaleza y el fundamento epistemológico del conocimiento religioso auténtico, desde su misma raíz biológico-antropológica y por lo que se distingue totalmente de los demás –según el modelo metodológico y epistemológico de M. Corbí ya verificado a lo largo de este trabajo, desde la primera sección o parte del capítulo 1º–, es importante conocer la argumentación que al respecto formula también J. A. Robles en otra de sus obras:

(...) hay que decir que el conocimiento en función de la vida y de la sobrevivencia como es el conocimiento científico actual, y lo ha sido el conocimiento funcional a la

---

<sup>9</sup> J. A. Robles, 2002: 5 s. Sobre esta temática de las distintas racionalidades o tipos de conocimiento humano, puede verse también Axel Hernández, “*Razón religiosa*” y “*razón teológica*” desde la “*razón poética*” de *María Zambrano: una lectura teológica de su libro Filosofía y Poesía*, en *Revista Ecuémica* (Servicio de Información Teológica), Escuela Ecuémica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Heredia, C. R., Vol. I, Números 2 y 3, Septiembre 2004: 89-144. Ver particularmente la Introducción y los puntos 1. y 2.

vida siempre, es un conocimiento con función y de naturaleza totalmente diferente del conocimiento religioso. Éste es un conocimiento no funcional a la vida, no necesario para vivir y sobrevivir como individuo y como especie humana; es, como el arte, un conocimiento “superfluo”, gratuito. Por su función, el conocimiento que asegura la vida tiene que ser un conocimiento de concepción, diseño, planeación, porque sólo así son procurables las condiciones de vida, los recursos y los medios necesarios para vivir; es un conocimiento de manipulación y de depredación. En consecuencia, es un conocimiento visceralmente conceptual y egocentrado, actúa y se desarrolla en función del yo. El conocimiento religioso, como el arte, no tiene esa función ni es de esa naturaleza. Por lo tanto, tampoco necesita operar así. Si bien es de esta manera como la religión ha operado durante siglos y milenios, ha sido en la medida en que asumió funciones de necesidad para la vida de los colectivos, por ejemplo, proporcionando una visión de mundo como marco de una actuación y organización social que aseguraba la viabilidad y sobrevivencia de los colectivos. Aún así nunca perdió su función más inalienable y propia que, aunque latente y soterrada, ahí permanecía como capacidad. Y esta capacidad no es depredatoria, no responde a necesidades<sup>10</sup>.

Esta fundamentación y perspectiva de la peculiar naturaleza biológico-antropológica del «conocimiento silencioso», explica en gran medida el alejamiento y el escepticismo, cuando no un abierto rechazo, de numerosas personas espirituales (auténticas buscadoras de espiritualidad auténtica) respecto de las grandes religiones monoteístas que, sobre todo en Occidente, continúan enfatizando, afirmando y transmitiendo sus tradiciones con interpretaciones, actitudes y prácticas de «creencias», pensando que así son verdaderamente fieles a sus tradiciones milenarias. Por ello, depende y dependerá más del comportamiento y de las posiciones que asumen y asuman en adelante estas religiones monoteístas –para con esas personas buscadoras y para con las nuevas sociedades dinámicas, laicas, pluralistas y democráticas en su conjunto–, la acogida e incorporación que éstas presten a dichas religiones. En el fondo, en esas personas buscadoras de auténtica espiritualidad –tanto dentro como fuera de las grandes religiones monoteístas– están ya presentes e incidiendo elementos y aspectos culturales generados por las ideologías y el paradigma cultural propios de la segunda revolución industrial, que es, como sabemos, la creación e innovación continuas de ciencia y tecnología.

En Occidente hay un escepticismo generalizado y abrumador con respecto a las religiones organizadas, incluso entre las personas practicantes. Este escepticismo no va acompañado por el desinterés por las cuestiones religiosas, al contrario, cuando el escepticismo se presenta más patente es cuando se da un interés más intenso por las cuestiones religiosas.

Por otra parte, la actitud de las grandes tradiciones religiosas con respecto a las sociedades de la segunda revolución industrial determinará cuál será, a su vez, la actitud de esas sociedades con respecto a las grandes tradiciones religiosas.

---

<sup>10</sup> J. A. Robles, 2001a: 42 s.

La relación entre las grandes tradiciones religiosas y la nueva sociedad puede o hacer posible la «tradicón», que es fidelidad al pasado y entrega a las nuevas generaciones, o puede imposibilitarla.

Fidelidad a la tradición no es repetir simplemente lo que hicieron en el pasado; tradición es recrear lo que recibimos del pasado de forma que, sin perder nada, sea una oferta real y viva en el presente. Cuando las tradiciones religiosas se empeñan en una fidelidad al pasado a la letra, corren el riesgo de romper la tradición porque no la entregan en forma real y viva. Una fidelidad a la letra, sin discriminación y sin recreación, aun pareciendo fidelidad a la tradición, es una traición y una ruptura.

Si, por poner un ejemplo, las comunidades cristianas se empeñaran en identificar lo que constituye la tradición cristiana con sus formas y estructuras agrarias y autoritarias, se impediría, con ello, el paso de la venerable tradición a las nuevas generaciones en las nuevas condiciones culturales industriales, ya sin residuos agrarios. Nadie puede sin esquizofrenia, ser un hombre de su tiempo en mente, sensibilidad y actos y ser un campesino sumiso, en su religiosidad.

Según cuál sea la actitud de los grupos religiosos con respecto a las sociedades industriales desarrolladas, se está determinando cuál será la actitud de estas sociedades con respecto a las tradiciones religiosas. De hecho, estamos decidiendo si la nueva forma de vida y la nueva cultura tendrá o no tendrá la gran dimensión de profundidad de verdad, de amor y de discernimiento que puede proporcionar lo que hasta ahora hemos llamado religión<sup>11</sup>.

En otra de sus obras, Corbí hace más precisiones esclarecedoras, muy profundas y contundentes respecto de lo que debiera ser la adecuada comprensión, sobre todo por parte de las iglesias y de las confesiones religiosas dominantes, acerca de cómo entender, interpretar y transmitir –dentro de la nueva sociedad y cultura de conocimiento– la riqueza de los mitos y de los símbolos contenidos en las grandes tradiciones monoteístas. Precisiones que vienen a complementar lo ya visto en la cita que del mismo Corbí hacemos en la nota a pie de página número 7 *supra*, de este mismo capítulo, como de lo que al respecto indica también ahí J. A. Robles, en la misma cita número 7. Además, por otra parte, este es un texto de M. Corbí que viene a relacionar y a complementar, magistralmente, lo que acerca de los mitos y los símbolos religiosos venimos exponiendo desde las primeras páginas de este trabajo. Estas son sus precisiones:

Toda tradición de expresión religiosa debe ser escuchada con veneración, porque dice una palabra y proporciona un aspecto del misterio sagrado que nadie podrá volver a decir.

Los mundos míticos y simbólicos son inconmensurables. Ninguno de ellos puede decir lo que otros dijeron. Cada uno de ellos da un acceso diferente a la riqueza de la realidad y, por ello, ofrece unas posibilidades diferentes de modelar e iniciar la inmensidad de lo sagrado.

Desde el punto de vista de la propia tradición religiosa, que es simbólico-mítica, esta perspectiva puede parecer perturbadora; sin embargo, abre a la riqueza de las

---

<sup>11</sup> M. Corbí, 1992: 239 s.

diversas tradiciones de la humanidad y arranca definitivamente la base, no a la verdad de las religiones, sino a su enfrentamiento y a la intolerancia mutua.

Pero, como se ha visto en páginas anteriores, el papel de los mitos y símbolos no es precisamente religioso; su función es *psicosocial*, su papel es establecer una constitución que construya, en unas condiciones de vida determinadas, a los individuos, las relaciones sociales y el mundo en el que la vida del grupo se desarrolla. El uso religioso de los mitos y símbolos no añade ninguna modificación a esa estructura, ni altera su función que es suplir la programación genética. Las religiones (es decir, el uso religioso de los mitos y símbolos, que tienen de por sí una función profana), no aportan ninguna nueva estructuración del mundo, ninguna nueva articulación ni del individuo, ni de las relaciones sociales, ni ninguna alteración del sistema de valores que estructura al grupo.

Los símbolos y mitos utilizados religiosamente conducen, inducen e inician a experimentar y a vivir otro ámbito de realidad en la dirección que apunta su propia estructura, pero más allá de ella. El más allá al que apuntan y que les trasciende, los símbolos y los mitos no lo pueden traducir. Los símbolos y los mitos expresan, desde el seno de su propia capacidad significativa (que está ordenada a la supervivencia de individuos y colectivos), una «significación y realidad segunda», gratuita, inefable y trascendente a la vez que immanente.

Luego lo importante de las religiones está en a dónde nos conducen, no en los modos de pensar y sentir con los que nos conducen; porque las formas de pensar y sentir con las que nos conducen cambian al cambiar las culturas. Lo central de las religiones no son las concepciones, los sistemas de valores en que se expresan, los modos de representación..., todo eso depende de factores relativos; lo fundamental es aquello otro que no depende de factores relativos, pero que sólo es accesible y expresable con modos relativos.

La sabiduría religiosa consiste en comprender que no se puede transferir ni confundir la «intocabilidad» de aquello a lo que apuntan las expresiones religiosas con las mismas expresiones, porque eso supondría intentar frenar las mutaciones de la historia humana y caer en la idolatría<sup>12</sup>.

Con todos estos criterios y desde esta perspectiva de análisis crítico-teológico de fondo, se puede comprender mejor que la «crisis religiosa» o las «crisis de las religiones» de que frecuentemente se habla, se opina y se especula en distintos niveles y medios de la opinión pública actual, no es simplemente un rechazo indiscriminado y visceral a todo lo que signifique Dios, trascendencia o espiritualidad. Sino que se trata, más específicamente, de un rechazo cultural razonable y comprensible por parte de las personas, los grupos y las sociedades que pertenecen y responden –consciente o inconscientemente– al paradigma cultural-programador de la segunda industrialización en el que están inmersos. Rechazo razonable y comprensible, además, por la forma proselitista y la manera empecinada en que las iglesias y los movimientos religiosos hegemónicos les presentan, les transmiten y viven una religiosidad de «creencias». Lo que está en crisis, entonces, no es la religión o la espiritualidad en general e

---

<sup>12</sup> M. Corbí, 1996: 77-79.



indiscriminadamente, sino la religión de «creencias» en particular. Al respecto, J. A. Robles tiene un excelente texto en el que explica, con suficiente amplitud, esta crisis de la religión de «creencias» en contraste con lo que es la religión de «conocimiento silencioso» o “espiritualidad auténtica”. Teológicamente es un texto muy valioso, del cual seleccionamos aquella parte que bien contiene su planteamiento general sobre esta cuestión. Además, es un texto excelente para introducirnos con gran claridad y motivación al siguiente y último punto 2 de este capítulo. Veamos:

Religión de creencias, y “creencias”, por lo tanto, la vamos a entender como el conjunto de verdades religiosas que, aun en su orden exhaustivamente fundadas y argumentadas, nunca llegan a ser experiencia en sentido pleno, conocimiento realizado con todo el ser y desde todo el ser, desde y con el sentir, el entender, el amar y el actuar, quedando entonces en verdades intelectualmente admitidas y vía la voluntad impuestas al sentir. Así entendemos aquí nosotros las creencias y la religión de creencias, para indicar inmediatamente que de esta manera es como predominantemente se han configurado las religiones. Y esta es la religión que ha entrado en crisis.

En este quiebre, hablando con todo rigor, es donde consiste la crisis. No es que todo en la religión esté en crisis, ni mucho menos que la religión esté en crisis porque arrastra muchos elementos del pasado. No es una cuestión de tradición y de vejez. Hay hallazgos antiquísimos de la religión, como veremos, que siguen gozando de magnífica salud, y seguirán gozando de ella. Porque tales hallazgos han sido y son la experiencia más alta que el ser humano puede hacer. Lo que está en crisis, y ello de manera profunda y radical, es la religión de creencias, las verdades construidas con otra preocupación que la experiencia, construidas por ejemplo para funcionar como filosofía o como ciencia, como ideología cohesionadora de sociedades, como moral, como marco de ciertas visiones del cosmos y de la historia, como legitimadora de ciertos proyectos históricos, ya sean de liberación o de esclavitud y de sometimiento. La religión que está en crisis es la religión interesada y egocentrada, la que se construye respondiendo al mecanismo de la necesidad y del interés por muy espiritualmente que se conciban estos, la religión montada sobre la experiencia de lo sagrado. Por el contrario, la que no está en crisis es la religión de la total y absoluta gratuidad, del total y profundo desinterés, la religión del sentir, entender, amar y actuar puros, buscados en sí mismos y por sí mismos, sin ningún otro interés ni objetivo, sin ninguna otra finalidad. Es la religión que muchos autores llaman de «conocimiento silencioso».

¿Por qué de conocimiento silencioso? Porque este conocimiento no opera mediante conceptos, representaciones ni discursos, sino, al contrario, por una copresencia, por una superación de la diferencia entre sujeto y objeto, por una identidad entre el que conoce, el acto de conocer y lo que conoce, y para esto se requiere del silenciamiento total, hasta su desaparición, de toda otra fuente de conocimiento, de toda otra representación y mediación. Es el conocimiento puro, la experiencia directa y total, es el conocimiento como experiencia y actividad de todo el ser y no solamente del entendimiento, menos aún en su forma de razón.

Este conocimiento, no buscado como respuesta a “necesidades” sentidas ni como solución a problemas, tiene, sin embargo, muchas ventajas. No requiere ser religioso; al contrario, es profundamente secular. Por ello puede adoptar las formas más variadas,

teístas y no teístas, monoteístas y no monoteístas, religiosas y profanas. Su validez no está en las formas que puede adoptar y que históricamente ha adoptado, sino en la naturaleza misma del conocimiento. Consecuentemente no es dogmático, jerárquico, autoritario, excluyente. Es profundamente laical y ecuménico, universal. Es creador, libre y plural. Sus posibilidades son infinitas y, estrictamente hablando, no hay una experiencia igual a otra, no hay un camino igual a otro. Por ser infinitas las posibilidades, la urgencia es, sin sometimiento alguno, aprender todos de todos.

¿Este conocimiento existe, es posible? ¿Existe y es posible esta religión de conocimiento silencioso? Este conocimiento no solo es posible, sino que ha existido desde los pueblos cazadores, desde que estos pueblos crearon los rituales chamánicos como rituales mediante los cuales cambiar la condición ordinaria del ser humano. Desde entonces, aunque nunca en forma dominante, no ha dejado de existir. El cultivo de este conocimiento lo atestiguan todas las grandes tradiciones de sabiduría y todas las grandes tradiciones religiosas. Es el conocimiento conocido como contemplación, camino interior, iluminación, experiencia mística, presente en todas las religiones. A él se hace referencia en éstas cuando se habla del «ojo de la contemplación» (*oculus contemplationis*) u «ojo del Espíritu» como contrapuesto al «ojo de la carne» (*oculus carnis*) y al «ojo de la mente» (*oculus mentis*), haciendo consistir el ejercicio de la religión sobre todo en el primero.

No solamente es posible y ha existido, sino que, hoy, es la única forma de religión creíble, vista esta desde la nueva cultura. Al no ser creíble la religión de creencias, esta es la única religión coherente con la nueva cultura y la nueva sociedad, que viven del conocimiento. Esta es la religión llamada a emerger de la crisis; religión antigua como vemos, y a la vez profundamente nueva, capaz de resistir, por así decir, la crisis actual, porque no tiene nada de creencia. Es conocimiento y experiencia puros, gratuitos, totalmente desinteresados, desegocentrados, no dualistas<sup>13</sup>.

## **2. “La espiritualidad auténtica” es la plena y máxima realización humana y, por consiguiente, la experiencia suprema de “la calidad de vida”**

Para lograr a cabalidad el objetivo específico de este último capítulo y finalizar así el presente trabajo, hay que retomar ahora las relaciones existentes

---

<sup>13</sup> J. A. Robles, 2001b: 46-48. En otro lugar afirma lo siguiente: “Religión de creencias y sociedad de conocimiento no pueden coexistir juntas, mutuamente se repelen, son estructuralmente incompatibles. Cada una por su parte se asienta en una concepción de conocimiento que les hace incompatibles. La crisis actual de la religión no es producto en última instancia del consumismo y hedonismo ambiente en las sociedades de conocimiento, aunque como factores más inmediatos y culturales sin duda influyan en tal sentido. Es mucho más profunda. Quizás cuando en Occidente se habla de “incredencia” e “indiferencia religiosa” se esté más en lo correcto. Incredencia e indiferencia con respecto a las religiones de creencias y a sus propuestas es una de las actitudes que con razón puede producirse en las sociedades de conocimiento. ¿Se podría esperar otra cosa ante propuestas y ofertas incompatibles con el ser personal, social y cultural al que no se puede renunciar sin suicidarse?” (*Religión y nueva sociedad: desencuentro y encuentro*. Ponencia inédita, presentada en el Coloquio Interdisciplinar “**Sociedades y religiones: encuentros y desencuentros en tiempos de globalización**”, Instituto Pedro de Córdoba, Santiago de Chile, del 17 al 22 de julio del 2006, p. 9).

entre aquellos aspectos y elementos más relevantes e importantes que hemos venido tratando en los tres capítulos anteriores, respecto de lo que ahora postulamos con el título de este punto 2. Es decir, relacionar aquellos aspectos y elementos más importantes propios del concepto “calidad de vida” con el de “espiritualidad auténtica” o «conocimiento silencioso».

Así, entonces, hay que retomar, en primer lugar, el aspecto referente a por qué surge el concepto-valor “calidad de vida” y por qué se erige en el valor y en el criterio axiológico supremo que sustituye a los de las anteriores sociedades estáticas y a los de las pseudoestáticas de la primera revolución industrial. Asimismo y en segundo lugar, retomaremos lo concerniente al carácter abarcador y más representativo del concepto-valor “calidad de vida”, dentro de la «segunda generación de ideologías». Y, finalmente, retomaremos, en tercer lugar, el aspecto ya tratado y abordado parcialmente en este capítulo, relativo a que el principal valor y criterio axiológico-cultural en la nueva sociedad y cultura de conocimiento, que es “la calidad de vida”, se alcanza a plenitud e inmejorablemente en la experiencia y la vivencia supremas que pueden tener los seres humanos, que es “la espiritualidad auténtica” o «conocimiento silencioso». Procedamos a ello, pues, consecuentemente.

### **2.1. “La calidad de vida” como supremo valor axiológico racionalmente aceptado, consolidado y validado en la nueva sociedad y cultura de conocimiento, y sustituto de los de las anteriores sociedades y culturas**

En este punto, lo importante de retomar y de tener presente en función del objetivo específico de este último capítulo es, que “la calidad de vida” surge como un valor necesario en la nueva sociedad y cultura de conocimiento. Esto, ante la incapacidad cultural de los otros valores de las anteriores sociedades (el paradigma mítico-simbólico en las sociedades estáticas y el científico-ideológico en las pseudoestáticas de la primera revolución industrial), de dar sentido y de programar axiológicamente a los sistemas y a los planes, a las instituciones, a los programas y proyectos, a las metas y actividades en la nueva sociedad dinámica de la segunda revolución industrial. Así como también, por la imposibilidad axiológica del paradigma cultural de esta nueva sociedad dinámica (la creación e innovación continuas de ciencia y tecnología) de producir y de tolerar, a nivel de programación socio-cultural, aquellos anteriores valores.

En efecto, vimos que en la nueva sociedad y cultura dinámicas nos encontramos ante un tipo de conocimiento eminentemente innovador e instrumental, pragmático. Conocimiento que nos garantiza la vida y que, por ello, lo necesitamos, pero que nada sabe de fines, objetivos últimos ni sentidos prioritarios o imágenes de futuro. Al ser de naturaleza esencialmente

procedimental, instrumental y funcional para la vida y la sobrevivencia humanas, este conocimiento de innovación y creación continua no puede construir por sí mismo, ni recibir desde fuera, los distintos programas o proyectos de fondo requeridos para que los individuos y los colectivos sociales puedan vivir y no morir; esto es, no los pueden recibir desde ninguna parte ni autoridad extrínseca a sus mismos creadores. Consiguientemente, estos programas y proyectos siempre son contruidos a través de la creatividad, la libertad y la responsabilidad de sus creadores. Por ello, en estas sociedades dinámicas, los programas y proyectos de vida, los sistemas de comportamiento individual y colectivo, así como los valores por los que aquellos adquieren sentido y significado prioritario, tienen que fundamentarse y surgir desde la libertad y la innovación responsable, nunca desde la sumisión y la prohibición.

Así, por ello, dijimos que, en síntesis y en última instancia, tanto los logros y los éxitos como los peligros y fracasos en la construcción de los nuevos programas, proyectos, objetivos y metas de convivencia con sentido verdaderamente humano y humanizador, necesarios para garantizar la vida –tanto a nivel personal como colectivo, de la especie humana y del planeta en su conjunto–, dependen primordialmente de la “calidad” de los criterios, los valores, las motivaciones profundas y las propuestas concretas de finalidades últimas que consigan construir y desarrollar sus creadores.

Y puesto que esa “calidad” lo es en función de perpetuar, preservar y mejorar la vida humana en todos sus aspectos y dimensiones, esto es, de «la vida humana integral» en cuanto responsable ella, a su vez, de todas las demás formas de vida planetaria, es, precisamente, “la calidad de vida humana integral”, el nuevo valor que surge como criterio principal, como paradigma axiológico universalmente aceptado y racionalmente validado en esta nueva sociedad y cultura de conocimiento. Veámos cómo, de hecho, experiencial y fácticamente, es la referencia a “la calidad de vida” el criterio principal, más importante y más determinante al que se apela siempre, en última instancia, para validar, legitimar y apoyar todo proyecto, programa o actividad –de carácter público o privado– que se precie verdaderamente de humano y humanizador.

## **2.2 “La calidad de vida” como el valor y el criterio axiológico más abarcador y representativo de la «segunda generación de ideologías»**

En el capítulo 3º vimos –luego de analizar a modo de ejemplos ilustrativos algunos contenidos seleccionados en 25 casos de publicaciones periodísticas y en dos publicaciones académicas relevantes en su género–, que hay una conclusión que resulta particularmente relevante, prioritaria y central para los objetivos del presente trabajo y en especial para el objetivo específico de este último capítulo,

acerca de “la calidad de vida”. Y es, por una parte, que se trata de un concepto-valor y de un criterio axiológico polisémico, no cerrado ni restringido, es decir, con muchas acepciones. Ciertamente, no unívoco pero tampoco equívoco ya que tiene sentido y relación con infinidad de elementos, aspectos, significados y situaciones humanas. Y, por otra parte, que en todos los casos que se menciona o se apela a “la calidad de vida”, este concepto-valor aparece y se utiliza siempre en sentido positivo, humanizante, beneficioso, de provecho para la vida humana y del planeta en sus infinitos aspectos y formas. Es decir, se trata de un concepto-valor esencial y prioritario para defender, para mejorar y para desarrollar la vida humana en todos sus aspectos, ámbitos, dimensiones y niveles provechosos; y, junto a ello, también de todas las demás formas de vida y desarrollo ecológico en nuestro planeta.

De ahí, precisamente, su carácter *sui generis*, polisémico, pluridimensional, abierto, no unívoco, pero tampoco equívoco o contradictorio. Incluso, dijimos, se podría calificar como un criterio-valor «comodín», en la medida en que se emplea y sirve para incluir o relacionar «casi todo». Pero, también lo dijimos, «casi todo» lo positivo, humanizador y beneficioso que contribuya o constituya a aquello que es lo más importante, prioritario y necesario para preservar, mejorar y desarrollar la vida humana en todas sus dimensiones y, con ella, el destino de todo lo que vive en nuestro planeta.

Por todo ello, pues, el concepto-valor “calidad de vida” refiere, contiene y significa siempre el modo, la dimensión y el nivel supremo u óptimamente deseado y deseable para lograr la mejor subsistencia y convivencia humanas; y, con ellas, las mejores condiciones para todas las demás formas de vida planetaria. Y es por lo que surge, se legitima y se acepta, en la nueva sociedad y cultura de conocimiento, como el valor y el criterio axiológico supremo y más determinante para que, en todos los órdenes, niveles y ámbitos, se garantice y se desarrolle al máximo deseable y posible la vida de los seres humanos y del planeta en su conjunto. Y es, también por esto, un criterio-valor relacionado, entendido y enmarcado siempre en perspectiva axiológica y moral, en función de proteger y defender, real y concretamente, la vida en todas sus formas.

Asimismo, vimos en el capítulo 3º, que las cuestiones axiológicas más importantes y trascendentales para la vida humana y planetaria en la nueva sociedad y cultura de conocimiento, están estrechamente vinculadas con las características y propiedades de «la segunda generación de ideologías», propias del paradigma cultural programador de esta sociedad y cultura dinámicas, de creación e innovación continuas. Ideologías que no solamente hacen posible, válida, justificable y necesaria a “la calidad de vida”, como el concepto-valor más abarcador y el criterio axiológico supremo en la nueva sociedad y cultura dinámicas; sino que, a su vez, es por este pluridimensional concepto-valor *sui generis* que ellas se muestran como realmente factibles, válidas y necesarias. Ello,

precisamente, porque es en todo lo que significa e implica “la calidad de vida”, en donde dichas ideologías se justifican, se concretan y se materializan plenamente. Ningún otro criterio ni concepto-valor axiológico es tan comprensivo y abarcador del significado, del sentido y del contenido de dichas ideologías y sus características, como este de “la calidad de vida humana integral”, en cuanto que también implica la calidad de todas las demás formas de vida del planeta y de este con su conjunto de ecosistemas y biodiversidad.

Así entonces, por consiguiente, este concepto se constituye en el nuevo gran cohesionador social, puesto que el pragmatismo puro y duro de la nueva ciencia y tecnología de la segunda revolución industrial no puede serlo. Como tampoco pueden serlo ya más los paradigmas axiológicos pasados, de las sociedades estáticas (mítico-simbólicos), ni los de las pseudoestáticas de la primera revolución industrial (científico-ideológico de la primera generación), puesto que ellos son ya, a nivel axiológico-cultural programador, inadmisibles e imposibles en la nueva sociedad y cultura de conocimiento.

Por todo lo expuesto vemos, pues, que solamente “la calidad de vida humana integral” puede guiar a las mismas creaciones científicas y tecnológicas de la nueva sociedad y cultura de conocimiento en auge, así como a la organización socio-económica y político-cultural que nos demos como personas, como colectivos y como especie. Solamente ella, lo reiteramos, podrá guiar la creación e innovación de sistemas, de planes e instituciones, de programas, de proyectos y de actividades para una vida verdaderamente humana y humanizadora. Solamente de ella, como valor de valores, dependerá también el tipo de ciencias y tecnologías que construyamos y lo que haremos con ellas.

También vimos en el capítulo 3º, que “calidad de vida” es sinónimo de «lo bueno», «lo mejor», «lo óptimo», de «vida digna», de «vida humana de calidad». Es aquello más provechoso y deseable para favorecer, proteger, mejorar y desarrollar la vida humana de la manera más plena, sublime y máxima posible. Por ello, se constituye en un valor y en un derecho humano consubstancial a la «dignidad humana» misma; y, en este sentido, equivalente a la «vida más digna» de cada persona, de todos y cada uno de los seres humanos, incluida su responsabilidad para con las demás formas de vida planetaria. Por ello, se trata de un concepto-valor y de un criterio axiológico muy especial y *sui generis* que refiere y apunta a «la vida misma», a la cual evoca, asume y defiende en su plenitud. Y es por ello, también, que “la calidad de vida” se constituye para la inteligencia holista, intuitiva y simbólica de la nueva sociedad y cultura de conocimiento, en el criterio axiológico y en el valor supremo de «la segunda generación de ideologías», capaz de dar sentido y validez a todo sistema o plan, a todo programa, proyecto y actividad auténticamente humanos y humanizadores. Sólo “la calidad de vida” podrá guiar con acierto el diseño, la creación y el desarrollo de verdaderos

sistemas, planes, instituciones, programas y proyectos que garanticen y promuevan la vida en todas sus formas y manifestaciones.

### **2.3. “La calidad de vida” alcanza su plenitud en la suprema experiencia humana, que es “la auténtica espiritualidad”**

A la luz de todo lo que hemos venido razonando y argumentando a lo largo de este trabajo, resulta lógico, coherente y consecuente, según el modelo metodológico y epistemológico asumido desde un inicio, que si “la calidad de vida” refiere, supone e implica –como máximo exponente de «la segunda generación de ideologías»– a un amplio espectro, rango o umbral de elementos, de aspectos, de significados y de situaciones en los que ella está presente (o ausente) y con los que se relaciona (“se emplea y sirve, dijimos, para incluir o relacionar «casi todo»”), entonces, su máxima expresión y suprema concreción no puede ser otra que la “espiritualidad auténtica” o «conocimiento silencioso». Es en la vivencia profunda y en la experiencia radical de esta “espiritualidad auténtica” donde se alcanza y logra, como en ninguna otra forma de experiencia y conocimiento humano, “la plena calidad de vida”. La “espiritualidad auténtica” es la realización última, plena y total del ser humano. Es la experiencia más alta que el ser humano puede hacer. Es la experiencia más sublime del amor desinteresado y desegocentrado, de la gratuidad total y absoluta. Únicamente en la vivencia de esa “auténtica espiritualidad” es posible lograr, siempre e inequívocamente, el modo, la dimensión y el nivel supremo y óptimo de la «vida humana de calidad», de «la vida humana más digna» posible. Y con ella, la mejor forma de subsistencia, de existencia y de convivencia humanas en todos los ámbitos y órdenes de la vida social, y las mejores condiciones para todas las demás formas de vida planetaria. Tan es así, que para M. Corbí están unidas tan íntima y complementariamente “la calidad de vida” y “la espiritualidad auténtica”, que constituyen dos aspectos de una misma realidad, a la cual denomina como la “gran calidad humana”. Veamos:

Estoy convencido de que la calidad de vida y la religión están tan relacionadas que son dos aspectos de una misma realidad. ¿Qué quiere decir «calidad de vida» si se nos quedan bloqueadas y cerradas las grandes dimensiones de la profundidad del sentido, de la veneración por todo lo que existe, de la lucidez mental gozosa, desprendida y libre que las viejas tradiciones religiosas proporcionaban cuando se cultivaban adecuadamente? Y a la vez, ¿qué puede significar hoy una religión que no abra las puertas y posibilite las profundidades del sentir, de la lucidez y de la reconciliación con todo y consigo mismo, es decir, una religión que tenga poco o nada que ver con la «gran calidad humana»?

(...) Sin una auténtica y profunda calidad humana de individuos y grupos, difícilmente tendrá Occidente otro motivo que vaya más allá del miedo para dedicar todo su poder económico, tecnológico y político para resolver el problema de los pueblos

subdesarrollados. Y el miedo es un motivo insuficientemente poderoso para esa ingente tarea.

Un Occidente poderoso, egoísta, frío y sin religión real se ve enfrentado a un Sur pobre, humillado y profundamente ligado a sus tradiciones religiosas.<sup>14</sup>

Por tanto, la “espiritualidad auténtica” no equivale ni puede reducirse a la sola moralidad, al buen comportamiento, a hacer buenas obras, ya que si bien no excluye a la «buena moralidad», no es reductible ni equivalente a ella. Puesto que lo moral, «la buena moralidad», si bien impele y compete a todos los seres humanos «con uso de razón» como tradicionalmente se ha dicho, es decir, por poder ejercer racionalmente su libre albedrío y su responsabilidad personal siempre que hay que elegir y decidir entre valores que humanizan o antivalores que deshumanizan, ello se hace, casi siempre, desde la egocentración y la conveniencia interesada del yo. En el ámbito moral, lo más determinante y prioritario es el esfuerzo –siempre noble, loable y deseable– de que la recta razón y la buena voluntad discernan y decidan qué es lo más importante y conveniente, en cada caso concreto, pero, precisamente, para los intereses y los beneficios de quien decide. Decisiones que se toman de acuerdo a un fin último, a una definición, a una dirección o a un ordenamiento axiológico previamente establecidos como lo mejor o más deseado y apetecido en cada decisión concreta. Pero, casi siempre, ese discernimiento y esa decisión moral no surgen ni se toman desde una vivencia y experiencia de la gratuidad, de la desegocentración y el desinterés, desde la “espiritualidad auténtica» o «conocimiento silencioso»; sino que son, más bien, casi siempre interesados, egocentros, calculadores y en función de algún fin, de los apegos de cada persona o grupo. Mientras que la “espiritualidad auténtica”, como hemos visto, es la forma o manera plena de ser y de vivir, más que de hacer y de comportarse «bien» siguiendo determinadas normas, reglas, leyes, mandatos, reglamentos, códigos y demás criterios específicos de conducta, previamente establecidos por la razón crítica como los correctos y apropiados.

La “espiritualidad auténtica” es un modo o estilo completo de vida. Es una actitud profunda y última ante la vida y ante la realidad, que involucra y transforma radicalmente a toda la persona (alma y cuerpo, lo material e inmaterial que somos), en tanto esa persona ha intuitido, ha captado, ha entendido y ha experimentado, es decir, se ha convencido por experiencia propia y vivencia incomparable, que lo más importante, lo más determinante y fundamental en la vida humana –para vivirla a plenitud, pletóricamente– es superar y trascender el egoísmo, la egocentración individualista, la egolatría codiciosa e insaciable. Egoísmo, egocentración y egolatría que, como las células cancerígenas no hacen sino autodestruir el «organismo espiritual» que más íntima, última y esencialmente

---

<sup>14</sup> M. Corbí, 2001: 9 s. Ver también ahí las precisiones que más adelante hace al respecto, en las pp. 92-97.



somos los seres humanos (*más íntimo que lo íntimo mío*, decía san Agustín). La “auténtica espiritualidad” es comprender y vivir a cabalidad plena lo que realmente estamos capacitados a ser: seres para la comunicación, la comunión, la fraternidad, la cooperación y la solidaridad amorosas, recíprocas, armoniosas y desinteresadas con todos los demás seres del planeta, con el planeta todo y el universo entero. La “auténtica espiritualidad” es comprender y experimentar que la existencia que tenemos, que la vida que disfrutamos, que la salud de que gozamos, que la naturaleza y todas las demás bellezas infinitas que nos rodean son regalo, son obsequio gratuito, son gracia y amor desinteresado, y que son para todos los seres humanos junto a todas las demás especies vivientes por igual. Es comprender y sentir que en la medida en que el «yo» egoísta y egocentrado – cuando no egolátrico– se apropia o destruye lo que es necesario para la vida buena de los demás vivientes, está destruyendo sus vidas, la propia y la de los sistemas ecológicos en general. Es, en síntesis, la experiencia más profunda, plena y suprema que el ser humano puede hacer y ser. Por ello, la persona humana merece ser el criterio-valor moral «central» solamente cuando es intersubjetividad real y concreta con todo lo existente, y se siente responsable de todas las especies vivientes y de los ecosistemas del planeta. Y ello, en las particulares y concretas circunstancias histórico-culturales en las que *con-vivimos* todos; y en las cuales nos empeñamos por lograr *con-juntados* los máximos niveles posibles de humanidad, de “calidad y plenitud de vida integral”. Por ello, el ser humano egoísta, egocentrado y encerrado en sí mismo no puede ser el sujeto ni el criterio-valor fundamental ni determinante de la moralidad, por cuanto se instauraría una moralidad egoísta y egolátrica, centrada en el poder del más fuerte, en la ley de la selva. Lo cual, por supuesto, no anula la intrínseca dignidad humana de cada persona, por inmoral que sea, pero no puede ser esa inmoralidad, precisamente, el criterio-valor moral «central» que determine y subordine el comportamiento moral de los demás.

Por ello, es la vivencia y la dimensión de “la auténtica espiritualidad” lo verdaderamente importante y valioso en las tradiciones religiosas monoteístas, a pesar de que aún insistan –en la nueva sociedad y cultura de conocimiento– en presentarse, en transmitirse y en vivirse como religiones de «creencias». Las «creencias» son sólo formas culturales del pasado que ya no tienen sentido ni credibilidad en la nueva sociedad y culturas dinámicas de la segunda revolución industrial. Son las copas antiguas y ahora inservibles que contuvieron el vino sagrado de la espiritualidad que siempre hay que transmitir, degustar y preservar de toda profanación y corrupción, pero ahora contenido en las nuevas copas culturales de la actual sociedad de cambio continuo. Es muy necesario e importante, pues, distinguir con claridad el vino de las copas, la fe auténtica de las creencias, la espiritualidad auténtica de los sistemas de creencias. Porque la validez de toda auténtica tradición religiosa no está en las formas que puede

**adoptar y que históricamente ha adoptado, sino en la naturaleza misma del conocimiento al que apunta y que transmite.**

La religión no puede pensarse ni presentarse en términos de necesidad y de interés, de conocimiento con forma, porque no lo es, y procediendo así se desvirtúa y se desacredita.

En la sociedad de conocimiento, al tener que perder la religión su naturaleza y pretensión de creencias, de verdades, puede y debe recuperar como especificidad el conocimiento sin forma ni fondo que le dio origen. Y a este conocimiento sólo se puede llegar por vía experiencial, porque este conocimiento sólo puede ser y es experiencial. Y éste deberá ser el aporte de la religión. Porque ésta es su especificidad. Persistir en presentarse como cuerpo de verdades, en forma confesional y teórica, como explicación de realidades cósmicas, humanas e históricas, reclamando para dichas verdades un impacto en la sociedad y en la cultura como lo pueden reclamar otros campos y disciplinas, como la filosofía, la ética e incluso la estética, además de la ciencia, es seguir presentando otro flanco de incompatibilidad, que además no corresponde a la religión. Al conocimiento sin fondo ni forma no se puede llegar teóricamente ni se puede ir hacia él buscando teorías en función de nuestros problemas y necesidades. Al conocimiento sin fondo ni forma se llega experiencialmente y en la experiencia como tal tiene su fin<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> J. A. Robles, *Religión y nueva sociedad: desencuentro y encuentro*. Ponencia inédita, presentada en el Coloquio Interdisciplinar “**Sociedades y religiones: encuentros y desencuentros en tiempos de globalización**”, Instituto Pedro de Córdoba, Santiago de Chile, del 17 al 22 de julio del 2006, p. 10.

Más adelante complementa y amplía estos conceptos con los siguientes, igualmente importantes: “Por paradójico que sea, no es la religión de creencias con sus concepciones tan sublimes de divinidades, revelaciones, verdades y rituales provistos de una fuerza ex opere operato, la religión que más está a la altura de lo que en sí misma la religión es, de la dimensión a la que apunta, lleva y testimonia. Por el contrario, es la religión conocimiento sin fondo ni forma, experiencia pura y sólo experiencia, gratuidad, unidad, totalidad. Así como no es el hábito el que hace al monje, sino, en términos del Pseudo-Dionisio, su unidad y unicidad de corazón, así pasa con la religión. La autenticidad de ésta se mide también por su unidad. Más “una” ésta es y más nos lleva a la unidad y totalidad de nuestro ser, más religión es.

Si de comparación se trata, aunque ambas son realidades humanas, la religión de creencias es más humana, más artificial, menos divina, menos religión. La religión conocimiento infinito, sin límite ni fondo, es más acaecida, menos humana, más experiencia, más gracia. Desde luego, esta religión no se lleva con formalidades, leyes o preceptos, como tampoco con confesiones de fe y comportamientos meramente morales. Tampoco basta con la interiorización de los mismos. Ni siquiera se identifica con prácticas y procesos, por lo demás necesarios, de meditación, devoción o amor y desasimiento. La religión conocimiento sin fondo ni forma, o conocimiento silencioso, va mucha más allá. Ella aparece cuando aparece. Ningún método ni proceso la puede producir ni explicar. La desproporción es tal que se la experimenta como una gracia, más bien como la gracia, y así se la expresa. Al lado de ésta, la religión de creencias aparece como construcción, como realidad penúltima, no última.

La religión de creencias, pese a todas las irrupciones e intervenciones autónomas que reconoce a lo divino, es camino conocido. Las mismas intervenciones divinas nos indican por dónde ir. Por ello y para ello hay revelaciones y verdades, además del recurso a medios rituales y sacramentales seguros. La religión conocimiento no es camino conocido. Porque no hay caminos formales sino los que se recorren en la práctica, en la experiencia. E incluso en éstos hablando en rigor no hay dos caminos iguales. Cada quien tiene que hacer el suyo, cada quien tiene que ser maestro de sí mismo, el famoso «maestro interior» a propósito del cual escribió San Agustín y Santo Tomás. Y haciéndolo es como se conoce. Si es que se puede hablar de conocimiento. Porque en realidad no hay conocimiento, ya que no hay sujeto que conozca ni objeto conocido ni, en el fondo, tampoco acto de conocer. Todo es lo mismo. Es todo el ser hecho conciencia. Es el famoso «saber no-sabiendo.» (Ibid.: 11 s.).

Es por ello, pues, que las “auténticas espiritualidades religiosas”, particularmente en las tradiciones monoteístas, llevan a experimentar, a entender y a vivir a Dios como el Ser Supremo pleno de amor desinteresado. Por ello, en el caso concreto de Jesús de Nazaret, lo determinante en su vida fue su experiencia religiosa, el conocimiento “espiritual” que tuvo de Dios. De ese Dios que, en la cultura y en la tradición teísta y patriarcal –e incluso machista– en que él vivió y murió, lo experimento en tensión mesiánica como el Padre pleno de amor desinteresado, de gratuidad, de ternura, de compasión, de misericordia infinita y de justicia absoluta. Y fue lo que determinó su consiguiente comportamiento moral, así como la perspectiva y la dimensión éticas de su predicación y de su testimonio del Reino de Dios, y no al revés; es decir, no fueron sus obras y su comportamiento moral las causas de su espiritualidad, sino consecuencias y efectos de esta. Lo primero y principal, la primacía determinante en el tipo de vida de Jesús de Nazaret, fue su vivencia religiosa, su experiencia espiritual; lo moral y ético devienen y derivan de esa vivencia espiritual.

Precisamente, por la radicalidad, por la profundidad última y por la transformación absolutas que para la realización plena de la vida humana conlleva y opera la vivencia espiritual o experiencia religiosa auténticas (ese «nacer de nuevo», ser «nueva criatura» y «convertirse de corazón»), es por lo que todas las dimensiones y ámbitos de la vida personal son asumidos, sentidos y vividos desde esta nueva y diferente manera de ver, de sentir y de entender la vida y la realidad total. Todo, absolutamente todo, adquiere una perspectiva y una tonalidad diferentes desde esta nueva vivencia de la gratuidad total y del pleno amor desinteresado que, en las tradiciones monoteístas, es Dios. En el caso particular de los cristianos, bien podemos decir, entonces, que la “*Espiritualidad cristiana*” es vivir según el Espíritu que animó e inundó la vida de Jesús de Nazaret. Espíritu que le movió a propugnar verdades tan radicales que, precisamente, sólo se entienden y tienen sentido desde esa dimensión y experiencia *espiritual* desegocentrada y gratuita, contrarias a todo interés egoísta, a toda ambición o codicia egolátrica y a todo apego manifiesto o sutil. Verdades radicales como las siguientes:

- “Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Dinero.” (Mt. 6, 24).
- “Buscad primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura.” (Mt. 6, 33).
- “Entrad por la entrada estrecha; porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha es la entrada y qué angosto el camino que lleva a la Vida!; y pocos son los que la encuentran.” (Mt. 7, 13-14).

- “Si alguno quiere ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará. Pues ¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? O ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?” (Mt. 16, 24-26).
- “En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna.” (Jn. 12, 24-25)<sup>16</sup>.

Ahora bien, por todo ello y entendiendo la “auténtica espiritualidad” desde otra perspectiva que trasciende a los monoteísmos religiosos, pero sin excluirlos, bien se puede entender por *Espiritualidad en sentido general*: la forma o tipo de conocimiento que experimentan con todo su ser, que viven y que testifican de distintas maneras y en diversos grados, todas aquellas personas que sincera y radicalmente optan por –y viven el proceso de llegar a– la “iluminación”, la “contemplación”, la “experiencia mística” o la “santidad”, a través de las distintas propuestas de espiritualidad o formas, tanto religiosas como laicas, de «camino interior». Y ello, a lo largo de la existencia de toda la humanidad<sup>17</sup>.

A efecto de tener una comprensión más amplia pero matizada de lo que hay que entender por “auténtica espiritualidad” o verdadero «conocimiento silencioso», y por lo que se distingue de sus placebos sustitutos o «falsas espiritualidades», «no auténticas», es importante conocer *in extenso* lo que al respecto plantea J. A. Robles:

Por espiritualidad entendemos lo más real y pertinente: la realización más plena y total del ser humano. Así concebida la espiritualidad, no creemos que haya nada más real ni más pertinente. Una realización que, por serlo, significa quietud, descanso, felicidad, en fin, la condición de quien ha logrado su fin y alcanzado su destino; todo lo contrario de un ser enajenado. Un ser humano plenamente espontáneo, creativo, libre, que coincide con su ser. Un ser humano dueño y soberano de sí mismo.

La espiritualidad tal como la entendemos tiene denotaciones bien precisas, objetivas. **No se confunde con las religiones de creencias, es cierto, pero tampoco con las espiritualidades sucedáneas, al estilo espiritualidades “Nueva Era”, tan de moda en nuestros días.**

Como ya lo hemos planteado en otros trabajos, la espiritualidad para que sea tal, esto es, realización plena y total del ser humano, tiene que ser experiencial, pero tiene

---

<sup>16</sup> También puede verse desde la propuesta laica de Juan Matus y Carlos Castaneda, el sentido y el significado desegocentrador tan profundo y radical que tienen algunos conceptos ahí empleados, tales como “ser hombre y mujer de conocimiento”, “ver”, “una realidad aparte”, “parar el mundo”, “ser un guerrero”, en J. A. Robles, 2006a: 68 ss.

Para una mayor comprensión de la diferencia entre *espiritualidad* y *moral*, ver Axel Hernández (2006), particularmente el Capítulo I y el Capítulo IV (*Especificidad de la moral y de la ética cristianas*).

<sup>17</sup> Con Corbí, entendemos por «camino interior» lo siguiente: “El camino interior es el camino de la transformación que se precisa para hacerse apto para sentir la presencia plena de todas las cosas. La presencia de las cosas es el *estar simplemente ahí* de las cosas.” (M. Corbí, 2001: 144). Este tema del «camino interior» constituye el título mismo de esta obra suya ahora citada. Tema que desarrolla con amplitud y más precisión a partir de la p. 118.

que tratarse de la experiencia última, específica, irreductible a ninguna otra. Y esta experiencia no es otra que la de la gratuidad.

Cuando decimos última estamos hablando en términos de calidad humana: **la experiencia espiritual es la experiencia de mayor calidad humana que pueda realizarse, es lo humano último.** En este sentido, por definición, cualquier experiencia que no sea última ni de lo último, como por ejemplo toda experiencia interesada y egocentrada, por sentida, última y experiencial que sea, nunca será una experiencia espiritual auténtica, no será una espiritualidad digna de este nombre. Por sutil que sea la forma, siempre se tratará de una búsqueda del propio yo, siempre siguiendo el mecanismo del interés y del deseo y, en última instancia, de la necesidad, aunque se trate de una necesidad espiritualmente creada. **El ser humano es capaz de más, es capaz de un desinterés y desegocentración total. Este es el estado en donde se hace posible la experiencia propiamente espiritual.** Místicos cristianos llamarán a este lugar el “hondón” del alma.

Si se trata de una experiencia última, **en el fondo una dimensión o condición de existencia**, sería irreductible a ninguna otra. **Esto es lo que sucede en la verdadera espiritualidad.** Las demás, ya lo vemos, se travisten de aquello a lo que en el fondo se reducen, de sentimiento metafísico, ético, moral, estético, incluso de religión. Porque no son la experiencia última ni de lo último<sup>18</sup>.

Por todo ello, bien se puede afirmar que nada hay más importante, más trascendente, más atrayente, más admirable y más necesario en y para la nueva sociedad y cultura de conocimiento que saber apreciar, destacar, estimular y promover el logro y la importancia de esta “espiritualidad auténtica”, en su íntima relación y como suprema realización de la “calidad de vida” plena. Sin este tipo de «conocimiento silencioso», desegocentrado y desinteresado, será muy difícil y peligroso diseñar, elaborar y desarrollar los criterios, los marcos y los sistemas axiológicos humanitarios y humanizantes que conduzcan a definir las motivaciones y las finalidades últimas que le den sentido, orientación, eficiencia y eficacia a todos los sistemas planetarios, con sus respectivos planes, programas, proyectos, actividades y objetivos. Solamente con y desde este tipo de “espiritualidad auténtica” podrán garantizarse los equilibrios y los beneficios

---

<sup>18</sup> J. A. Robles, 2006a: 41-42. Lo destacado en negrita es nuestro.

En otro trabajo ya citado, Robles dice lo siguiente: “Este conocimiento es un conocimiento que brota de la admiración, del impacto ante el ser, de la estupefacción ante el mismo. Es admiración pura, búsqueda, indagación, conocimiento sin forma. Porque no persigue ningún interés.

En su propia fundamentación este conocimiento ya es abismal, infinito, sin límites y sin fondo. De manera que nuestro existir como humanos es una percepción de ello. Nuestra percepción o conciencia puede ser más clara o más oscura, y así lo será, pero es siempre percepción de nuestra realidad: además de nuestro mundo concreto, el de nuestra vida de interés y necesidad, existe ese mundo infinito en el que flotamos. Nuestro primer mundo, interesado, el de nuestra vida, existe en el segundo, en sí mismo valioso, independientemente de cualquier función e interés, que incluso comprende el primero. Nosotros también, y nuestro mundo concreto, somos parte de ese mundo infinito que está ahí, somos parte de “Eso”, mejor aún, somos “Eso”.” (*Religión y nueva sociedad: desencuentro y encuentro*. Ponencia inédita, presentada en el Coloquio Interdisciplinar “**Sociedades y religiones: encuentros y desencuentros en tiempos de globalización**”, Instituto Pedro de Córdoba, Santiago de Chile, del 17 al 22 de julio del 2006, p. 2).

interactivos que permitan un eficiente y recíproco funcionamiento entre todos estos sistemas. Y solamente así se podrá garantizar la continuidad y el desarrollo, «con calidad», de la vida humana y de las demás formas de vida planetaria. Tengamos presente lo que al respecto advierte M. Corbí:

La cuestión más importante que la especie humana puede tener jamás en sus manos es determinar qué sistemas de finalidades nos llegamos a establecer y cómo nos lo llegamos a establecer. Hemos de decidir sobre nuestro destino colectivo y, a causa del poder de nuestras ciencias y nuestras tecnologías, nuestra decisión es, también, decisión sobre el destino de la vida en general y sobre el destino del planeta<sup>19</sup>.

Y, por su parte, J. A. Robles hace también unas indicaciones y advertencias muy serias sobre el particular:

Ninguna sociedad puede vivir sin un cohesionador social. Ya vimos que el pragmatismo puro de la ciencia y de la tecnología no puede serlo. Necesitamos de otras fuentes de inspiración y de decisión, de valores. No pueden ser los pasados en su forma pasada, fundamentalmente tributarios de sociedades míticas y agrarias. Y es un hecho que nuestra sociedad en buena parte carece de los nuevos valores que la orienten y la guíen. A esta situación se añade otra más grave aún, y es la capacidad de poder que viene acumulando y permite acumular la nueva ciencia y la nueva tecnología. Un poder sin control ni orientación, de una capacidad destructiva apocalíptica. De ahí que el mayor peligro en la nueva sociedad no esté en la ciencia y la tecnología, no esté en su organización, sino en la ausencia de un sistema de valores adecuado. **El mayor peligro y problema está en el campo axiológico.** La anomia puede derivar en apocalipsis y en suicidio total. **De ahí la urgencia de crear valores adecuados, la urgencia de crear valores como creamos ciencia y tecnología, como creamos organización. El reto es generar un valor-poder axiológico adecuado que nos permita controlar nuestro poder.**

(...) Crear nosotros nuestros valores, vivíroslos incondicionalmente en tanto nos son necesarios para vivir y sobrevivir y, pese a ello, saberlos relativos, **ésta es nuestra tarea hoy, quizás nuestra tarea más urgente.** Tarea de vivir a partir de lo que somos, seres contingentes, y de lo que nos es posible construir, siempre realidades contingentes. Una tarea de la que nadie puede liberarnos<sup>20</sup>.

Y ello es así, al punto que la “espiritualidad auténtica”, este tipo de «conocimiento silencioso», de experiencia humana plena que hace posible la

---

<sup>19</sup> M. Corbí, 1992: 122. Ver también al respecto sus importantísimas consideraciones de la cita bibliográfica n. 4 *supra*, en este mismo capítulo. Así como en el capítulo 1º las citas n. 45 y 56; y en el capítulo 3º la cita en nota a pie de página n. 2 y la cita en nota a pie de página n. 25.

<sup>20</sup> J. A. Robles, 1998a: 132 s. (lo destacado en negrita es nuestro). Para un diagnóstico de la sociedad moderna occidental que no atiende ni prioriza las necesidades más fundamentales y profundas del ser humano, sobre todo las de la “espiritualidad auténtica”, ver J. A. Robles (2003). Igualmente ilustrativo al respecto es su trabajo *El lenguaje, revelador de religión o de espiritualidad*, ponencia discutida en el **I Encuentro de Can Bordoí**: “Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XX”, 30 de agosto - 4 de septiembre 2004, CETR, Barcelona, marzo 2005: 33-65.

suprema y óptima “calidad de vida”, se constituye en requisito necesario e imprescindible para poder mostrar y manifestar, para testificar, buscar y conducir, a esa dimensión profunda y última de la vida que es la gratuidad y el amor desinteresado. Gratuidad y amor que conllevan a la práctica concreta de la solidaridad, de la justicia y de la paz entre las personas, las naciones y los ecosistemas planetarios.

Así como vimos al final del capítulo 3º –al hablar de «la segunda generación de ideologías» y de su carácter «matricial»–, que junto a “la calidad de vida” coexisten y se consolidan otras ideologías propias de las nuevas sociedades industriales de conocimiento, de innovación y cambio continuo, y donde vimos el caso ejemplar del importantísimo papel que desempeña el «ecologismo», así J. A. Robles lo hace ver en el caso de otra de estas «ideologías-matriz», que es la paz:

Ciertamente la paz es un logro, una conquista, una realidad política, pero no sólo eso, la paz es mucho más. También, y ante todo una posibilidad de existencia gratuita, un regalo, un don, una gracia. Y esto no es una verdad religiosa, en el sentido de que sea una verdad "revelada". Es una verdad "descubierta", en el sentido de construida, por el ser humano el que la construye, como ha construido y construye en mutua correspondencia formas de conocimiento y realidades

Comenzamos diciendo que podíamos convenir en concebir la paz como un *vivir en armonía con todo*. Pero podemos y debemos dar un paso más, definiendo la paz como un *vivir identificados con el todo*, los otros, nosotros y cuanto nos rodea; la paz como realización plena y total aquí y ahora.

Si sólo fuéramos pensantes en términos de logos, entonces la convivencia o vivir en armonía con todo sería nuestra máxima posibilidad y aspiración. Ahora bien, sería una realización parcial. La misma supondría el dualismo sujeto-objeto, sujeto-sujetos, presente-futuro, reto-realización, y la paz se vería sometida a un proceso interminable medio-fin. En otras palabras, así concebida la paz no sería una realidad, una realización plena aquí y ahora. Pero como también somos vivientes con una capacidad experiencial, *advaita* (no-dual) la han llamado los hindúes, la paz puede y debe ser una experiencia desde el ser todo, un vivir y relacionarse que es don, gratuidad, plenitud. Y ésta es y debe ser nuestra máxima aspiración.

La paz tiene una doble dimensión, por una parte material-política, por otra gratuita, y como tal podemos y debemos vivirla. No es que la paz pierda su dimensión material y política. No la pierde. Si la perdiera desaparecería como realidad. Y lo mismo hay que decir de las demás realidades cósmico-materiales, culturales y sociales. No, nada se pierde o, mejor, nada se debe perder. Se trata únicamente de, viviéndolas y relacionándonos con ellas como materiales y humanas que son, las vivamos también en la gratuidad y trascendencia que contienen<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> J. A. Robles, 2006c: 3. Con anterioridad Robles ha afirmado lo siguiente: “(...) nosotros nos vamos a ocupar aquí de la insuficiencia de la racionalidad, incluida de la racionalidad ética, en el logro de un valor por lo demás tan político y social como el de la paz. Hemos escogido la paz, pero el mismo planteamiento, en términos de revisión, crítica y superación de la racionalidad científico-social que nos es tan habitual, podría hacerse a propósito del poder sin más, o de la política, y de la economía. Es toda la racionalidad científico-social en uso, incluida la más crítica, la que aparece insuficiente. Por lo que respecta a esta ponencia y, como decimos, a modo de ejemplo, nos vamos a quedar con la paz.” (p. 2).

Por ello mismo, Robles precisa que aún siendo la consecución de la paz también una cuestión ética, realmente no puede ser reducida a esa sola dimensión:

En la perspectiva que aquí adoptamos, para la construcción de la paz la ética se revela como aporte necesario y muy importante, pero a la vez radicalmente insuficiente.

Es necesaria porque, como realidad relacional humana que es, la paz es una realidad obligadamente ética, necesitada, de acuerdo a un fin último, de definición, dirección y ordenamiento. De otra manera no sería humana, libre y responsable. Porque lo es, tiene que ordenarse de acuerdo a un fin último, es obligadamente ética. Pero es radicalmente insuficiente porque por definición este fin sólo es logvable al final de un proceso, el proceso de toda la vida, convirtiendo en medios todo lo que conduce a él y aplazando hasta el final o en otra supuesta vida la realización de nuestra aspiración. Pero ¿qué pasa con todos los momentos y acciones más felices de nuestra vida dejados mientras tanto al descubierto, gratuitos, estéticos, contemplativos, incluso éticos no pensados como tales que realmente nos hacen felices aquí y ahora porque los vivimos como una experiencia total? Porque no todo es ético en nuestra vida ni sometido a la ética. La verdadera felicidad, como la verdadera realización, es supraética.

La paz es imposible sin ética, es una realidad profundamente ética. Pero también aquí la ética es radicalmente insuficiente para construir la paz<sup>22</sup>.

Por todo lo que hemos venido analizando, es por lo que J. A. Robles hace también una serie más de precisiones teológicas de fondo y de enorme valía espiritual, a partir de sus reflexiones sobre la «paz auténtica». Precisiones que son muy importantes no solamente por su directa relación con la visión espiritual de la paz, sino válidas y pertinentes para todas las «ideologías-matriz de la segunda

---

<sup>22</sup> *Ibid.*: 3 s. Y páginas más adelante complementa lo dicho con lo siguiente: “La paz es una realidad ética, pero es mucho más. También tiene que ser descubierta y vivida como relación gratuita, como realidad plena, última y total. La paz que se encuentra en ambas dimensiones es una sola, la paz don, la paz gracia, la paz plenitud. Somos nosotros los que tratando la ética como disciplina racional y práctica que es, sin esquizofrenia alguna, en ese mismo momento la tenemos que percibir, sentir y tratar también como un don, como una realidad última. El reto es descubrir la ética como necesaria y gratuita a la vez o, mejor aún, como gratuita en su misma necesidad.

Si a lo que es gratuidad, plenitud y totalidad lo llamamos dimensión espiritual, además de política y ética, la paz es una realidad espiritual y sólo así puede ser realidad. Una paz sólo cultivada política y éticamente nunca llegará a ser ella misma, plenamente real y total. Se quedará en un eterno proyecto, en una eterna promesa. Una visión social de la paz, como de las demás realidades humanas, que no reconozca e integre la dimensión espiritual, además de la dimensión humana (política) y cósmico-material, está condenada a ser poco crítica en sus análisis y propuestas. Está condenada a ser cómplice, cómplice en una racionalidad reduccionista.

Decimos espiritual y no religiosa, porque así es. Aunque esta visión de la realidad frecuentemente haya sido transmitida por las religiones, pero en tanto en cuanto éstas han sido tradiciones de sabiduría, y por las tradiciones de sabiduría sin más, no religiosas. El calificativo espiritual es para enfatizar su naturaleza gratuita, y por ello inefable como experiencia, pero a la vez su naturaleza bien real, de plenitud aquí y ahora: la paz como en sí misma es, no mediada por ninguna subjetividad en términos de ética o política, y por ello incluso más real que éstas y capaz de inspirar éstas.” (p. 4 s.).



generación», cuyo valor y criterio axiológico más abarcador y representativo es, como vimos en el capítulo 3º, “la calidad de vida”. Calidad de vida que alcanza su plenitud en la suprema experiencia humana que es la “espiritualidad auténtica”, conforme lo hemos venido razonando con más precisión en este capítulo y como viene a enfatizarlo Robles una vez más:

El problema no está en reconocerle a la paz lo que es su realidad, su dimensión espiritual, el ser una relación gratuita, un regalo, un don. El problema está en negárselo. El problema está en negar una o dos dimensiones a una realidad que está constituida por tres. Con el agravante de que, cuando a la paz, como al resto de realidades, se le niega su dimensión espiritual, las otras dimensiones pierden transparencia y profundidad, y sufren de opacidad, la opacidad de lo funcional y lo meramente material, de lo que es útil y rentable. ¿No es esto lo que sucede? ¿Es acaso humana, política y ética la paz que estamos construyendo?

La dimensión espiritual no es algo diferente de las otras dos dimensiones y, sin embargo, tiene efectos transformadores, incluso en ellas, que es importante señalar.

Lo primero es que es la única dimensión que crea la posibilidad de vivir la paz como experiencia de plenitud, y por lo tanto, de relación humana plena aquí y ahora. Por naturaleza la dimensión espiritual no sólo se da en el presente sino de una manera existencial y total. No es una dimensión promesa, de futuro, sólo plenamente real al final de la vida y, mucho menos aún, sólo plenamente real en otra vida. Como realidad y como experiencia plena es posible ya ahora y aquí. Es más, es sólo en esta realidad, aquí y ahora, donde ella es posible. Lo que por naturaleza le es imposible a la política y a la ética como constructoras de paz, es la razón de ser de la dimensión espiritual: la paz don y gracia aquí y ahora, con todo lo que tiene de realización y de plenitud.

El segundo efecto transformador es una experiencia de libertad y de creación, tan necesarias, frente a la paz como realidad política y ética. Lo señalamos en su momento, la paz vista solamente en clave política se comporta políticamente y ello en forma más y más determinista. Resulta comprensible, si la paz es ante todo y sobre todo una realidad política, sólo actuando políticamente se le encontrará solución. El problema está en que, además de no ser correcto el planteamiento, más y más se vuelve autorreferencial. Otro tanto sucede con la paz vista únicamente como realidad ética. La ética es la expresión por excelencia del deber ser y de la sumisión dentro de una visión de mundo interiorizada como única. El fin último prometido sólo se encuentra al final, valga la redundancia, de ahí que su carácter siempre constriñente, porque el fin último no es ahora y aquí plenamente gratificante, y la visión ética concreta fácilmente se hace única e irremplazable.

Ante ambas dimensiones así vividas, sólo la espiritualidad es sentida y percibida como lo que es: libertad y creatividad totales y, por lo tanto, realización plena. Y sólo desde ella y a su luz es que las otras dimensiones, en este caso, política y ética, no son últimas ni únicas, aunque necesarias son plurales. Hay muchas formas políticas y éticas de vivir la paz. Otras políticas y éticas son posibles. No es cierto que la paz sólo sea una realidad humana social, política y ética. En este monismo no sería posible nuestra realización plena como seres humanos. Hay una pluralidad de caminos o vías. La libertad y creación que es y depara la dimensión espiritual está ahí para garantizarlo

Pero no sólo es que creación y libertad están ahí, no desaparecen, no se agotan, es que, y éste es el tercer gran efecto transformador, vistas desde la dimensión espiritual,

dimensión política y dimensión ética también se descubren espirituales en su mismo soporte político y ético, y ello sin dejar de ser lo que son, mediaciones para construir la paz. En otras palabras, desde la espiritualidad y gracias a ella es posible solucionar lo que se presenta como una contradicción: vivir como absoluto y gratuito lo que es precario (político y ético), y vivir lo absoluto y gratuito en la precariedad de todo, porque no hay realidad que no lo sea. Lo que podemos llamar Ser y Realidad con mayúsculas, Uno, Dios, no se da sino en la realidad precaria<sup>23</sup>.

Es desde esta perspectiva teológica profunda y con estos criterios propios de una “espiritualidad auténtica”, por lo que también se puede comprender y valorar correctamente la importancia que en toda transformación social auténtica y, por consiguiente, en toda teología realmente liberadora, debe tener y desempeñar la dimensión y la experiencia espiritual, el «conocimiento silencioso».

Según esto, –afirma Corbí– la acción social y el camino espiritual deben formar una unidad, pero en esa unidad el eje y el motor es la experiencia espiritual.

La experiencia espiritual transforma a los depredadores en amantes, y sólo los amantes pueden desarrollar una acción social eficaz. Mientras nos mantengamos regidos por el egoísmo, en cualquiera de sus formas, somos como lobos entre ovejas o entre lobos. ¿Qué acción liberadora puede hacer quien no se ha liberado de su propio egoísmo? Quien no ha muerto a sí mismo, no puede saber lo que es el amor a Dios y al prójimo, y quien no está regido por el amor a Dios y al prójimo, como una unidad, no puede hacer una obra de justicia y amor.

Sólo el conocimiento silencioso, que es el conocimiento de la unidad y del amor, puede ser el motor eficaz de la acción social a favor de los más necesitados.

Cuando las creencias religiosas y laicas caen, no queda otro fundamento para la teología de la liberación que la experiencia espiritual, el conocimiento silencioso que es el conocimiento de la unidad radical entre Dios y el prójimo. Ni Dios es “otro” del prójimo, ni el prójimo es “otro” de Dios. Y en esa unión, por lógica del amor, se puede decir que el más pobre y necesitado es el más íntimo a Dios.

Así, la opción por los pobres es la opción por los más íntimos de Dios, es la opción por Dios mismo, podríamos decir que es la opción por la debilidad de Dios.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*: 6 s. Al terminar este trabajo y a modo de conclusión final, Robles destaca otro aspecto muy importante de tener presente respecto de la experiencia espiritual auténtica: “La espiritualidad, al ser su objeto la realidad de la realidad, es realista, es decir, esta segunda realidad, que fenomenológicamente es la primera, la que primero vemos y observamos, la toma como es, no la niega, no escapa de ella, no pretende volverla mágica. Y esto es de una gran importancia en nuestro caso: la dimensión espiritual en la paz y de la paz no hace innecesarias ni mágicas la dimensión política y ética. La paz seguirá teniendo estas dos dimensiones, con sus limitaciones, mediaciones y retos. Es en ellas donde la espiritualidad ve la paz como gracia, como don, no más allá de ellas ni prescindiendo de ellas. De ahí también su paciencia-esperanza para con la realidad, si así queremos hablar. La diferencia con la paz demandada por la paz futurizada, política y ética, es que aquí esta paciencia-esperanza es como la carta a los Hebreos dice de la fe, «seguridad de lo que no vemos» (Heb 11, 1), y de la misma esperanza: «ella es como un ancla espiritual, segura y firme, que penetra más allá de la cortina del Templo en el Santo de lo santos» (Heb 6, 19). En otras palabras, aunque la realización política y ética sea procesual, se dé en el tiempo, desde la experiencia espiritual de la paz cada momento es pleno y total. Porque ningún momento carece de nada. Somos únicamente nosotros quienes solemos encontrar carentes muchos momentos, si no a todos.” (p. 8).

La opción por los pobres es la opción por el conocer y sentir desde el silencio total de la egocentración, que es el conocer del “no-dos” de los místicos de todas las tradiciones, el conocer de la unidad de todo en Dios<sup>24</sup>.

Refiriéndose a la misma cuestión, desde la perspectiva particular de la «opción por los pobres» postulada por la teología de la liberación, J. A. Robles hace las siguientes importantes precisiones teológicas:

Si entre dos opciones axiológicas no debiera darse desentendimiento ni desencuentro, éstas debieran ser la opción, si así la podemos llamar, por la espiritualidad y la opción por los pobres. Tan convergentes están llamadas a ser. En el fondo, ambas expresan la misma condición de ultimidad, de gratuidad y de felicidad, de realización plena y total; la espiritualidad enfatizando el fin, la opción por los pobres enfatizando un medio, pero las dos con la misma radicalidad. Ni espiritualidad ni opción por los pobres se pueden dar si no hay amor incondicional a todo, y si para ello no hemos dado muerte al propio yo. En ambas se da el mismo rechazo al interés y al cálculo. En ambas opciones se trata de ganar la vida perdiéndola. Tal es el sentido de las Bienaventuranzas, que no es otro que el sentido del Reino: el gran tesoro, la perla de gran valor<sup>25</sup>.

Así, pues, vemos, entonces, que la “auténtica espiritualidad” *no es* algo propio y exclusivo de las tradiciones religiosas –particularmente las monoteístas– que más bien la han ocultado, oscurecido y hasta cuestionado y atacado desde sus rígidas posiciones y expresiones autoritarias, dogmáticas y jerárquicas de «creencias», sino que *es*, muy al contrario, la expresión máxima y la forma suprema y más sublime de alcanzar la plena “calidad de vida”, dentro y fuera de

---

<sup>24</sup> M. Corbí, *La opción por los pobres y el conocimiento silencioso*, documento inédito de circulación restringida (*borrador de trabajo*), proporcionado a J. Amando Robles en el año 2005, p. 3 s.

Es en esta misma perspectiva y sentido, que nosotros enfatizamos lo que es propio y específico de la moral cristiana como mediación de la espiritualidad, diciendo lo siguiente: “(...) toda la dimensión de “autonomía teónoma” se desvirtúa y convierte en mero *moralismo* o puro *legalismo* doctrinal, teórico, heterónomo, fideísta y ritualista –al estilo o en el sentido del fariseo de la parábola de Lc 18, 9-14– si no se vive y practica, de alguna forma o manera, desde la espiritualidad que vivió Jesús de Nazaret. Igualmente, toda la dimensión “liberadora” se desvirtúa y convierte en pura ideología revolucionaria o mero activismo político de izquierda, si tampoco se vive y practica de alguna manera o forma, desde la espiritualidad que vivió y practicó Jesús el Cristo. Todas las decisiones de índole moral en cualquier ámbito de la vida, ya sean de pensamiento, palabra, obra u omisión, sólo tienen sentido y validez auténticamente cristianos si (como en Jesús) brotan y se derivan, de alguna manera, de ese núcleo esencial de la experiencia y el conocimiento de Dios que llamamos «Espiritualidad Cristiana».” (Axel Hernández, 2006: 182).

<sup>25</sup> J. A. Robles, *Espiritualidad y opción por los pobres. Desde la gratuidad o conocimiento silencioso*, documento paralelo al de Corbí, igualmente inédito y elaborado para su discusión restringida en el año 2005, p. 1. En la siguiente página de este mismo documento, Robles afirma: “Tanto en el Primer como en el Tercer Mundo, y en el contexto de la naturaleza y gravedad de los problemas que hoy nos aquejan como planeta y como especie, una nueva conciencia está emergiendo en muchos de nosotros y de nosotras, la conciencia de la gratuidad como primera dimensión de todo, la «bendición original» en expresión de Mathew Fox. Su emergencia es de una gran importancia. La realidad, antes que útil y/o necesaria, es gratuita, don, gracia, y su experiencia debe inspirar y configurar la construcción de todos los proyectos humanos, incluido el proyecto de sociedad.” (p. 2).

las tradiciones religiosas. Es la única experiencia y tipo de conocimiento capaz de ver, de entender y de sentir la realidad en su unicidad y totalidad; y capaz de superar todo dualismo entre los distintos ámbitos y dimensiones de la vida personal y de la realidad íntegra, pues, desde ella y por ella, todo se ve, se entiende y se siente como lo más pleno y total que es y que se puede vivir.

Por ello, es muy lamentable y preocupante constatar la poca o nula importancia que las jerarquías, las dirigencias, los teólogos, los pastores y los líderes en general de las iglesias, de los movimientos y de los grupos que promueven e impulsan a las tradiciones religiosas, teístas o no teístas, le confieren a la “espiritualidad auténtica” o «conocimiento silencioso». Y es por ello, por lo que concluimos este trabajo transcribiendo selectivamente unos valiosos planteamientos crítico-teológicos de fondo que formula J. A. Robles, respecto del lenguaje y de la teología utilizados aún en nuestro tiempo por dichas autoridades, responsables de la continuidad o la desaparición de estas milenarias y venerables tradiciones religiosas. Después de conocer sus planteamientos ya no hay nada más que decir al respecto.

La religión en uso, su lenguaje, su teología, nunca nos hablan de esta realidad, no la han descubierto. ¿Cómo van a poder hablarnos de ella? Nos la prometen en un más allá, una promesa que por su naturaleza misma queda en proyecto, eterna promesa. No puede ser de otra manera.

Cambia la ontología, cambia también la epistemología. No podría ser de otro modo, son dimensiones correlativas, a tal punto que quizás sería mejor decir, cambia la epistemología, cambia la ontología. Es la correlación bien conocida entre pensar y ser.

(...) Aquí la nueva epistemología requerida y de la que hablamos llega a su culmen y manifiesta su propia naturaleza: el conocimiento superando todo otro conocimiento, incluido el simbólico religioso, el conocimiento haciéndose silencio, conciencia muda pero lúcida, testigo y sólo testigo, experiencia pura y total, un conocer que es ser y en el que diferencias y contrarios han quedado atrás. Aquí ya no hay nada que leer, no hay símbolos. Aquí, como nos dicen grandes maestros, el que conoce, lo conocido y el acto de conocer son la misma cosa.

Quien pueda imaginarse semejante transformación en el lenguaje religioso, puede imaginarse el impacto que su aplicación tendría en la religión como experiencia y expresión y en la teología como reflexión temática y crítica trabajando sobre el material simbólico religioso y en función de la experiencia religiosa. Porque, en esencia, en esta función consiste la teología y esta es su naturaleza: dar cuenta temática y críticamente de la experiencia religiosa y de sus expresiones y, mediante este ejercicio, conducir a ella, como el músico, y no el musicólogo, lleva con su saber a su discípulo a la música.

En fin, cambia también la propia concepción del ser humano, la antropología, y la concepción de sus valores o axiología. Religión y teología en uso, pese a estar apelando como apelan, continuamente, a lo que parecen las capacidades más altas y trascendentes del ser humano, en realidad no es así o, mejor dicho, se trata únicamente de las capacidades más altas del ser humano en cuanto ser interesado, de las capacidades morales. Y por este camino hombres y mujeres a quienes la religión y la teología se dirigen no pueden desarrollar su dimensión podríamos decir "teologal", porque con

frecuencia ni siquiera han podido tomar conciencia de ella, vale decir, de su propio ser y de su capacidad. Abarcando religión y teólogos C. G. Jung lo expresó de esta manera: «Mientras la religión no sea sino creencia y forma exterior y la función religiosa no se convierta en experiencia de la propia alma, no ha tenido lugar aún lo fundamental. Falta todavía por comprender que el "mysterium magnum" no sólo existe en sí, sino que a la vez y de manera muy principal está fundamentado en el alma humana... En una ceguera verdaderamente trágica, hay teólogos que no se dan cuenta de que no es cuestión de demostrar la existencia de la Luz, sino de que hay ciegos que no saben que sus ojos podrían ver. Es necesario caer en la cuenta de que para nada sirve alabar y predicar la Luz, si nadie la puede ver. Sería necesario desarrollar en el hombre el arte de ver».

Religión y teología en uso no apelan a la dimensión verdaderamente espiritual del ser humano, a su capacidad más alta. Su antropología es muy reducida. Del ser humano sólo conocen su dimensión interesada, y a ella reducen todo, incluso la dimensión religiosa. En cambio, lo primero que enseñan los grandes maestros de todas las religiones y tradiciones de sabiduría de todos los tiempos es que en el ser humano hay también una capacidad para el desinterés y la desegocentración total, para la realización plena y total, desvinculada de toda necesidad e interés, que coincide con nuestro Yo profundo y que en desarrollar el Yo que somos consiste nuestra realización y plenitud. Es decir, desde el primer momento se le habla de su capacidad, de qué es, de qué puede y debe llegar a ser. Desde el primer momento se muestra que existe la Luz y que él puede llegar a verla y ser Luz. No podría ser de otra manera. Proceder de otra manera, como lo hace la religión y la teología en uso, significaría imposibilitar la experiencia desde el puro comienzo, lo que equivaldría a negarse a sí mismas. Porque a este nivel religión es igual a propuesta y camino de plenitud humana<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> J. A. Robles, *El lenguaje, revelador de religión o de espiritualidad*, ponencia discutida en el **I Encuentro de Can Bordoí** (“Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XX”, 30 de agosto - 4 de septiembre 2004), CETR, Barcelona, marzo 2005: 55-59.