

***CONSECUENCIAS DEL FINAL DE LA
EPISTEMOLOGÍA MÍTICA***

7º Encuentro Internacional CETR

Nuestro AGRADECIMIENTO a los amigos que con su colaboración han hecho posible la realización de este Encuentro.

■ Maria Anglada ■ Lili Beuter ■ Cristina Beuter ■ Fernando Bernabé ■ Marta Busquets ■ Helena Cambó de Guardans ■ Miquel Castellví ■ Esther Codina ■ Marià Corbí ■ Roser Coromina ■ Josefina Coromina ■ Rosa Cortés ■ Benito Cortés ■ Jordi Costa ■ Montserrat Cucarull ■ Dora Díez ■ Martí Fabregat ■ Montserrat Faus ■ Maria Fradera ■ M^a Carme Garriga Gusi ■ Lourdes Gironés ■ Diana Granés ■ Marta Granés ■ Cristina Guardans ■ Teresa Guardans ■ Rafael Guinart ■ Javier Hernández ■ Mercè Izquierdo ■ Salvador Juncà ■ Montse Macau ■ Lídia Marfil ■ Manel Marcet ■ Rosa Martínez-Benavent ■ Maria Ines Martínez ■ Josep Mas ■ Joan Elias Matas ■ Montse Morillo ■ Jaume Patuel ■ Cristina Poll ■ Pere Pons Ferre ■ Jaume Prat ■ Queralt Prat-i-Pubill ■ Matilde Punter ■ Isadora Reig ■ Pere Rius ■ Teresa Rocafort ■ Francesc Rovira ■ Gerard Sabater ■ M^a Pilar Sala ■ Conchita Salas ■ Ana Salord ■ Toni Santonja ■ Teresa Secanell ■ Francesca Sellés ■ Mercedes Sevilla ■ Dolors Terres ■ Josep M^a Troter ■ Julita Valls ■ J.M Verge ■

Y a todos aquellos que nos han apoyado en el proyecto

***CONSECUENCIAS DEL FINAL DE LA
EPISTEMOLOGÍA MÍTICA***

7º Encuentro Internacional CETR

del 28 de junio al 2 de julio 2010

C e T R
Centre d'Estudis de les Tradicions de Saviesa

Portada: Paco Calvino.
www.flickr.com/photos/paco_calvino
© CETR editorial, 2010
Rocafort 234 bxs.
08029 Barcelona
Teléfono: 93 410 77 07
Fax: 93 321 04 13
www.cetr.net

ISBN:
Depósito Legal:
Impresión: Gràfiques Molero
Ronda Sant Pere, 44
08010 Barcelona

SUMARIO

CONSECUENCIAS DEL FINAL DE LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA.....	9
LA VERDAD, LA REVELACIÓN Y LA CUALIDAD HUMANA PROFUNDA, EN UNA SOCIEDAD SIN EPISTEMOLOGÍA MÍTICA	
Marià Corbí	13
<i>Sesión de trabajo</i>	42
RELIGIÓN Y TEOLOGÍA DESDE UNA EPISTEMOLOGÍA NO MÍTICA O DE LA NO DUALIDAD	
J. Amando Robles	51
<i>Sesión de trabajo</i>	71
EL BUDISMO CHAN DE BODHIDHARMA, UN ACERCAMIENTO A LA DIMENSIÓN ABSOLUTA LIBERADO DE EPISTEM. MÍTICA	
Montse Cucarull y Marta Granés	79
<i>Sesión de trabajo</i>	106
LAS IDENTIDADES AXIOLÓGICAS A FAVOR DE LA CREACIÓN COMO ARTICULADORAS DE GRUPOS HUMANOS	
Juan Diego Ortiz Acosta	113
<i>Sesión de trabajo</i>	128
LAS SOCIEDADES DE CONOCIMIENTO DESDE SUS CREADORES Y SUS CONSECUENCIAS SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA	
Jaume Agustí Collell.....	135
<i>Sesión de trabajo</i>	160

LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA EN LA ESPIRITUALIDAD DE EMPRESA Queralt Prat-i-Pubill	167
<i>Sesión de trabajo</i>	187
EL DESARROLLO EN COMPETENCIAS Y EL CULTIVO DE LA CALIDAD HUMANA Teresa Guardans	195
<i>Sesión de trabajo</i>	220
TEXTO Y TRADICIÓN COMO PROBLEMA EN EL MARCO DE UNA NUEVA EPISTEMOLOGÍA Juan Manuel Fajardo Andrade	223
<i>Sesión de trabajo</i>	236
EL FIN DE LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA O EL CAMBIO DE PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO José Maria Vigil.....	241
<i>Sesión de trabajo</i>	252
A MODO DE CONCLUSIÓN	255

CONSECUENCIAS DEL FINAL DE LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA

Para esta nueva edición de los “Encuentros Internacionales de CETR” nos hemos propuesto abordar algunas de las implicaciones que acarrea el final de la “epistemología mítica”. La epistemología mítica es aquella que sostiene que lo que dicen nuestras construcciones lingüísticas, tales como símbolos, mitos y rituales, e incluso formaciones conceptuales, es como es la realidad. Las ciencias, hasta el último tercio del siglo XX se interpretaron también desde esta misma epistemología, con algunas excepciones.

La epistemología mítica es, pues, una interpretación de la lengua y una ontología.

Con el hundimiento de las sociedades preindustriales en los países y regiones desarrolladas (económicamente y socialmente, no necesariamente en calidad humana), con la generalización de la industria, la aparición y asentamiento de las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo, y la globalización que ha puesto unas culturas y mitologías junto a las otras, nos han forzado a abandonar la epistemología mítica, o mejor, se nos ha deshecho entre las manos.

Hoy tenemos conciencia clara de que la realidad no es como la describen nuestras formaciones lingüísticas, ni las míticas, ni las científicas. Ninguna de nuestras formaciones lingüísticas describe la realidad, sabe-

mos que la modelan a nuestra frágil medida en correspondencia a unas condiciones de vida determinadas.

A estas alturas de los cambios que ha sufrido la humanidad, resulta evidente que los mitos y narraciones sagradas son sólo sistemas de modelación de la realidad de acuerdo con unas necesidades; son sistemas de representación y objetivación que orienta y dan eficacia a nuestras acciones, de forma que los grupos sobrevivan en unas condiciones de vida preindustriales determinadas.

Desde este enfoque surgen muchas cuestiones que deberíamos plantearnos. Si todo mito, símbolo y ritual, y sistemas de conceptos son sólo modelaciones, a la medida de unos insignificantes vivientes, de un insignificante planeta; si la epistemología mítica no es ya capaz de proporcionarnos un refugio; entonces *¿qué es la Verdad? ¿qué es la revelación? ¿qué es el camino de salvación, o mejor, de realización humana? ¿qué es la calidad humana profunda? ¿qué es la espiritualidad? ¿es posible una espiritualidad sin epistemología mítica? ¿cómo sería una teología sin epistemología mítica? ¿cómo se plantearía una acción social a favor del cuidado de otros y del planeta? ¿cómo el final de la e.m. afecta a la educación?* Nuestros trabajos han pretendido afrontar algunas de estas preguntas.

Participantes al Séptimo Encuentro:

- **Jaume Agustí Cullerll**, es investigador científico especializado en lógicas formales y computacionales en el CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) y colaborador de Raimon Panikkar.
- **Marià Corbí**, epistemólogo ha sido profesor de ESADE Business School, actualmente es director de CETR.

- **Montse Cucarull**, es licenciada en Ciencias Químicas y en Farmacia miembro del equipo investigador de CETR.
- **Juan Manuel Fajardo Andrade**, profesor de la Escuela Ecuménica en la Universidad Nacional de Costa Rica, en este momento doctorándose en Ciencias de la Religión en la Complutense de Madrid.
- **Marta Granés**, licenciada en Estudios de Asia Oriental y Master en Humanidades, miembro del equipo investigador de CETR.
- **Teresa Guardans**, doctora en Humanidades, miembro del equipo investigador de CETR.
- **Juan Diego Ortiz Acosta**, doctor en Filosofía, cofundador y miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad., de la Universidad de Guadalajara, (México).
- **Queralt Prat-i-Pubill**, empresaria, Master en ESADE y INSEAD, actualmente doctorándose en ESADE sobre los intentos de cultivo de la calidad humana en las universidades norteamericanas.
- **J. Amando Robles**, sociólogo ha sido profesor en la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica y miembro fundador del CEDI (Centro Dominicano de Investigación, Heredia, Costa Rica).
- **José M^a Vigil**, doctor en Ciencias de la Educación y responsable del portal Koinonia y de la Agenda Latinoamericana.

Como en las ediciones anteriores los participantes disponían, previamente, del texto escrito de las ponencias. En cada jornada se fueron encadenando espacios para la lectura y la reflexión individual y espacios para el debate. Esta publicación recoge las ponencias presentadas así

como una síntesis de la sesión de trabajo que se dedicó a cada una de ellas. El resumen de los debates no pretende ser un registro taquigráfico de las intervenciones, sino ofrecer al lector una idea de los temas tratados y de las cuestiones sugeridas a raíz de cada una de las ponencias. Se ha mantenido el mismo orden en que se dieron las intervenciones para poder seguir el desarrollo del trabajo del equipo.

LA VERDAD, LA REVELACIÓN Y LA CUALIDAD HUMANA PROFUNDA, EN UNA SOCIEDAD SIN EPISTEMOLOGÍA MÍTICA

Marià Corbí

Voy a recordar brevemente los rasgos centrales de la epistemología mítica y de la que sería su opuesta, una epistemología no mítica, para centrarme lo más posible en las consecuencias de esta última.

La epistemología mítica

La epistemología mítica sostiene que lo que dicen nuestras construcciones lingüísticas, tales como símbolos, mitos y rituales, e incluso formaciones conceptuales, es como es la realidad. Lo que dicen los mitos y símbolos es la naturaleza misma de la realidad. Las ciencias, hasta el último tercio del siglo XX se interpretaron también desde esta misma epistemología, con algunas excepciones.

La epistemología mítica es, pues, una interpretación de la lengua y una ontología.

Este supuesto epistemológico viene avalado por la creencia de que los mitos son el legado sagrado de los antepasados o la revelación inviolable de los dioses. La garantía de la epistemología mítica es, pues, heterónoma y absoluta.

La epistemología mítica vale tanto con respecto a lo que los mitos dicen de la vida cotidiana, como respecto, y especialmente, a lo que dicen de la dimensión absoluta de lo real.

La genética de todos los vivientes hace una interpretación y valoración de la realidad, que todos los animales dan por real y que es siempre dual. Nuestra base genética también procede igual, pero es insuficiente y debe ser completada por nuestra autoprogramación lingüística mediante los mitos, símbolos y rituales.

La epistemología mítica prolonga la interpretación de nuestra condición de vivientes necesitados a nuestra condición lingüística. Como la programación genética ha de dar por real las acotaciones y valoraciones que hace el viviente del medio, y la dualidad de esa interpretación, en sujeto de necesidades y medio donde satisfacerlas, así la epistemología mítica da por real lo que las interpretaciones y valoraciones míticas y simbólicas hacen del medio.

La epistemología mítica hace patente nuestra condición de vivientes necesitados.

¿Qué relación existe entre mitos, símbolos y rituales?

Bajo un aspecto, podría decirse que los símbolos son las unidades menores de los mitos; pero bajo otro, los mitos son los desarrollos narrativos de los símbolos centrales. Los ritos, por su parte, son la escenificación de los mitos, cuyo núcleo central son los símbolos. Gracias a los mitos los grupos humanos interiorizan profundamente los símbolos centrales y gracias a los ritos interiorizan y reactualizan colectivamente y corporalmente los mitos y los símbolos.

Mitos, símbolos y rituales completan, gracias a la lengua, nuestra insuficiente determinación genética. La insuficiente programación genética, que nos haría animales inviables, a través de la lengua nos permite

autoprogramarnos para ser animales viables y sumamente flexibles. Gracias a esa flexibilidad podemos cambiar nuestros modos de vida cuando convenga, sin tener, por ello, que cambiar nuestra fisiología, ni nuestra dotación genética.

Hablando antropomórficamente, podríamos decir que ese es el gran invento de la vida en nuestra estirpe.

Esta flexibilidad de nuestra especie, gracias a la lengua, que nos permite autoprogramarnos, es nuestra ventaja específica y nuestra ventaja competitiva con respecto a los restantes animales.

Podríamos decir que la epistemología mítica es la prolongación milenaria de la epistemología que corresponde a nuestra condición de vivientes.

El sistema de socialización o programación colectiva de la larga etapa preindustrial de la humanidad, estuvo regido por el procedimiento de autoprogramación mediante mitos, símbolos y rituales.

Cuando la filosofía y la ciencia intentaron hacerse un lugar en ese sistema de interpretación, valoración y actuación, tuvieron que hacerlo desde la epistemología mítica. La filosofía y la ciencia se enfrentaron a los mitos y símbolos sobre el eje de la epistemología mítica. Sólo la desaparición de las sociedades preindustriales y su sistema de programación mítica, que se produce con la plena industrialización de los colectivos y con la aparición de las sociedades de conocimiento, liberará a las ciencias de su sumisión a la epistemología mítica.

Las estructuras autoprogramadoras de símbolos y mitos, durante el largo período de su vigencia, fueron inconscientes para individuos y colectividades. Nuestros antepasados no fueron conscientes de que eran

construcciones humanas, con una finalidad bien precisa: primariamente construimos una naturaleza viable en unas condiciones de sobrevivencia determinadas y, sólo consecuentemente, expresar y cultivar la experiencia absoluta de la realidad.

Los humanos, durante ese largo período no fueron conscientes de que lo que daban por legado y revelación de los antepasados y los dioses eran construcciones de las generaciones pasadas. Esas construcciones se hicieron a lo largo de tales espacios de tiempo, milenios, que escaparon a la conciencia humana de que eran construcciones.

Además, esa ignorancia colectiva resultaba funcional. Lo que se tiene como legado intocable y revelación divina, no puede ser conocido como constructo, si lo fuera, la epistemología mítica, que toma como reales y existentes los personajes y las narraciones de los mitos, no podría funcionar y cumplir su misión, que es completar la indeterminación genética de nuestra especie.

Para poder sobrevivir, los vivientes tenemos que tomar como reales las acotaciones y valoraciones que hacen nuestros sistemas de interpretación, sean genéticos o culturales. Así hemos vivido durante centenares de miles de años.

No podemos olvidar que la pretensión de mitos, símbolos y rituales no es primariamente religiosa, sino práctica. No pretenden decir cómo es la realidad, como tampoco lo pretende la programación genética de los restantes animales, sino decir cómo deben verla quienes viven de una forma preindustrial determinada, sea cazadora/recolectora, agricultora, agricultora de riego o ganadera, si quieren sobrevivir.

Las mitologías y simbologías eran sistemas de programación de sociedades preindustriales estáticas, porque vivían durante larguísimos espacios

de tiempo haciendo fundamentalmente lo mismo y excluyendo, como sumamente riesgoso, el cambio.

Así tenemos que las sociedades preindustriales requerían un sistema mítico-simbólico de autoprogramación que excluyera el cambio y que, por consiguiente, se interpretara desde la epistemología mítica. Y la epistemología mítica, por su parte, era el procedimiento por el que los mitos y símbolos se legitimaban como intocables.

La creencia en la revelación divina es la causa y el efecto de la epistemología que imponen los mitos como acabamiento de la programación genética incompleta. Si no se creyera que los mitos describan la realidad como es, tanto la profana como la sagrada, y con garantía divina, no resultarían aptos para ordenar y motivar una interpretación y valoración de la realidad que determine una acción y organización eficaz; con lo cual no serían aptos para completar la indeterminación genética.

Hay que dar por supuesto, como algo cierto con garantía divina incuestionable, que las afirmaciones de los mitos se refieren a entidades reales. Por consiguiente, los mitos y símbolos arrastran una epistemología de la lengua y una ontología intocables. Esa epistemología y ontología han estado vigentes mientras las sociedades, mayoritariamente, han vivido con medios preindustriales, es decir, hasta muy entrado el siglo XX.

Si la función de los mitos era programar a las colectividades, completando su indeterminación genética, para construir vivientes culturalmente viables, es lógico que esa función imponga una epistemología: las cosas son, en este mundo y en el otro, como dicen los mitos y los símbolos.

La epistemología no mítica

El hundimiento de las sociedades preindustriales en los países y regiones desarrolladas (económicamente y socialmente, no necesariamente en cualidad humana), la generalización de la industria, la aparición y asentamiento de las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo y la globalización que ha puesto unas culturas y mitologías junto a las otras, nos han forzado a abandonar la epistemología mítica, o mejor, se nos ha deshecho entre las manos.

La realidad no es como las describen nuestras formaciones lingüísticas, ni las míticas, ni las científicas. Todas nuestras formaciones lingüísticas no describen la realidad, sino que la modelan a nuestra frágil medida, en unas condiciones de vida determinadas.

A estas alturas de los cambios que ha sufrido la humanidad, resulta evidente que los mitos y narraciones sagradas son sólo sistemas de figuración de la realidad, de modelación de acuerdo con unas necesidades; son sistemas de representación y objetivación que orienta y dan eficacia a nuestras acciones, de forma que los grupos puedan sobrevivir en unas formas de vida fijadas.

Los mitos son construcciones desde modelos, que son las metáforas centrales, tomadas y relacionadas con los modos centrales de sobrevivencia de los colectivos. Esas metáforas centrales, que serían símbolos, que se desarrollan en narraciones, funcionan como patrones o paradigmas de interpretación valoración, organización y acción.

Los mitos en eso no se diferencian de las ciencias. Las ciencias también son construcciones de la realidad desde modelos. Lo que distingue unos sistemas de construcción de otros es que los paradigmas míticos están cargados axiológicamente y crean mundos axiológicos, y los paradig-

mas científicos abstraen, todo lo que pueden, de las cargas axiológicas y crean mundos no axiológicos.

La ontología de la epistemología no mítica es una ontología de “supuestos”, de “supongamos que...”, que en las ciencias están explícitos y en los mitos, símbolos y rituales están sólo implícitos e inconscientes, aunque existentes y operantes. Si no fuera así no habiéramos podido cambiar de modos de vida, como no pueden cambiar los restantes animales.

El dato antropológico de la doble dimensión de la realidad

La cualidad específica de nuestra estirpe animal es tener un doble acceso a la realidad, una relativa a nuestras necesidades y otra absoluta, no relativa a nuestras necesidades. Gracias a esta doble experiencia de la realidad, posibilitada por la estructura de la lengua, podemos cambiar nuestros modos de vida cuando convenga, somos vivientes estructuralmente flexibles, porque podemos adaptarnos a los cambios del medio o provocarlos cuando sea necesario.

No podemos concebir y representar la dimensión absoluta de lo real, de esta misma realidad en la que vivimos y que somos, más que desde los patrones desde los que modelamos la realidad a nuestra medida. Es nuestra única posibilidad: concebimos y vivimos esa dimensión absoluta desde el sistema con el que nos hemos autoprogramado. Si no procediéramos así y nos saliéramos del programa que nos estructura para hablar de la dimensión absoluta, destruiríamos nuestra propia autoprogramación.

Las creencias que frecuentemente acompañan a los mitos, no tenían pretensión primariamente religiosa, su pretensión era práctica: proporcionar una programación individual y colectiva adecuada a un modo de

vida, y fijarla para bloquear todo posible cambio y toda posible alternativa. Las creencias formulan conceptualmente las pretensiones del mito.

Las creencias son fenómenos culturales ligados directamente con los sistemas de programación colectiva propios de las sociedades preindustriales, que son estáticas. Tienen que ver directamente con lo que podríamos llamar el software de los sistemas de programación preindustriales y con su epistemología mítica, y sólo mediatamente con la dimensión religiosa de la vida. Las creencias no son, pues, hechos primariamente religiosos, sino culturales y propios de las sociedades preindustriales estáticas.

Sin epistemología mítica, la programación mítica es imposible. Sin ella también son imposibles las religiones.

Sin epistemología mítica los mitos, símbolos y rituales son puros sistemas expresivos de la dimensión absoluta de la realidad. Cuando se reconoce la condición de constructos humanos de los mitos, símbolos y rituales, se hunde la epistemología mítica y la religión, tal como se la ha vivido milenariamente.

El único suelo sólido donde pisar es “Eso inconcebible e irrepresentable” a lo que aluden nuestras construcciones religiosas y espirituales. Suelo indudablemente sólido, como puede verificarlo nuestra propia vivencia, pero ¡tan sutil para un viviente!

Estamos solos y desnudos frente a esta inmensidad y frente a nuestro propio misterio. Estamos exclusivamente en nuestras propias manos, sin ninguna garantía exterior a nuestra propia capacidad de calidad.

Esa desoladora desnudez y fragilidad tiene una ventaja imponderable: estando desnudos y conscientes de nuestra radical fragilidad, porque sabemos que todo nos lo construimos nosotros, estamos abiertos al men-

saje de los sabios de todas las edades y de todas las tradiciones; nuestra pobreza nos ha librado de toda fijación. Ninguna creencia nos somete, ni religiosa ni laica; ninguna epistemología nos dicta cómo hemos de interpretar nuestra hablar de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de lo real y de nosotros mismos, ni nos dice cómo hemos de pensar, sentir, actuar y organizarnos.

Ahora somos conscientes de ser los constructores de nuestro destino. Somos conscientes de nuestra suma fragilidad que es, a la vez, nuestra completa flexibilidad. Ahora somos completamente conscientes de crear nuestros propios proyectos.

Sin el soporte de la epistemología mítica en la interpretación de los textos sagrados, no nos queda fundamento para una organización religiosa jerárquica, ni para una concepción de la religión que se base en la sumisión a creencias.

Imposibilidad de la “analogia entis” en una epistemología no mítica

Si todos los mitos, símbolos y ritos no son descripciones de la realidad, sino sólo modelaciones, que se mantienen mientras resultan operativos, no se puede hablar de la “analogia entis”. La analogía supone que lo que se dice del ser y de los entes, describe aquello a lo que se refiere con algún grado de adecuación. En ese caso la predicación que se hace de los entes puede extenderse a la dimensión absoluta de la realidad, aunque sea de forma análoga (igual y diferente a la vez)

Pero los mitos, símbolos y rituales tienen estructura de metáfora. La metáfora sabe que la predicación que transfiere del campo que le es propio al campo que no le es propio, es inadecuada, es sólo una orientación

que se mantiene como válida mientras guía a la mente y el sentir, pero que debe abandonarse en cuanto se verifica aquello a lo que se apunta.

Los conceptos tampoco son descripciones de lo real, sino también modelaciones, por tanto, tampoco pueden ser aplicados analógicamente para hablar de la dimensión absoluta de la realidad.

La posibilidad de la “analogia entis” está basada en el supuesto de que los conceptos o los mitos y símbolos son descripciones de la realidad. Si se trata sólo de modelaciones, no se pueden transferir analógicamente a la dimensión absoluta de lo real.

Los conceptos, aunque son, como los mitos y símbolos, modelaciones, no tiene estructura de metáfora, sino de “supuestos” que se utilizan para manejar teóricamente la realidad y crear tecnología, una cosa y otra con intenciones prácticas, directa o indirectamente relacionadas con la sobrevivencia.

Tanto los mitos, símbolos y rituales, como las teorías y los conceptos son modelaciones, los primeros a partir de elementos semánticos cargados axiológicamente y los segundos excluyendo lo más posible las cargas axiológicas semánticas.

Sin mitos, símbolos y rituales y sin teorías y conceptos que describan la realidad, sino que sólo, unos y otros, la modelan, es decir sin epistemología mítica, y, como consecuencia, sin “analogia entis”, estamos realmente desnudos frente a la realidad.

Estos hechos tienen una consecuencia importante: ya no se podrá distinguir entre un hablar de la dimensión absoluta de lo real “catafático” y otro “apofático”, es decir entre un hablar que predica datos reales de

la dimensión absoluta, aunque sea sólo analógicamente, y un hablar que sólo dice lo que la dimensión absoluta no es.

Como hemos dicho, los símbolos, mitos y rituales no son descripciones de aquello de lo que hablan, tienen sólo estructura de metáfora que, por tanto, deben sobrepasarse al acceder, de alguna manera, a aquello a lo que se refieren las metáforas. Esto es especialmente válido cuando los mitos, símbolos y rituales se refieren a la dimensión absoluta de lo real.

Las teorías, y conceptos tampoco son descripciones de la realidad sino sólo modelaciones que no dan pie a una “analogia entis” cuando pretenden hablar de la dimensión absoluta.

Por consiguiente, tanto el llamado lenguaje catafático como el apofático terminan, de hecho, en ser lenguajes apofáticos cuando hablan de la dimensión absoluta.

La plena comprensión de estas argumentaciones nos libera, de rebote, de toda creencia que verse sobre la dimensión absoluta. Ninguna creencia puede pretender describir esa dimensión, ni siquiera analógicamente. Todo hablar de la dimensión absoluta, sea simbólico-mítico o teórico-conceptual va a parar al silencio. También las creencias, bien entendidas, tienen que ir a parar al silencio, de lo contrario estarían funcionando únicamente como elementos centrales del sistema de socialización y programación de las sociedades preindustriales estáticas.

Por consiguiente, no hay ningún hablar ligado a la dimensión absoluta, todo hablar es libre, aunque no todo hablar sea adecuado. El innombrable, eso absoluto inconcebible, por ello mismo, no está ligado a ninguna forma de lenguaje humano. La contrapartida es que todo lenguaje es libre con respecto al innombrable, aunque todo lenguaje solo bordeará el abismo, sin poder jamás penetrar en él.

La epistemología no mítica y el ego

El “ego”, desde una epistemología no mítica, deja de ser una descripción de una individualidad, de una substancia y pasa a ser sólo un supuesto necesario para un viviente: una estructura de deseos y temores, recuerdos y expectativas, que se supone como una entidad, situada en un medio, en el que satisface sus necesidades; medio también supuesto como un conjunto de sujetos y objetos.

El ego deja de ser un ente venido a este mundo para pasar a ser un supuesto necesario, una función del cerebro al servicio del organismo. Y el organismo, su cerebro y su supuesto necesario de ser un sujeto, tampoco son nadie venido a este mundo, tampoco son la descripción de una entidad.

Si el sujeto deja de ser una entidad, un sujeto enfrentado a un mundo de objetos y sujetos, y ambos, sujetos y objetos, pasan a la categoría de supuestos necesarios para un viviente, toda dualidad de sujetos/objetos pasa a ser también un supuesto necesario para todo viviente, no la descripción de una realidad.

Desde la epistemología no mítica, también queda afectada la supuesta dualidad “ego/Dios”. Se reconoce el carácter de metáfora antropomorfa del símbolo Dios y se sabe que el término “Dios” arranca de la noticia de la dimensión absoluta de la realidad, -de esta realidad, no de otra-, y proviene de la interpretación que se sigue de que yo me interprete como una entidad. Si yo me interpreto, no como un supuesto necesario, sino como la descripción de una entidad, entonces Dios también es una entidad. Si comprendo que “yo” es sólo un supuesto necesario, pero no la descripción de una entidad, entonces Dios es un símbolo, una metáfora para hablar de la dimensión absoluta de la realidad, no una entidad.

La individualización y antropomorfización de la dimensión absoluta de la realidad es la consecuencia obvia de la interpretación del ego-sujeto como una entidad, como individualidad, como una substancia. Y esa individuación y antropomorfización de la dimensión absoluta es, además, -y esto es importante-, un momento necesario del proceso interior que arranca de un sujeto que se cree alguien venido a este mundo, y que, a la vez, tiene una noticia de la dimensión absoluta de la realidad, pero que al interpretarse como una entidad, un sujeto, tiene que representar esa dimensión absoluta como externa, de alguna forma, al ego y como no menos que sujeto.

La dimensión absoluta de lo real es externa al ego, mientras se está apresado en la identificación con el ego. Este paso por la individuación y antropomorfización de la dimensión absoluta de lo real, se presenta siempre, de una forma u otra, como parte intrínseca del proceso interior que va de la egocentración a la desegocentración.

Mientras el ego se vive como una entidad y no como un supuesto y como mera función del cerebro, la dimensión absoluta es un Dios, o algo equivalente, porque no podemos representárnoslo como inferior a nosotros mismos, sino como inteligencia, persona, libertad. Este fenómeno ocurre incluso en tradiciones espirituales no teístas. En el budismo se personifica al buda, cuando el buda es la salida de toda posible individuación; en el raja-yoga, que es ateo, se utiliza la figura divina de Ishvara como forma en la que concentrarse y salir de sí mismo; el Dios del Vedanta-advaita se sabe que no es Dios, sino sólo una representación necesaria en un momento del camino interior.

Dentro de la epistemología mítica, Dios es una antropomorfización que se intenta corregir con epítetos tales como todopoderoso, infinitamente sabio, creador, fuente de todo, infinito (término contradictorio con la noción de individualidad), trascendente/inmanente, “el que es” de la

Biblia o el Único del Corán, etc. Pero a pesar de todas esas correcciones, continúa concibiéndose el símbolo “Dios” como la referencia a una entidad, una individualidad frente al ego, concebido también como individualidad.

Al término del camino interior, ni el ego existe como tal individualidad (“debe morir a sí mismo”, “debe morir antes de morir”, debe reconocer su radical “vaciedad”, debe reconocerse como “no otro del que es”), ni Dios tampoco. Se entra en la no-dualidad absoluta, en el ámbito de lo no objetivable, de lo innombrable, de la unidad.

La condición necesaria para que Dios exista para ti, es que tú te creas existir como entidad separada.

Si tú eres, Él es: si tú no eres, Él no es.

Mientras te pienses como un individuo, Dios será un individuo.

Mientras te pienses como una persona, Dios es una persona.

Cuando te veas como todo, Dios será también todo.

Cuando te veas como nada, Él será un Vacío insondable.

Desde una epistemología no-mítica, ¿qué es el camino espiritual? ¿qué es la Verdad? ¿qué es la revelación? ¿qué es la cualidad humana profunda?

Antes de intentar contestar hay que recordar el dato antropológico de nuestro doble acceso a la realidad, como consecuencia de nuestra condición de hablantes: el acceso a una dimensión relativa a nuestras necesidades, y el acceso a una dimensión absoluta, en el sentido de no-relativa a nuestras necesidades.

Para abordar estas preguntas tendré en cuenta las Upanishad, el Raja Yoga, el Budismo y el Vedanta-advaita. Todas estas formas milenarias de espiritualidad, podemos comprender, desde nuestra situación cultural, que eran puros procedimientos para decontruir la epistemología mítica, para salirse definitivamente de ella, aunque tengamos que continuar usándola en nuestra vida cotidiana.

Me apoyaré especialmente en las Upanishad y en el Advaita-vedanta.

La Verdad no es ninguna de nuestras “conformaciones”, modelaciones, representaciones, ni míticas ni conceptuales. La Verdad es la noticia de la dimensión absoluta de lo real, de esto real, no de algo situado en otro mundo; pero una noticia vacía, inobjetivable, inacotable, pero, a pesar de ello, noticia clara para la mente y el corazón.

Noticia real y verificable, siempre presente, aunque sea de forma no consciente. Si no fuera una noticia siempre presente para los individuos y para los colectivos, no podríamos cambiar nuestras formas de vivir culturales; cambios que son tan radicales, e incluso mayores, que los cambios de especie en los animales. Piénsese en el tránsito de las sociedades de cazadores/recolectores a las sociedades globalizadas de conocimiento y cambio continuo.

La noticia que tenemos de la dimensión absoluta de lo real es un conocimiento no-conocimiento, porque es un conocimiento en el seno de la no-dualidad; un sentir no-sentir, por la misma razón.

La Verdad es semejante a una presencia, no una formulación. Tampoco es una presencia, porque supondría dualidad. No se la puede objetivar, pero se puede hablar de ella. Los místicos y maestros espirituales lo han hecho siempre.

Si todo mito, símbolo y ritual, y toda teoría y sistemas de conceptos son conformaciones de la inmensidad que nos rodea y somos, a la medida de unos insignificantes vivientes de un insignificante planeta;

- si todas esas formaciones lingüísticas son sólo conformaciones, aco-
taciones, simplificaciones, límites añadidos;
- si en estas condiciones ha perdido sentido la “analogía entis”;
- si la epistemología mítica no es ya capaz de proporcionarnos un re-
fugio;
- entonces ¿qué es la Verdad? ¿qué es la revelación? ¿qué es el camino
de salvación, o mejor, de realización humana? ¿qué es la cualidad
humana profunda?

Aclarando, en la corta medida de lo posible, lo que es la Verdad sin
rostro de la epistemología no mítica, habremos contestado a todas estas
preguntas.

¿Cuándo se presenta la Verdad? Se presenta cuando la idea “esto es
verdad, esto es falso” ya no aparece, cuando ya nada es falso; cuando se
ha desterrado toda duda.

Es inútil buscar la Verdad mientras lo mental está ciego a lo falso. Cuan-
do se conoce lo falso como falso, despierta la Verdad de todo. Hay
que estar purgado de lo falso antes de que la Verdad pueda mostrar su
esplendor.

¿Qué es lo falso? Creerse alguien venido a este mundo.

Cuando la Verdad aparece, nada es falso.

Nada es lo que parece ser. Los contenidos de conciencia no pueden ser nunca la Verdad, porque la Verdad no es un contenido de conciencia. Hay verdades que son contenidos de conciencia, pero la Verdad nunca lo es.

La epistemología mítica y la vida cotidiana interpretan que lo que percibimos y concebimos en el campo de la conciencia corresponde a la realidad. Eso es falso. Hay que buscar la Verdad más allá de los contenidos de conciencia.

Sería necio exigir la prueba del dulzor del azúcar antes de probarlo. Cuando se ha probado el azúcar, toda incertidumbre sobre el dulzor desaparece y se adquiere un conocimiento directo e inquebrantable. Nadie pedirá que se crea en el dulzor del azúcar, sino sólo que se confíe lo suficiente como para probarlo. Sin esa confianza nadie podría animarse a poner en su boca el azúcar para probarlo. Un comportamiento semejante hay que tener con el conocimiento de la Verdad más allá de la mente.

No hay prueba de la Verdad que preceda a la Verdad.

El individuo tiene una forma, un aspecto, pero ¿cuál es su realidad y cómo averiguarla? Se podrá averiguar intentando hablar del individuo sin tener en cuenta su nombre y su forma, sin hacer referencia a su memoria y sus proyectos, ni a sus paquetes de deseos/temores, sin utilizar representaciones o conceptos. Esa sería la Verdad del individuo.

No se puede llamar Verdad a los conceptos, ni a las representaciones, del tipo que sean, porque son simplificaciones de la realidad para adaptarla a nuestra pequeña medida.

La Verdad está más allá de la dualidad que genera la necesidad y más allá de sus sistemas de objetivaciones. La Verdad no puede ser percibida como algo acotado entre lo acotado.

Como que la Verdad no es objetivable ni conceptuable, aunque sí sugerible, sólo puede conocerse conceptualmente lo que ella no es. La verdad sólo puedes serla; sólo siéndola se la conoce. Esa es la única manera de conocerla, pero se trata de un conocimiento muy peculiar porque es sin dualidad y desde el seno mismo de la unidad.

La Verdad no es una realidad frente a nadie. Se conoce la Verdad cuando se es uno con ella, cuando se despierta a la Unidad. Por esta razón la Verdad es amor, porque el amor es unidad.

Podemos encontrar la Verdad porque somos la Verdad misma.

Para descubrir la Verdad que somos hay que discernir lo que no es y lo que no somos. Hay que discernir lo que no es para llegar a ser lo que es.

El conocimiento y la ignorancia están en el mismo plano, el de lo no real, porque ambos están en el plano de lo dual. Ambos son estados de lo mental. El conocimiento que no es de objetos y sujetos no está en el mismo plano que la ignorancia, porque es el conocimiento del “no-dos”, y en el “no-dos” ya no hay ignorancia.

Cada uno de nosotros es la Verdad porque en la Verdad no hay dualidad ninguna; no hay un conocedor y un conocido. Si no fuéramos la Verdad, conocer la Verdad sería estar distanciado de la Verdad; distanciarse sería estar fuera de la Verdad. Entonces la Verdad sería una entidad o unos conceptos, y el conocedor otra entidad, no habría despertar a la unidad y al amor; interpretaríamos la dualidad “yo/Dios” o “yo/definición de la Verdad” como una dualidad, estaríamos todavía en la epistemología mítica.

Nuestra propia existencia es la Verdad. Permanecer en la Verdad es permanecer en nuestra naturaleza original y esencial. Ocuparse de ver-

dades formuladas es perder el tiempo porque no son la Verdad. Ése es el consejo de las Escrituras y de los sabios.

No somos nada que se pueda designar; no somos ni esto ni aquello. Somos sin forma y sin nombre, aunque en una forma y un nombre. A eso hay que aferrarse. No tenemos ni forma ni nombre con los que podamos identificarnos. Por consiguiente, no nos hemos de dejar atrapar por formas exteriores, tradiciones, dogmas, ritos, religiones.

Es preciso vivir el Vacío de forma más allá del ser y del no ser, más allá de la conciencia. Ese Vacío es nuestra plenitud. Nuestra verdadera patria es la Nada de toda existencia individual, el Vacío de todo contenido.

Desde el punto de vista de nuestra mente ordinaria, la Verdad no es una entidad, ni una forma, ni una representación, ni unos conceptos; no es nada, pero crea una abertura en lo mental por la que lo inunda de Luz.

Esa Luz que es como Conciencia, es sólida, densa, cristalina, homogénea, sutil, sin cambios, libre de categorías mentales, de nombres y de formas. Pero es múltiple, variada, diversa, mostrándose en nombres y formas. Es una y múltiple, aunque ni una ni múltiple, porque estás categorías corresponden al ámbito de la dualidad.

La Verdad es simple y al alcance de cualquiera. Es amante y amable. Lo incluye todo, lo acepta todo, lo purifica todo. ¿Cómo no va a ser así si es el “no-dos”, la Unidad?

Lo que no es la Verdad siempre desea, espera y exige. Es falsa y sin consistencia y, por ello, está perpetuamente a la búsqueda de una confirmación, de un aseguramiento.

Tiene miedo y evita la duda; se identifica con cualquier cosa que pueda parecerle un soporte, por débil y pasajero que sea.

La Verdad no sería la Verdad si no fuera simple y directa. El que no vea esa Verdad simple y directa, ha desperdiciado su vida.

La Verdad es lo que es, más allá de todas nuestras dualizaciones, objetivaciones, subjetivaciones, individualizaciones y representaciones del tipo que sean.

Todo lo que la mente, puesta al servicio del organismo y del sentimiento de ego, conciba, es falso. Basta con conocer y eliminar lo que es falso. Lo que quede es lo verdadero.

Habrà que deshacerse de todo, hasta del sentimiento de ego, para llegar a la Verdad. Cuando nos desprendemos de todo, lo que queda es la Verdad y eso es lo que somos y no las individuaciones y representaciones que hacemos de nosotros mismos.

La Verdad no da ninguna ventaja, ningún poder sobre los otros. Lo único que se gana con la Verdad es estar liberado de lo falso. Hay que insistir, sin tregua, en la investigación de lo que no somos, para poder desembarcar en lo que verdaderamente somos.

Quien desea formular la Verdad, la niega, porque las palabras no pueden contenerla. Quien separa, juzga y condena en nombre de la Verdad, la oculta y, aún sin saberlo, pretende destruirla.

La Verdad no es la recompensa por la buena conducta, ni el resultado de haber sufrido una prueba. Su venida no puede ser conseguida ni con esfuerzos, ni con métodos, ni con méritos. La Verdad es la Fuente pri-

mordial de todo lo que es, Fuente antigua, no nacida. Es una Fuente que no es “otra de nada”, ni nada es “otro de ella”.

La Verdad no se merece. Sin embargo, se puede alcanzar la Verdad porque existimos. Cada uno de nosotros es Ella misma. Pero si se la persigue, nos alejamos de Ella. Sería buscar fuera lo que ya somos dentro.

La Verdad no es un contenido. Descubrirla es ir más allá de los nombres y de las formas, una tarea sin fin. Está más allá de todo límite; está cuando ya no hay límites.

Quien opta por la Verdad verá toda su vida profundamente afectada. La Verdad es como un seísmo descomunal que provoca el desplome de la mente como entidad autónoma constructora de mundos, aunque continuará construyéndolos, pero ya sin darlos como lo que es.

La Verdad es compañera de la paz; sin tranquilidad de la mente, no hay percepción justa. Los movimientos de la mente son como las aguas agitadas de un torrente. Cuando las aguas bajan movidas y turbias, ocultan la percepción del fondo; si bajan limpias y tranquilas, permiten ver los fondos del torrente.

La duda sincera no es un obstáculo para la comprensión de la Verdad. La duda es un instrumento imprescindible y una ayuda inapreciable. Si la Verdad fuera una entidad o unas formulaciones que tuvieran que creerse, la duda sería un obstáculo para la Verdad. Pero la Verdad no es nada que creer, sino algo que verificar, algo a lo que despertar. La Verdad acompaña a la discriminación, al reconocimiento de lo falso; para esa tarea la duda es imprescindible.

Sobre la Verdad no se pueden establecer garantías. No se puede hacer de la Verdad ni un sujeto ni objeto sobre el que se pidan pruebas, verifica-

ciones conforme a normas, que no pueden aplicarse más que a las cosas y a los pensamientos, pero no a la Verdad. Comete grave error quien exige pruebas o testimonios de autoridad.

Es error esperar que te muestren la Verdad diciéndote: ¡Mírala, ahí está! No hay nada de eso. La Verdad no es una forma ni unas formulaciones que se puedan señalar o sobre las que establecer garantías. Una Verdad así estaría objetivada, ya no sería la Verdad. Las garantías sobre la Verdad, ¿sobre qué se fundamentarían? ¿Qué autoridad hay sobre la Verdad? ¿Qué hay anterior a la Verdad? La Verdad se prueba y se garantiza por sí misma.

La Verdad está aquí y ahora; en la sed que se tiene de ella, en el impulso a encontrarla. Está más próxima que el cuerpo y que la mente, está más próxima que el sentimiento de ego. Cuerpo, mente, sentimiento de ego, son representaciones y las representaciones crean distancia, por eso son “re-presentaciones”. El que representa no es el representado.

Si no la vemos es porque la buscamos demasiado lejos de nosotros mismos, fuera de nuestro ser más profundo.

Para descubrir la Verdad no hay que buscar en la dirección de la filosofía, ni tampoco en la de la religión, sino en una dirección contraria a ambas. La filosofía procede con conceptos, la religión con símbolos; ni unos ni otros son aptos para decir la Verdad. La filosofía busca explicaciones, la religión busca formas sagradas. Hay que caminar en dirección del completo silencio de la mente y del sentir y en dirección del vacío de toda forma, pero en las formas mismas.

Hay que indagar hasta reconocer qué puede ser esa ausencia de saber que es un saber en el que se tiene y se conoce todo. Quien ignore su fundamento, que es falta de fundamento, todo lo que piense y sienta sobre

la Verdad será falso, porque lo situará como externa a uno mismo y en el ámbito de la dualidad. Ahí no está la Verdad.

La mente, desde sí misma, pretende ser el árbitro de la prueba de la Verdad. Esa es una tarea sin esperanza, porque con esa pretensión se haría de la Verdad un objeto entre los objetos, o un sujeto entre los sujetos, o una formulación entre las formulaciones. La mente, desde sí misma, no dispone de cánones para convertirse en árbitro de una Verdad que no es accesible ni con formulaciones ni con palabras, porque ni es conceptualizable, ni objetivable, ni representable.

La mente, desde sí misma, no dispone de cánones para convertirse en árbitro de una Verdad que no es accesible ni con formulaciones ni con palabras, porque ni es conceptualizable, ni objetivable, ni representable.

La visión verdadera, la Verdad, está fuera del espacio y del tiempo y es universal; está más allá de los límites de toda creencia, de toda secta, más allá de dogmas, costumbres y religiones.

Tal como es la Verdad, es la Revelación. La Revelación no es revelación de verdades, de proyectos de vida, de sistemas de comportamiento, de sistemas de socialización y programación colectiva. La Revelación es la revelación de la Verdad. La Revelación es la Verdad. Y la Verdad es la Unidad, y la Unidad es el Amor sin condiciones. En el seno de la Unidad, que es el Amor, ¿quién puede poner condiciones y a qué?

La Verdad está en la “no-dualidad”, por tanto en la Unidad. Hablar de unidad completa es hablar de Amor, porque el amor no son sentimientos, sino unidad. Los sentimientos se mueven en el terreno de lo dual, son un sistema de señales para la supervivencia del individuo y de la especie.

Cuando entramos en el conocer y sentir desde el completo silenciamiento del ego y de todos sus mecanismos, la Verdad es Unidad, y la

Unidad es Amor. ¿No es esa la salvación? Esa es la dimensión absoluta de todo lo real.

Quien ya no reside en el ego, que dualiza y separa, que tiene una estructura necesariamente egocentrada, porque es una función del cerebro al servicio de un organismo necesitado, sino que reside en la Verdad, en la Unidad y el Amor sin condiciones, procederá en todos los asuntos con una “profunda calidad humana”.

Esa es la calidad humana, cuanto más profunda mejor, que necesitamos en las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo, globalizadas, en las que todo lo tenemos que construir y gerenciar nosotros mismos, sin garantía externa ninguna, ni de las religiones, ni de las ideologías, porque unas y otras corresponden a tipos de sociedades que o desaparecieron por completo, o están en vías de extinción o en vías de ser sustituidas por las nuevas sociedades industriales.

En esta nueva situación, provocada por las grandes transformaciones causadas por el ocaso de las sociedades preindustriales, por la completa industrialización y, sobre todo, por la aparición de las sociedades de conocimiento globalizadas, la Verdad está libre de las palabras. La Verdad no está ligada a ningunas formulaciones, por sagradas que se consideren. Las palabras pueden bordear el abismo de la Verdad, pero no pueden entrar en ese abismo.

Esta libertad de las palabras con respecto a la Verdad, que es el resultado de la crisis profunda de la epistemología mítica, es la completa y real globalización de la Verdad.

Cuando la Verdad está libre de las palabras, las palabras están también libres con relación a la dimensión absoluta de la realidad, la Verdad. Esta es una gran transformación, también en línea con la globalización. En

su intento por apuntar, simbolizar, expresar la dimensión absoluta de la realidad, las palabras no están sometidas a creencias, dogmas, expresiones sagradas intocables; las palabras son libres, como el arte es libre para hablar de la belleza. Pero al igual que no todo lo que se dice arte lo es, de forma semejante no todo hablar libre de la dimensión absoluta de la realidad es adecuado.

Somos libres para hablar de la dimensión absoluta de la realidad, pero nuestra libertad no parte de la nada, sino que arranca de la herencia de un gran legado de decires sobre la dimensión absoluta, que proviene de los tesoros reunidos por miles de generaciones que nos han precedido y que los tenemos reunidos en cofres venerables. Esos cofres del tesoro, legado de la sabiduría de nuestros antepasados de toda la humanidad, son las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la historia de nuestra stirpe.

En las nuevas condiciones culturales, la Verdad es pura intemperie

La Verdad no es como una casa donde morar, porque ninguna expresión o formulación construye las paredes de su cerca. La Verdad escapa siempre de toda cerca. Quien la quiera poseer amurallándola, es tan necio como el que quisiera levantar muros en medio del océano. La Verdad, como el océano, ignora las fronteras, deshace las tapias, es incontrolable.

La Verdad no es un techo bajo el que protegerse, porque la Verdad, como un huracán levanta y se lleva por delante todas las protecciones, como las hojas secas de los árboles se las lleva el viento.

La certeza que genera la Verdad no se apoya en la protección que proporciona, ni en lo delimitados que están sus contornos sino, por el contrario,

en su pura e inevitable intemperie; en sus fronteras indefinibles; en sus capacidad de invadir, como una inundación, todos los cercados; en su poder para filtrarse y destruir los muros más sólidamente contruidos. La Verdad convence porque está desnuda.

La Verdad confirma sin decir una palabra y sin hacer un solo gesto. Guía sin señalar caminos; pacifica sin dar soluciones; da respuesta sin proponer fórmulas; es acogedora sin ofrecer un hogar; es un suelo donde poner los pies sin ser un cercado; viste su desnudez con mil atuendos, pero cuando volvemos nuestros ojos hacia ella, se despoja de adornos y ropas y vuelve a quedar irremediabilmente desnuda.

La Verdad es implacable, no tiene piedad con los cobardes; deja expuestos a todos los vientos a los que quieren protegerse detrás de ella; aborrece y condena a quienes quieren utilizarla como el más potente de los instrumentos de poder; vuelve la espalda a quienes sólo piensan en sí mismos; endurece el corazón y la mirada de aquellos que la buscan sólo para tener en ella una garantía que les salve de su falta de calidad interna.

Sólo cuando uno aprende a tener el valor de quedarse en la total intemperie, sin techo que le proteja del cosmos inmenso, sin paredes que le resguarden de los vientos, sin refugio alguno; sólo cuando uno renuncia a poder disponer de un cercado donde sentirse menos insignificante en el vasto espacio; sólo cuando con los años, uno aprende a no esperar que la Verdad tenga un rostro delimitado y próximo; sólo cuando se ha aprendido, por fin, a no intentar, de mil maneras salvarse; sólo entonces, la Verdad es inhóspita pero profundamente hospitalaria; despiadada como la inmensidad, pero acogedora como una amante; vacía como un abismo, pero haciéndose sentir con una presencia plena y cálida.

Cuando el conocimiento nos reduce a una insignificante mota de polvo en los espacios estelares, ella se aproxima como amiga; cuando el fra-

caso de todos los proyectos lleva a desesperar de todo método seguro, acreditado y controlado de salvación, la Verdad piadosa, alarga su mano para acogernos.

La implacable y desnuda Verdad sin forma, que nadie puede apropiarse, la que dismantela como un tornado toda cerca, la que es silenciosa y, por ello, indomable, esa misma es tierna, cálida, piadosa, acogedora, protectora y guía.

Sólo Ella es como una presencia íntima que engendra una certeza libre de formas, pero recia y fuerte como ninguna otra y capaz de reunirlo todo.

Conclusión

Estamos sin una epistemología mítica que sostenga que lo que dicen las escrituras sagradas es como son las realidades en este mundo y en el otro. Estamos, por el contrario, en una epistemología, ya no mítica, que sabe que todo lo que dicen las palabras humanas, incluso las más sagradas, son sólo conformaciones nuestras de la inmensidad que nos rodea y que nos incluye; que sabe que son acotaciones a nuestra pobre medida de vivientes frágiles y necesitados; que sabe que todas esas formaciones son sólo objetivaciones, límites añadidos a lo que es, sin ninguna entidad, si no es en nuestra propia mente; sólo constructos como objetivaciones y subjetivaciones, como individuaciones.

Con esa epistemología, la Verdad a la que se refieren todas las escrituras sagradas de todos los pueblos y todas las palabras de los grandes maestros del espíritu, es inabarcable, vacía de todo lo que nosotros tenemos como realidad y ser, pero presente, inmediata, inconcebiblemente cierta,

visible en toda realidad visible, aunque jamás como una entidad entre las entidades.

Esa Verdad inasible, que es lo sutil de lo sutil, pura intemperie, es la Revelación, es la salvación, es la plena e inconcebible realización humana, es la cualidad humana profunda, raíz y constructora de toda cualidad, tanto individual como social.

Desde esa Verdad vacía hay que construir los postulados axiológicos, que son matrices axiológicas vacías, ellos serán los que orientarán, delimitarán y darán a luz los proyectos colectivos, a todo nivel. Desde esos proyectos concretaremos nuestros sistemas determinados de comportamiento, nuestras éticas formuladas y vividas.

Desde esas matrices axiológicas, esos proyectos y esos sistemas éticos, que tendrán que cambiarse y modificarse al paso del crecimiento de nuestras ciencias y tecnologías y de las transformaciones de la vida colectiva que continuamente provocan, tendremos que regir y gobernar nuestro poder científico y técnico, la globalidad, nuestras propias vidas y la vida del planeta.

Sin esa cualidad humana profunda, que debe existir en nuestra humanidad en un número de individuos cuanto más alto, mejor, nos convertiríamos en unos superdepredadores, con unas garras científicas y tecnológicas terribles, que destrozaríamos todo lo que estuviera a nuestro alcance.

En esa situación estamos, ese es nuestro riesgo, no simplemente posible, sino real y ya presente. No veo que haya otra solución para las sociedades de conocimiento de innovación continua y cambio continuo que no sea recoger esa herencia dicha en formas, pero libre de ellas, vacía. No veo otra manera posible de heredar el inmenso legado de sabiduría atesorado por la humanidad a lo largo de casi 3.000 años de historia. No

podemos inventar de nuevo esa gran sabiduría, ni podemos prescindir de esa herencia cuando más la necesitamos, ya no sólo para nuestra vida interior, sino para sobrevivir como especie y para la sobrevivencia de la vida en el planeta.

Esa es la interpretación que han hecho todos los grandes maestros espirituales y todos los grandes místicos de la humanidad en todas las grandes tradiciones religiosas y espirituales que han existido.

¿Cuál ha de ser la actitud con respecto a las religiones en esta nueva situación cultural?

En primer lugar de sumo respeto e indagación para hacernos capaces de heredar su rico legado de sabiduría.

Partiendo de esa postura, hay que reconocer que todas las palabras de todas las tradiciones son igualmente ineptas para hablar de lo Real, de la Verdad. No hay ningún sistema de símbolos, ni ninguna forma de hablar y de representar que esté más cerca de la Verdad que las otras; todas están igualmente distantes.

En última instancia “Eso incommunicable”, del que, sin embargo, es preciso hablar, se verifica directamente, y si se verifica, sus efectos sobre lo mental son explosivos. La verificación directa de la Verdad de la que hablan las tradiciones, hace estallar todo sistema de simbolizaciones y representaciones entendidas desde la epistemología mítica y no como meros sistemas expresivos, que apuntan a lo Innombrable.

Las religiones son como nubes en el cielo, que filtran la luz del sol, pero tapándola. Sus narraciones, mitos, símbolos y rituales, como las nubes, manifiestan la luz del sol, pero matizándola. Filtran, colorean, suavizan la pura luz de la Verdad. Manifiestan y ocultan.

Las nubes dan noticia de la riqueza de la luz, pero hay que apartarlas, subir por encima de ellas para ver directamente la luz del sol. Igualmente hay que apartar todo el hablar de las religiones para que quede únicamente la Verdad.

Esa desnudez es nuestro hogar, un lugar (que no es un lugar) donde se integra toda diversidad, donde se funden todos los contrarios.

La Verdad es muy simple. No es otra cosa que despertar a lo que ya se es, despertar al propio estado original.

Los sabios de las religiones hablan de lo que han visto; para hacerlo han de hablar de lo que no se puede hablar, dar forma a lo que no tiene forma, para así incitar al despertar. Sus discípulos, ignorantes, fijan y sacralizan esas formas, las comentan complicándolas, hacen de ellas teorías, algo conceptual, complejo; algo que con el tiempo dará origen a mil disputas y controversias

En los inicios del siglo XXI, las grandes tradiciones religiosas resultan ser, leídas desde una epistemología mítica, largos y solemnes discursos, pronunciados en una lengua, que para la mayoría de la población es una lengua muerta, y que habla a seres humanos que ya desaparecieron. Pero esas grandes tradiciones, con sus mitos y símbolos, leídas y vividas desde una epistemología no mítica, son como profundos y largos poemas que expresan y hacen presente la Verdad, sin poderla tomar en sus manos.

SESIÓN DE TRABAJO

Corbí antes de abrir el debate recuerda las nociones clave que ha utilizado en su ponencia: los rasgos de la epistemología mítica y de la

epistemología no mítica, el doble acceso a la realidad como cualidad específicamente humana, la imposibilidad de la “analogia entis” en una epistemología no mítica, la epistemología no mítica y el ego, qué es el camino espiritual, la Verdad, y, finalmente, la cualidad humana honda desde una epistemología no-mítica.

Su resumen termina con la siguiente conclusión:

¿Cuál ha de ser la actitud con respecto a las religiones en esta nueva situación cultural?

En primer lugar de sumo respeto e indagación para hacernos capaces de heredar su rico legado de sabiduría. Partiendo de esa postura, hay que reconocer que todas las palabras de todas las tradiciones son igualmente ineptas para hablar de la Verdad. No hay ningún sistema de símbolos, ni ninguna forma de hablar y de representar que esté más cerca de la Verdad que las otras; todas están igualmente distantes.

La verificación directa de la Verdad de la que hablan las tradiciones, hace estallar todo sistema de simbolizaciones y representaciones entendidas desde la epistemología mítica y no como meros sistemas expresivos, que apuntan a lo Innombrable.

Esa desnudez es nuestro hogar, un lugar (que no es un lugar) donde se integra toda diversidad, donde se funden todos los contrarios. La Verdad es muy simple. No es otra cosa que despertar a lo que ya se es, despertar al propio estado original.

El diálogo empezó con la pregunta de Francesca Toffano apuntando que si la religión ha implosinado quizá entonces resultará que occidente lleva un retraso de 3000 años respecto a la India. Corbí le responde que India supo hacer algo que no hizo Occidente y es mantener en paralelo

la programación agraria y el cultivo de la espiritualidad de preagraria o chamánico de los dravidianos (pobladores de la India pre-aria).

En nuestras latitudes el Imperio Romano terminó con los restos chamánicos facilitando la adopción del cristianismo. Por otra parte la mística cristiana no consigue establecer escuelas potentes con continuidad, así es que cuando se ha hundido la sociedad preindustrial y con ella ha arrastrado la religión, el cultivo de la espiritualidad ha quedado notablemente resentido.

Mientras nosotros teníamos la mente copada por la creencia, las tradiciones de la India fueron capaces de desarrollar el uso de la mente y la acción en el cultivo de la espiritualidad dejando el sentir atrapado por los mitos agrícolas. Nosotros, gracias a su elaboración y ejemplo podemos releer nuestra tradición desligadamente de las creencias.

La conclusión de la comparación de derivas históricas no debe ser que nos hemos equivocado sino que hemos seguido caminos diferentes. La globalización permite que podamos recuperar nuestra tradición libre de epistemología mítica.

Teresa Guardans preguntó sobre si la afirmación de Corbí en torno a que en las sociedades agrarias las creencias acompañan a los mitos no se podría extender a las preagrarias. Corbí responde que el mito es un sistema de crear convencimiento, supuestos intocables, pero no implica el requerimiento de creencias. Estas aparecen cuando es preciso que esos sistemas de convencimiento sean forzosos. Las sociedades preagrarias eran pequeñas, de entre 40 y 50 miembros, en ellas los mitos crean supuestos comunes que aportan cohesión y que se renuevan con rituales por lo cual no se requiere una base de sumisión.

En sociedades más complejas la adhesión a esos supuestos no puede ser libre sino que debe ser asumida por todos los miembros para que no se

ponga en riesgo la sociedad por lo que deberá ser forzosa teniendo que derivar en creencia. Este proceso viene facilitado por el contacto con la filosofía griega.

Bajo una dinámica de creencias la autoridad civil y la religiosa se van a encontrar fusionadas o estarán fuertemente conectadas.

Se añade a la discusión el tema que la definición de creencia que se está utilizando no es la que se encuentra en el diccionario. A ello argumenta Corbí que como «técnicos» tenemos la obligación de refinar los términos para poder hacer una mejor teorización: lo que habitualmente se entiende por creencias son propiamente «supuestos acrítricos». Continúa aclarado terminología: el mito es un procedimiento de programación que durante milenios no ha necesitado de creencia formulada, es decir, de formulaciones abstractas. Solo en sociedades muy jerarquizadas aparece la necesidad de sometimiento a los mitos. El contacto con Grecia conduce a la formulación de creencias en términos conceptuales.

Juan Diego Ortíz pregunta sobre la posibilidad de acceder a la Verdad –que parecería un asunto que se desliga del lenguaje que es fuente de socialización- cuando somos seres relacionales. Corbí contesta que desde la dimensión relativa (D.R.) somos seres relacionales pero no desde la dimensión absoluta (D.A.). De lo que se trata es de reconocer y vivir la D.A. y ello afectará a la D.R. lo que les conferirá más cualidad. Hay que saber cultivar las dos dimensiones en lo que no se da ninguna contraposición

Juan Diego continúa diciendo que esa cualidad humana se construye relacionamente. Corbí puntualiza que la noticia sobre la D.A. se tiene porque alguien la pone delante de uno, a través de símbolos, métodos para que se pueda salir de la ignorancia. Una vez en este punto se anula

la relación sujeto-sujeto. De lo dicho se concluye que la cualidad humana es relacional y no relacional.

Para José M^a Vigil profundizando sobre la objetividad del lenguaje solo se puede llegar a afirmar que condiciona la visión de la realidad pero no hasta el punto de sostener que todo en ella son modelos y nada más que modelos, y que como tales todas las objetivaciones, incluidas las religiones, resultan igualmente distantes de la realidad. si nos situamos en esta perspectiva debemos concluir que todo es relativo.

Considera José M^a que cabrían dos posturas extremas respecto al lenguaje: considerarlo como un vehículo que retrata la realidad, y el otro extremo afirmar que todos los lenguajes modelan la realidad y que están igualmente alejados de ella. Pero entre ellas se podría encontrar un punto medio que considerase que el lenguaje crea ficciones sobre la realidad que, poco a poco, por refinamiento aproximan más y más a la realidad.

Corbí contesta que todas las religiones están igualmente distantes del «innombrable», todas igualmente ineptas aunque apunten más adecuadamente. No hay teorías que se acerquen más a la realidad que otras pero unas pueden posibilitar más productivamente que otras. Todas ellas añaden límites a la realidad, así es que no describen.

Vigil continuó un diálogo intenso:

-Decir que todas las Tradiciones Religiosas están igualmente distantes es hacer una descripción.

Corbí: Decir que la realidad no es esto ni aquello, ni lo otro, son afirmaciones no descriptivas, son método para salir de toda descripción.

Vigil : Veo que pasamos de la epistemología mítica a la epistemología mística.

Corbí: lo místico sería la no-dualidad, y allí no cabe epistemología.

Vigil: Pero cuando defines que la verdad es unidad, que es amor eso es epistemología mística.

Corbí: No, esas afirmaciones no son descripciones sino intentos para desplazar al sujeto de en medio y poder ver. La razón al servicio de deconstruir tu mundo.

Vigil: ¿Qué epistemología podemos tener para lo religioso?

Corbí: Con la epistemología no mítica en la que no hay nada a lo que agarrarse surge la pregunta ¿es posible mantenerse ahí? entonces recorro al Vedanta porque el hundimiento de la epistemología mítica acerca a su postura que no pretende describir la realidad.

No es necesaria una epistemología religiosa porque ausente la epistemología mítica uno queda frente al toro. A partir de ese punto solo cabe el trabajo de la mente y del sentir de desarticular el mundo que se da por real. No es necesaria ninguna epistemología.

Podría ocurrir que al afirmar que la realidad que vemos no es real se estuviera apuntando a un trasfondo que se mantiene como real, en ese caso aún se permanecería en la epistemología mítica. Dar por existente ese trasfondo es concebir la existencia de algo, y sabemos que ello cae dentro de conceptualizaciones de lo que no se puede decir nada.

Vigil: Pero decir que no hay nada es también epistemología mística porque es descriptiva.

Corbí: No, y voy a usar afirmaciones vedanta. Todo lo que conciba tu mente es falso, pero lo que es vacío de conceptualizaciones no implica que no sea nada. Que sea vacío pero no nada es una afirmación unida a una negación para indicar lo innombrable y la imposibilidad de epistemología para acercarse a lo que desborda todo lenguaje.

Después de este diálogo Amando Robles pide aclaraciones sobre una frase de la ponencia “desde la Verdad vacía debemos construir los postulados axiológicos que son matrices vacías” pues le suscita la cuestión de si las matrices, que son creación, no pueden dejar de tener forma.

Corbí responde que las matrices axiológicas son creaciones pero tan sin concreción que de ellas no se pueden deducir proyectos. En su seno deben haber muchos proyectos adaptables a diferentes países, regiones, familias.

No ve viable planteamientos que proponen extraer de todas las Tradiciones una ética común, más bien piensa que debe darse una heterogeneidad de éticas aunque todas dentro de un marco general acordado entre todos. Claramente, de las Tradiciones podemos sacar espíritu ético pero no éticas concretas.

Jaume Agustí se pregunta si es posible salir de la epistemología mítica [e.m.] sin conciencia de la D.A. a lo que Corbí contesta que el desmantelamiento axiológico de los que tienen de 45 años para abajo es únicamente fruto del hundimiento de la epistemología mítica pero no es que intuyan D.A. y por ello se quedan en un relativismo.

Acuerda Agustí que ese relativismo junto con el perspectivismo se sitúan dentro de la e.m. El antídoto es la no mítica que le parece ligada a la D.A.

Aquí se abre una discusión sobre si la ciencia es una nueva e.m. y tanto Corbí como Agustí dicen que la ciencia no es e.m. sino que el «cientismo» sí lo es. Lo propio del conocimiento mítico, dice Corbí, es su capacidad de estructurar el ámbito axiológico y precisamente la ciencia para poder operar tiene que extraer lo valoral. Por ello, de por sí, no se la puede considerar como e.m. aunque el cientismo lo haga.

Agustí añade que cuando los científicos confunden eficacia y abstracción con un valor, un hecho muy frecuente, entonces la ciencia se torna e.m. Corbí quiere aclarar que aún en ese caso esta ciencia no podrá dar cualidad humana por su falta de contenido axiológico. Especifica que «la epistemología» es un metalenguaje que, en nuestro caso utilizamos para el estudio de los lenguajes axiológicos y por ello se sitúa fuera del lenguaje axiológico permitiendo formular el doble acceso a la realidad y también comprender y trabajar sobre el acceso relativo, pero sobre el no relativo solamente puede apuntarlo. Es sabido que para estudiar un sistema hay que hacerlo desde fuera de él, por tanto habrá que acercarse a la cuestión de la e.m. desde una postura no cristiana, no musulmana, no budista, etc.

Juan Diego Ortiz se pregunta si la cualidad humana no puede ser cultivada desde la e.m. Corbí afirma que ello será posible siempre que se den ciertas circunstancias como una permanencia amplia de sociedad preindustrial, y/o que la sociedad industrial no se haya instalado completamente, y/o que la sociedad de innovación tenga poca presencia, y/o que la globalización afecte muy levemente. En esos casos podrá cultivarse la cualidad humana desde la vigencia de los mitos. Pero advierte que hará falta prever que esta es una situación amenazada.

Se levanta la cuestión de que las encuestas aún dan una gran mayoría de creyentes también en países que viven de la innovación lo que contradiría el planteamiento de Corbí. Este responde que estas autodefi-

niciones como creyentes significan, a su entender, que los individuos tienen captación de la doble dimensión de la realidad y que el término que tienen para nombrarlo es «Dios». Pero hay que hacer notar que esa entidad Dios no estructura ningún ámbito de la vida de muchos de los que se definen como creyentes por lo que se les puede considerar como no creyentes.

RELIGIÓN Y TEOLOGÍA DESDE UNA EPISTEMOLOGÍA NO MÍTICA O DE LA NO DUALIDAD

J. Amando Robles

Con la única excepción de la teología apofática, bimilenariamente en Occidente, religión y teología cristianas se han moldeado en el marco de una epistemología mítica, en el sentido pretendidamente objetivista y descriptiva, que ya no será de recibo en el futuro¹. En el futuro ambas tendrán que concebirse y pensarse en términos de una epistemología no mítica, en términos pues profundamente diferentes y nuevos. De este cambio radical y de su impacto en religión y teología va a ser cuestión en el análisis y reflexión que siguen.

Para mostrar la novedad y retos que el cambio supone, nos proponemos desarrollar cuatro pasos: (1) lo que hay que entender en religión y teología por epistemología no mítica y por qué, en contraste con la religión y la teología míticas; (2) contraste de éstas en sus formas actuales más logradas en lo que refiere a objeto y enfoque, con lo que deberá ser la nueva religión y la nueva teología; y (3) lo que religión y teología no míticas tienen que ser, enfatizando algunas de sus consecuencias y aportes, para (4) terminar con un ejemplo, el pensamiento y la práctica de Etty Hillesum.

1. Asumimos la expresión epistemología tal como la entiende Marià Corbí en *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona 2007, pp. 148-163 y 228-233.

Al tratarse de un análisis e interpretación macro, más que datos empíricos concretos lo que aquí se tiene en cuenta es una dinámica epistemológica de cambio, que, aunque dinámica, o sea, tratándose de una gran variable junto a otras, no la única, sin embargo la misma es ya de una gran presencia y con un gran poder de configuración.

1. De una epistemología mítica a una epistemología no mítica

1.1. De una epistemología mítica en religión y teología...

Lo primero que hay que comenzar asentando es que, rigurosamente hablando, la epistemología que llamamos mítica no es exclusiva del dominio de lo religioso. La misma echa sus raíces en todo conocimiento que se autopercebe en términos de adecuación mental a una realidad, por tanto en términos de dualidad: dualidad mente-realidad, sujeto-objeto, verdadero-falso... En otras palabras, su trasfondo epistemológico se confunde con el del conocimiento en general, con el del conocimiento funcional a la vida.

Y la calificamos de mítica, porque hoy sabemos que, rigurosamente hablando, la pretendida adecuación no se da. Lo que se da es una modelación. Intervenimos en la realidad, modelándola, configurándola, de manera que, afectándola de acuerdo a nuestros intereses, podamos obtener los resultados que deseamos. No se da adecuación sino modelación. Y tampoco se da lo que la adecuación y modelación suponen –otra nota determinante la epistemología mítica–, un sujeto frente a objetos: el conocedor identificado con su mente (sujeto) frente a todo lo que no es su mente (objetos). No existe conocimiento como adecuación mental a la realidad ni existen el yo identificado con la mente y realidad como dos cosas diferentes. Ambos supuestos son construcciones nuestras. La suposición de lo contrario implica a su vez, no importa de qué tipo de conocimiento estemos hablando, una epistemología que, al no corresponderle realidad alguna, rigurosamente hablando es mítica.

Pero es sin duda en lo religioso donde el carácter mítico del conocimiento entendido como adecuación mental y por tanto suponiendo la dualidad sujeto-objeto, tiene más consecuencias. Porque, al fin y al cabo, en el conocimiento funcional a la vida no es en lo que tiene de mítico donde se juega su pertinencia y su valor, y buena prueba de ello es que, pese a lo que tiene de mítico o de no adecuación, el conocimiento funciona. Porque modela la realidad. Pero en el dominio de lo religioso, sí, es en el carácter mítico o no mítico donde se juega su propia funcionalidad. Aquí el conocimiento mítico no funciona. Y sin embargo, éste es el conocimiento típico en que ha consistido lo religioso.

En efecto, si la epistemología mítica no es exclusiva del conocimiento pretendidamente religioso, sin embargo su función en éste ha sido determinante, hasta el punto de confundirse con él. De hecho, ¿cuándo y cómo es que emerge lo religioso? Cuando, en virtud del conocimiento dual y en la medida en que el sujeto tiene alguna experiencia de lo Absoluto, éste es pensado como fuera del ser humano y fuera del mundo². Ahí y así comienza lo religioso: cuando lo Absoluto es pensado en términos de alteridad total a la realidad, al ser propio como sujeto y al mundo. En otras palabras, cuando lo religioso emerge lo hace sobre el corazón de la epistemología mítica y gracias a ella; llevando la dualidad a su máxima expresión axiológica. De ahí la identificación práctica entre religión y epistemología mítica en su expresión más valórica, la expresión de lo Absoluto. Y epistemología y religión son míticas porque, como expresa Marià Corbí, «No obstante, lo mental no tiene ninguna existencia en tanto que entidad separada; por tanto, tampoco la tienen, como entidades separadas, sus objetivaciones: el ego, el mundo y Dios»³.

2. Corbí, Marià, *Más allá de los límites. Meditaciones sobre la unidad*, CETR, Barcelona 2009, p. 21.

3. *Id.*

No solamente en términos prácticos se da una identificación entre epistemología mítica y religión, sino mucho más. Por la naturaleza y función de ambas, lo que se da es un proceso simultáneo y permanente de naturalización y sacralización de lo mítico, lo que es más grave. La epistemología “naturaliza” lo Absoluto religioso, al mostrarlo como algo de acuerdo a la “ratio naturalis”, a la naturaleza humana; lógico y hasta evidente. Y lo Absoluto religioso así encontrado sanciona sacralmente, “sacraliza” y en cierta manera “diviniza” la epistemología mítica como el único camino para llegar a lo Absoluto, concebido pues y diseñado por éste. En otras palabras, un camino divinamente garantizado.

Sobre esta epistemología mítica es que se ha articulado milenariamente religión y teología en Occidente. En realidad, ello ocurrió mientras tal epistemología, dualista, tuvo sentido, vale decir, mientras el paradigma agrario, artesanal y jerárquico, tuvo vigencia, esto es, en las sociedades agrarias y de la primera revolución industrial, no ya así en las sociedades de conocimiento. En éstas la epistemología mítica ha comenzado a presentar fisuras y a desmoronarse, sobre todo en lo que refiere al conocimiento religioso. Más el conocimiento en su función de apoyo a la vida se autopercibe modelación y configuración de la realidad, instrumento pues y herramienta, construcción, más el conocimiento como adecuación de la mente con la realidad se desvaloriza, el núcleo, pues, de la epistemología mítica, y más las expresiones que la fundaron y la coronaron, sus expresiones máximas de sentido y axiológicas, caen bajo la mira de la sospecha y de la deconstrucción crítica. Hasta el punto que, sobre todo en lo que refiere a lo religioso y a lo teológico, desde hace unas décadas comenzamos a encontrarnos en la necesidad del paso de una epistemología mítica a una epistemología no mítica.

1.2. A una epistemología no mítica

¿Qué hay que entender por una epistemología no mítica en el campo del dominio de lo religioso y de lo teológico? Exactamente lo contrario de lo que ha sido y todavía es una epistemología mítica. Un conocimiento no dual, sin separación pues entre sujeto y objeto. Un conocimiento experiencial, en el que el sujeto no se identifica con su mente, ni se percibe por tanto diferente de la realidad, sino uno con ella, no-dos. De manera que la realidad así percibida es la plenitud, lo Absoluto. Esa realidad que es todo: lo que la dualidad desagrega en sujetos, objetos, mundo y Dios. Y que es todo siendo uno: unidad y totalidad. Un conocimiento que es ser: el ser que es ese uno y ese todo. El ser que somos y que es todo, pero descubierto y permitiéndolo ser, hasta que sólo él sea. El ser y la realidad como en sí misma es: en toda su plenitud y sin ningún filtro. Sin ninguna mentalización. Porque mentalización es igual a modelación y configuración, a mediación y mediatización, a particularidad y diferencia, a “sujetización” y “objetización”, y por tanto inaccesibilidad a la realidad como en sí misma es. La realidad conocida en su ser, uno, absoluto, infinito, total, ni siquiera en términos de sentido, significación o valor, sin conocedor ni testigo. La realidad tal cual, sólo ella.

Sobre esta epistemología tiene que articularse ahora lo religioso, mejor dicho, en ella tiene que consistir ahora, si de verdad, como pretende, lo religioso quiere ser de verdad religioso, la cualidad humana más profunda, experiencia de gratuidad y de Absoluto. En función de ella tiene que concebirse, rediseñarse y hacerse la teología.

Una epistemología sin contenidos, ajena a todo criterio de interés, utilidad o conveniencia, inútil para construir el proyecto humano, experiencia pura del ser. Pero por ello mismo posibilidad de plenitud humana aquí y ahora, y primera condición para la construcción de todo proyecto humano digno de este nombre. Ya que sin ella ningún proyecto humano

es viable en cuanto humano, entendiendo por humano lo plenamente humano. Condición primera, garantía y resultado.

Una epistemología que no tiene por función, ni lo hace, ofrecer una visión ni de la historia ni del mundo, fundamentar el ser ni garantizar una ética personal y social de acuerdo a la cual construir el proyecto humano.

El cambio no puede ser más radical. Se trata de una verdadera mutación: pasar de un conocimiento en términos de contenidos, dual, construido sobre la relación dual sujeto-objeto, que tanta seguridad ha dado, que tanta credibilidad y confianza ha merecido, a un conocimiento sin contenidos, puramente experiencial, y aún éste bien entendido, lejos de toda psicologización, a un conocimiento que es ser, donde la certeza es total, pero no hay fondo donde hacer pie. Una mutación tan grande que, mirando al pasado, su solo planteamiento suena a negación y traición, negación y traición a lo que ha sido la buena teología, y mirando al presente y al futuro, a tarea imposible, si no a propuesta absurda y sin sentido. Pero tal es el reto, del que no nos van a librar ni nos están librando aún las teologías actuales más críticas, ni ética y socialmente más comprometidas, mientras ambas en su objeto de estudio permanezcan dualistas.

2. Límites de la religión y teología actuales epistemológicamente más logradas

Dentro de la categoría de las más logradas, epistemológicamente hablando, consideramos aquí la religión y teología construidas actualmente en términos de teonomía y a partir de la identificación con las víctimas. Las primeras formuladas a partir de una motivación cultural filosófico-antropológica, autonomía-teonomía frente a heteronomía⁴,

4. Esta teología arranca de Paul Tillich que, aunque no fue el primero en formularla en estos términos, si es el primero en tematizarla modernamente. A partir de él hoy es un enfoque muy compartido por la teología crítica moderna. En castellano el teólogo que más y mejor

y las segundas siguiendo una motivación fundamentalmente ética, el sufrimiento de las víctimas.

2.1. Religión y teología teonómicas

Religión y teología en términos teonómicos implican el postulado de que hay un solo mundo, éste de aquí, aunque entendido en toda su dimensión cósmica, maravilloso y misterioso desde su origen, no dos, uno “arriba” y otro “abajo”; Dios no como un ser superior que está “arriba”, sino como la realidad más profunda que está dentro, esencia de todas las cosas y ley interior a la que todo ser, cosas y humanidad, responde⁵. A esta conciliación de autonomía del ser humano y fe en Dios, es a la que se llama teonomía, superación de toda heteronomía, –incompatible ésta con la visión que de sí mismo y de todo lo creado tiene el ser humano moderno–, y, por tanto, reconocimiento pleno y total de la autonomía cósmica y humana.⁶

La autonomía queda salvada en este planteamiento. ¿Pero la epistemología implicada será la correcta? Aunque se tenga clara conciencia, como la tiene por ejemplo Lenaers, de que de este Dios así concebido nada se puede decir con propiedad o al menos afirmativamente, que todo lenguaje con respecto a él tiene que ser simbólico, ya que tiene que ser tomado de aquí “abajo”, no por ello deja de ser un Dios hallado y expresado

ha asumido y presentado la teonomía como síntesis de trascendencia (Dios) y autonomía sea Andrés Torres Queiruga, como puede verse en sus obras *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como plena afirmación del hombre*, Sal Térrae, Santander 1988; *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Térrae, Santander 1997; *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Térrae, Santander 2000.

5. Como «la razón autónoma unida a su propia profundidad» definirá Paul Tillich la teonomía, y, siguiéndole a él, Torres Queiruga la definirá como «una Trascendencia que se realiza en la máxima inmanencia» (*Fin del cristianismo premoderno*, p. 26).

6. Ver obra de Roger Lenaers, *Otro cristianismo es posible. La fe en lenguaje de modernidad*. Cap. 7 “Lo que supera las palabras. La imagen de Dios en la teonomía”, Editorial Abya Yala, Quito 2008, pp. 78-90.

filosóficamente, racionalmente, por tanto vía la epistemología mítica, dualista, a la que no corresponde la realidad que se pretende. Incluso cuando, como en el caso de Lenaers, explícitamente se rechace que este Dios es el de los filósofos. Porque según él el Dios teonómicamente encontrado no sería un principio, es un “tú”, y como “tú”, nunca lejano y distante de los seres humanos y de su suerte, al contrario, profunda y plenamente interesado desde siempre en los seres humanos y en su suerte, tal como la atestigua la fe bíblica y cristiana.

No creemos que la epistemología utilizada sea la correcta. Porque, como decimos, es una epistemología dualista, hecha a partir de una epistemología objetivista, en la medida en que pretende conocer a Dios sin cambiar de “chip” racional, matricialmente dualista. En el caso de Lenaers esto se confirma cuando, al estilo de Teilhard de Chardin, vincula estrechamente Dios con la evolución cósmica. Con razón insiste en que el problema no es de contenidos sino de lenguaje, y por ello para él el reto es traducir el lenguaje cristiano de hace veinte siglos al siglo XXI. En nuestro criterio, el reto no es sólo de lenguaje sino de epistemología, el paso, como hemos dicho, de una epistemología mítica a una epistemología no mítica.

A la religión y teología concebidas teonómicamente habría que añadir, de acuerdo a nuestro criterio, las teologías preocupadas ante todo de “traducir” mitos religiosos y teológicos del pasado al lenguaje moderno. Nos estamos refiriendo a teologías como la de John A. T. Robinson, en el siglo pasado, inspirándose a su vez en las teologías de Bonhoeffer y Tillich, y la de John Shelby Spong en la actualidad. Aunque se trata de una preocupación muy compartida y como tal, no cabe duda, necesaria, aunque insuficiente.

2.2. *Identificación con las víctimas como criterio epistemológico*

Otra teología actual de las epistemológicamente más elaboradas y logradas es la teología latinoamericana de la liberación, cuyo criterio epistemológico es el sufrimiento de las víctimas. En ella partir de las víctimas, desde la identificación con ellas, no es sólo un imperativo ético y una opción teológica que debe caracterizar a todo cristiano, del mismo modo que Dios ha optado por los pobres, sino que es criterio de acierto epistemológico en la vivencia de la fe y en la reflexión teológica. Sin esta identificación, és imposible tener una vivencia auténtica de la fe cristiana e imposible hacer una teología cristiana correcta. ¿Imposible? Más grave aún, su discurso sería *idolátrico*. Así como el discurso de la filosofía que no parte de las víctimas se convierte en *ideológico*⁷. Víctimas y sufrimiento de las víctimas no es sólo un tema muy importante en la teología latinoamericana de la liberación, es un criterio epistemológico de la vivencia de fe y del discurso teológico, sino el criterio epistemológico por antonomasia.

A la postulación de tal criterio subyace, como ya pasó en términos racionales y éticos en el Holocausto y en Auschwitz, la percepción de la realidad latinoamericana como una situación cristianamente límite, y por tanto la necesidad de la superación de todo lo que ha conducido y conduce a ella: una ética convencional, una fe religiosa no comprometida, una teología abstracta, e incluso un determinado tipo de racionalidad. Todo ello corroborado por la relectura que, a partir de esta situación límite, se hace de la Biblia, del Dios liberador encontrado en ella, y por un nuevo criterio de verdad y de conocimiento, verdad y conocimiento prácticos: verdad y conocimiento como transformación de la realidad. En la teología de la liberación, para corregir la abstracción y alejamiento de la realidad a la que ¿propende conocimiento y discurso, la práctica

7. Scannone, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2005, p. 103.

en términos de compromiso liberador es primero, *acto primero*, y la teología viene después, *acto segundo*.

Como a la religión y teología teonómicas se les reconoció su valor, de igual manera hay que reconocer a la fe y a la teología liberadoras sus grandes aportes: haber descubierto la opción por los pobres como una opción teológica, haber situado ésta en el centro de la vivencia de la fe y de la reflexión teológica, y la práctica liberadora como verificación de vivencia de fe y de discurso o la unificación de teoría y práctica, partiendo de la calidad liberadora de ésta como criterio. Pero igualmente hay que preguntarse: ¿será suficiente? ¿bastarán las salvaguardas adoptadas para garantizar la calidad liberadora de práctica de fe y reflexión teológica? ¿La epistemología en que se sustenta este planteamiento será la adecuada?

Adelantemos un criterio: si la identificación con el sufrimiento y las víctimas es total y realizada desde la unidad y totalidad de sí mismo, no cabe duda que lleva a la muerte del propio yo. En otras palabras, no sólo es camino de realización plena, sino realización plena sin más. Es el camino espiritual del amor tan conocido y enfatizado en el cristianismo, del amor hasta la muerte del propio yo (y del hacer sin propósito ni interés). Pero ¿es éste el caso? ¿La teología de la liberación tal como se ha concebido y expresado visualiza con la radicalidad y operacionalidad necesarias esta exigencia de unidad y totalidad y conduce a ella?

En muchas de sus expresiones, comenzando por la categoría de víctimas, partir de las víctimas y de la identificación con ellas, la epistemología que se pone de manifiesto es una epistemología mítica, en el sentido que aquí le damos, de epistemología dualista. El lenguaje de contrarios utilizado, víctimas / victimarios, lo delata. Así como el hecho de que la liberación que se propone sea fundamentalmente pensada en términos de futuro, por tanto sometida al tiempo, procesual, con sujetos (las víc-

timas, los pobres) y con objetos (la liberación), obedeciendo a un plan y proyecto de Dios, un Dios por tanto personal, dotado de intencionalidad y voluntad, *siguiendo* a Jesús de Nazaret más que *recreando* la experiencia que él vivió... Términos todos ellos reveladores de una epistemología dualista, en la que la dimensión no dualista está ausente o no se da noticia de ella. Al depurar a Dios de la abstracción histórica y social a la que le sometió secularmente la teología, e implicarlo directamente en la liberación humana, y ahora del planeta, la teología de la liberación le ha ubicado dualistamente, en función pues de la vida y de la historia humana, con las consecuencias míticas que esto conlleva.

Los logros epistemológicos de la teología latinoamericana, aunque importantes, son limitados. En su concepción y aplicación no logran superar la epistemología mítica, que hoy precisamente hace crisis. Más bien la reproducen. Por ello tampoco está en su capacidad visualizar como posible aquí y ahora la plenitud humana, y a la luz de ésta concebir y construir un proyecto humano liberador, sino que, contra lo que es su más grande aspiración y apuesta, lo único que puede ofrecer son realizaciones dependientes del tiempo, parciales pues, nunca plenas y totales. De esta manera, partir de las víctimas no es el criterio epistemológico primero ni el más radical para que experiencia fe y teología sean correctas.

Es cierto que sin amor no hay espiritualidad digna de este nombre, ya que el amor es la cualidad humana por excelencia. Y en este sentido es igualmente cierto que sin opción por los pobres no hay espiritualidad posible. Pero es igualmente cierto que para que amor y opción por los pobres sean tales, tienen que ser no duales. Que no significa convertir en ideal y abstracto un amor que tiene que ser concreto. Todo lo contrario. Significa que no se puede amar concretamente si no es desde la pobreza total (en nuestros términos, no dualidad), como comentó Marcel

Légaut a propósito de la parábola evangélica del buen samaritano (Lc 10, 25-37)⁸.

3. Religión y teología no míticas

El criterio epistemológico primero y más radical en religión y teología es partir de la realidad concebida en términos de unidad y totalidad. No una unidad y totalidad de sentido y lógica, a la que se llega a través de una reflexión sobre el cosmos, la vida, el mundo o la historia, ni incluso la que se puede lograr mediante determinado tipo de ascesis, prácticas de concentración mental o el uso de ciertas técnicas. Mucho menos una unidad y totalidad tipo “cuántico” o virtual, sino una unidad y totalidad experiencial y real, en la que no cabe sujeto y objeto, sujeto pensante y convicción o conclusión, sujeto actuante y resultado, porque sólo es ella, y ella es todo.

Hablar pues de epistemología no mítica en el dominio de la religión y de la teología no es hablar de una epistemología continuación o culmen de la epistemología mítica, percibida como una superación crítica de ésta. Es otra cosa. Son dos epistemologías totalmente diferentes, incompatibles. Incluso más, hablando de la manera más radical que humanamente cabe hablar, desde la epistemología no mítica, desde la realidad conocida como en sí misma es, una y total, la realidad que se corresponde con la mitología mítica no existe ni ésta tampoco. Lo que existe es la realidad vista en su unidad, sin dualidad, y por tanto desde la epistemología no mítica, esto es, no dual. En todo caso, si, por conveniencia, quisiéramos hablar, como lo hacemos, de dos epistemologías, lo que se da entre la mítica y la no mítica es un salto de naturaleza, al que la mitología mítica o conocimiento dualista, incluida la meditación como técnica, puede preparar pero no puede producir ni explicar. Lo que en el salto se da es

8. “El otro y el prójimo”, en *Trabajo de la fe*, Asociación Marcel Légaut, Madrid 1996, p. 115-135.

pura y total creación, una dimensión y realidad nueva que, por lo demás, no es otra dimensión ni realidad que la que ya estaba ahí, pero que no percibíamos así. Simplemente porque la percibíamos dualistamente, como una realidad separada de nosotros y nosotros de ella, haciendo así imposible la percepción de la realidad como en sí misma ella es.

Por esto mismo, religión y teología no son útiles para nada práctico, esto es, para nada funcional a la vida, pese a ser como experiencia espiritual su realización humana más plena. Y por ello mismo nunca debieran ser valoradas ni buscadas en términos de utilidad, por el aporte útil que puedan significar al individuo y a la sociedad. Esto es pervertirlas, desnaturalizarlas. Experiencia religiosa y, proporcionalmente, la reflexión teológica a partir y en función de ella, tienen que ser valoradas en sí mismas y buscadas por sí mismas, sin ningún otro objetivo ni fin. Por paradójico que resulte, sobre todo en nuestros tiempos, el valor de la experiencia religiosa y de la reflexión teológica no está en sus pretendidos aportes de valor y de sentido, de visión, motivación y compromiso en la realización de la persona y en la construcción del proyecto humano. Está en sí misma. Estos aportes, analizados a fondo no son tales, no son genuinamente religiosos, son sucedáneos, propios de otras funciones humanas, sólo que religiosamente travestidos.

Entonces, epistemológicamente hablando, ¿religión y teología en qué consisten, qué son? La religión en tanto experiencia religiosa genuina o espiritual es eso, la realización más plena y total que el ser humano puede lograr, por tanto, plena y totalmente gratuita, unidad y fin en sí misma, nunca medio o paso para otra realización superior o simplemente diferente. De ahí su carácter unitario, no dualista. Y la teología es reflexión que, a partir de esta experiencia, trata de dar cuenta de ella preparando para ella, sólo para ella y para ninguna otra cosa más. No tiene otro objetivo ni otro fin.

La realización plena y total, gratuita, en que consiste la experiencia religiosa genuinamente tal, puede tener lugar en todo momento y en todo lugar, allí donde hay realidad, contexto y soporte de la vida humana y creación de ésta. Porque es en esta realidad aquí y ahora donde la experiencia de la realidad como en sí misma es, infinita y total, puede tener lugar, apareciendo la realidad de ambas, experiencia y realidad, como lo que realmente son, una sola realidad, uno sin dos. La teología en tanto reflexión trabaja en función de esta experiencia y sólo de ella. La unidad en tanto experiencia la atraviesa totalmente, siendo sin embargo la teología dual, tanto por el material que trabaja, la experiencia de unidad expresada simbólicamente, como por la manera racional de hacerlo, que, aunque sea apofática, no puede dejar de ser “logos”, razón. Pero razón en función de la unión y de la unidad.

En una visión experiencial de la realidad como unidad y totalidad, no hay lugar pues para carencias, y por tanto para necesidades, intereses y deseos. Todo es uno y total. En esta dimensión pobreza, sufrimiento y muerte, por ejemplo, no son carencias ni vistas como tales. La carencia que supone ser víctima tampoco es lo primero ni lo más determinante del ser humano. Prueba de ello es que quien es genuinamente espiritual puede vivir la misma condición de víctima, y la vive, como parte integrante de esa unidad y totalidad. Lo cual no significa que podamos y, menos aún, debemos desentendernos de las condiciones de vida de los demás y de nosotros mismos, la mayoría de ellas histórica y socialmente impuestas e infligidas. Nuestro compromiso tiene que ser con toda la humanidad, especialmente con las mayorías sufrientes, y hoy, con todo el planeta y con toda la creación. El cambio no está en el compromiso como tal, sino en la calidad humana de éste, en su naturaleza también no dual. Porque un compromiso que nazca de la dualidad será siempre limitado y de efectos limitados, ya que, por naturaleza, ni nace de la unidad y totalidad del ser humano, ni él mismo es unidad y totalidad, ni termina en la unidad y totalidad que es la realidad, toda realidad.

En este punto es esclarecedora la distinción que formula Marià Corbí entre función o necesidades de la vida y en los seres humanos, que no cambian, están ahí, y como necesidades tienen que ser atendidas, y la dimensión desde la que debemos atenderlas, o sea entre necesidades que hay que satisfacer y el cómo hacerlo. Esclarecedora la distinción y esclarecedora la respuesta: «Una cosa es la función de la mente para un viviente y otra cosa es el supuesto que ese funcionamiento induce desde la ignorancia: ser una entidad autónoma, identificada al cuerpo. El supuesto debe ser destruido, la función no»⁹. En otras palabras, las necesidades, llámense vida, pobreza, derechos humanos, relaciones justas entre todos los seres humanos y entre todos los pueblos, vida buena y feliz para todos, también para las generaciones que nos sigan, en armonía con la naturaleza –lo que Corbí llama *función*– tienen que ser vividas y atendidas: la función no puede ser destruida. Pero no sólo vividas y atendidas con el mayor sentido y grado de responsabilidad, de identificación con las víctimas y de entrega, sino desde y con el ser uno y total que somos y que es todo ser humano y pueblo necesitado, carente, empobrecido, marginado, atropellado. Desde la no dualidad, desde el uno que somos y que es todo.

Contrariamente a la economía en uso, que como disciplina comienza afirmando que los recursos son escasos, experiencia y conocimiento no dual comienza afirmando la maravilla y la sobreabundancia de todo: todo, en cualquier dirección que se mire, es uno e infinito. Y también lo es la función de gestionarlo. Como lo es el resultado de algo en sí ya infinito gestionado de acuerdo a su naturaleza y a la propia gestión también en sí misma infinita aunque sea de algo finito. Podríamos resumirlo en una frase: vivir y gestionar lo “finito” desde su infinitud.

No es otra cosa que el tan conocido actuar desde el desapego total o sin interés por el resultado. Desapego total, porque, independientemente

9. *Más allá de los límites*, p. 25.

del logro que se obtenga en el nivel de lo funcional a la vida, la realidad es lo que es, y ya es plena y es total, y lo será siempre. Es en este sentido también, que pobreza, sufrimiento y muerte no son carencias, sino situaciones también de plenitud; y que Dios, hablando en términos teístas, para serlo no tenga que estar demostrando que sufre con los pobres y con las víctimas, que ha tomado su causa y está con ellas. Dios no tiene que hacer cosas por los más sufridos de los humanos para ser Dios ni porque es Dios. En este sentido, Dios no ha hecho ninguna opción por los pobres, como tampoco la hecho de ningún otro tipo. No tiene que hacerla. En cualquier situación la realidad es plena y es total, y en términos teístas, Dios es Dios.¹⁰ Es a nosotros a quienes nos toca caer en la cuenta de ello y vivirlo; hacer la experiencia de que ver y vivir la realidad como en sí misma es, sin dualidad, es la realización humana suprema.

No le toca a Dios, para seguir utilizando el lenguaje teísta, mostrar que está constitutivamente relacionado con la justicia, con la liberación de todos los seres humanos y de los pueblos, con su realización y con su felicidad. Sería él entonces un ser carente, que necesita mostrar que es Dios, y su ayuda, parcial, sería también parte del problema. No le toca a él, no le toca a la realidad, nos toca a nosotros, descubriendo en toda realización limitada su dimensión divina, más allá aún de su dimensión ética; el “mostrarlo”, si así queremos hablar, y el vivirlo. Aunque no se trata de “mostrar” nada a nadie, porque no hay nada que mostrar, ni un sujeto que muestre a otro sujeto o sujetos, sino más bien ser “testigos” y, en última instancia, ni siquiera de ser “testigos” sino de “ser”, solamente “ser”.

10. Cuando se dice que la opción por los pobres es teologal, lo que se está expresando es que es gratuita, absoluta y total, sin razón ni por qué ni para qué, como lo es Dios, pobreza total en el tener –no tiene nada– pero plenitud en el ser; pobreza-plenitud de Dios, que es también del pobre, de la criatura. En otras palabras, la opción de Dios por los pobres no da nada, en el sentido de “dar algo”, a los pobres.

4. Religión y teología no míticas de Etty Hillesum como ejemplo

Como también en este tema un ejemplo vale más que muchas palabras, quisiéramos terminar ilustrando religión y teología no míticas evocando la experiencia espiritual y la reflexión teológica de Etty Hillesum. Advertimos, no es el mejor ejemplo de una epistemología religiosa no dual, y, desde luego, Etty Hillesum no es teóloga, pero es un hecho que apunta a aquélla. Y al ser una víctima especialmente lúcida de Auschwitz, compromiso y lucidez la convierten en un referente para nosotros de la vinculación que debe darse entre experiencia espiritual y reflexión teológica no míticas y compromiso.¹¹

Lo primero que llama la atención en ella es su experiencia de que la vida, no importa la situación en que se viva, es maravillosa y, como tal, digna de ser vivida. Es como su primera expresión, y luego quizás la más reiterada en su diario, de la experiencia de unidad y totalidad que atraviesa sus tres años de vida espiritual propiamente tal. Una fuerza incontenible que siente subir en ella desde su interior y que no puede contener ni dejar de expresar caminando, por ejemplo, en las noches entre los barracones y detrás de los alambres de espinos del campo de concentración (Westerbork). Aunque la clave de ello quizás esté en la manera una y total como comenzó a experimentar a Dios cuando su amigo Julius Spier lo despertó en ella: «lo más profundo de mí, que por

11. Es por la razón apuntada que retenemos la experiencia y reflexión religiosas de Etty Hillesum. Si se tratara de dar cuenta de la inmensidad y urgencia del reto que supone el paso de la creencia a la fe, equivalente en buena parte al paso de la epistemología mítica a la epistemología no mítica en nuestro planteamiento, tendríamos que evocar más bien el análisis y reflexión teológica de Marcel Légaut, de una radicalidad y con una perspectiva histórica quizás inédita en un creyente cristiano. Solamente señalamos que para referirse a este reto los términos que con más frecuencia él utiliza son *mutación* y *conversión*; *mutación* del cristianismo y de la iglesia, y *conversión espiritual*, que es mucho más que moral, de los propios creyentes cristianos. Aunque no es el único. Es sabido también como Raimon Panikkar utiliza frecuentemente la categoría biológica *mutación*, con toda la radicalidad de la misma.

mayor comodidad lo llamo Dios»¹². De manera que cuando reza siente que es Dios que escucha a Dios en ella: «cuando digo que *yo me escucho*, entonces es en realidad Dios el que *escucha* en mí. Lo más esencial y lo más profundo de mí, escuchando lo más esencial y lo más profundo del otro. De Dios a Dios.»¹³

A esta experiencia de unidad y totalidad nada escapa. De ella forma parte todo, incluidos el sufrimiento y la muerte. En otras palabras, en esta experiencia de unidad y totalidad el sufrimiento y la muerte no son carencias, son parte constitutiva de la vida y como tales hay que vivirlas. De lo contrario la vida es artificial y se malogra. «La rebeldía y el miedo sólo nos dejan un mísero y mutilado resto de vida, al que apenas puede llamarse vida. Suena casi paradójico: cuando uno deja fuera de su vida la muerte, la vida nunca es plena, y cuando se incluye la muerte en la vida, uno la amplía y enriquece»¹⁴. Por ello cuando la amenaza y la agresión llegan, por ejemplo bajo la convicción de que lo que buscan es la destrucción del pueblo judío, hay que integrarlas en la experiencia de unidad y de totalidad asumiéndolas como una certeza nueva en la vida y buscándoles un lugar (en la unidad y la totalidad, se entiende)¹⁵.

De ahí que, aún expresándose en su lenguaje teísta, Etty diga que a Dios no hay que pedirle explicaciones, no nos la debe¹⁶, y que más bien hay

12. *Diario de Etty Hillesum. Una vida conmovida* (19 de julio de 1942), Anthropos, Barcelona 2007, p.148.

13. *Ibid.* (3 de julio de 1942), p.118.

14. *Ibid.* p. 116.

15. *Ibid.* (29 de junio de 1942), p. 112.

16. Cita de una carta a Julius Spier s/f en julio de 1942 en Lebeau, Paul, *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual. Ámsterdam 1941 – Auschwitz 1942*, Sal Térrea, Santander 2000, p. 197.

que perdonarlo¹⁷ y ayudarlo¹⁸. En efecto, al estilo del «por eso le pido a Dios que me libere de Dios» del Maestro Eckhart, también hay que perdonar a Dios, al Dios que no puede hacer lo que una religión y teología dualistas le ponen a hacer, porque ese no es su ser, no es Dios. En nombre de Dios hay que perdonar a otro Dios. Perdonarlo y literalmente ayudarlo. Porque él no lo puede hacer, sólo nosotros. Todo lo que es hacer en el orden de lo necesario a la vida es responsabilidad nuestra y sólo nuestra.

No hay que pedir explicación a Dios, ni tampoco pues postularlo, como hacen las teologías dualistas, las geonómicas como fundamentación del ser, las de la liberación como el ser personal que crea y dirige la historia y anima la liberación de los pueblos. En este nivel no hay nada que corregir, orientar o dirigir, porque todo es uno. «La vida y la muerte, el sufrimiento y la alegría, las ampollas en mis destrozados pies y el jazmín detrás de mi casa, la persecución, las innumerables crueldades sin sentido, *todo eso está dentro de mí como una fuerte unidad, y lo acepto como un todo*, y empiezo a comprenderlo cada vez mejor, sólo para mí misma, sin ser capaz hasta ahora de explicarle a nadie cómo está todo interrelacionado. Me gustaría vivir mucho tiempo para poder explicarlo alguna vez más adelante»¹⁹.

«Todo eso está dentro de mí como una fuerte unidad y lo acepto como un todo». De haber hecho teología, de aquí partiría la teología de ETTY HILLESUM. A partir de aquí justificaría el compromiso con su pueblo hasta la muerte. Y de hecho así fue como lo justificó. O a partir de la fuente y origen de esa unidad y totalidad, que no es otra que la *interioridad*, el

17. *Diario* (12 de julio de 1942), p. 142.

18. Referencia muy utilizada en ETTY HILLESUM. «La única seguridad sobre cómo se debe vivir y qué se debe hacer, sólo puede provenir de las fuentes que bullen en las profundidades» *Diario* (12 de diciembre de 1941), p. 71.

19. *El corazón pensante...* (Carta a dos hermanas en la Haya, Ámsterdam, finales de diciembre de 1942), p. 55.

ser unificado²⁰. Y por ello apelaba al descubrimiento de esta interioridad y a la conversión hacia ella. No a partir de su condición de víctima ni de la condición de víctima de su pueblo. Este punto de partida lo sentía radicalmente insuficiente. Por ello incluso decía que los judíos lo tenían más difícil « No es todo verdaderamente tan fácil todavía y nosotros los judíos somos los que lo tenemos menos fácil todavía²¹. Precisamente porque se consideraban víctimas y no más bien necesitados de cambio. Como tampoco partió de un concepto previo, dualista, de Dios. Y por ello nunca se preguntó cómo iba a hablar de él “después” de la guerra, contrariamente a las teologías judías y cristianas.

«Me gustaría vivir mucho tiempo para poder explicarlo». A juzgar por el testimonio que nos dejó de su experiencia, vivió todo el tiempo y nos dejó expresado lo que quería expresar: la unidad y la totalidad como punto de partida en la construcción de la sociedad. Unidad y totalidad que le llevó a vivir persecución, campo de concentración, deportación y muerte como los vivió, y a ser, además de testigo de la unidad y totalidad que es la vida y la realidad, una de las conciencias más lúcidas del Holocausto.

“Nuestra predicación debería ser el carisma de Santo Domingo, que fue acercar el Evangelio a los pobres. Dios no ha creado a nadie para vivir en la pobreza y en la miseria. El mayor escándalo para Dios es la existencia de personas que sufren involuntaria e injustamente la privación del acceso a bienes materiales esenciales para mantener la vida como el pan, la vivienda, la ropa, la escuela... nuestro carisma debe llevar a cambiar ese modo de injusticia” (Entrevista a Frey Betto, CIDALC, mayo 2010)

20. Referencia muy utilizada en Ety Hillesum. «La única seguridad sobre cómo se debe vivir y qué se debe hacer, sólo puede provenir de las fuentes que bullen en las profundidades» Diario (12 de diciembre de 1941), p. 71

21. El corazón pensante... (Carta a dos hermanas en la Haya, Ámsterdam, finales de diciembre de 1942), p. 55.

SESIÓN DE TRABAJO

J. Amado Robles sintetiza su ponencia, destacando que el convencimiento de que se da una adecuación entre la realidad y la formulación de la misma (lo que es la base de la epistemología mítica) no es algo exclusivo del mito o de la religión, si no que ha sido durante milenios el fundamento de cualquier construcción de conocimiento; pero en el caso del conocimiento (pretendidamente) religioso, que emerge de la experiencia de Absoluto y de su concepción como alteridad total en relación a la realidad, la dualidad propia de la epistemología mítica alcanza su máxima expresión. En el marco de la epistemología mítica se da una identificación total entre lo religioso y la sacralización de lo mítico, concibiéndolo como único camino de acceso a lo Absoluto.

Lo espiritual, desde una epistemología no mítica, sería lo humano, lo plenamente humano: lo espiritual no es otra cosa que la realidad pero plenamente “real” –insiste Robles–. Una concepción de esta índole de lo espiritual requiere de un tipo de discurso radicalmente diferente, no bastan los retoques o ampliaciones. Para ilustrarlo, y en contraste con otros esfuerzos de la teología por conciliarse con la modernidad pero sin abandonar los planteamientos duales, presenta el caso de Etty Hillesum y su experiencia de unidad y de totalidad, aún en las situaciones humanamente más extremas. Tampoco es buena solución la de un lenguaje desmitificado como el que circula entre los formuladores de un “evolucionismo espiritual”, el desarrollo de una nueva conciencia fruto de una evolución histórico cósmica que, entre otras cosas, margina de una posible realización, a quienes no han nacido ya en la fase “evolucionada”. Ni sería suficiente el discurso de la teología de la liberación. Sin duda, en la medida en que ese discurso teologal impulsa una entrega y una búsqueda que puede favorecer la desegocentración, abre al acceso de la experiencia unitiva, no dual, y puede por ello mismo llevar a una experiencia superadora de sus propios presupuestos. Pero como tal dis-

curso, parte esencialmente de una visión dual, de un Dios identificado con las víctimas y su sufrimiento, y un camino de encuentro que pasa por esa identificación. Desde la perspectiva de la teología de la liberación otro camino sería idolátrico, la adoración de un falso Dios, por decirlo de alguna manera. El concepto se ha ampliado, la “víctima” ya no es sólo el pobre sino también el Planeta, pero la liberación propuesta se mantiene dentro de una concepción dualista que no cuestiona la alteridad divina. Por ello, a pesar de sus logros, Robles considera que no es una opción teológica suficiente para hacer frente a los retos que plantea una epistemología no mítica.

Insiste en que una identificación con el sufrimiento llevada a cabo desde la unidad y la totalidad de sí mismo, conlleva la muerte del propio yo y es, por ello, realización plena; pero la cuestión a tratar no es la experiencia de realidad que pueda ofrecerse, sino cómo construir religión y teología a partir de la realidad concebida en términos de unidad y totalidad. Algo que no puede alcanzarse por depuración del lenguaje, no se pasa de la una a la otra: son dos epistemologías diferentes, incompatibles. Desde la experiencia de unidad, de la realidad una y total, religión y teología no son útiles para nada práctico, funcional; preparan para y dan cuenta de la experiencia plena, total, gratuita, y no tienen otro objetivo ni otro fin. En ese sentido, el ejemplo de Etty Hillesum resulta muy esclarecedor por ser una muestra de tal experiencia precisamente en el seno del sufrimiento más extremo, el de los campos de concentración; un ejemplo de cómo, desde la visión unitaria, el compromiso no es hacia el “otro”, el pobre, la víctima... sino que uno mismo “es” el ser del otro y el ser de todo, unidad plena y absoluta, y actúa y conoce desde ahí, desde la profunda experiencia de unidad.

Tras la breve presentación, Robles remite a la ponencia para atender a las preguntas que el texto haya podido suscitar y dialogar a partir de ella.

Abre el turno de preguntas Teresa Guardans: ¿no habría que buscarle otro nombre a un discurso que va más allá de Dios, más allá de la experiencia relacional entre un sujeto y un “objeto absoluto, Dios”, un discurso que trata de dar cuenta de la experiencia de unidad y quiere preparar a ella? Responde J.A. Robles que sigue usando el término en cuanto que sus interlocutores son teólogos y teólogas y que lo que pretende es azuzar la reflexión sobre el propio ámbito de estudio, hacer caer en la cuenta de que una epistemología dual no es la única vía de acceso a la experiencia de ese ámbito ni al discurso sobre el mismo. “Hago ‘teología’, aunque sea con el propósito de señalar que la teología no es teología...”

Corbí pone de relieve alguna de las afirmaciones de la ponencia, como la de la “inutilidad” –la gratuidad total– de la experiencia religiosa, fin en sí misma. “Lo más gratuito es lo más extraordinariamente útil”, es en esa comprensión desde la unidad, desde donde surgirá un actuar verdaderamente transformador. Basta ver los ejemplos en la historia –apunta–. O comenta el uso del término “Dios” en Etty Hillesum, un “Dios” que lleva más allá de Él, como el de Maestro Eckhart; Corbí señala que llamarle Dios ayuda durante el proceso, ya que ayuda a salir de la identificación con uno mismo, a ver en sí mismo más allá del “yo”. Y finalmente, el tema de la aceptación plena de la realidad, sin resquicios, como tan patente queda en las palabras de Hillesum, sin ponerle “peros” a la realidad, sea ésta la que sea y como sea. La no aceptación plena es indicio de que subsiste el ego, un ego frente a la realidad que desde esa distancia pone condiciones a la aceptación. ¿Cómo conjugar aceptación y actitud responsable y comprometida? El caso de esta mujer es un buen ejemplo para profundizar en la cuestión recurrente de si la aceptación plena que se propone (desde la perspectiva no-dual) es sinónimo de una actitud acrítica, pasiva, sumisa..., ya que es una muestra clara de todo lo contrario.

Toma la palabra José M^a Vigil anunciando que va a exponer sus dificultades. Le parece que poco a poco el planteamiento ha ido derivando de una epistemología mítica entendida como otorgar entidad objetiva a los mitos, a los dioses, a una epistemología mítica que es sinónimo de dualidad frente a otra no dual. En ese sentido le parece bueno que la orientación se haya hecho explícita desde el título mismo de la ponencia, aunque personalmente pueda tener dificultades con ese planteamiento. Vigil no se siente cómodo con el presupuesto de que lo que no sea no-dualidad sea arcaico, mítico, planteamientos del pasado fuera de lugar, etc... La no-dualidad puede ser un paradigma muy útil y esclarecedor, pero no deja de ser un modelo más, otro modelo. Ya sabe que la respuesta será que no es un modelo más sino la superación de los modelos, de la distancia dualizadora, generadora de modelos; pero no puede reconciliarse con las consecuencias que se siguen de ahí, muy especialmente el hecho de que parezca que sólo la espiritualidad no-dual sea auténtica espiritualidad y las otras espiritualidades algo así como sucedáneos primitivos. Hay pluralismo de espiritualidades como hay pluralismo de religiones, y le rebasa un planteamiento asentado sobre la no-dualidad como forma suprema de espiritualidad y de religiosidad.

J. Amando Robles responde a esto que vías hay muchas y, mientras sean auténticas, todas valen. Y auténtica espiritualidad es morir al propio yo y la dimensión que se abre desde ahí. La dualidad la genera el yo, el mecanismo de egocentración. La espiritualidad desnuda del yo, y las vías de desnudamiento son múltiples. Auténtica espiritualidad –insiste–, serán todas aquellas que liberan de uno mismo. Alguien en la mesa apostilla que la pregunta que se plantea a partir de la ponencia de J. Amando no es si la versión mítica de la vivencia religiosa es verdadera espiritualidad o no, si no si esa es la versión adecuada para la gente de la sociedad de innovación y cambio.

Corbí le insiste a Vigil que su dificultad es terminológica y aclara algunos puntos. Esa epistemología es “mítica” porque la generaron los mitos. La no-dualidad no es un paradigma, no es más que la expresión conceptual de lo que Jesús dijo con la imagen “muere a ti mismo y obtendrás la vida”. Es morir a la conciencia de individualidad y, por tanto, deja de haber un sujeto frente a unos objetos, la “muerte a sí mismo” rompe con esa dualidad. Tampoco puede decirse que sea un modelo porque no construye una modelación de la realidad. Habrá que construirla para poder vivir, claro está; pero la experiencia de no-dualidad no construye modelo alguno. Sólo puede decir “no es eso”, es decir, la realidad no es los diseños que hagamos de ella. Y ese “no es eso” es el hablar apofático, que en las tradiciones teístas transitará apuntando más allá de símbolos y mitos y en las no teístas lo hará por medio de conceptos.

Finalmente, Corbí niega que se presente la no-dualidad como forma suprema de religiosidad (“no hay formas supremas” –dirá–), a lo que Vigil responde que su afirmación nace de la frase del texto de Robles: “hacer la experiencia de que ver y vivir la realidad como en sí misma es, sin dualidad, es la realización humana suprema”. Robles se defiende aclarando “suprema” en cuanto a la realización humana, no en relación a unas formas religiosas u otras. No hay espiritualidades más o menos supremas sino más o menos adecuadas a unas formas culturales.

Interviene Juan Diego Ortiz. Le preocupa cómo casar una espiritualidad asentada sobre la no-dualidad y la condición humana, dual por naturaleza (materia/espíritu, bien/mal, unidad/relación...). ¿No sería mejor pensar una espiritualidad que atienda a la dualidad humana?

Robles le responde que es la coexistencia de las dos dimensiones, la dual y la no-dual lo que nos hace humanos. Partimos de que la condición humana no es sólo dual; lo es a un nivel, el nivel relativo al yo y la satisfacción de las necesidades de éste. Pero, al tiempo, somos seres capaces

de gratuidad absoluta, a partir del silencio del yo y de sus construcciones (lo que llamamos dimensión relativa al yo). De ahí que planteemos la espiritualidad como la posibilidad de ser seres unitarios. Por otra parte, la antropología con la que nos movemos hoy ya no es dual, ya no separa cuerpo y espíritu. Se explica la peculiaridad humana por el habla, “animales que hablan”... ¿qué es, qué sería el espíritu? La propuesta espiritual que se haga debe adecuarse a las concepciones contemporáneas, si se quiere que sea viable. Una propuesta de espiritualidad dirigida al “espíritu” apunta a algo que ha dejado de existir como tal.

Buscamos tener tan claro el acceso a la dimensión gratuita como el acceso a la dimensión relativa, olvidando que aquél no es conceptualizable –dirá Montse Cucarull–. A lo que Robles añade que incluso el pensar que sabemos lo que es la dimensión relativa ya es un rasgo propio de la epistemología mítica. Marta Granés comenta que se asocia a Jesús con el compromiso (la espiritualidad del compromiso); pero el amor de Jesús no nace de una actitud voluntariosa, de una opción previa a la visión, sino que porque comprende, porque ve desde el vacío de sí mismo, desde la presencia una, ama y ama como ama.

¿La epistemología no mítica estaría igual de cerca, o de lejos, de la dimensión absoluta que la epistemología mítica? –cuestiona José M^a Vigil–.

“La realidad es y sé lo que es” –afirmaría la epistemología mítica. “Reconozco que la realidad es construcción” –plantea la no mítica–. No hay relación directa de causa efecto entre la concepción de la realidad, sea la que sea, y la dimensión absoluta –aclara Corbí–. No se pasa de una concepción de la realidad a la dimensión absoluta. Sea la que sea la concepción, el paso a la experiencia profunda de la realidad, siempre es un salto. Sólo podemos decir que en las actuales condiciones culturales una resulta más adecuada que la otra; y en otras circunstancias fue al revés.

De hecho, de forma consciente o inconsciente, por la propia condición de hablantes, la doble dimensión, la relativa y la absoluta, están

presentes, la cuestión es si lo están operativas o no. Queralt Prat-i-Pubill pregunta si la diferencia sería el paso de una doble dimensión implícita a explícita. A lo que Corbí le responde que no, que en el entorno cultural propio de la epistemología mítica se explicita mediante mitos y en el no mítico mediante conceptos.

J. Amando Robles concluye que la gran diferencia es la toma de conciencia de que su cultivo es autónomo, no condicionado o supeditado a una determinada forma de vivir.

EL BUDISMO CHAN²² DE BODHIDHARMA²³, UN ACERCAMIENTO A LA DIMENSIÓN ABSOLUTA LIBERADO DE EPISTEMOLOGÍA MÍTICA

Montse Cucarull y Marta Granés

Breve presentación de la noción «epistemología mítica»⁵³

El viviente que habla tiene un doble acceso a lo real, un acceso interesado, en función de sus necesidades, y otro acceso gratuito, porque la realidad está ahí, porque sí. Este doble acceso es su cualidad específica y es lo que le caracteriza entre los vivientes dándole flexibilidad para adaptarse a los cambios de vida más rápidamente que cualquier otro animal.

En las ponencias que han precedido, se ha mostrado con claridad que la pretensión de los mitos y símbolos no es describir la realidad como es, sino que lo que pretenden es interpretar y valorar la realidad, tanto en la dimensión que tiene que ver con las necesidades de los vivientes humanos (necesidades para la sobrevivencia), como en la que tiene que ver con la realidad absoluta (uso espiritual) y pretenden hacerlo de tal

22. En este trabajo vamos a utilizar una transcripción castellanizada de los términos budistas.

23. Bodhidharma monje indio del s. VI d.C considerado el padre del budismo chan en China.

53. Hemos tratado la noción de epistemología mítica a partir de escritos de Corbí dado que ha sido un término acuñado por él.

manera que los grupos humanos puedan vivir en el medio. La pretensión primaria de los mitos y símbolos es, pues, la programación de la colectividad.

Resulta evidente que los mitos y narraciones sagradas solo son sistemas de figuración de la realidad, de modelación, de acuerdo con unas necesidades; son sistemas de representación y objetivación que orientan y dan eficacia a la acción, de forma que los grupos puedan sobrevivir en unas condiciones determinadas. Por tanto su funcionalidad es esencialmente práctica para la especie humana; aunque en su uso espiritual, se expresan en palabras para conducir más allá de las palabras. Las metáforas centrales de los sistemas míticos funcionan como patrones, modelos de interpretación, valoración y acción.

Los sistemas de programación mítica imponen, inevitablemente, una epistemología, es decir, una interpretación de la realidad, de lo que se dice de la realidad: las cosas son como dicen los mitos. Lo que dicen los mitos de las realidades es como las realidades son. Y eso vale tanto de las realidades que están en función de nuestras necesidades como de la realidad absoluta.

La epistemología que imponen los mitos es: lo que dicen los mitos es la naturaleza misma de las realidades. Y ese supuesto epistemológico viene avalado por la creencia de que los mitos son revelación de los antepasados sagrados y de los dioses. Su garantía pues, es absoluta e inviolable.

Cuando ya sabemos que los mitos y símbolos no describen la realidad, sino que sólo la modelan, podemos comprender también que sólo pueden apuntar a la dimensión absoluta a la manera de las metáforas, solamente significando, no describiendo, ni siquiera analógicamente.

Los mitos y símbolos no pueden describir aquello que está más allá de las categorías de sujeto y objeto, de ser y no ser, lo que es vacío de toda posible categorización; los símbolos y mitos son construcción humana. Aquello con lo que apuntan a la dimensión absoluta, es siempre creación sobre un trasfondo real sin forma alguna; por tanto los mitos y símbolos sólo apuntan verdaderamente a la dimensión absoluta si nos dejamos guiar por ellos y los dejamos atrás, introduciéndonos en un abismo insondable de luz sin forma ni color alguno.

Por tanto lo que pretenden apuntar los símbolos y mitos es el “no-dos” (la ausencia de la dualidad que forman el sujeto de necesidades y los objetos con los que satisfacerlas); es el Vacío que todo es y somos nosotros, pero que se dice en las formas, por tanto no hay lugar para desentenderse de nada, todo reclama un amor incondicional, pues lo Real, es “todo esto” tal como viene, aunque sea mejorable; nada habla de “otra realidad” sino de “esta misma realidad”.

En las nuevas sociedades en las que la epistemología mítica ya ha dejado de programar a los individuos, vemos que las ciencias también son construcciones de la realidad desde modelos. La diferencia entre los sistemas de modelar la realidad de los mitos y los de las ciencias reside en que los modelos o paradigmas míticos están cargados axiológicamente y los de las ciencias son abstractos.

Los modelos científicos, son estructuras de elementos que abstraen de todo lo que haga referencia a la relación de estímulo y respuesta desde las necesidades de un viviente, y los modelos míticos son estructuras de elementos que cuentan en primer término con estos factores de estímulos y respuestas respecto a las necesidades de un viviente.

Pero tanto las ciencias como los mitos tienen intenciones prácticas ya que unas y otros son construcciones de unos vivientes para vivir.

Cuando los mitos desaparecen en su función de modeladores de la cultura de los pueblos, la doble función que cumplían, (la del doble acceso a la realidad), imprescindible para poder mantener nuestra cualidad específica de humanos, tendrá que hacerse por otros medios.

En las nuevas sociedades de innovación, las ideas de verdad, certeza, convencimiento se han transformado. Ahora los individuos tienen que construir conscientemente los patrones con los que simplificar la enorme complejidad de las cosas y así actuar convenientemente; se ven forzados a comprender que sus conocimientos son sus propias construcciones; ahora sabemos que la verdad de los grandes mitos de la época de las sociedades pre-industriales era construcción nuestra y que las verdades de las ciencias son también construcción nuestra. Esta es la epistemología no mítica. Una verdad así concebida, a pesar de que se reconozca su valor operativo, no somete al individuo, sino que lo mantiene libre.

Por consiguiente, las certezas nos las construimos nosotros mismos. Nuestros proyectos colectivos también nos los tenemos que construir nosotros mismos libre y responsablemente, apoyados únicamente en nuestros propios criterios, en nuestra propia calidad y en la garantía que esa calidad proporciona.

Eso nos pone en una situación de gran riesgo, todo cambia y lo hace de modo muy rápido, y la urgencia de encontrar caminos viables para poder obtener esa calidad se hace patente. Nuestra aportación será la de intentar mostrar que los sermones de Bodhidharma que es tenido como el fundador del budismo chan (budismo chino), y del budismo zen (budismo japonés) no son otra cosa que un procedimiento metódico de desarticular la epistemología mítica, apto para el cultivo de la cualidad humana profunda en las condiciones de las nuevas sociedades industriales.

Biografía-leyenda de Bodhidharma.

Dice la leyenda que Bodhidharma era hijo del rey Kañchipuran en el sur de la India, aunque hay autores que dicen que era persa.

Llegó a la china desembarcando en Cantón, el 21 de septiembre del año 527. Otros autores ponen la fecha en 475 d. C.

El budismo entró en China desde los inicios de nuestra era. En aquella época, en el 527, contaba con mil trescientos templos, treinta mil monasterios y dos millones de monjes.

A la llegada de Bodhidharma reinaba en el sur de China el emperador Leang Wu-ti. Austero, probo y humano, tenía un profundo respeto por las letras y los letrados. Honró primero a Confucio levantándole un templo en Nankín, su capital. Luego se convirtió al budismo. Terminó su vida ordenándose monje.

Se explican dos anécdotas de él que ilustran el carácter de la enseñanza de Bodhidharma.

Se cuenta que a la llegada del monje indio, el emperador quiso conocerlo. Se narra como sigue el encuentro del emperador y el monje.

El emperador preguntó a Bodhidharma:

- Desde el inicio de mi reinado he construido tantos templos, he copiado tantos textos sagrados, he ayudado a tantos monjes; según tú, ¿cuál es mi mérito?

- ¡Ningún mérito!

- ¿Y eso por qué?

- Estas no son sino acciones inferiores que permitirán a su autor renacer en los cielos o en esta tierra. Todavía llevan la marca del mundo y son

como sombras que siguen a los objetos. Una acción verdaderamente meritosa está llena de pura sabiduría, perfecta y misteriosa, su naturaleza real está más allá del alcance de la inteligencia humana.

- Entonces, ¿cuál es el primer principio de la Santa Doctrina?
- Nada puede ser calificado de santo en el principio que es por definición vasto y vacío.
- ¿Quién es, pues, el que tengo delante de mí?
- Lo ignoro.

Bodhidharma consideró prudente trasladarse al reino del norte. En el reino del norte, donde reinaba T'ai Wu-ti, de la dinastía Wei, el budismo se había extendido tanto y los monasterios eran tan poderosos, que el emperador consideró necesario una persecución del budismo.

Bodhidharma, ante esta situación se retiró al monasterio Shao-lin, donde practicó la meditación sentado ante un muro durante 9 años.

La segunda anécdota es que un día un monje llamado Seng-k'o fue a pedirle su enseñanza. Bodhidharma no le hizo el menor caso. Desesperado, Seng-k'o se cortó el brazo izquierdo y lo ofreció ensangrentado a Bodhidharma, que consintió, por fin, impartirle enseñanza.

Evidentemente se trata de una narración simbólica para expresar que la doctrina no se entrega a cualquiera y que la determinación del discípulo debe ser extrema. Lo que Seng-k'o tenía que cortar eran todos los conocimientos que había adquirido, sus antiguas maneras de pensar, que no hacían más que obstruir el acceso directo a la verdad.

Se entabló, cuenta la leyenda, el siguiente diálogo:

- La enseñanza de todos los Buda no debe buscarse a través de otro.
- Mi espíritu todavía no está pacificado. Te ruego, Maestro, purifícalo.

- Tráemelo y lo purificaré.
- Durante años lo he buscado, pero todavía soy incapaz de captarlo.
- Pues bien, helo aquí pacificado de una vez por todas.

El discípulo se quedó con Bodhidharma 6 años.

Se desconoce con certeza el fin de Bodhidharma, unos dicen que fue envenenado por monjes competidores; otros que fue ejecutado; otros que marchó a pie otra vez a la India.

El escrito *Tratado de Bodhidharma* fue redactado por el discípulo Tanlin. El discípulo había registrado las palabras y los hechos del Maestro y los recopiló en el Tratado al que pertenecen los dos textos que vamos a estudiar. Es considerado como el texto más antiguo del budismo chan; quinientos años después de la llegada del budismo a China y mil años desde el Buda.

Acercamiento a Bodhidharma desde el «Tratado del linaje de la fe» y el «Sermón del despertar»²⁴

Para acercarnos a Bodhidharma, será preciso adentrarnos en unas pocas nociones básicas que él y la tradición chan utilizan para apuntar lo que en nuestra terminología llamamos dimensión absoluta de la realidad.

Los términos más usados para referirse a la dimensión absoluta son “mente”, “vacío”, “naturaleza original”, “buda”, todos ellos entrelazados y utilizados de manera tal que no permitan quedar atrapado en ninguna de estas caracterizaciones. Bodhidharma y la tradición chan empujan a salir de la epistemología mítica mediante el uso de afirma-

24. En Bodhidharma *«Enseñanzas Zen»* Ed. Kairós 1995 Barcelona.

ciones seguidas de negaciones sobre un mismo tema, como tendremos ocasión de mostrar en este trabajo.

La “mente” como expresión de la D.A.²⁵

Antes de entrar en el uso del término “mente” como expresión de la D.A., deberemos hablar de la mente entendida como sexto sentido²⁶ pues así es como la toma el budismo.

La antropología budista, con arranque en la India, considera que el hombre tiene seis sentidos: gusto, tacto, olfato, oído, vista y la mente, como sexto sentido. La mente se puso a la misma altura que el resto de los sentidos.

La mente sexto sentido no es la mente razonadora, aunque la mente razonadora sea una capacidad, una especialización de la mente sexto sentido. El uso de la mente como razonadora resulta inepta para todo lo axiológico y para lo cualitativo, aunque puede ser un instrumento sumamente útil en manos de la mente sexto sentido como la utiliza Bodhidharma.

La mente sexto sentido, como los demás sentidos, capta la realidad conformándola, como lo hace la vista, el oído, el tacto y el gusto. Y lo hace primariamente en función de nuestras necesidades individuales y colectivas.

Pero al igual que pasa con los demás sentidos, también la capacidad de conformación de la mente se extenderá a una conformación puramente gratuita, sin ninguna pretensión utilitaria, en las artes, en algunas formas de filosofía, en gran parte de la ciencia y en la espiritualidad.

25. D.A. dimensión absoluta.

26. Algunas de las ideas que se exponen en este trabajo son fruto del seminario sobre los sermones de Bodhidharma realizado en CETR durante el curso 2009-2010.

De esa mente sexto sentido, conformadora gratuita, surgen todas las grandes preguntas, las espirituales, las filosóficas, las científicas y las artísticas, como preguntas diferentes sobre una misma realidad.

Cuando la mente sexto sentido se aplica a la realidad sin pretensión utilitaria, no lo hace separada del sentir sino como parte de él.

La mente de la que surgen las grandes preguntas no es la puramente razonadora, es la mente en su función conformadora gratuita que se asombra. El punto de arranque de la mente sexto sentido es el asombro; un asombro que nace de la alerta y despierta el interés y la curiosidad gratuita. Desde ese asombro puede partir también el trabajo de la mente razonadora. Su razonar, entonces, no tiene pretensión utilitaria, quiere comprender porque sí, porque eso que asombra está ahí.

Ese razonar ya no está al servicio del comprender como acotador, objetivador, enmarcador de las realidades en una concepción teórica, sino que está al servicio del asombro. Parte del asombro, razona con todo el poder de la mente, para asombrarse con mayor profundidad.

En este caso, la mente sexto sentido que razona, lo hace para advertir con mayor claridad, para “reconocer”, para sentir desde los cinco sentidos y desde la mente como sexto sentido. Eso será reconocer con todo el ser “lo que es”, será un sentir con la profundidad de la mente.

Después del trabajo de la mente que arranca del asombro y razona hasta agotar sus posibilidades, hasta agotarlas por completo, se puede afirmar que las puertas están abiertas para que todos los sentidos estén llenos de lucidez y que la lucidez esté llena de sentir.

Se trata de un uso de la mente en su capacidad razonadora para librarse de la simplificación, adaptación y conformación de lo real a nuestra

pequeña medida, para que pueda entrar en todo nuestro ser la plenitud de la noticia y el asombro de lo que es, que nos incluye a nosotros mismos; para que pueda llegar la plena lucidez a todo nuestro ser frente a lo innumerable, lo que es, nadie, nada, todo, vacío, mente, los universos inmensos, lo inconcebible para un pobre viviente del planeta tierra.

Una vez aclarado este punto entremos en el texto. Bodhidharma dice que toda la realidad es mente. Una mente que es universal, atemporal, y que siéndolo todo no tiene forma alguna ni admite limitación alguna. Y precisamente porque no admite ninguna acotación ni objetivación es vacía. Por consiguiente esta manera de utilizar el término mente deja explícito que no se trata de ninguna descripción.

[29] *“La mente es el buda y el buda es la mente. Más allá de la mente no hay buda, y más allá del buda no hay mente. La naturaleza de la mente de un buda es básicamente vacía”.*

“...allí donde no llega el lenguaje, ésa es tu mente”.

[47] *“El camino no tiene forma ni sonido. Es como cuando se bebe agua: sabes lo fría o caliente que está pero no puedes explicárselo a los demás”.*

[47] *“Tratar de encontrar un buda [la mente] es como tratar de coger el aire. El aire tiene nombre pero no tiene forma. No es algo que pueda cogerse y ponerse en el suelo. Y ciertamente no se puede aprehender”.*

Nada escapa a la condición de mente, por lo que también la mente de cada uno de los individuos es la gran mente. Incluso el cuerpo mortal es mente.

La mente siéndolo todo, es decir no siendo nada separado de lo existente, no está afectada por la ley de causa y efecto. Más allá de la mente que es vacío absoluto, no hay nada, es imposible ir más allá.

[27] *“Cualquier cosa que haces, que eres, es tu mente real, eso es tu buda real. Esta mente es el buda y quiere decir lo mismo. Aparte de esta mente no encontrarás, otro buda”*

“Si utilizas la mente para buscar un buda, no verás al buda. Mientras busques al buda en otra parte nunca podrás ver que tu propia mente es el buda. No uses un buda para venerar a un buda y no utilices la mente para invocar a un buda”.

[33] *“Pero tal vez creas que puedes encontrar tu naturaleza búdica separada de tu naturaleza mortal; ¿dónde la encontrarás? Nuestra naturaleza mortal es nuestra naturaleza búdica. Un buda está libre de causa y efecto”.*

[No siendo nada separada de lo existente, la mente está libre de causa y efecto.²⁷]

Esa mente no es nada que se pueda tomar, ni acotar, ni objetivar frente a algo o alguien. Es inacotable, no-dual, eso es la “naturaleza original” de todo lo existente. A eso se le llama “buda”. Desde esta perspectiva hablar de buda, de naturaleza búdica e incluso de mente como algo concreto es ignorancia, es moverse en la dimensión dual, la dimensión relativa. Es estar en la epistemología mítica, es tomar lo que dicen las palabras como realidad.

La gran mente no dual al servicio del sujeto se muestra como dual, pero como la mente original es lo único existente, la mente dual no tiene existencia autónoma.

27. Los textos entre corchetes son nuestros.

[27] *“Más allá de la mente no hay buda, y más allá del buda no hay mente. ¿Dónde está ese buda que crees más allá de la mente? Si no hay buda más allá de mente, ¿por qué tratar de encontrar uno? No podrás conocer tu mente real mientras estés embelesado por una forma carente de vida.*

Cualquier entidad que uno da por existencia individualizada es creación de la mente dual, pero es no existente puesto que todo lo que hay es ese “vacío absoluto” que es como mente.

[31] *“La verdad es que no hay nada que encontrar”. En los sutras²⁸ de dice: “el buda es lo que está libre de toda forma”.*

Lo no-dual es vacío absoluto por ello podemos decir que la mente individual es vacío absoluto y que el buda es vacío absoluto: todo es vacío absoluto. Mi mente es la gran mente al servicio de mi cuerpo que para sobrevivir en el medio y satisfacer sus necesidades tiene que suponer ser una entidad. Pero no hay más que la gran mente. Las funciones de la mente tales como crear formas, la capacidad de distinguir cosas, objetivar, son esa mente.

[47] *Responder, percibir, arquear las cejas, parpadear, mover las manos y los pies, todo ello es tu naturaleza milagrosamente despierta. Y esa naturaleza es la mente. Y la mente es el buda. Y el buda es el Camino.*

[61] *El buda es tu cuerpo real, tu mente original. Pero esa mente no está fuera del cuerpo material.*

La gran mente, cuando está al servicio de un organismo vivo, ni sirve a nadie, ni el organismo al que parece servir es algo distinto de la mente. Aunque la mente se manifiesta en formas y distingue cosas, no tiene

28. *sutra* es el nombre genérico que se da a los discursos de Buda.

forma, ni acotaciones, ni límites; por eso dicen los sutras que las formas del buda, que hemos visto que es el vacío, son ilimitadas, y así es también la conciencia. Por tanto las formas que crea la mente y la mente, no son más que mente.

[43] Nuestra propia naturaleza es la mente. Y la mente es nuestra propia naturaleza. Esta naturaleza es la misma que la mente de todos los budas. Los budas del pasado y del futuro sólo han transmitido esta mente. No hay buda más allá de esta mente. Pero los que viven en el pensamiento ilusorio no se dan cuenta de que su propia mente es el buda y no dejan de buscar fuera de ellos. Nunca dejan de invocar o venerar a los budas y de preguntarse: ¿Dónde está el buda? No te abandones a estos engaños. Conoce tu mente. No existe ningún buda más allá de tu mente. En los sutras se dice: «estés donde estés, allí hay un buda». Tu mente es el buda. No utilices un buda para venerar a un buda.

La mente es nuestra naturaleza, y es la naturaleza de todo, de todos los budas. No hay naturaleza propia más allá de esta mente, y esta mente es la naturaleza búdica. Si conoces tu mente conocerás la verdadera naturaleza de todo. Así no busques en otra parte, no busques fuera, no veneres nada externo.

La gran mente no puede encontrarse separada de la mente y sus creaciones. Ello va a implicar verlas vacías como el absoluto vacío tomando forma: la forma es vacío y el vacío es forma, expresión budista clásica.

[73] Ver nada y comprender nada es conocer el Dharma²⁹, porque ver no es ver ni no ver y porque comprender no es comprender ni no comprender. Ver sin ver es verdadera visión. Comprender sin comprender es verdadera comprensión.

29. *dharma* aquí significa enseñanza de Buda, en sentido amplio indica «la verdad».

[41] *Algo tan difícil de percibir sólo es conocido por un buda y por nadie más. Sólo un sabio conoce esa mente, llamada liberación. Vida y muerte no pueden refrenar a esa mente, nada puede...sus nombres varían pero no su esencia.*

[63] *Dicen los sutras: “Id más allá del lenguaje. Id más allá del pensamiento”.*

[49] *Las doctrinas son palabras. No son el camino.*

En los textos que hasta aquí han ido apareciendo queda claro que Bodhidharma habla fuera de la epistemología mítica y con la pretensión de sacar al lector de ella. Afirma lo que niega y niega lo que afirma.

El término “vacío” como expresión de la D.A.

Todo está vacío de las conformaciones que hace tu mente de la realidad en función de tus necesidades, por tanto todas las formas son tuyas, no son de la realidad. La realidad es sin forma.

La vida y la muerte, indagadas juntas, muestran que todo es vacío de entidad propia y que porque es vacío de entidad propia no hay ni nacer ni morir.

[31] *...ir a la raíz de la vida y la muerte.*

[69] *Ver la muerte como algo diferente de la vida o el movimiento como algo diferente de la inmovilidad es ser parcial. Ser imparcial significa ver el sufrimiento como algo no diferenciado del nirvana, porque la naturaleza de ambos es el vacío.*

Todo es mente y todo es vacío por ello no hay posibilidad ninguna de definición. Todo está vacío y ese vacío es la “naturaleza búdica”. Así pues toda expresión, toda palabra resulta completamente inadecuada para mentar al absoluto vacío: pensar en entidades sagradas como el Buda es caer en la dualidad de sujetos y objetos.

[43] Si ves un buda, un dharma y concibes respeto hacia ellos, te relegarás a ti mismo al reino de los mortales. Si buscas la comprensión directa no te aferres a ninguna apariencia, sean las que sean, y lograrás el éxito.

[43-45] los que viven en el pensamiento ilusorio no se dan cuenta de que su propia mente es el buda y no dejan de buscar fuera de ellos... Tu mente es el buda... Aunque de repente apareciese ante ti un buda, no necesitarías hacer reverencia alguna. Nuestra mente es vacío y no contiene esas formas. ... ¿por qué venerar ilusiones nacidas de la mente?... tu mente es básicamente pura.... Tu mente es esencialmente vacío. Todas las apariencias son ilusorias. No te aferres a las apariencias.

La propuesta es ver la propia naturaleza, pero si a esto se le añade que es vacío, el resultado es que no se la puede situar en la epistemología mítica porque Bodhidharma va a empujar para que nadie pueda quedar atrapado en ninguna conceptualización del vacío.

«Nuestra mente es vacío y no contiene formas» Si la mente es vacío, aquello que pueda crear solo puede ser vacío, es por ello que las formas que ve y percibe la mente son solo ilusiones. Por tanto toda lo que aperecimos es ilusorio, no tiene sentido venerar lo ilusorio. Venerar budas indica no haber comprendido la realidad. La naturaleza esencial no tiene ninguna forma. La orientación que se da es la de no aferrarse a las formas, claramente ello arrastra fuera de la epistemología mítica.

La gran mente, que es tu cuerpo y tu mente, nunca nació ni murió, ni apareció ni desapareció, ni aumentó o disminuyó. Es el absoluto vacío, sin principio ni fin. Luego, la mente que es absoluto vacío, no es ni pura ni impura, ni buena ni mala, ni tiene pasado ni futuro, porque está fuera del tiempo y de toda categorización.

[43] *Ese cuerpo real es tu mente. Y esa mente nunca ha cambiado a través de innumerables kalpas³⁰ carentes de principio. Nunca vivió ni murió, ni apareció ni desapareció, ni aumentó o disminuyó. No es pura ni impura, buena o mala, pasada o futura. No es verdadera ni falsa. No es masculina ni femenina. Ni monje ni laico, ni sabio ni ignorante. No tiene apariencia de buda o mortal. No tiene fuerza o forma. Es como el espacio, no puedes poseerlo y tampoco perderlo. Es una mente sutil y difícil de ver. No es la misma que la mente sensual.*

Toda forma es impermanente. La realidad de las formas sólo está en la mente de un viviente, lo que verdaderamente es, está vacío de toda forma por consiguiente está más allá de permanencia o impermanencia. Por tanto tu verdadera realidad es el vacío absoluto, porque no hay nada de lo que consideras que es.

[43] *En los sutras se dice : «Todas las apariencias son ilusorias». No cuentan con existencia propia ni forma constante. Son impermanentes. No te aferres a las apariencias y serás una única mente con el Buda. En los sutras se dice: «El buda es lo que está libre de toda forma».*

Todas las formas no tienen existencia propia ni forma constante. Son impermanentes. Una manera de dar fundamento a la epistemología no mítica es ver la impermanencia radical de lo que damos por realidad.

30. *kalpa* período largo de tiempo similar a un eón.

Sin epistemología mítica uno abandona la idea de ser un individuo y solamente puede ser la mente única.

El vacío es el buda que es tu cuerpo real, y el buda es tu mente original. Esa mente original es sin forma, sin características. Tu cuerpo es la mente original, es eso y solo eso, no es la interpretación que haces de él como causa y efecto, como tendones y huesos.

La mente original, que es mi ser propio, es el vacío de todas las formas, vacío de toda posible objetivación, representación, individuación.

[47] *Alguien que ve su naturaleza es un buda y como el cuerpo de un buda es intrínsecamente puro y sin mácula, y todo lo que dice es una expresión de su mente, que es básicamente vacío, un buda no puede encontrarse en palabras o en cualquier parte del Canon Décuple.*

Esa mente, vacía, no puedes poseerla, porque ni tú eres alguien, ni ella tampoco. Ni la mente es algo diferente de esto, ni esto algo diferente de la mente, porque ser o no ser aún es dualización.

La mente original no está fuera del cuerpo material, el cuerpo no es otra cosa que la mente, no es que el cuerpo sea algo que posea mente. El cuerpo es la mente y la mente es el cuerpo. El cuerpo no tiene naturaleza propia fuera de la naturaleza de la mente original. Nada tiene naturaleza propia fuera de la naturaleza original de la mente.

Todo lo que nuestro cuerpo hace, el lenguaje, el comportamiento, la percepción, la capacidad de comprensión y conceptualización, son todas funciones de la mente asombrosa, formas de la mente.

[61] *El lenguaje y el comportamiento, la percepción y la concepción son todas funciones de la mente asombrosa. Todo movimiento es movimiento de la mente. [El ego es una de esas funciones].*

En las formas estoy viendo al vacío porque el vacío son las formas. Nada hay frente a la naturaleza búdica ni siquiera lo que llama Buda los tres venenos: el odio, la codicia, y la ignorancia; los tres venenos son la naturaleza búdica o mente original o vacío. Evidentemente esto supone el fin de la epistemología mítica.

[63] *«Los sutras nos hablan de mover sin movimiento, de viajar sin viajes, de ver sin visión, de reír sin risa, de oír sin oído, de conocer sin saber, de ser felices sin ser felices, de caminar sin andar, de pararnos sin detenernos. Y dicen los sutras: “Id más allá del lenguaje. Id más allá del pensamiento”. Básicamente, el ver, el oír y el saber son completamente vacíos. Tu odio, alegría o dolor son los de una marioneta. Puedes buscar pero no hallarás nada.»*

[49] *La Verdad esencial está más allá de las palabras, las doctrinas son palabras. No son el Camino. El Camino carece de palabras. Las palabras son ilusiones...No concibas placer en ellas. Todas son cunas que conducen al renacimiento. ...Un momento de duda y te hallarás bajo el embrujo de los demonios.*

Si se comprende que todo es creación de la mente no tendrá sentido aferrarse a la realidad que ella ha creado. Aferrarse a formas incapacita para tomar conciencia del vacío de la propia naturaleza. Claramente si la verdad esencial no puede quedar bajo ninguna formulación no va a ser posible la epistemología mítica. Se propugna una postura que no permite la epistemología mítica.

La “naturaleza original o búdica” de los individuos como expresión de la D.A.

Si te aferras a algo, serás inconsciente de tu propia naturaleza vacía. Si te aferras a algo, es porque crees que ese “algo” es. Hay formas, pero todas

están vacías, porque sólo son mente, sólo son el buda. Todo esto es, en Bodhidharma, método para alejar de la epistemología mítica.

[49] Si sabes que todo proviene de la mente, no te aferres. Una vez aferrado eres inconsciente. Pero cuando ves tu propia naturaleza, todo el Canon no es más que prosa. Sus miles de sutras y sastras sólo apuntan a una mente clara. La comprensión aparece entre líneas. ¿De qué sirven las doctrinas?

Sin aferrarse a nada, sin apego, todo es simplemente; entonces uno mismo es desnudez absoluta, vacío, nada, ninguna individualidad, ninguna objetividad, ninguna subjetividad. Dicho de otra manera: la objetividad absoluta, que es sin delimitación de ningún tipo, equivale al vacío más completo. La subjetividad absoluta, al implicar ninguna delimitación es equivalente al vacío. Lo mismo podríamos decir de la individualidad absoluta (Dios) que al no tener delimitación de ningún tipo es equivalente al vacío absoluto.

La naturaleza original es la naturaleza búdica que es nuestra propia naturaleza: *esto es aquello, aquello es esto*. No hay naturaleza búdica más allá de nuestra naturaleza mortal. Y nuestra naturaleza mortal es la naturaleza búdica porque está vacía, está más allá de causas y efectos, y por consiguiente no se puede alcanzar pues es la perfecta no-dualidad vacía. Despertar a la no dualidad no puede asimilarse a alcanzar algo puesto que implicaría parcialidad: obtener algo supondría dualidad no vacío absoluto.

[27] Tratar de encontrar un buda o la iluminación es como tratar de coger el aire

[29] ...la mente es el buda. ... Si utilizas la mente para buscar un buda, no verás al buda. Mientras busques al buda en otra parte nunca

podrás ver que tu propia mente es el buda. No uses un buda para venerar a un buda y no utilices la mente para invocar a un buda. Los budas no recitan sutras. Los budas no guardan los preceptos. Y los budas no rompen los preceptos. Los budas ni guardan ni rompen nada. Los budas no hacen ni bien ni mal.

Para encontrar un buda debes ver tu propia naturaleza. Quien ve su naturaleza es un buda.

La expresión «verdadera naturaleza» apunta a reconocer aquello que en el recitar no recita, en el cumplir preceptos no cumple, en el saltarse los preceptos no se salta nada, en el hacer no hace.

[51] Para entender esa mente tienes que hacer sin hacer.

[33] Cualquiera que vea su naturaleza propia es un buda; cualquiera que no la vea es un mortal. ... Nuestra naturaleza mortal es nuestra naturaleza búdica. No hay buda más allá de esta naturaleza. El buda es nuestra propia naturaleza. No hay buda separado de esta naturaleza, y no hay naturaleza separada del buda.

La verdadera naturaleza no está separada de la naturaleza mortal. La naturaleza mortal es la naturaleza búdica. No hay buda más allá de la naturaleza mortal: soy buda, buda es mi naturaleza, no hay naturaleza más allá de buda.

La verdadera naturaleza no está afectada por causa y efecto, ni por la retribución de los actos; no alcanza nada por el nacimiento ni la muerte, ni está afectado por la inercia de actos pasados; ni por la concentración, ni por el conocimiento.

La verdadera naturaleza no es parcial, es vacía, ni pura ni impura, libre de tener que alcanzar algo, libre de métodos, prácticas, libre de obtenciones, libre de causa y efecto.

Sólo el sabio conoce esa mente, que es la naturaleza de la verdad, la naturaleza del camino y la liberación. La naturaleza de la verdad, la naturaleza del camino y la liberación son lo mismo. Todo ello es salir de la individuación que es salir, también, de la epistemología mítica.

[41] Los que viven en el pensamiento ilusorio [no ven su propia naturaleza], no saben quiénes son.

Esa propia naturaleza que es vacía, existe sin existir porque hablar de existir y no existir está en el ámbito de la dualidad. Por tanto, en ella todo es forma y es sin forma, ¿no es esto salirse de la epistemología mítica?

[43] Pero el cuerpo real existe sin existir, porque el cuerpo del tathagata³¹ nunca cambia.

[71] Cualquiera que sepa que la mente es una ficción y está vacía de cualquier cosa real, sabe que su propia mente ni existe ni no existe... los budas ni crean ni niegan la mente.

Tu naturaleza propia es vacía. Y esa naturaleza vacía es la mente. Y la mente es el buda. Y el buda es el camino. Y el camino es la iluminación. Y en la iluminación no hay nada extraordinario porque es esto mismo sin epistemología mítica.

[77] Alguien que busca el Camino no busca más allá de sí mismo pues sabe que la mente es el Camino. Pero cuando busca la mente no encuentra nada. Y cuando encuentra el Camino no encuentra nada... Cuando se vive en la ignorancia existe la budeidad. Cuando eres consciente, no existe tal cosa. Y es así porque la conciencia es la budeidad.

La naturaleza búdica es lo que nosotros llamamos inadecuadamente la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad. Decimos «in-

31. *tathāgata* nombre que se da a aquel que ha encontrado la verdad.

adecuadamente» porque no hay nadie que experimente, ni nada que experimentar.

Esta es la posibilidad de nuestra condición humana, esta es nuestra verdadera naturaleza. Quienes ahogan esa dimensión en sí mismos y en otros, están atentando contra la esencia de nuestra condición.

Quien reconoce su naturaleza original, vacía de toda individualidad, de toda subjetividad y objetividad, se sitúa en la unidad. Por ello aunque actúe, no actúa, su hacer es un no-hacer, su acción es pura gratuidad, unidad que es benevolencia sin condiciones.

[59] En la India, los veintisiete patriarcas sólo transmitieron la impresión de la mente. Y la única razón por la que vine a China fue para transmitir la enseñanza instantánea del Mahayana: Esta mente es el buda.

[27] La enseñanza de los budas del pasado y del futuro es de mente a mente, sin preocuparse por definiciones.

Iluminación o despertar

La iluminación o el nirvana no están más allá de la mente individual. No es el estado de conciencia de nadie, no ocurre a nadie, porque no hay nadie. No busques un buda más allá de esta mente tuya. No hay alteridad ninguna entre tu mente y el buda.

[35] Un buda no es un buda. No pienses en budas. Un buda es alguien que hace nada.”

Si no se atina a ver de qué se está hablando, nunca se conocerá la propia mente. Si no se atina a ver que se habla del vacío y que quien habla es

vacío, y que el vacío ni muestra al vacío, ni logra el vacío, todos los esfuerzos serán vanos porque se moverán en el orden de los sujetos y los objetos, de los efectos y las causas, de lo que nace y muere, de la ilusión de la dualidad.

[73] La gente capaz de verdadera visión sabe que la mente es vacío, trascienden tanto comprensión como no comprensión. La ausencia de comprensión es verdadera comprensión.

Mediante la verdadera visión nada es visto y nada es no visto. Dicha visión penetra en todas direcciones sin ver: porque nada es visto; porque no es visto, se ve [en la forma]; porque es visto [la forma] no se ve. Lo que ven los mortales son ilusiones. La verdadera visión está desapegada del ver.

*Ver **nada**, es percibir el Camino y comprender **nada** es conocer el Dharma, porque ver, no es ver ni no ver y porque comprender, no es comprender ni no comprender. Ver sin ver es verdadera visión. Comprender sin comprender es verdadera comprensión (pura comprensión). La verdadera visión no es sólo viendo, también es ver sin ver. Y la verdadera comprensión no es sólo comprender comprendiendo, también es comprender no comprendiendo. Si lo comprendes todo entonces es que no comprendes. Sólo cuando comprendes **nada** es verdadera comprensión. Comprender es ni comprender ni no comprender.*

[27] Es imposible buscar la Iluminación o el nirvana más allá de la mente. Tu mente es el nirvana. Puedes pensar que encontrarás un buda o la iluminación más allá de la mente, pero ese sitio no existe.

[35] *Para alcanzar la iluminación debes ver tu propia naturaleza. A menos que veas tu propia naturaleza, toda esa conversación sobre causa y efecto es una tontería. Un buda está liberado de causa y efecto. Decir que alcanza algo es calumniarlo. La naturaleza de su mente está básicamente vacía.*

[37] *Alcanzar la iluminación sin ver la propia naturaleza es imposible.*

[75] *Cuando la mente no existe, tanto comprender como no comprender son verdad. Cuando la mente existe, comprender y no comprender son falsos.*

Quien sepa que nada depende de nada habrá encontrado el Camino. Y quien sepa que la mente depende de nada siempre está en el lugar de la iluminación.

Se propone una indagación con la razón hasta comprender la naturaleza vacía de todo y que esa naturaleza vacía es el buda. Esto es utilizar la razón para salir de la epistemología mítica.

[75-79] *El desapego es iluminación porque niega las apariencias.*

...

Ver la forma sin ser corrompido por la forma o escuchar un sonido sin ser corrompido por el sonido es la liberación. Los ojos y los oídos que no se aferran a las formas son las puertas del zen. Aquellos que perciben la existencia y la naturaleza de los fenómenos y permanecen sin aferrarse son liberados.

Percibir el vacío es ser vacío. Sólo despertando del sueño de creerse alguien venido a este mundo y que un día debe partir, puede conocerse

y percibirse la sutilidad de nuestra naturaleza propia, que es el absoluto vacío. Esa es la pretensión de la epistemología no mítica en Bodhidharma.

La iluminación, el nirvana es la única libertad, la que deja que todo sea, tal como es, sin aferrarse a nada. Si todo simplemente es, sin que provoque apego, el cuerpo despierta a su verdadera naturaleza, que es desnudez absoluta, vacío, nada, ninguna individualidad, ninguna objetividad, ninguna subjetividad.

[67] Liberarse uno mismo de las palabras es liberación". "No crear ignorancia es liberación, la no aflicción es el nirvana".

La budeidad proviene de una mente libre de sufrimiento. Estar libre de sufrimiento no significa estar libre de dolor. Estar libre de sufrimiento es estar libre de no aceptación.

[79] Liberación significa no estar sujeto a la aflicción. No hay otra liberación

[81] Cuando la mente alcanza el nirvana, no se ve el nirvana [pues supondría dualidad], porque la mente es el nirvana. Si ves el nirvana en algún sitio fuera de la mente, te engañas a ti mismo.

La iluminación es ver tu verdadera naturaleza, si no la ves, invocar budas, recitar sutras, hacer ofrendas y mantener preceptos, no tiene valor alguno, es más, te mantiene en el error. ¿Por qué? Porque te mantiene en la dualidad. Te mantiene en el convencimiento de que eres alguien haciendo algo.

[35] - *¿Podría alcanzar la iluminación invocando a los budas, recitando sutras, haciendo ofrendas, observando los preceptos, practicando devociones o realizando buenas obras?*

- *No, no no puedes.*

- *¿Por qué?*

- *Si finalmente consiguieras algo sería condicional... Sería la retribución del resultado ... Y mientras estés sujeto al ciclo del nacimiento y la muerte nunca alcanzarás la iluminación. Para alcanzar la iluminación debes ver tu propia naturaleza... Un buda está libre de causa y efecto. Decir que alcanza algo es calumniarlo.*

Sólo ver la propia naturaleza vacía es la verdad. Quien ve la verdad ni nace ni muere porque no es nadie.

[71] *Nirvana significa no nacimiento y no muerte.*

Todas estas afirmaciones están fuera de la epistemología mítica y arrastran fuera de toda epistemología mítica.

[47] *El verdadero camino es sublime no puede expresarse mediante el lenguaje.*

[31] *La verdad es que no hay nada que encontrar. Pero para alcanzar una comprensión tal necesitarás un maestro y deberás luchar para llegar a comprender.*

Nada que encontrar eso es el despertar, para descubrirlo hay que sudar.

Conclusiones sobre el uso de epistemología no mítica en el budismo chan

Bodhidharma cada afirmación que hace la niega y cada negación que hace la afirma para provocar la intuición de la dimensión absoluta de lo real más allá de toda posible interpretación.

Toda afirmación expresa dualidad, la dualidad es un hecho intrínseco al lenguaje. Y para no quedar atrapada en ella, Bodhidharma cada afirmación la usa para negar la anterior. Sabiendo que ninguna formulación, por ser dual, va a resultar adecuada para apuntar al vacío recurre a esta estrategia para intentar anular la dualidad que implica cada aserción. Esto es rigurosamente desarticular la epistemología mítica.

La caracterización de las nociones centrales budistas que hemos presentado hace patente que son un procedimiento metódico para alejar la mente y el sentir de la epistemología mítica. Dicho de otra forma, son método para desarticular, de forma definitiva, la interpretación de la realidad desde la epistemología mítica.

Afirmamos que en las sociedades de conocimiento, pasamos de una epistemología mítica a una no mítica, y que por consiguiente la espiritualidad tendrá que pasar, también, de una epistemología mítica a una no mítica. Bodhidharma demuestra que ello no es solo posible sino que hace milenios que se practica. Por consiguiente la vida espiritual en las nuevas sociedades, no pierde nada al desligarse de la epistemología mítica, sino al contrario: toda verdadera espiritualidad es trasladarse de una epistemología mítica a otra no mítica. O dicho de otra forma es trasladar el pensar y el sentir de la conformación de la realidad desde nuestras necesidades, a la dimensión absoluta de la realidad no relativa a nuestras necesidades.

Liberarse uno mismo de las palabras es liberación. Hasta que no se comprende que la liberación es liberarse de la dictadura que imponen las palabras, que es considerar como real lo que nombran, no hay liberación. Cuando uno se libera del criterio de realidad que imponen las palabras, que no dan por real más que lo que pueden objetivar, se libera incluso de sí mismo. Por ello es justa la afirmación “liberarse uno mismo de las palabras es liberación”.

Las doctrinas sólo sirven para señalar la mente, la naturaleza original, que una vez vista dejan de tener función. Cuando la epistemología mítica está en activo la función de las doctrinas no tiene final, en ningún momento se postula su desaparición. En cambio Bodhidharma presenta las doctrinas como mediación que deja de ser funcional en el momento en que se ve la propia naturaleza vacía. Las doctrinas son como barcas que se abandonan cuando se llega a la otra orilla.

SESIÓN DE TRABAJO

En el resumen de su ponencia Cucarull recuerda que se ha elaborado a partir de la noción de epistemología mítica de Corbí y de su planteo antropológico del doble acceso a la realidad propio de los humanos a partir del habla. El ser humano es el único animal con doble acceso a la realidad: uno relativo (DR) orientado a la sobrevivencia; y otro absoluto sin referencia al individuo (DA) que se encuentra más allá de cualquier conceptualización.

Este doble acceso a la realidad viene determinado por su capacidad de habla. Con el lenguaje que media nuestro contacto con la realidad los humanos acabamos de programar la indeterminación genética de la especie.

En la antigüedad son los mitos los que desarrollan el papel de programadores de una epistemología o manera de concebir, pensar y sentir el mundo. La propuesta de Bodhidharma es utilizar el soporte del lenguaje hasta sus propios límites y saltar al vacío de conceptualizaciones para acceder al absoluto.

Las sociedades preindustriales no ponían en duda la realidad construida a partir de lo que describen las palabras (mitos, rituales), mientras que en nuestras sociedades de innovación se sabe que los conocimientos son creaciones, construcciones. En el trabajo presentado se usará el concepto de “epistemología no mítica” para apuntar a esa postura que sostiene que con nuestras palabras construimos la realidad.

El objetivo de las autoras es presentar los discursos de Bodhidharma como un procedimiento metódico para desarticular la epistemología mítica construida desde el supuesto que las palabras describen la realidad y por tanto Cucarull y Granés ven en ellos un planteamiento sobre la cualidad humana profunda válido para nuestro tiempo.

Bodhidharma propondría un uso peculiar de la mente mediante afirmaciones contradictorias para evitar quedar atrapado en descripción alguna. Un planteamiento fiel al budismo mahayana en el que se anima a ir más allá del lenguaje y pensamiento, más allá de doctrinas que son sólo palabras y no el camino mismo.

El padre del budismo Chan, Bodhidharma, usa la negación y la afirmación sobre un mismo punto para provocar intuición: lo que acaba de afirmar es negado a continuación. Eso se muestra como un procedimiento riguroso de desarticular la epistemología mítica.

Granés añade que lo que se entiende por espiritualidad es el tránsito del sentir y pensar la realidad según nuestras necesidades a pensarla y sen-

tirla sin tener en cuenta nuestra estructura de necesidades. Las doctrinas sirven como orientación en este proceso pero dejan de ser funcionales en el momento en que se ve la naturaleza vacía de todo lo que hemos construido con el lenguaje.

Francesca Toffano estrena la sesión de preguntas diciendo que si todo es Mente, iluminación, inteligencia, Ser ¿qué sentido tiene la individualidad, la autoconciencia? Le responde Granés aludiendo a las afirmaciones del budismo que advierten que esa forma individual o autoconciencia no es tal.

Lo que uno toma por autoconciencia, no es de uno puesto que uno misma no la construye, ni la genera. Pone el ejemplo que si uno observa detenidamente sus pensamientos verá que no hay autoridad sobre ellos. Se generan espontáneamente. Así el error es pensar que yo soy autor de “mis pensamientos”, de “mis sentimientos”. En el budismo se expone que hay pensamientos pero no hay pensador.

De acuerdo, dice Francesca, pero entonces ¿cuál es el sentido de ese ser animal? Montse le responde que hablar de “sentido de ser” es suponer que alguien otorga sentido a la existencia, y eso sería dualidad. Pero en realidad no hay alguien ni hay algo ya que lo que damos por individualidades es la construcción necesaria para orientarnos de cara a la supervivencia, a través de nuestro lenguaje .

Corbí interviene parafraseando a Buda: ¿te sirve esa pregunta para hacer el camino? ¿te va ayudar a salir de ti? No te hagas estas preguntas porque te desvían, de lo que se trata es de perder la identidad. Y añade que la realidad es gratis, no tiene «por qué» alguno. El vacío absoluto no tiene ningún sentido puesto que cuando hablamos de sentido es refiriendo dos términos, es decir, cuando hay dos. Hay que desplazarse de la búsqueda de sentido a la vida pues esa postura mantiene en pie

la individualidad, y el camino espiritual es salir de ella. Es el absoluto vacío de cualquier conceptualización por tanto es situarse en el ámbito donde no hay nadie ni nada que pueda servir a nadie.

Juan Diego Ortiz pregunta cómo queda la condición humana relacional en este planteamiento de Bodhidharma. Corbí le responde que sólo una de las dimensiones humana es relacional, la relativa, pero la absoluta ya no lo es.

Ortíz continua explicando que para él esa dimensión relacional es la que nos hace interdependientes, donde uno se identifica y se siente parte del conjunto. Por ello esa transformación del yo debe darse en una red social que es la que da sentido al ser. Así es que ve que este sistema de pensamiento budista, nos separa, nos disgrega, nos individualiza. Se pregunta hasta dónde quedan los demás en esa búsqueda de la iluminación, dónde queda el otro.

Cucarull interviene respondiendo que cuando desaparece la dualidad, cuando no hay dos entonces la implicación con la realidad que nos rodea y con el otro no nace de la voluntad sino de la aceptación total, hasta las últimas consecuencias, de que somos uno. Cuando se llega a entender que no hay dos, al ver necesidad en otros no habrá otra respuesta posible que la de volcarse hacia ellos ya que vivimos que somos uno. El matiz se encuentra en que la actuación ya no se generará por voluntarismo, ni por valor ético ni para salvarse uno. Así pues la propuesta budista no es de aislamiento. Bodhidharma lo único que quiere es desplazar de la construcción generada desde el lenguaje, y lo relacional tiene que ver con esa construcción en la que hay dos tu y los otros. Este procedimiento invita a no quedar atrapado en el lenguaje y desde la nueva comprensión, actuar. De ello va a resultar un hacer sin hacer, sin esperar nada a cambio, un vivir sin un sujeto que tenga algo que conseguir. Y sin embargo uno no queda impasible.

Agustí se añade al diálogo diciendo que cuando Corbí habla de la verdad vacía y la conecta inmediatamente con la unidad y con el amor, la razón de ello se encuentra en que el amor es la conexión. Lo que hay debajo del vacío, de la unidad, es el amor.

Marià sugiere que otra manera de responder a esta cuestión sería mediante expresiones musulmanas como «Él es el único», «donde quieras que mires, sólo ves la faz de Alá», «sólo ÉL, las cosas son sus signos», «cada gesto es ÉL». Si me doy cuenta de ello me vuelco al otro a cada instante. Quien separa, quien me aleja de los otros es el ego. El ego es el que necesita fronteras y separaciones para vivir. Solamente hay separación cuando aparece el ego incluso cuando se relaciona con el otro.

Aparece la cuestión del cuerpo místico del pensamiento cristiano. Responde Granés con una referencia a la metáfora hindú de la ola de mar. El cuerpo místico es el mar y los individuos las olas, las olas son mar. Sólo puedo ver mar cuando dejo de estar atrapado por las olas. O dicho con otra imagen al mirar una sortija de oro, quedo atrapado en la visión del anillo dejando de percibir que es oro y solo oro con forma. Hay que salirse de la forma, hay que salirse de la individualidad.

La siguiente pregunta la plantea Fajardo ¿verdaderamente Bodhidharma habla desde fuera de la epistemología mítica o habla a pesar de la epistemología mítica? Su pregunta surge de que si la epistemología no mítica se asocia a la sociedad de conocimiento, entonces a no ser que Bodhidharma fuera un visionario y se adelantara a sus tiempos, él estaría hablando a pesar de la epistemología mítica y lo que propondría sería procedimientos para salirse de ella. Cucarull responde que todos los maestros apuntan a lo mismo, a salir del yo, de las palabras. La ventaja de este método en nuestros tiempos es que se trata de una propuesta a probar, no hay ningún tipo de creencia asociada.

Corbí añade que epistemología no mítica no es igual a dimensión absoluta. Lo que se ha ido afirmando en las diferentes ponencias es que en una situación cultural y de desarrollo económico basado en el cambio la epistemología mítica bloquea la dinámica de innovación, resulta inadecuada. Y también que en el nuevo contexto cultural, ya no podemos acceder a la dimensión absoluta desde una epistemología mítica.

Fajardo prosigue preguntado si los términos de vacío o mente, que pueden resultar operativos para nosotros descontextualizados de su marco cultural, resultan también igual de operativos para un budista chino, por ejemplo. Marià responde que puesto que el budismo no tiene aparato mítico, que nunca pretendió ser programador de la colectividad, ni ser un sistema de organización de valores, el uso que hace de conceptos puede continuar siendo operativo puesto que no depende de un contexto cultural. Bodhidharma se aparta de la terminología agraria, necesariamente mítica, propia de su época por ello su lenguaje deja de ser mítico. Corbí aclara que el budismo está en una cultura que tiene un componente agrario, pero su propuesta va dirigida a salirse del contexto de la dimensión relativa, mítica de aquel momento. Por ello se tornan procedimientos aptos para sociedades postindustriales.

Amando observa que este es un planteamiento revolucionario y que deberíamos acotar más las consecuencias que tiene en la actuación. Sobre las dos epistemologías añade que cada vez somos más conscientes que el conocimiento es una herramienta pero existe una nebulosa sobre si ese conocimiento corresponde a realidades. Socialmente, en general, se está mutando de una epistemología mítica a una no mítica. Observa que si bien el proceso de disfunción de la epistemología mítica es observable en el aspecto religioso, el matrimonio en los que los valores con sustento mítico se caen, todavía no hay conciencia exacta de que estamos en una epistemología no mítica. Ello le lleva a constatar que nuestras generaciones más jóvenes están desmanteladas axiológicamente. Advierte

del peligro de caer en un relativismo total y absoluto y de que la ciencia todavía está intentando encontrar la seguridad.

La discusión termina acordando que hay muchos términos que aún deberíamos afinar desde el cambio de epistemología como ¿a qué nos referimos por espiritualidad?, ¿otras son posibles?, ¿cuáles son?, ¿que entendemos por calidad humana profunda?, ¿qué es la espiritualidad liberadora?

LAS IDENTIDADES AXIOLÓGICAS A FAVOR DE LA CREACIÓN COMO ARTICULADORAS DE GRUPOS HUMANOS

Juan Diego Ortiz Acosta

A manera de introducción

Las siguientes líneas abordan el asunto de los mitos religiosos y sus epistemologías a partir del contexto latinoamericano y en especial de México. Se parte de la idea de que en la región no se puede generalizar la categoría de sociedades del conocimiento, tal como se emplea en las sociedades del primer mundo, sobre todo porque en América Latina se vive una enorme desigualdad económica, social y educativa, que hace imposible hablar propiamente de sociedades del conocimiento. La cuestión de la epistemología mítica se analiza desde el referente de la iglesia católica, que es la iglesia hegemónica en la región, y se argumenta en el sentido de que la tradición religiosa se encuentra muy arraigada en la cultura. Sin embargo, se acepta que hay una crisis religiosa que tiene su principal expresión en la institución católica, y que ésta crisis no ha resquebrajado aún los cimientos de la religión. En otras palabras, la crisis de la religión que ya se advierte en otras latitudes, en América Latina comienza a expresarse, pero de ningún modo se ha generalizado. Se reconoce que se están produciendo cambios en la espiritualidad y que tarde que temprano dichos cambios alcanzarán al cuerpo mítico de las-

religiones. Se finaliza con una mirada a lo que podría ser la emergencia de una espiritualidad laica a favor del cuidado de la Creación.

La tradición como “patrimonio inevitable”

En América Latina y particularmente en México podríamos decir que los mitos religiosos, según los refiere Corbí como “sistemas de programación de las colectividades... equivalente a una programación del pensar, del sentir, de la organización y de la acción de un grupo humano para la vida, en unas condiciones determinadas, siempre preindustriales”³² siguen siendo parte fundamental de la cultura de nuestras sociedades. Si bien vivimos en un mundo globalizado y en una era llamada del conocimiento, la región latinoamericana, mayoritariamente sigue anclada de manera conservadora en las creencias religiosas, en la tradición y las ilusiones. Se podría afirmar que las sociedades son sociedades del conocimiento a medias, e incluso se podría decir en algunos casos, que son sociedades de la ignorancia, esto debido a que la desigualdad permea el desarrollo de la región. Por tanto, sigue prevaleciendo un cuerpo mítico anclado a la tradición porque siguen existiendo condiciones culturales y sociales para ello. O sea, las religiones son aún un punto de referencia muy importante en la vida de las personas, particularmente el catolicismo, que en el mercado de las religiones es la religión hegemónica, aún reconociendo el sostenido despliegue que han tenido en las últimas décadas las iglesias protestantes y evangélicas. El total de católicos en los 19 países que conforman América Latina alcanza a 447 millones de personas, lo que representa el 47.98% del total de católicos en el mundo³³.

32. CORBÍ, Mariano, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Ediciones Herder, Barcelona 2007, p. 85.

33. PARKER, Cristián, ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. En *América Latina Hoy*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, vol. 41, p. 36.

Todo lo anterior tiene su explicación en la fuerte presencia y poder que históricamente han tenido las iglesias y que se combina con el atraso educativo y la desigualdad crónica que padecen los pueblos de América Latina en todos los campos, ya sea en el económico, en el educativo, en el acceso a las nuevas tecnologías del conocimiento, y otros. Desigualdades que excluyen a millones de personas del desarrollo y que siguen sumergidas en el atraso y la ignorancia. Por ello no es casualidad que los analistas sociales digan que América Latina tiene los más altos índices de desigualdad que cualquier otra parte del mundo. “Solamente entre 15% y 20% de la población latinoamericana goza de un nivel de vida equivalente al primer mundo³⁴. Por ejemplo, la capacidad de cobertura de las universidades para estudiantes de licenciatura llega al 50% en Argentina, mientras que en México al 24%, o sea, que sólo 50 de cada cien jóvenes pueden estudiar una carrera en el país del sur, en tanto en México, sólo 24.

En el caso de México, mito y tradición continúan simbolizando la realidad y le dan una fuerte identidad a ésta, la cual se resiste al cambio de época que vive el mundo. Como dice el reconocido escritor mexicano Carlos Monsiváis, la tradición religiosa se ha convertido en “patrimonio inevitable de la nación”, y cómo ésta “es parte de la singularidad antigua que busca persistir no obstante los avances de la globalización”³⁵. Y cómo no va a persistir la tradición, si la población sufre pobreza, ignorancia, abuso de poder y exclusión -47% de los mexicanos viven en la pobreza-, por lo que entonces la sociedad misma ha necesitado históricamente de un anclaje religioso ante esas formas de violencia y vacío moral que padece el país.

34. CORBÍ, Mariano, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Ediciones Herder, Barcelona 2007, p. 85.

35. MONSIVÁIS, Carlos, *Imágenes de la tradición viva*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica y Landucci, SA de CV 2006.

Ante los miedos y las incertidumbres personales y sociales los mitos proporcionan seguridad y reproducen formas culturales de corte conservador que le dan continuidad histórica a la sociedad. El pueblo mexicano sigue necesitando de la religión, incluso ha logrado exportar la tradición religiosa hacia Estados Unidos con los flujos continuos de migración, por lo que el primer mundo ha sido impactado por una religiosidad popular que forma parte de la diversidad cultural mexicana. Adolfo Castañón (2008) describe la cultura mexicana de la siguiente manera: “en su singularidad y amalgama es como un acuario donde cohabitan promiscuamente la edad media y la ilustración, el paganismo y el cristianismo, el nihilismo y el barroco en una fusión a priori abigarrada y variopinta”³⁶.

Crisis de la iglesia o crisis de la religión

Los componentes de la cultura mexicana y las desigualdades sociales están contribuyendo para que la crisis de la religión no estalle como en otras partes del mundo, o bien, se puede asegurar que dicha crisis no ha trastocado los cimientos del catolicismo debido a la fuerza de la tradición, el rito y la devoción. O desde otro punto de vista, se puede decir que la crisis de la religión está presente, pero no es desde ningún modo, una crisis generalizada. Por tanto, los mitos y las tradiciones religiosas siguen vivas, sus metáforas centrales y sus epistemologías, lejos de transformarse se hacen más necesarias en sociedades donde la gente no cuenta con seguridades de ningún tipo, salvo las que le proporciona su creencia y religión. En México, el censo de población del año 2000 que realizó el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática,

36. CASTAÑÓN, Adolfo, La tradición viva o la conquista del presente. En *Revista de la Universidad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Distrito Federal 2008, núm. 52, p. 15.

arrojó como resultado que 87.99%³⁷ de la población se declaró católica, es decir, alrededor de 88 millones de mexicanos, de los cien millones que éramos en el 2000, sostenían una religiosidad a través de la llamada epistemología mítica.

Corbí plantea que “las religiones continúan empeñadas en transmitir el gran mensaje de las viejas y venerables tradiciones, en modelos culturales preindustriales, ligados a creencias, a subordinación mental, moral y ritual, ligados a sacralidades, jerarquías, patriarcado, interpretación cosificada de símbolos, mitos y narraciones sagradas”³⁸. Esta es justamente la forma en que se transmite la religión católica en México, particularmente por la existencia de un clero altamente conservador, y es, bajo esos esquemas, como la sociedad se ha apropiado de los mitos que siguen modelando y simbolizando la realidad.

La superación de ello, que implica pasar a vivir una fe resignificada o a la desaparición de las creencias religiosas, podría irse dando a partir de que efectivamente las sociedades se conviertan en sociedades del conocimiento y se den pasos hacia mejores etapas de desarrollo educativo y cultural. Por tanto, siguiendo el hilo conductor de lo que se ha dicho, en las regiones menos desarrolladas como América Latina, incluyendo México, el cambio de paradigmas religiosos se percibe a largo plazo en las generaciones que vienen y sobre todo a partir de la crisis de las iglesias, en particular la católica, Es ahí donde se ha comenzado a gestar una pérdida de legitimidad de la institución, pero no de las metáforas centrales y los mitos de las religión, estos siguen vivos y forman parte aún de esas programaciones colectivas del pensar, del sentir, de la organización y de la acción que imponen los sistemas de mitos.

37. INSTITUTO Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Distrito Federal 2000.

38. CORBÍ, Mariano, op. cit., p. 130.

Aunque también es importante reconocer lo que dice Vigil, que las sociedades están pasando por una “destradicionalización” que significa que las generaciones nuevas crecen en un ambiente “en el que ya no se les transmiten verdades indiscutibles, ni ellos mismos se sienten capaces de transmitir las: la estructura cultural en que se están formando les exige pedir justificaciones para tradiciones (religión incluida) que perciben con toda evidencia como una construcción humana”³⁹. Y efectivamente esto está sucediendo en las nuevas generaciones, aunque de manera especial en aquellos jóvenes que tienen acceso a la educación, por lo que se sigue sosteniendo que la crisis de las religiones es un fenómeno a mediano y largo plazo en el contexto latinoamericano.

Lo anterior se puede reforzar, comentando, que el proceso de globalización económica ha ido con paso firme en la región, así como también la globalización política. Pero en cambio la globalización del conocimiento, de las nuevas tecnologías y de la cultura, camina a otro ritmo y se enfrenta a instituciones muy fuertes ancladas en la tradición, tales como la iglesia misma, la escuela, la familia. Esto provoca que el cambio cultural, y por tanto, la destradicionalización, sean muy lentos y no se registren con vigorosidad nuevos paradigmas sin epistemologías míticas.

Sin embargo, la crisis religiosa se advierte, pero como ya se dijo, no tanto en las metáforas centrales, los mitos y las religiones, sino en las iglesias, especialmente en la católica. Esto ya está presente y los dirigentes religiosos lo saben y les preocupa. Asegurar que existe ya una crisis de la religión en México tendría que ser a partir de estudios profundos y no sólo de percepciones, pero hablar de una crisis de la iglesia es más evidente por los datos y fenómenos que se pueden analizar. Una manifestación de ello ha sido el crecimiento de las iglesias evangélicas y protestantes, principalmente en el sureste de México, región que por

39. VIGIL, José María, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Editorial Abya Yala, Quito 2006, p. 363.

cierto registra los más altos índices de pobreza y exclusión. Es ahí donde el cambio religioso se ha convertido en una transformación significativa que ha influido en un cambio cultural representado por el tránsito de “una sociedad basada en el monopolio católico, hacia una sociedad que tiende a diversificarse en términos de adhesión religiosa”⁴⁰. Es decir, existe una especie de pluralismo religioso cristiano que le ha venido ganando adeptos al catolicismo. El dato duro nacional es que 9% de la población creyente no es católica (5% correspondiente a protestantes y evangélicas, y 4% a bíblicas no evangélicas⁴¹). Fenómeno que también está siendo muy recurrente en los países de América Latina.

Otro dato de importancia que revela la crisis en la iglesia, fue la reciente declaración del cardenal más influyente de México, Juan Sandoval Íñiguez, quien afirmó en una celebración masiva en Guadalajara, que 70 por ciento de los católicos ya no van a misa⁴². Esta situación es una evidencia empírica del declive de legitimidad de la institución y la consecuente pérdida de influencia del clero sobre los creyentes. El dato anterior coincide con los resultados de una encuesta aplicada por el Centro de Estudios de Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara, en donde se constata el alejamiento de la gente de los templos. En dicho estudio se les preguntó a 200 personas pertenecientes a la Diócesis de Guadalajara, sobre la frecuencia con que asisten a misa y sobre el interés que éstas despiertan en los fieles. El resultado de la primer pregunta fue el siguiente: sólo el 3% asiste diario a misa; 26% asiste cada domingo;

40. DE LA TORRE, Renée, Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México. En *Enlace expresiones de la sociedad civil, revista digital*, 2006, Nueva Época, año 4, núm. 1. Dirección electrónica: <http://www.organizacionessociales.segob.gob.mx/UAOS-Rev5/perfiles.html>

41. *Ibíd*

42. PÉREZ, Ignacio, Más de tres mil personas hicieron procesión por el Corpus Christi. En Periódico *Público Milenio*, Guadalajara 5 de junio de 2010, p. 14

14% lo hace cada 15 días; 20% va a misa cada mes; 25% sólo tres veces al año, y 12% nunca⁴³.

Con respecto a la segunda pregunta relacionada con lo interesante de las misas, los resultados fueron así: al 38% de los que asisten les resultan muy interesantes; al 39% poco interesantes; al 5% nada interesantes, y al 16% aburridas⁴⁴. Si sumamos los tres últimos porcentajes tenemos un total de 60% de personas que ya no le encuentran relevancia el ir a escuchar a los sacerdotes. Esto también es una evidencia empírica de cómo el clero viene perdiendo presencia, influencia y ha dejado de ser una mediación imprescindible para seguir creyendo en la religión católica. Un hecho reciente que ha golpeado todavía más esa separación paulatina entre clero y fieles, es el escándalo sobre los abusos sexuales a menores, cometidos por varios obispos y dirigentes religiosos en varias partes del mundo, destacando en el caso de México el asunto del padre Maciel, fundador de los Legionarios de Cristo.

Se han conjugado pues, una serie de factores que están minando la confianza y la validez de la institución católica y su clero, razón por la cual se afirma que existe un proceso de crisis en el catolicismo mexicano, pero esto a nivel de las estructuras, del poder institucional y la legitimidad de sus representantes. La otra crisis, las de las metáforas, los mitos y las creencias, eso aún se mantiene firme en los creyentes. Sin embargo, todo parece indicar que esos resquebrajamientos podrían comenzar a presentarse con más claridad en los próximos años y principalmente entre la población joven. Como se dijo al principio del presente texto, la tradición religiosa ha sido a través del tiempo un “patrimonio inevitable de la nación”, por lo que el surgimiento de nuevos paradigmas de

43. CENTRO de Estudios de Religión y Sociedad, *Encuesta sobre la doctrina social de la iglesia católica*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara 2010.

44. *Ibíd*

creencias religiosas tendrán que esperar hasta que se generen condiciones para ello.

Ahora bien, aún cuando la sociedad mexicana marcha a ritmos totalmente desiguales hacia el desarrollo, se puede advertir un distanciamiento de la comunidad creyente con el clero y su institución, por lo que se pudieran estar generando nuevas condiciones culturales para que se produzca la crisis de la epistemología mítica, con lo cual los mitos dejarán de ser esos sistemas de programación de las colectividades. Ese será tal vez el derrotero que le espera a la sociedad mexicana en el campo religioso, y es aquí donde surge una pregunta ¿esas programaciones colectivas que impuso la epistemología mítica qué tanto fueron necesarias para el desarrollo de las sociedades? ¿qué tanto influyeron en civilizar la condición natural del género humanos? En términos de la filosofía Hobbesiana, la duda queda de la siguiente manera: ¿qué tanto del principio divino del Bien Dios que forcejea en la historia humana con el principio del Mal demonio, influyó para que el hombre pudiera dejar esa condición violenta de estar viviendo un estado de “guerra de todos contra todos”⁴⁵?

Tal vez falta abordar el problema desde la perspectiva de los aportes de esas programaciones colectivas que representan los sistemas de mitos. O sea, qué sería de las sociedades si no hubiese existido el enfrentamiento entre los dos principios divinos o más que humanos que señala Corbí: “el principio del Bien o Dios y el principio del Mal o demonio”⁴⁶. Como señala el propio Corbí “ese enfrentamiento de gigantes se da al nivel de la historia humana. En la historia humana se enfrentan, en una guerra sin cuartel. La historia humana es la historia de ese enfrentamiento, es pues, una historia sagrada”⁴⁷. Qué sería por tanto de las sociedades sin el principio del Bien, dónde estaríamos, qué tipo de crisis civilizatoria esta-

45. HOBBS, Thomas, *Leviatán* tomo I, Ediciones Gernika, Distrito Federal 2005, p. 130.

46. CORBÍ, Mariano, *op. cit.*, p. 90.

47. *Ibid* p. 91

ríamos pasando. En este sentido la valoración de las metáforas centrales de las religiones cobran un importante significado, aunque desde otras perspectivas son muy cuestionables. Como dice Fornet-Betancourt, hablar de la “crisis de la religión sería de este modo también crisis de antropología, crisis de cosmología y, con ello, crisis de civilización en general”⁴⁸. Desconozco si efectivamente la crisis de las religiones en Europa están teniendo esas repercusiones en la antropología, la cosmología y la civilización actual.

El caso es que en México se está viviendo con más claridad una crisis de la iglesia católica, que una crisis de la religión en sí, sin embargo, como ya se anotó, esto puede representar el momento histórico previo de un desenlace que luego pudiera afectar el cuerpo mítico del cristianismo. Pero aún cuando la crisis de las religiones no ha estallado, sí se vislumbran desvaríos en la apropiación de los mensajes clave de éstas, particularmente en el catolicismo, razón que exige reflexiones teológicas que resignifiquen la fe.

Con lo anterior se debe entender que existe una especie de contradicción entre el sostenimiento de las metáforas centrales del catolicismo y la crisis social deshumanizadora por la que está atravesando la sociedad mexicana. La sociedad sigue necesitando de la religión, necesita de Dios, pero no necesita de la relación con el hombre. Es decir, el católico está viviendo una religiosidad muy cercana al mito y la tradición, pero muy lejana de su contexto relacional con el prójimo y el medio ambiente. Se vive una religiosidad intimista donde prevalece un vínculo casi exclusivo con lo ultraterreno, religiosidad que ha sido promovida por el propio clero y la institución iglesia sin medir las consecuencias de esas programaciones colectivas que apuntan a individualizar la religión.

48. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de las crisis actual del cristianismo*, Ediciones Abya-Yala, Quito 2007, p. 54.

¿Resignificación de la fe?

A parte de la crisis de la iglesia, se vive una crisis en la interpretación de las enseñanzas cristianas y su puesta en práctica. Pareciera que ese antagonismo entre los principios divinos del Bien o Dios con el Mal o demonio, lo está ganando el principio del Mal, esto porque en la sociedad se percibe y hay evidencias suficientes para demostrar que el cuerpo mítico del catolicismo está desfasado de la realidad que exige aplicar las bondades de las religiones, más no ritos, devociones y tradiciones que no juegan un papel en la configuración de una conciencia católica comprometida con lo que le acontece al ser humano y su entorno. La resignificación de la fe tendría que ir en el sentido de recuperar la profundidad del mensaje de compasión, fraternidad y solidaridad, pero sobre todo de hacer indivisible las creencias y prácticas del catolicismo.

En esta otra perspectiva, la institución iglesia también ha profundizado su crisis, ya se dijo, no sólo ha perdido adeptos por el creciente mercado de protestantes y evangélicos, sino también ha dejado de ser la mediadora imprescindible entre los creyentes y Dios, ya que la mayoría no asiste a misa. Ahora la crisis también se ahonda porque las enseñanzas del clero no responden a las necesidades de una sociedad metida en un torbellino de violencia, corrupción e injusticia. Los católicos están ante una iglesia poco preocupada por el mundo terreno y por ello el escepticismo ante el clero y su papel como referentes testimoniales de esa búsqueda del bien.

La iglesia católica y su epistemología mítica no podrán subsistir por mucho tiempo, sus errores, su conservadurismo y su poca disposición al cambio, pueden crear las condiciones para el fortalecimiento de nuevas formas espirituales. Lo espiritual también es un campo de necesidades que tiende a desplegarse más allá de las fronteras del catolicismo y de cualquier religión, incluso en la sociedad mexicana existen ya sincre-

tismos religiosos entre católicos con prácticas hinduistas, budistas, de la nueva era y esotéricas, entre muchas otras. Es al final de cuentas reconocer lo que dice Vigil en cuanto que la historia de las religiones es una continua interacción de sincretismos, y sobre todo, reconocer lo que indica en el sentido de que “todas las religiones son sincréticas”⁴⁹. Sin embargo, aún cuando esas prácticas y relaciones están presentes en la sociedad, éstas no dejan de ser marginales ante la hegemonía católica, pero no deja de ser una hegemonía cargada de mitos y tradiciones carente de una enseñanza dialogante con el mundo contemporáneo. Y precisamente son las necesidades y problemas de este mundo contemporáneo lo que está exigiendo religiosidades y espiritualidades capaces de responder a los desafíos actuales.

Espiritualidad a favor de la Creación

Por las tendencias que se perciben en el debilitamiento paulatino de la iglesia y su clero pasado de moda, no es de sorprendernos que en el mediano y largo plazo las nuevas religiosidades y espiritualidades logren posicionarse y den paso a nuevas formas de expresión colectivas e individuales. Los sincretismos podrían convertirse en un campo de atracción, al igual que el pluralismo religioso, pero de igual manera se podría pensar en espiritualidades de tipo axiológico. Sobre este último punto es interesante traer al caso una interrogante planteada por Robert S. Hartman “¿por qué la gente es tan buena para organizar el mal pero tan mala para organizar el bien?”, es justo el tema de la existencia humana frente al bien y al mal, pero también el compromiso hacia la Creación en todas sus dimensiones, lo que puede ser un eje de articulación de las espiritualidades, desde dentro o fuera de las religiones.

En el caso de las religiones, se puede coincidir con Vigil en el sentido

49. VIGIL, José María, op. cit., p. 364.

de que éstas tienen que centrar su papel en humanizar al mundo. “No hay tarea más importante para las religiones en ésta hora de la historia que la de redescubrir con nueva luz y nueva profundidad esta su misión humanizadora”⁵⁰. Se trataría efectivamente de cultivar la humanidad, y esto no como algo privativo de algunas religiones sino como “un desafío universal, transversal a todas ellas, no deberían recorrer ese camino en solitario, sino en diálogo, como tarea compartida de renovación”⁵¹. Se trataría pues, de dejarse interpelar por la realidad para hacer una puesta en común y poner en práctica todos aquellos valores subyacentes en las religiones, tales como la compasión, bondad, fraternidad y solidaridad, praxis que pueda impactar este mundo, praxis que resignifique la fe y resignifique la práctica religiosa y espiritual.

Ahora bien, desde una espiritualidad laica y una epistemología no mítica, los lazos relacionales que deben interconectar las energías humanas es el cuidado de la Creación, espacio y tiempo en donde estamos todos y está la Tierra misma. Esa toma de conciencia de que debemos cuidarnos por el bien de todos y porque es condición humana el amar, puede constituir un camino significativo que nos permita percatarnos de que estamos frente a serias amenazas que nos pueden conducir a desenlaces fatales. Y ante ello es imprescindible volcar no sólo energías, sino capacidades creativas y sensibilidades para dotar a este mundo y a la existencia humana de sentidos profundos que permitan dignificar la vida, que permitan rescatar y enriquecer la Creación. Desde una perspectiva no religiosa la Creación es el mundo, el ser humano y toda forma de vida existente, y el enriquecimiento de todo ello implica recuperar ese espíritu creador, no destructivo, ese espíritu comunitario, no individualista, ese espíritu de sensibilidades, no de indiferencia, ese espíritu de justicia, no de abuso, ese espíritu de paz, no de violencia. Si somos capaces de crear espiritua-

50. *Ibíd* p. 377

51. *Ibíd* p. 376

lidades en este sentido, es decir, si somos capaces de crear “esa fuerza motivante más profunda que anima a la acción, cercana a la pasión o mística que inspira los ideales”⁵², estaremos en condiciones de tener esperanza, y serán éstas espiritualidades las que pudieran dar origen a nuevas programaciones colectivas y a nuevas formas de organización. Se trata pues, de cambiar actitudes hacia la Creación, es decir, cambiar el proceso relacional hacia la persona humana, cambiar el proceso relacional con el medio ambiente, cambiar incluso el proceso relacional con Dios desde las creencias. Desde esta perspectiva estamos hablando de nuevas espiritualidades dialogantes consigo mismas y con la realidad, espiritualidades capaces de transformar, de mejorar, de enriquecer la vida, de cuidar la Creación.

Haciendo un paralelismo con las ideas de Corbí, podríamos decir que la espiritualidad para el cuidado de la Creación tiene cierta semejanza con lo que él denomina “calidad axiológica humana” que también es “calidad ética, es capacidad de compromiso social y político y, sobre todo, es capacidad de sentir y apreciar íntimamente la realidad que nos rodea. Es, pues, ética personal, compromiso con el colectivo y riqueza de sensibilidad con cosas y personas”⁵³. Esa calidad axiológica humana es la que hay que reconstruir desde una espiritualidad laica, calidad axiológica que el catolicismo no ha sido capaz de sostener y enriquecer debido a que lo ultraterreno y los intereses institucionales de la iglesia han sido los ejes casi exclusivos de sus procesos de enseñanza religiosa.

Una nueva fuerza motivante que anime la acción para el cuidado de la vida en todas sus dimensiones, es tal vez lo que está ausente, y es tal vez lo que necesita la existencia humana en su continuidad histórica. Sin embargo, cómo generar confianzas para ello, cómo generar credibilidad,

52. MARROQUÍN, Enrique, *Otro mundo es posible. Justicia, paz, integridad de la creación y vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, p. 199.

53. CORBÍ, Mariano, op. cit., p. 195.

cómo crear certezas, y más sabiendo que las religiones pareciera que están perdiendo la batalla en la búsqueda del bien y la armonía humana y ecológica. Será que la espiritualidad laica podrá con semejante desafío, o será necesaria la conciliación con las espiritualidades religiosas que puedan emerger a partir de la necesaria renovación de las religiones y sus iglesias. Lo cierto es, que ante las amenazas de las acciones humanas, se requiere urgentemente de fuerzas humanas que animen los ideales, y a partir de ellos, se construyan nuevos espacios colectivos para el desenvolvimiento de esas espiritualidades creadoras y las religiosidades humanizadoras que sean capaces de autotransformarse.

Para cerrar vienen al caso una cita de Corbí, que dice lo siguiente:

Hemos tenido el hábito de buscar y encontrar en la religión agarraderos sólidos para esta vida y para la otra. La nueva forma de cultivo de la espiritualidad nos deja sin ningún agarradero. La espiritualidad no pretende ofrecer agarraderos, sino eliminarlos. Los agarraderos para nuestra vida cotidiana tendremos que construínoslos nosotros mismos, con nuestros propios medios y con la calidad, que como personas y como colectivos, hayamos alcanzado⁵⁴.

Conclusiones

El desarrollo de la cultura y de las sociedades del conocimiento tarde que temprano modificarán las epistemologías míticas en América Latina, produciéndose tal vez una crisis generalizada de la religión católica en la región. Pero mientras esto sucede, la crisis que vive la iglesia está dando pautas para el surgimiento de nuevos campos de espiritualidades, muchos de ellos de carácter sincrético y otros

54. *Ibíd* p. 199.

alternativos. Asimismo, se está configurando un pluralismo religioso cristiano y un distanciamiento de miles de católicos con respecto a su iglesia y el clero. Diversos fenómenos están convergiendo en la metamorfosis cultural religiosa, entre ellos, la propia resistencia del clero para dialogar con el mundo contemporáneo y adaptar su discurso y práctica religiosa a las renovadas condiciones en que viven las sociedades del siglo XXI. Podrá haber crisis religiosa, pero también necesidades de seguir viviendo la espiritualidad desde dentro o fuera de las religiones. Un campo específico espiritual puede irse dando en relación al cuidado de la Creación, entendida ésta como un campo donde está en juego el ser humano, la Tierra y la vida misma, razón que interpela a esa fuerza humana inspiradora que puede generar transformaciones que posibiliten la existencia y el mejoramiento de la Creación. Se trata de entender la vida en su totalidad, de apreciar las interacciones y procesos de la Creación misma para comprometerlos con su viabilidad y sustentabilidad a largo plazo. Es la interpelación de una espiritualidad transformadora, amorosa con la vida y cargada de sabiduría que permita las posibilidades de la existencia humana y su mundo. Es pues, una espiritualidad de servicio y compromiso que puede dar pautas a nuevas formas de entendimiento y acción de los grupos humanos.

SESIÓN DE TRABAJO

Juan Diego nos presenta el resumen de su ponencia:

La transformación de la cultura y el desarrollo de una sociedad del conocimiento en mejores condiciones de igualdad en México, tarde que temprano modificarán las epistemologías míticas de las religiones, produciéndose en el mediano y largo plazo una crisis generalizada de la religión. Será cuando el país deje de lado a la tradición religiosa como

“patrimonio inevitable de la nación”. Pero mientras esto sucede, la crisis que vive ya la iglesia hegemónica del país, está dando pautas para el surgimiento de nuevos campos de espiritualidades, uno de ellos puede irse construyendo en relación al cultivo de la cualidad humana, fuerza espiritual que puede generar transformaciones que posibiliten el mejoramiento de la existencia humana y la sociedad misma, su viabilidad y la sustentabilidad de la Tierra a largo plazo. Se trata de una espiritualidad amorosa con la vida y cargada de sabiduría, una espiritualidad de servicio y compromiso que tiene que nacer a partir de nuevas epistemologías y paradigmas que dará pautas a nuevas formas de entendimiento y acción de los grupos humanos. La sociedad mexicana requiere urgentemente de nuevas espiritualidades que vayan acotando el fuerte oleaje de corrupción, violencia e injusticia que afecta a millones de personas.

En su presentación, Juan Diego Ortiz subraya que ha escrito desde su “ventana mexicana” y, que desde ahí no percibe una crisis de las religiones tal como se plantea desde Europa. Percibe, en México, crisis de las instituciones religiosas y, especialmente, de la Iglesia Católica. Pero la presencia del mito, el mito, es intocable, los cimientos míticos de la sociedad se sostienen todavía. Las condiciones sociales y culturales propician esta situación: pobreza, modelo fuertemente tradicional, peso rural... No puede hablarse todavía de sociedades del conocimiento e innovación, en sentido pleno. En ese marco y como respuesta a la pobreza, a los cambios e incertidumbres, la creencia, las metáforas religiosas, siguen ofreciendo seguridad, un puntal al que agarrarse.

Si lo que se evalúa es la práctica podría hablarse de una laicización muy extendida, pero no así en cuanto al peso de la creencia, de la fe. Una fe que no se corresponde con las prácticas institucionales ni con la valoración que puedan merecer las instituciones. Los discursos eclesiásticos resultan aburridos, alejados de la realidad. El sentido comunitario de algunas iglesias evangélicas, con celebraciones más vivenciales, propi-

cion su crecimiento a costa de la pérdida de hegemonía del catolicismo. Pero aún así, la práctica institucionalizada es minoritaria.

Es desde esa situación desde la que J. D. Ortiz se pregunta si es posible una resignificación de la fe capaz de dar respuesta a retos tales como el proceso de deshumanización del tejido social que está viviendo México (narcotráfico); respuesta a la violencia extrema que va instalándose en la vida. De tal manera que pudiera recuperarse la profundidad del mensaje de compasión, fraternidad y solidaridad como base desde la que hacer frente a las dificultades del presente y que vida, creencias y práctica católica encontraran la forma de andar juntas. ¿Podrá todavía ofrecer algo la Iglesia o hay que ir a buscar respuestas fuera?

Constata el avance de nuevas religiosidades y espiritualidades, algunas de ellas fruto de sincretismos, otras en la línea de la espiritualidad laica y la epistemología no mítica. En ellas se da una fuerte presencia el compromiso hacia la Creación en todas sus dimensiones. Se trate de espiritualidades hijas de las religiones o de espiritualidades laicas, Ortiz subraya la urgencia de dotar a este mundo y a la existencia humana de sentidos profundos que permitan dignificar la vida y cultivar el espíritu creador, no destructivo, comunitario, no individualista, de justicia y no de abuso, de paz y no de violencia. Si las religiones, más interesadas en lo ultraterreno y en los intereses institucionales, pierden la batalla en la búsqueda del bien y la armonía humana y ecológica, ¿podrá ocupar ese espacio la espiritualidad laica o será necesaria la conciliación de ésta con las espiritualidades religiosas que puedan emerger a partir de la necesaria renovación de las religiones?

Con estas preguntas sobre la mesa empieza el diálogo.

Corbí destaca que le ha resultado muy interesante conocer un proceso de secularización diferente al que se está viviendo en España. Realida-

des distintas dan procesos de secularización distintos y es interesante poderlos analizar. En cuanto al comentario acerca de la presencia del mito, de la creencia, al tiempo que se abandona la práctica ritual, Corbí recuerda que el ritual es el sistema de renovación del mito, acto colectivo de participación en la metáfora mítica, vivificándola, manteniéndola, alimentando la creencia. Por ello, de una forma más o menos rápida, el alejamiento del ritual tendrá inevitablemente consecuencias para la vivencia mítica, individual y colectivamente.

En relación a la cuestión de si las iglesias podrán -o no- llevar a cabo la necesaria renovación, Corbí recuerda que una renovación de la fe es posible, pero habrá de ser una fe no apoyada sobre creencias: fe sí, creencias no. Y las instituciones requieren de creencias para subsistir. Por tanto, la resignificación de la fe ha de ser tal que pueda ir más allá de unas formas institucionalizadas de vivencia religiosa.

En cuanto al cuidado de la Creación y la espiritualidad laica, Corbí comenta que para preocuparse de la realidad más allá de la egocentración, ya hace falta contar con un cierto grado de calidad humana, ¿de dónde procederá ésta? El cuidado desegocentrado alimenta la calidad, pero hay que contar con la dificultad que supone el arranque en esa dirección. Amando Robles ve que el título de la ponencia hace referencia a la segunda parte de la misma, la que trabaja sobre las formas que pueda adoptar la vida espiritual, a nivel comunitario, aptas para la nueva situación; pero la ponencia incluye una primera parte sobre la crisis de la institución, en especial de la católica. Y hace falta profundizar más en ese tema, el de la crisis, si se quiere abordar la resignificación de la fe. Pues los contenidos propios de una fe revitalizada a los que alude Ortiz estaban ya, de hecho, presentes en el discurso de la institución que ha entrado en crisis. No entra en crisis por falta de contenidos sino por algo más, porque cambia la realidad y el mundo y su lugar en él. Se pregun-

ta Robles si esos motivos profundos de la crisis se están abordando y estudiando o no.

J. D. Ortiz le responde que por lo que conoce, no hay estudios que vayan más allá. Se recogen datos sobre el nivel de práctica religiosa, sobre el descenso, crecimiento o aparición, de unas confesiones u otras, pero sin más matices; la naturaleza de los cambios se ha trabajado muy poco. Por eso la ponencia se limita a partir de la constatación de esa “crisis de la institución”, como punto de partida, y se orienta hacia la prospectiva de futuro, hacia dónde sería deseable caminar. Pero está de acuerdo en que queda mucho campo por estudiar.

Sobre las nuevas espiritualidades, Robles añade una matización en cuanto a la terminología. En el entorno de estos encuentros una espiritualidad sería laica si es sin creencias, ya sean éstas religiosas o laicas. Mientras que en la ponencia las espiritualidades laicas son aquellas que no están motivadas por lo religioso, o no recurren o no se rigen por lo religioso. Ortiz recoge la clarificación pero puntualiza que la realidad mexicana le obliga a considerar una opción más, esa espiritualidad mítica desligada de las instituciones religiosas, sus prácticas, sus dogmas, etc. Espiritualidades míticas a la vez que no religiosas, en cierto modo. Comprende que probablemente se trate de una situación de tránsito, pero en este momento su presencia es importante y hay que tomarlas en consideración. Expresa el convencimiento de que esos núcleos tendrán peso, probablemente, en la configuración que irán tomando las espiritualidades laicas.

José María Vigil retoma el tema de los estudios del fenómeno religioso en México (y de la teología), cuál es la situación a nivel universitario, cómo surge en Centro de Estudios Religión y Sociedad al que pertenece Ortiz. Éste explica que el Centro se creó (con pocos apoyos y bastantes dificultades) en la Universidad de Guadalajara, aunando esfuerzos de investigadores de distintas disciplinas, y contando con mucha libertad

de trabajo. El ámbito de estudio principal estaba muy relacionado con la separación de la iglesia del aparato del Estado, con el diálogo interreligioso y la presencia de las distintas religiones sobre suelo mexicano (confesiones cristianas y herencia cultural precolombina). Ese marco se va ampliando e incluye hoy el estudio de las “nuevas espiritualidades”. A punto están de iniciar una maestría sobre la pluralidad religiosa, pero Ortiz está viendo la necesidad y la utilidad de considerar la espiritualidad laica, los distintos temas relacionados con la cualidad humana más allá de la epistemología mítica; para ello, espera poder establecer puentes de colaboración permanente con el entorno del CETR.

Robles insiste en la importancia de profundizar en los análisis; no basta con poner el énfasis en el compromiso; sin negar la ola neoliberal y la debilitación del compromiso que la ha acompañado, las causas de la crisis de las instituciones son otras; la crisis comenzó antes de esa debilitación. Si la vitalidad de las religiones dependiera del compromiso social, la realidad sería muy otra, a tenor de los numerosos mártires por la justicia que se han dado...

Francesca Tozano señala que, como mínimo en México –pero no sólo–, la trama social es mucho más compleja que la división entre ricos y pobres, en una misma familia se viven momentos socioeconómicos distintos, presencia de distintas clases, accesos diversos a lo religioso; habría mucho que estudiar por ahí. En el ámbito de la teología algo hay (pero poco) de teología del pluralismo; la mayor creatividad se está dando en la teología feminista, lo cual no es extraño dada la poca y reciente incorporación de la mujer a la reflexión teológica, pero realmente hace falta darse prisa y abrirse a la que es la realidad religiosa contemporánea y no quedarse en debates del pasado. Entre los comentarios finales de la sesión se recoge la necesidad de concretar más qué es lo que se entiende por “cualidad humana profunda” y el interés de analizar coincidencias y diferencias entre ésta y la oferta liberadora de la espiritualidad que impulsa la teología de la liberación.

LAS SOCIEDADES DE CONOCIMIENTO DESDE SUS CREADORES Y SUS CONSECUENCIAS SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA

*Jaume Agustí Cullell*⁵³

Introducción

Dada la sutilidad de la DA, de la que todo lo que se pueda decir no es su verdad, no resulta fácil hablar del fin de la epistemología mítica (EM), y con más motivo porque todavía no ha cuajado en mi conciencia de forma clara la nueva epistemología no mítica (EnoM). Por ello, no he sabido expresarme con suficiente claridad y a través de ejemplos. Espero que la densidad de estas páginas no las convierta en un galimatías ininteligible. Además posiblemente se me hayan colado repeticiones innecesarias, errores, ingenuidades y exageraciones de neófito en el tema. Esta comunicación debe considerarse como un borrador del artículo que quizás algún día será. En su estado actual es más un collage de notas que una argumentación bien desarrollada, coherente y estructurada sobre el tema propuesto. Por otra parte, he adoptado sin más explicaciones, el lenguaje usado en el CETR para hablar de estos temas, especialmente su formulación en términos de la dimensión relativa y de la dimensión absoluta de nuestra conciencia de la realidad, DR y DA respectivamente.

53. IIIA-CSIC. Campus UAB. E-08193 Bellaterra. jaumeagusti@gmail.com

Mi contribución si bien intentará tener en cuenta las dificultades mencionadas y las contribuciones académicas de la filosofía de la ciencia y de la tecnología relacionadas con nuestro tema, esta comunicación no se puede situar a nivel académico, sino mas bien a nivel de meditación, de paciencia y reflexión personal como tecnocientífico sobre las tensiones y posibles o aparentes contradicciones en la comprensión y, aunque en menor grado, en el cultivo de ambas dimensiones de la realidad, en el intento de superar la EM; (véase el artículo de Marià Corbí en este mismo volumen).

El tema de la comunicación gira en torno a como la tecnología influye en nuestra conciencia, a parte de su poder de transformación del mundo. O mejor, mi tema sería cual es la nueva conciencia que permita un desarrollo sano de la tecnociencia después de que la unión que se dio entre interior y exterior -rota por la tecnociencia - ya no es posible. De entrada ya sabemos que esta nueva conciencia no es automática dada la situación actual de colapso de las religiones y de crisis axiológica.

Mi punto de partida es la interpretación que Marià Corbí ha hecho de nuestra situación y de cómo hemos llegado a ella y el proyecto del CETR como respuesta a esta situación.

Nuestra situación actual sin referencias absolutas

La epistemología no mítica (EnoM) o el fin de la EM es la conciencia plena de nuestra situación actual, sin referencias absolutas externas a nosotros mismos, sin un Dios ser supremo todopoderoso en que refugiarnos, ni naturaleza que pueda servir de contexto moral, ni razón o ciencia que pueda ejercer de guía segura. Es decir, sin que ninguno de ellos pueda fundamentar, ni dar garantías ni seguridades para la creación de axiologías desde donde orientar y evaluar nuestras acciones y poder controlar nuestro poder depredador, que ahora tiene alcance planetario.

¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

Dicho con la máxima brevedad, los métodos, modelos y técnicas racionales, operacionales o instrumentales desarrollados por la filosofía las ciencias y las tecnologías, nos han permitido cubrir nuestras necesidades materiales e intelectuales. No es de extrañar que la tecnociencia sea vista como un instrumento y un símbolo de nuestro bienestar, de libertad humana, sobretodo si ésta se entiende restrictivamente como capacidad de elegir dentro de un orden, como liberación de necesidades y contingencias. El resultado es que la tecnociencia ha suplantado la función programadora de las estructuras míticas, vistas ahora no como sagradas sino como modelizadoras a nivel axiológico de las sociedades estáticas pre-industriales. Durante la etapa industrial, estos modelos racionales en su enfrentamiento dialéctico con los milenarios modelos míticos, llevó a erigir a los primeros, en nuevas referencias absolutas a través de ideologías o creencias laicas. Sin embargo, la propia dinámica acelerada de innovación científica y tecnológica nos lleva a abandonar todo tipo de creencias, religiosas o laicas, por incompatibles con esta nueva dinámica social. Gracias a esto y a la esterilidad axiológica de las ciencias que veremos más adelante, se ha abierto la posibilidad de un cultivo autónomo de la DA, no sometido al cultivo de la DR. Esta autonomía de la DA es una oportunidad pero también un terrible riesgo de ignorar esta dimensión. También se ha puesto así de relieve el carácter modelador de las ciencias y las tecnologías, vistas anteriormente dentro de una EM laica como descripciones e instrumentos más o menos verosímiles y neutros respecto a la realidad. La creación de modelos tecnocientíficos basados exclusivamente en la información, sin referencia obligada a la naturaleza, por ejemplo la llamada realidad virtual, ha puesto en evidencia la conveniencia de abandonar la EM. Sin embargo, como iremos insistiendo más adelante, si bien ahora está clara la posibilidad y conveniencia de una ciencia y tecnología sin pretensiones de comprender y describir la realidad, todavía están vivas y fuertes ciertas

nuevas formas de pervivencia de la EM en la interpretación común de la realidad, pero también en su interpretación dentro del mundo científico.

Por ejemplo, todavía en círculos científicos influyentes en USA se cree que la ciencia describe la realidad tal cual es y se plantean preguntas como las siguientes, que demuestran no haber entendido nuestra situación: ¿puede la ciencia ayudarnos a crear nuevas narrativas racionales, tan poéticas y poderosas como las que han sostenido las sociedades tradicionales? ¿Podemos tratar a la religión como un fenómeno natural? ¿Podemos ser buenos sin Dios?

El proyecto del CETR

Esta visión de la posibilidad y necesidad de cultivo autónomo de la DA nos la ha ido dando, con toda riqueza de detalle y fundamentación crítica, Marià Corbí a lo largo de sus escritos bajo los nombres de 'espiritualidad laica' y 'calidad humana profunda' (CHP).

El proyecto del CETR me ha permitido entender –superando antiguas y duraderas tensiones entre mi intuición espiritual y mi práctica científica– que la tecnociencia no tiene porque ser perversa –contraria al cultivo de la DA– sino que ésta es posible expresarla y cultivarla de manera independiente y aceptable a científicos y tecnólogos.

Esta intervención es un intento de situar y clarificar mi colaboración como aprendiz dentro de este ambicioso y creo que genial proyecto del CETR. Mi aspiración sería poder hablar de estos temas con mis compañeros científicos y tecnólogos en un lenguaje que aunque forzosamente diferente al científico, pueda ser aceptable por ellos.

Algunos componentes y características de la tecnociencia

Situar la ciencia y la tecnología

En general se trata de situar nuestras necesidades y deseos en su lugar dentro de la experiencia humana, es decir, que el cultivo de DR no se absolutice impidiendo así el cultivo de la DA sino todo lo contrario. La ciencia y la tecnología han tenido un papel protagonista en el cultivo de DR y su éxito ha influido en todos los terrenos, creando formas de pensar y hacer basadas en ellas. Después de esta luna de miel de la humanidad con la tecnociencia –la ciencia y la tecnología– conviene situar a ésta en nuestro mundo axiológico que recoge las múltiples dimensiones de nuestra experiencia, expresada en la diversidad de culturas y no solo en la tecnocientífica.

Sobre la tecnociencia

Ciencia, tecnología, economía –del dinero y del consumo, o capitalismo– e individualismo, todos ellos forman un entramado al que se ha llamado tecnociencia. Las razones de estas alianzas son más históricas que necesarias, especialmente la alianza con la economía capitalista y con un individualismo que ve las cosas como recursos. A pesar de la gran importancia de la economía capitalista y del individualismo en el desarrollo de la tecnociencia actual, aquí nos centraremos en el papel que han jugado la ciencia y la tecnología en relación con nuestro tema, el fin de la EM.

Actualmente la tecnociencia se desarrolla sobre tres pilares: en primer lugar, la investigación básica y primeros desarrollos en universidades; en segundo lugar, la creatividad de los ingenieros y en tercer lugar y de forma determinante, el papel de los expertos en demandas del mercado. Es a través de este último aspecto como los valores vigentes entran

actualmente en relación con la tecnociencia. Desgraciadamente, hasta hace bien poco la base axiológica que orienta la tecnociencia se ha dado por supuesta, no ha recibido atención explícita suficiente y menos dentro de la misma tecnociencia. La tecnociencia ha tendido a autolegitimarse; las preguntas axiológicas han sido sustituidas por preguntas técnicas sobre eficiencia para conseguir objetivos.

En su lugar han prosperado la propaganda, los estudios sociológicos y la creación de opinión pública, entre otras cosas. Por tanto hace falta crear espacios de comunicación e investigación axiológica. En este sentido, el evidente impacto planetario de la tecnociencia ha sido y es la gran oportunidad para hacer explícitas e investigar las axiologías que puedan orientar los proyectos y desarrollos tecnocientíficos.

Entre los múltiples aspectos y características de la tecnociencia como son organización, método, modelos, aparatos e instrumentos, poder transformador sobre nuestra visión de la realidad, creatividad del tecnocientífico etc., aquí nos centraremos, por una parte, sobre el impacto de la tecnociencia en nuestra visión de las dos dimensiones de la realidad, especialmente sobre la visión y el cultivo de la DA y por otra parte, la relación que la creatividad científica tiene con esto último. El dato inicial a tener en cuenta es la sutilidad del conocimiento silencioso. Esta sutilidad lo hace difícil de reconocer y todavía más de cultivar en las nuevas sociedades, aún siendo como es tan necesario a su buena marcha, tal como intentaremos explicar.

Evito entrar en más detalles sobre la tecnociencia, pues se pueden encontrar en mi primer artículo sobre tecnociencia y libertad (véase la web del CETR: *From scientific experiment to the whole experience through freedom*. Recomiendo leer la versión original inglesa). Allí desarrollé una caracterización detallada del método y del tipo de conocimiento al que da acceso la tecnociencia, y que caractericé como información y cálculo.

Interpretaciones de la tecnociencia

En general la actitud filosófica necesaria para reflexionar sobre la tecnociencia es poco común entre los tecnocientíficos, y esto por diversos motivos, especialmente por no formar parte temáticamente de la tecnociencia, por la necesidad de especialización extrema, por la competitividad absorbente dentro de la tecnociencia etc. En su lugar han aparecido dentro de la filosofía como actividad académica, especialidades como la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, con sus correspondientes ramas de ética, siguiendo así la tendencia a la especialización de la actividad humana. Como dije en la introducción, no situaré mi meditación en este marco académico, sino que presentaré únicamente mis intuiciones cuyo único filtro es mi todavía precaria experiencia en este terreno. Pues mi aspiración sería promover la actitud filosófica de apertura y colaboración entre la investigación axiológica y la misma actividad tecnocientífica siguiendo la línea del mencionado proyecto del CETR.

Consideraciones entorno a la tecnociencia, la EM y la EnoM

La tesis a defender es, en primer lugar, que para la tecnociencia la EM no es en realidad intrínseca a su desarrollo sino que es más bien una reacción dialéctica en su enfrentamiento ideológico con las religiones. En segundo lugar, defender que la tecnociencia se entiende y se practica mejor desde la Enom que desde la EM. Esta última al dar rango de realidad a los modelos científicos adopta una actitud demasiado restrictiva y rígida respecto a éstos, favoreciendo extrapolaciones indebidas y las correspondientes confusiones a nivel axiológico. Como bien ha dicho Marià Corbí: “y es el capital y el mercado el que fomenta esta idea, de estructura mítica, de las ciencias y las tecnologías”. La tendencia a absolutizar la tecnociencia en su forma de alianzas actuales

con el capitalismo y el individualismo, es la gran dificultad a vencer. No tiene porqué ser el capitalismo el que dirija la generación de proyectos. La EnoM en cambio, ve en los modelos el resultado de nuestra creatividad libre, explicando y estimulando así su evolución e incluso cambio radical si es preciso. Además los desarrollos tecnocientíficos, interpretados desde la EnoM, muestran la necesidad casi urgente de una axiología adaptada e inseparable de los modelos tecnocientíficos. Desde la EnoM la naturaleza es vista no dualmente sin separar la DR de la DA y los modelos tecnocientífico son medios para el cultivo de la DR, cuya única garantía de libertad está en la DA. Y teniendo presente siempre la dimensión axiológica de nuestra experiencia de la realidad. Ver esta asociación explícita entre la investigación tecnocientífica y la axiológica, como algo natural y necesario sería una de las aportaciones de la EnoM a los debates actuales sobre el impacto planetario de la tecnociencia. La EnoM permite relativizar la verdad científica que así puede conjugarse con una ética relativa también a esta verdad.

Autonomía de la tecnociencia

La EM tiene como consecuencia ver a la tecnociencia como una entidad con realidad autónoma. Reifica la función o modelo operacional que es la tecnociencia como proveedor de los bienes para satisfacer necesidades y deseos. Así la tecnociencia se convierte en un ego colectivo con todo tipo de interpretaciones, pesimistas (antitecnólogos) y optimista y hasta utópica (filotecnólogos). Deconstruir esta falsa entidad pasa por abandonar la EM hasta el reconocimiento o conciencia más o menos explícita de la DA, que permite su relativización como función. La EM da entidad a la tecnociencia y por tanto a su autonomía, la EnoM apunta a su funcionalidad, y por tanto a su adaptabilidad a nuevas axiologías, permitiendo superar el control total por la economía de mercado y el capitalismo, éstos vistos ahora como métodos y modelos a renovar o cambiar.

Dificultades al reconocimiento de la DA

La EM parte de una supuesta dualidad o separación entre sujeto y objeto, e implícitamente entre DR y DA. Esta última separación y la imposibilidad de la tecnociencia de aceptar la forma de relacionarlas propuesta por parte de las religiones, pues implica someter el cultivo de la DR a creencias, llevó a la tecnociencia a un enfrentamiento dialéctico con las religiones adoptando ella también la EM pero no sobre las creencias sino sobre sus modelos como descripciones de la realidad, negando primero la DA y dejándola fuera de consideración después, cosa perfectamente lógica y compatible con su método de abstracción, pero no con la creatividad científica como se intentará mostrar aquí.

Ésta adopción de la EM por la tecnociencia en su confrontación dialéctica con las religiones, que todavía no ha sido totalmente abandonada en muchos ámbitos tecnocientíficos, llevó a ésta a pedir evidencias de la DA en el terreno de DR —el terreno propio del racionalismo científico— como algo formulable. Si hay una DA debe de haber una evidencia comprobable objetivamente como en el método científico, una respuesta comprobable a algún problema o pregunta; sino la DA debe ser relegada al terreno de lo subjetivo, no real, fantasioso o incluso engañoso.

Pues hay que tener en cuenta la larga y compleja historia de enfrentamientos e intentos de diálogo entre ciencia y religión. Hoy sabemos que son dos formas de modelar la realidad, la primera operativamente a través del método científico y la segunda axiológicamente a través de los mitos y creencias, mutuamente enfrentadas debido a la EM. Una consecuencia de esto es que la aceptación de un lenguaje laico para hablar de la DA y de la EnoM fundamentada en aquella, ha encontrado su camino plagado de dificultades, confusiones epistemológicas y susceptibilidades negativas, incluso después de haber desaparecido la función programadora que tenía la EM religiosa. Por otra parte, en las

sociedades de innovación, el cultivo de la DR, la llamada cultura material, basada en abstractos respecto a los valores y por tanto incapaz de expresar la experiencia de la DA, ha permitido abrir la nueva posibilidad y también necesidad como veremos, de un cultivo autónomo de la DA a través de lo que se ha llamado calidad humana (CH) y, sobre todo, calidad humana profunda (CHP).

Por tanto la estrategia a seguir para dirigirse al mundo tecnocientífico, sería no atacar directamente los restos de la EM laica, la ideología propia del cientismo, tratando de evitar las mencionadas reacciones dialécticas que refuerzan la EM, sino más bien orientar la atención hacia la libertad creativa propia de la tecnociencia y a su condición más sutil, el silencio, y al mismo tiempo ofrecer postulados de sabiduría en formas laicas aceptables en la línea de investigación del CETR.

Por otra parte, el carácter apodíctico de la tecnociencia se interpreta a menudo desde la EM: la tecnociencia es apodíctica porque se cree que describe la realidad. Sin embargo, por un lado, este carácter apodíctico responde más a su método de abstracción y a su formalismo que no a ninguna necesidad que obligue a interpretar los modelos dentro de la EM. Por otro lado, la llamada universalidad de la tecnociencia se debe más su método abstracto y a su carácter formal, que ha abstraído los elementos concretos axiológicos y contextuales, y no tanto a su pretendida descripción de la realidad. También es cierto que la tecnociencia es reticente a aceptar que sus modelos se han de situar en el mismo terreno de los fenómenos modelizados, es decir, en el cultivo de la DR sin pretensiones de exclusivismo o absolutistas. Es comprensible que esto resulte difícil pues supone de alguna manera una conciencia explícita de la sutil DA. Y por otro lado y más importante es el hecho de que con la EM se confunden identificándolas realidad y necesidad sin dejar espacio a la libertad entendida como símbolo del espíritu a la manera de las tradiciones de Oriente. Y es que la libertad en Occidente ha sido

entendida restrictivamente dentro del orden ya sea de los mitos, ya sea de las leyes científicas. A esto se añade a menudo la confusión de tomar lo abstracto propio de la tecnociencia por lo concreto propio de los valores. Tampoco se deben confundir los principios y las inseparables pregunta-respuesta fundamentales de la tecnociencia, con las preguntas forzosamente sin respuesta alrededor de la DA; pues de lo contrario se entra en una dialéctica que refuerza la EM en lugar de superarla. Por ejemplo, el principio de la selección natural considerado como el motor de la vida por la cosmología científica actual no debe confundirse ni por tanto compararse con la libertad creativa, como símbolo de la permanente capacidad indagadora de la pura existencia hacia nuevas formas de existir. Esta última no responde a los planteamientos de la necesidad ni al azar, ni debe tampoco confundirse con el creacionismo mítico.

Entre las dificultades no es la menor el contraste entre la gran capacidad de innovación y éxito de la tecnociencia con la poca creatividad en el campo axiológico por el freno que es la EM en este terreno de los valores. O lo que es lo mismo, por el poco cultivo autónomo de su fundamento, la DA.

Perspectivismo y EM

En una visión dualista científico-naturaleza, tenemos las dos posibilidades de interpretación extremas, las monistas como la idealista, y la materialista; y luego las propiamente dualistas de correspondencia, de consenso y otras. Por ejemplo, el relativismo y el perspectivismo prosperan cuando junto a una EM implícita, se sacan consecuencias a la conciencia actual de que todo está en nuestras manos. Más concretamente, el abandono de las ideologías, especialmente de la ideología científica o cientismo, no implica forzosamente el fin de la EM. Todavía queda la posibilidad de creer que para nosotros los modelos son a lo único a lo que tenemos acceso y por tanto son la única realidad. Así la

EM puede derivar hacia un relativismo más o menos arbitrario e irónico, o más sutilmente hacia un perspectivismo donde toda realidad es una perspectiva: si nuestro lenguaje y construcciones describen la realidad y todo es construcción nuestra, resulta que la realidad está únicamente en nuestras construcciones que son siempre perspectivas. Es decir, los modelos son más no menos que descripciones de la realidad, son la misma realidad. Y esto en el fondo muestra la vigencia implícita de la EM o del dualismo en que se fundamenta. Finalmente el perspectivismo puede desembocar en una conciencia de arbitrariedad o de azar en la realidad. Contrariamente, la EnoM, al estar en último término fundamentada en la conciencia de la DA, evita estas derivaciones del relativismo. Nuestras construcciones no tienen porqué ser forzosamente arbitrarias ni egocentradas, ni resultado exclusivo de un consenso social. Desde la EnoM son construcciones arduamente y creativamente logradas en la solución de problemas y necesidades, en nuestro cultivo de la plural DR. Este reconocimiento del carácter abstracto y modelador de la tecnociencia posibilita y hace necesaria su colaboración con la creación de modelos axiológicos que la orienten.

Hacia la aceptación de la EnoM

La tecnociencia del siglo XXI, consciente de los riesgos en su desarrollo, va abandonando o casi, muchas de las características de la ideología científica: en principio, pero no tanto en la práctica, renuncia a un exclusivismo sobre la verdad, acepta sus propios límites metodológicos, y reconoce la autonomía e incluso la prioridad de los valores y de la participación ciudadana en su desarrollo. Dentro de la filosofía de la tecnociencia el paso de la fenomenología de la tecnociencia a lo que se ha dado en llamar post-fenomenología, se puede interpretar como la aceptación del fin de la EM.

La conciencia plena que la tecnociencia es una construcción humana que si bien no es arbitraria si es modificable incluso en su estructura fundamental, es la gran aportación que la EnoM propone, superando la creencia que solo puede haber una tecnociencia, la actual, con sus alianzas históricas con capitalismo e individualismo que ya han mostrado sus limitaciones. La crisis ecológica y social ha provocado un nuevo sentido de la contingencia humana que no se puede situar en el terreno puramente utilitario de los beneficios y peligros de la tecnociencia. Todo esto resulta favorable a la receptividad a proyectos como el del CETR que van a la raíz de la crisis.

Reduccionismo

Otra muestra de vigencia de la EM es el reduccionismo tecnocientífico muy fuerte en el pasado y todavía vivo. Sin embargo éste en su idea de un modelo básico universal al que se pueda reducir todo otro modelo, aunque sea en principio, no se corresponde a la práctica de la actividad científica actual. Esta no se basa en un modelo universal sino en una pluralidad de modelos y esto es favorable a la aceptación de la EnoM por la relación intrínseca que hay entre libertad y pluralidad. Cada ciencia tiene sus propios conceptos y leyes autónomas. Por ejemplo, el modelo atómico sirve de bien poco para explicar el comportamiento de un pájaro. Esta pluralidad de modelos es favorable a la aceptación de la EnoM.

Por otra parte, Marià Corbí ha señalado acertadamente la necesidad de la calidad humana (CH), el cultivo de ambas dimensiones de la realidad, si se quiere asegurar una cooperación fructífera entre los diversos especialistas dentro de los proyectos tecnocientíficos.

Indagar o investigar es la función de la inteligencia más directamente acorde con la nueva sociedad de innovación y tiene además la ventaja de estar íntimamente relacionada con la capacidad de hacer silencio,

de silenciar los contenidos del conocimiento para liberar las energías creativas de la inteligencia. Además, si bien el cultivo sistemático del silencio puede ser utilizado como un simple pero potente medio pragmático para afrontar los retos del cambio acelerado, ofrece también la posibilidad de reconocimiento y cultivo de la DA, a través del desapego y el silencio (IDS) y la CHP, en los líderes especialmente y, a través de su ejemplo, al resto de la gente.

La investigación no solo concuerda con IDS sino que IDS es la forma pura de investigación, es la esencia de toda investigación.

En este sentido se han ido difundiendo entre los tecnocientíficos diferentes formas de practicar la meditación por sus beneficios a la salud mental y corporal y especialmente a la creatividad. Sin duda hay en la investigación científica desinteresada una creatividad y una libertad que se podrían abrir al cultivo de la DA. Sin embargo pocos tecnocientíficos pueden acercarse y aprovechar los textos de las tradiciones sobre el cultivo de la DA, debido a la interpretación dentro de la EM y a la actitud de monopolio que tienen las religiones.

Papel único de la creatividad como puerta al cultivo de la DA

Los cuatro primeros elementos de la tecnociencia son los que más atención interpretativa han recibido pues han tenido un éxito espectacular en el cultivo de la DR. Por ejemplo, las llamadas leyes científicas son la expresión de nuestro poder de control sobre la necesidad. Esto contrasta con la libertad y gratuidad de la creatividad, el quinto componente de la actividad científica, tal como muestra la propia historia de la ciencia.

Además, como hemos dicho anteriormente e insistiremos aquí, la actitud de interés y de investigación constante, de plantearse siempre preguntas,

el desapego de no quedar atado a ninguna respuesta, la disposición a correr el riesgo de equivocarse, en definitiva es la libertad creativa que puede ser un símbolo de la DA aceptable al tecnocientífico y a las sociedades de innovación. Sin embargo, no hay que olvidar nunca que la conciencia de la creatividad y libertad en el cultivo de la DR si bien puede ser un símbolo hacia el cultivo de la DA, la desegocentración que esta última reclama es de otra naturaleza, por ejemplo no busca ni considera la creatividad y libertad como algo propio a poseer, y no tiene propiamente método, aunque sí disponemos de las enseñanzas de los maestros y tradiciones al respecto. Además, esta vía de entrada a la DA por la libertad creativa en estas sociedades, no debe hacernos olvidar que hay que cultivar la DA no solo como libertad sino como gratuidad, compasión, unidad y amor.

Aunque se ha escrito mucho sobre la creatividad artística y científica, la atención sobre éstas se ha centrado más en sus autores como personajes y en sus resultados tangibles, la obra de arte y el conocimiento tecnocientífico, que en la misma creatividad y libertad. Así se ha caracterizado la sociedad post-industrial como Sociedad del Conocimiento, pues se ha visto en éste la fuente de la riqueza, en lugar de llamarla sociedad de la libertad creadora, o de la innovación –para usar un término más neutro– con lo cual se reconocería la centralidad de la creatividad. Y en esto creemos tiene mucho que ver la EM todavía latente en la interpretación común de la realidad. Sin embargo la realidad no está en los resultados sino en su fuente, no en los conocimientos que son representaciones sino en su origen, en la libertad creadora.

Precisamente la EnoM permite corregir aquel error común de la EM e interpreta la creatividad y su concomitante libertad como lo más real, el símbolo de la realidad misma, de la DA. Ésta es la fuente no ya de la riqueza que nace del conocimiento sino de algo primordial, la salud de la humanidad, su plenitud.

Corbí acertadamente hace notar que la ciencia hace abstracción de los valores y por tanto no es capaz para expresar ni cultivar la conciencia de la DA que es de tipo axiológico. Esto es así en su método y contenidos. Por tanto el cultivo de la DA deviene autónomo respecto al método y contenidos científicos. Es decir, su reconocimiento y cultivo no es posible ni a través de los métodos ni del lenguaje y modelos de la tecnociencia, pero la conciencia de libertad creativa necesaria a la actividad científica es para el científico la puerta abierta a la sabiduría de las tradiciones, que luego tendrán que ser leídas simbólicamente sin la EM en la que se expresaron.

La creatividad del científico y por tanto la concomitante conciencia de su libertad es una puerta hoy importante para el cultivo de la conciencia de la DA y de la CHP, con la consiguiente aceptación y promoción de la creatividad axiológica tan complementaria a la científica y necesaria para inspirar y orientar toda actividad.

La creatividad del científico solo es posible en la libertad. Libertad y creatividad son dos caras de la misma moneda. Esta libertad del científico, el no quedar atado a sus modelos, puede llevarle a reconocer que lo más real de su actividad es precisamente su libertad y no su organización social, ni sus métodos, ni sus modelos. Así el científico a través de su libertad creativa puede llegar a descubrir la libertad de la realidad. Es decir, que ésta no está en sus modelos y por tanto no está sometida ni es sometible a ellos. O dicho de otra manera, al científico no le resulta extraño pensar que la realidad está más del lado de lo desconocido –nosotros diríamos conocimiento silencioso– que del lado de sus conocimientos o modelaciones. Es la inefable libertad la que se manifiesta en los modelos, permite hacerlos y cambiarlos. La dificultad estriba en reconocer explícitamente y extender a toda su vida el IDS que de alguna manera practica mediante el método científico.

También puede ser un impedimento insalvable a la experiencia de la DA, el intento de la tecnociencia de reducir todo a sus categorías y métodos, incluso los valores y la misma creatividad. Sin embargo, aún suponiendo que podamos explicar la creatividad mecánicamente, por prueba y error, selección natural o cualquier otro modelo, estas explicaciones o modelos no son la realidad de la creatividad, que es previa a todo modelo incluso el modelo básico espacio-temporal. Tiempo y espacio son los modelos básicos de la tecnociencia, y la creatividad no es reducible a estos modelos ni a su elaboración en una teoría de la evolución. Que ésta creatividad se quiera explicar mediante formas mecánicas no es lo importante ni dice nada del conocimiento silencioso que se da en ella. La creatividad está íntimamente unida a la gratuidad. El producto de la creatividad puede registrarse en la memoria, ser analizado y explicado a posteriori incluso por un modelo mecánico, pero ni el producto ni su explicación ni su reproducción mecánica es la creatividad, como una foto de un cuadro no ejerce ninguna creatividad, aunque se obtenga un resultado semejante e incluso mejorado. En la creatividad no hay repetición aunque podamos formular modelos repetitivos de ella.

Hace falta insistir en IDS como especificidad humana para deshacer las confusiones según las cuales las nuevas tecnologías, genéticas, cibernéticas, reproductivas etc., crearán un ser post-humano mucho más capacitado que el actual. Solo del cultivo o no de la DA depende nuestra humanidad o una animalidad depredadora al extremo y por tanto inviable. Cualquier mejora en nuestras capacidades sin un cultivo de IDS nos lleva a la depredación insostenible.

La creatividad es acción libre, espontánea, y gratuita, llamada también no-acción o acción sin actor, que la naturaleza simboliza maravillosamente en su capacidad de ir siempre más allá de nuestras representaciones.

Esta libertad de la realidad, cuando se entiende como la dimensión de la gratuidad, el símbolo de la DA, no deprecia el valor de los modelos sino que los sitúa en su terreno propio, el de la necesidad o cultivo de la DR. Sin olvidar la fecundidad, la dificultad y el rigor del método en el que se basan los modelos y que excluye la arbitrariedad y la pura funcionalidad, aunque esta última sea su principal característica. Un científico no aceptaría nunca un modelo mágico con una clara funcionalidad pero no asequible a su comprensión metódica. Por ejemplo, un investigador en meteorología no estaría satisfecho con una máquina de predicción del tiempo si no pudiese entender su funcionamiento. Ni un científico en general aceptaría que los modelos sean fruto principalmente de un más o menos complejo consenso social, aunque éste sea un factor contextual en su elaboración. Los modelos tecnocientíficos obedecen a un riguroso método de experimentación y a la lógica y por tanto no son arbitrarios, pero no por ello dejan de ser simplificaciones, abstracciones, acotaciones, delimitaciones según nuestra capacidad e intereses de una realidad infinita, misterio insondable del que formamos parte y se nos revela en el conocimiento no dual o silencioso. Así los modelos científicos adquieren su verdadera dimensión. Son herramientas de y para el cultivo de la DR. Y su cultivo libre y responsable puede encontrar un fundamento en el cultivo de la DA. Entonces tendríamos la actividad científica basada en la calidad humana profunda, CHP.

Por tanto, es urgente ofrecer al científico y al tecnólogo medios para el cultivo de la DA, hacerle asequible proyectos como el del CETR, pues en una sociedad dinámica de innovación constante, resulta coherente y aceptable introducir el cultivo de la DA a través del símbolo de la libertad.

Además, la libertad como símbolo de la DA permite, en primer lugar, usar un lenguaje laico muy aceptado en nuestros días. En segundo lugar, este lenguaje de la libertad lleva a la libertad del lenguaje, es decir, tiene

la ventaja de hacer aceptable la pluralidad de lenguajes y formas en que la experiencia de la DA ha sido y es expresada dependiendo de culturas, momentos históricos y personas, pues con la libertad hemos aceptado que la DA para nada está atada a ninguno de ellos, sino que al contrario impulsa la pluralidad desde su unidad en el silencio de toda forma. Sin embargo, esto no significa que todos los lenguajes puedan o lleguen a expresar simbólicamente a la experiencia de la DA, como hemos visto en el caso del lenguaje científico. En tercer lugar, este lenguaje de la libertad nos ahorra además la búsqueda de síntesis, soluciones integrales o integradoras de la pluralidad en la unidad. Cabe hacer notar aquí una sospecha. Y es que la búsqueda de la unidad a través de síntesis, esté impulsada posiblemente por una EM implícita. Ante ello hay que afirmar que la libertad es el espacio propio de la pluralidad, que es vista como la cara relativa o fenoménica, la DR, de la unidad de la DA en el silencio. O lo que es lo mismo, es a esta unidad a la que apunta la propia pluralidad de la DR. Finalmente, la conciencia de la libertad de la realidad exige en nosotros no una visión conceptual de la espiritualidad para podernos mover adecuadamente en ella, sino solo una actitud de atención sostenida, de desapego y de interés por todo que es el fundamento de una calidad humana profunda. En definitiva, se trata de la no-dualidad expresada en el lenguaje simbólico de la libertad.

Naturaleza como símbolo de la no-dualidad entre DA y DR

La naturaleza a menudo se confunde con sus representaciones, especialmente la cosmología evolutiva científica - el modelo científico de la realidad más ambicioso - utilizado incluso por movimientos como Ecology and Religion, para defender y sensibilizar hacia comportamientos sostenibles. Desde la EnoM, la naturaleza es precisamente esta acción espontánea, libre y creadora que escapa a toda representación. Es decir, desde la EnoM la naturaleza es vista como un maravilloso símbolo de la DA, como un valor, siendo sus representaciones expresiones de la DR.

En definitiva, la naturaleza se nos revela realmente en el conocimiento silencioso y no en representaciones.

La EnoM permite una nueva comprensión de la tecnociencia

El desarrollo de la mecánica cuántica ha mostrado la necesidad de una superación de la EM dentro de la tecnociencia. Parte de las dificultades de interpretación de la mecánica cuántica son debidas a la EM implícita que las guía. Si una parte de la pretensión de llegar a conocer como actúa en realidad la naturaleza, como es en realidad el micromundo, o como pretendía Einstein, tener una descripción completa de cualquier situación real independientemente de su observación, entonces la mecánica cuántica es un revulsivo a dicha pretensión y para nosotros una clara muestra del fin de la EM.

La disciplina académica llamada Inteligencia Artificial, IA, por motivos más comerciales que científicos, es otro ejemplo de la necesidad de adoptar la EnoM. Esta, en su ideal de crear máquinas inteligentes presupone que la misma racionalidad tecnocientífica es fenoménica y puede ser reproducida en las máquinas. Dentro de la EM esto se puede interpretar y se ha interpretado como una amenaza por su competitividad con la inteligencia humana. Sin embargo la EnoM al liberar el cultivo de la DR del peso de describir la realidad permite otra interpretación más adecuada de la IA. Para la EnoM la conciencia de la DA es la misma especificidad humana y la garantía de la libertad creadora en DR. Entonces la IA no deja de ser una forma, más o menos aceptable según los valores vigentes, de cultivo de la DR y no una amenaza ni competencia a la acción humana creativa, libre y gratuita.

Dicho de otra manera, desde la EnoM, el ideal de la IA puede ser difícil técnicamente o mal planteado, e incluso pernicioso y reprobable depen-

diendo de la axiología aceptada, pero no toca para nada la dimensión específica humana pues se mueve dentro del cultivo de la DR, es decir, dentro de la modelación de la propia racionalidad tecnocientífica. Algo parecido se podría decir de la Simulación Informática, especialmente la llamada Realidad Virtual y también de la ingeniería genética.

Todos estos desarrollos son bien comprensibles desde una EnoM, pues ponen todavía más de relieve el carácter modelizador de la tecnociencia. Pues en ellos ya no hay una correspondencia entre el modelo y el fenómeno modelizado, sino ambos se funden en una nueva construcción tecnocientífica, ya no hay referencias obligadas como no sean axiológicas. Estos desarrollos se han interpretado como un aval al perspectivismo por la influencia de una EM laica que se resiste a desaparecer. La EnoM en cambio permite interpretarlos sin caer en ningún tipo de relativismo.

La IA, la Realidad Virtual y la Ingeniería genética no tienen porque ser en principio una amenaza para la CH y menos para la CHP, sino al contrario, pues han creado la necesidad ineludible del cultivo de la DA, la necesidad urgente de la CH y hasta de la CHP para situar estos desarrollos en su lugar, orientarlos y dirigirlos a buen puerto, dado su potencial transformador cuyos efectos de todo tipo con sus correspondientes riesgos ya se han dejado notar y más lo harán en el futuro. Las actuales crisis revelan la necesidad del cultivo de la CHP, pues de ella depende no ya el destino humano sino el de nuestro planeta.

Tecnociencia y axiología

La EM y la EnoM se sitúan dentro de la epistemología, o sea dentro del cultivo de la DR, pero solamente el cultivo de la DR desde la EnoM puede impulsar el florecimiento de la investigación axiológica capaz de orientar el desarrollo de la tecnociencia. El paso de la EnoM al cul-

tivo de la DA es ya de por sí un salto incomensurable, pero resulta casi imposible sin la adopción de la EnoM en la tecnociencia.

La aceptación de los conocimientos científicos como modelos –EnoM– y no como descripciones de la realidad –EM– implica la necesidad de valorar dichos modelos, pues sin la EM los modelos no se pueden justificar a sí mismos como descripciones de la realidad, como valores de por sí. Al modelar la realidad no solo realizamos múltiples abstracciones sino que dirigimos nuestras preguntas en una cierta dirección. Así obtenemos respuestas adecuadas a nuestras preguntas y no descripciones de como es la realidad. Somos por tanto responsables de las abstracciones realizadas y de la dirección que toma nuestra investigación, de los valores implícitos o explícitos que la han orientado en cada caso.

La información que proporciona la tecnociencia es operacional, para conseguir objetivos, solventar problemas, y generar más información. Pero el discernimiento de la acción ética no nace de la información que siendo necesaria no es suficiente, sino que depende de IDS.

En términos generales, tenemos necesidad de una lucidez y un coraje que hoy la mayoría de científicos y políticos todavía no tienen para afrontar la orientación axiológica de los proyectos tecnocientíficos vigentes y de futuro. Esto no es posible sin la superación de la EM que posibilite el cultivo autónomo de la DA y el consiguiente florecimiento de la investigación axiológica. Solo el fin de la epistemología mítica puede permitir esta colaboración entre las tres dimensiones, información, valores y CHP. La primera resuelve problemas, la segunda impulsa la actividad y la tercera es la garantía de calidad. Por ejemplo, hace falta una gran atención investigadora para llegar a proponer cambios profundos, basados en nuevos y atractivos valores para superar el estilo de vida consumista de las minorías llamadas desarrolladas. Pues considerando solo su consumo de energía, hoy sabemos que todas las formas masivas

de producción energética, actuales y futuras, tienen y tendrán un gran impacto sobre la biosfera y por tanto sobre la supervivencia humana.

En este sentido nos hacen falta nociones amplias sobre la calidad de una tecnología; tales que incluyan su facilidad de ser deconstruida ya desde su diseño. Esto permitiría no quedar atrapados en nuestras propias construcciones, no solo poder mejorarlas sino no depender totalmente de ninguna.

Para ello podría ser importante la figura del 'productor o promotor' tecnocientífico capaz de integrar en los proyectos, orientaciones axiológicas explícitas o valores que vayan más allá de los beneficios monetarios, aplicando los postulados axiológicos aceptados y concretándolos creativamente a través de valores según las necesidades de cada proyecto tecnocientífico concreto. Además la investigación del productor podría dirigirse más a los aspectos axiológicos que a los propiamente tecnocientíficos. Esto supone una superación de la EM y de las confusiones que ésta comporta en el campo científico y axiológico. Se debe evitar la imagen de una policía moral sobre el científico que impone normas y restricciones a sus proyectos. Se trata más bien de ofrecer a los tecnocientíficos formación en los grandes postulados axiológicos para que se concreten dentro de cada proyecto en valores propios del proyecto. La UE ya pide que se especifiquen los valores socioeconómicos de los proyectos tecnocientíficos, su competitividad. Se trataría de ampliar estas especificaciones basándolas en resultados de la investigación axiológica. Y en la raíz de ambas investigaciones, ahora fuertemente relacionadas, la axiológica y la tecnocientífica debería haber el cultivo de la CHP, pues es la única garantía de capacidad para afrontar los retos actuales que plantea la tecnociencia.

La aventura humana

El camino andado o por andar, hasta y desde la EnoM y la nueva comprensión de la radical y completa libertad de la realidad nos lleva a la plena conciencia de la aventura humana. Sin por ello olvidar que la transición de una técnica pre-industrial al servicio de la necesidad, del deseo o del temor a una tecnociencia con poder de incidencia planetario, al servicio de la voluntad y del orgullo del ego individual y colectivo, es la más peligrosa posibilidad de la tecnociencia. Vaciar o silenciar este ego colectivo continúa siendo la gran tarea, que en nuestro tiempo se presenta como urgente para nuestra supervivencia.

Apéndice: algunas consideraciones dispersas en torno a la EM y a la EnoM

Atractivo de la EM

La EM hace de la necesidad la realidad. La confusión de necesidad y realidad que late en el fondo de la EM es una calamidad, un impedimento a la felicidad que es una de las tres caras de la realidad, junto al Ser y la Conciencia. La EnoM es un primer paso para salir de esta confusión.

La frase de Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas, tiene regusto a EM. Al igual que la de Einstein maravillándose de que seamos capaces de describir la realidad. También Aristóteles con su afirmación de que el alma, no la conciencia pura, abraza toda realidad. La ciencia del Espíritu de Wilber huele a lo mismo.

La EM supone el dualismo: la separación de DR y DA y por tanto la necesidad de intermediarios. Ha de unir DA y DR, cuando de por sí ya son inseparables.

La EM también supone dar prioridad a DR sobre DA. Es decir, supone poner DA al servicio de DR. Entonces la unidad de DA se traduce en una única formulación válida de DR, una revelación, en lugar de la libertad en DR.

Aproximaciones a la EnoM

Una aproximación a EnoM sería decir que el lenguaje o el pensamiento no agota la realidad. Otra formulación más cercana a la EnoM sería decir que entre lo que tenemos por realidad y ésta hay una diferencia que Raimon Panikkar ha llamado la diferencia cosmológica. La Docta Ignorancia de Nicolás de Cusa se podría comparar a la EnoM.

Una formulación metafórica de la EnoM sería: esto que comúnmente llamamos realidad es el mapa en el que nos movemos. No hay correspondencia entre mapa y realidad porque esta última está vacía de formas, es pura presencia. El conocimiento silencioso no compite con los modelos tecnocientíficos.

La EM supone subordinación del conocimiento a las valoraciones

El mito cuando es vigente no puede dejar de ser la misma realidad y por tanto tenemos la EM.

En la Sociedad de la información, la EnoM es necesaria para construir libremente conocimiento y valores desde una CH asentada en el conocimiento silencioso.

Ninguna construcción puede tener carácter de absoluto. Solo la conciencia de la DA nos libera de cualquier absolutización, garantizando así nuestra libertad de construcción y deconstrucción.

¿Necesita el dualismo una epistemología mítica para ser coherente?

Silencio como capacidad específica del espíritu hacia la libertad y duda como capacidad racional.

EnoMe investigación

Todas las construcciones actuales y todavía más las del pasado han de ser ahora vistas como incitación a la indagación, esa es la nueva epistemología no mítica.

SESIÓN DE TRABAJO

Jaume Agustí presenta su ponencia seleccionando algunos fragmentos e ideas clave. La tecnociencia inició su andadura bajo la epistemología mítica (laica), y en ese marco el quehacer científico era interpretado como descripción fidedigna, más o menos verosímil, de la realidad. Es la propia dinámica acelerada de innovación científica y tecnológica la que pone al descubierto el carácter instrumental de toda teoría o interpretación de la realidad, y lleva a abandonar todo tipo de creencias, religiosas o laicas, por incompatibles con esa dinámica. Aún así, también en el mundo científico y en su interpretación de la realidad pervive todavía algo de epistemología mítica. Y mientras se piensa el quehacer científico como descripción de la realidad (identificando los modelos y la realidad misma) no se toma en consideración un elemento clave: su libertad y creatividad básicas. Ni tampoco se da la suficiente importancia a la necesidad de una investigación axiológica capaz de orientar a la tecnociencia. Actualmente investigación básica y creatividad de los ingenieros se supeditan a la demanda del mercado. Todavía bajo la influencia de la epistemología mítica, las preguntas axiológicas han sido substituidas por preguntas técnicas sobre la eficiencia en relación a los objetivos que se persiguen.

Jaume Agustí defiende que la tecnociencia se entiende, se interpreta y se practica mejor desde la epistemología no mítica que desde la mítica. Comprender que los modelos no describen sino que son fruto de la creatividad libre, estimula la evolución y cambio de los mismos, la conciencia de su funcionalidad así como la adaptabilidad a nuevas axiologías. Y de ahí la conciencia de la necesaria asociación entre investigación tecnocientífica y axiológica. La epistemología no mítica favorece el desarrollo axiológico dándole la importancia que se merece, a la vez que pone en primer término la libertad y creatividad. Más que de “sociedad del conocimiento” Agustí preferiría hablar de sociedad de la innovación, pues la “realidad” no está en los resultados de la tecnociencia sino en su fuente, en la libertad creadora en la que se origina. De ahí que pueda interpretarse la creatividad y su concomitante libertad como lo más real, la realidad misma, el símbolo de la dimensión absoluta.

El cultivo de la dimensión absoluta y su reconocimiento deviene autónomo respecto al método y contenidos científicos, no se cultiva desde ellos. Pero sí a través de la conciencia de libertad creativa: creatividad y conciencia de libertad son hoy una puerta importante para la conciencia de la dimensión absoluta y su ulterior cultivo. El científico a través de su libertad creativa puede llegar a descubrir la libertad de la realidad, es decir, que ésta no está en sus modelos, ni se somete a ellos. Esa inefable libertad que se manifiesta en los modelos deviene símbolo de la dimensión absoluta; y la naturaleza, cuando no la identificamos y confundimos con las representaciones que hacemos de ella, es precisamente esa acción espontánea, libre y creadora que escapa a toda representación; por ello mismo, deviene símbolo de la dimensión absoluta, siendo sus representaciones expresiones de la dimensión relativa.

En la medida en que se toma conciencia del valor de la creatividad y la concomitante libertad, cobra importancia el cultivo de la misma; y éste se encuentra íntimamente relacionado con el cultivo del silencio, con la

capacidad de silenciar los contenidos del conocimiento, el apego a los hábitos y objetivos, y liberar las energías creativas de la mente. De ahí que silencio y desapego sean la esencia de la actividad investigadora. El silencio cobra importancia como capacidad específica hacia la libertad.

Con estas últimas afirmaciones se abre el diálogo. Corbí pondera la íntima relación que presenta Agustí entre “IDS” (interés, distanciamiento, silencio) y la tarea investigadora, el hecho de ver que no se trata de un “plus” añadido de calidad sino de la raíz misma de la capacidad investigadora. Y le anima a seguir trabajando en esa línea de tal modo que pueda facilitar que desde el propio mundo científico se tome conciencia de la naturaleza de su quehacer. Destaca también Corbí la afirmación de la libertad de la creatividad como símbolo de la creatividad de la dimensión absoluta; a lo que responde Agustí que nace de su propia experiencia de libertad creativa; sentía que esa libertad de la que él gozaba no era algo suyo exclusivamente; en esa creatividad personal, íntima, hay algo de “dimensión absoluta”. Así pudo entender a lo que Marià se refiere cuando habla de la DA.

Interviene Amando Robles retomando el tema de la creatividad. Ya hace unos años que estudia la creatividad en el mundo del arte, el arte desde la óptica del conocimiento silencioso, y le han resultado muy sugerentes las reflexiones de Agustí sobre la creatividad y la libertad en la ciencia; querría poder profundizar más en ese campo. Al artista le interesa lo que no se puede repetir, al científico lo repetible... ¿cómo funcionan las dos creatividades? ¿Qué elementos de contacto podría haber entre ellas?

Jaume explica que lo que sentía como científico, durante el proceso de investigación era más interesante que el teorema al que podía llegar, se daba cuenta de que los modelos son lo menos importante, como un pintor que ama mucho más el proceso que el resultado.

Sabe que la esencia de un investigador, la investigación pura, es IDS, justamente lo que Marià define como base de la calidad humana profunda. Lo interesante en este caso es la posibilidad de presentar al ámbito de los investigadores y de los científicos el que su libertad creadora se convierta en símbolo de esta libertad que es liberación. El único que somete es el deseo; silenciando el deseo, hay libertad omnimoda. Ayudar a comprender su propia actividad creadora es esencial.

Durante la investigación, el científico se enfrenta a una cantidad de fenómenos enormemente complejos donde todo se influencia con todo y debe de hacer abstracción para determinar el parámetro crucial que es el realmente determinante. Y no hay método que pueda pautar (incluso Einstein tuvo su dosis de falta de libertad: la EM le impedía entender la mecánica cuántica). La investigación científica exige una capacidad de silenciamiento inmensa; vas contra el sentido común, vas contra todo, no te orienta ningún método, por ese motivo el componente personal es tan importante. Desde la creatividad, te ayudarás de métodos para llevar a cabo un desarrollo, como también el artista, su intuición se alimenta y crece en el silencio, pero si no tiene técnica, no logrará plasmarla, darle forma. La actitud indagadora es muy pareja. Repetibles serán algunos de los fenómenos que se estudian, pero no la creatividad que te conduce hasta allá, esa no se repite.

Robles pide que se defina un poco más que se entiende por tecnociencia o tecnocracia y su relación con el mercado. Agustí aclara que la tecnociencia se sostiene sobre tres pilares que explican cómo la tecnociencia no es independiente: la universidad (para la investigación básica), la creatividad (propia de cada científico, el elemento personal) y el mercado (la búsqueda de oportunidades).

Amando se pregunta si esa relación entre “IDS” e investigación, además de ser adecuada y deseable, se da en el mundo científico. ¿Serán algunos

casos aislados mientras el cuerpo central continúa funcionando bajo el empuje del mercado? Durante la elaboración proyectos ¿se puede actuar desde la cualidad humana profunda?

Jaume responde que están presentes los dos factores: el científico puede moverse empujado por la creatividad, pero también a veces su incentivo es el individualismo, una lucha por llegar al conocimiento en primer lugar. Ve que la puerta de acceso al cultivo de la cualidad profunda está en ese elemento personal, el de la creatividad del científico que no es ni método ni contenido. De hecho ya es común entre los científicos la práctica de técnicas de silenciamiento como forma de mejorar su salud mental, aumentar la creatividad, y poder hacer frente al estrés y a las presiones de competitividad que tienen. Pero no se relaciona esta práctica con que ello les puede llevar a una conciencia distinta fundamentada en la gratuidad.

Por otro lado viven una presión axiológica terrible. Por ejemplo, en materia de energía saben que todas las fuentes de energía, las que hay y las que se puedan inventar, tienen un impacto terrible sobre la biosfera. Por tanto, necesitan orientaciones, se dan cuenta de que hay una necesidad de valores que no están definidos en ninguna parte.

Corbí pregunta sobre la figura del promotor, sobre el liderazgo, tan extendida en el mundo de la empresa, sobre quien recae de forma importante la orientación y cohesión del grupo.

Sí se da en parte –comenta Jaume– pero todavía estamos lejos de una conciencia amplia en cuanto a la aportación del cultivo de la DA, del cultivo explícito del silencio. En la medida en que se haga se estará introduciendo la fuente de la axiología, logrando un sentido de unidad y de interés por todo, con capacidad de desarrollar unos valores desde la desegocentración. Se comenta cómo la conciencia de la necesidad y

frutos del cultivo de la DA es todavía muy incipiente en cualquier ámbito (cuando se da).

Queralt afirma que el hecho que el investigador esté en la DA, no resuelve la problemática de presión que hay, es decir, no soluciona DR. Marià subraya que no se trata de que solucione la DR, ya que desde la DA no se puede resolver la DR. Pero si quienes crean, lo hacen desde la experiencia de la DA, sus intervenciones estarán empapadas de comprensión honda y de lo que se deriva de ella: valoración, amor, piedad, por lo existe. Queralt advierte que ello no excluye que haya dilemas. Marià corrobora que no se solventa que haya dilemas, pero la forma de encararlos –si hay calidad humana– será distinta. Es muy diferente desarrollar una tecnociencia para depredar los medios naturales que una para vivir en armonía con ellos.

La crisis ecológica impulsa el esfuerzo por frenar la depredación –apunta Jaume–; rige el concepto de sostenibilidad. Pero ello no va a la raíz del problema, estalla la dialéctica, pero no se trabaja desde una perspectiva distinta, todavía. ¿Cómo aunar el silenciamiento y el interés gratuito por todo, con la competitividad propia del sistema que empuja a la investigación y que condiciona los ámbitos de trabajo? –cuestiona T. Guardans–.

Marià opina que en cierta medida se va generando un desplazamiento del capitalismo, desde un concepto distinto de mercado, o del campo de oportunidades que rigen la tecnociencia. Sin epistemología mítica, la tecnociencia deviene más y más consciente de que requiere de unos valores que sean internos al mismo proceso; requiere también de una comunicación más y más amplia, fluida, abierta. Se impone la necesidad de un sistema económico y político nuevo. Si se consiguiera que el cultivo de la calidad humana honda entrara en el proceso –concluye– sería algo así como el “reino de Dios” en la tecnociencia: la creación de ciencia y tecnología al servicio de la DA.

LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA EN LA ESPIRITUALIDAD DE EMPRESA

Queralt Prat-i-Pubill

Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar si la epistemología mítica sigue presente en la disciplina de la espiritualidad en la empresa. Esta disciplina en el mundo de la investigación de empresa es bastante reciente, se pueden trazar sus orígenes a la mitad de los años noventa en los Estados Unidos. Con este artículo queremos dar una visión epistemológica de como se presenta la espiritualidad en la empresa, como se pretende evaluar y como se justifica su adopción en la empresa.

Así, pretendemos esclarecer las hipótesis y las creencias que subyacen en los artículos más leídos de la Espiritualidad en la empresa y que definen por tanto el corazón de las argumentaciones de la disciplina. Con el fin de que este texto fuera relevante en su generalización a la disciplina, ya que hay muchos artículos y libros, decidimos centrarnos en estudiar los más citados.

Con el fin de conseguir una visión fidedigna de lo que constituye el núcleo de los estudios científicos que hablan sobre la espiritualidad en el mundo de la empresa con un mínimo rigor científico hemos escogido la base de datos del ISI Web of Knowledge que referencia la citación del

tema tratado todos en inglés. En total hemos analizado los 46 artículos científicos más citados en las investigaciones sobre espiritualidad en el mundo de la empresa.

Hemos escogido el número de citaciones como proxy de los artículos que son centrales, de los que más se habla en la disciplina. Una opción diferente sería escoger también los libros más leídos, con más relevancia. Sin embargo, no tenemos conocimiento que exista una base de datos que indexe los libros más citados, y abandonamos esta opción por la falta de método en la selección de los estos. Tiene una problemática similar la de haber seleccionado manualmente el material a partir de las citaciones de los artículos, pero no creímos que la investigación con esta

muestra fuese apropiada ya que estamos asumiendo que los libros que citan los académicos en los artículos más citados corresponden efectivamente a los que el conjunto de los autores citan. Así pues, nos limitamos a analizar los artículos más citados publicados en revistas de management.

Utilizando el ISI Web of Knowledge como base de datos estamos sujetos a sus mecanismos de indexación y citación que no conocemos pero que son aceptados y referentes en el mundo científico. La búsqueda en la base de datos la realizamos el 7 de marzo del 2010 con el término “Spirituality” en el título. Así, que nuestro grupo de estudio fue fijado ese día, cualquier cambio en las citaciones desde ese día no están presentes en nuestro estudio. Escogimos la palabra Spirituality en el título y no en el tema como factor de búsqueda porque creímos que su aparición en el título indicaba un enfoque más directo hacia el tema. Con estas elecciones obtuvimos un total de 5,274 artículos de revistas que tenían el término Spirituality en el título. El artículo más citado fue “Religion, Spirituality and Medicine” que fué publicado en la revista médica “The Lancet” con un total de 241 citaciones.

De esta primera criba de artículos, procedimos a seleccionar manualmente aquellos relacionados con la empresa. De esta selección manual el primer artículo relacionado con la empresa estaba en la posición 38, con un total de 46 citaciones, el título del artículo “ Spirituality at Work. A conceptualization and measure” (Ashmos and Duchon, 2000).

Desde el artículo 869 hasta el artículo 5.274 los artículos han sido citados sólo una vez o ninguna. Porque consideramos que no era relevante para conocer los artículos centrales de la espiritualidad en la empresa que fueran citados sólo una vez, tuvimos que decidir donde fijar el límite. Decidimos parar la selección en el artículo 1.000 de un total de 5.274 artículos. Así obtuvimos un total de 46 artículos que trataban sobre la espiritualidad en el mundo de la empresa. Los dos últimos artículos de la lista de 46 fueron citados sólo una vez. El más antiguo es del año 1996 y el más reciente del año 2008. Estos 46 artículos que constituyen el núcleo científico de los artículos más citados sobre espiritualidad en el mundo de la empresa los hemos analizado buscando en ellos información que nos permitiera entender los parámetros epistemológicos que utilizaban para hablar de la espiritualidad en el mundo de la empresa.

Una vez detallado el método de selección de los artículos que componen la muestra del estudio pasamos a explicar de una manera escueta como entendemos la epistemología mítica. Este resumen está basado en los estudios del profesor Marià Corbí (Mariano Corbí, 1983; M Corbí, 1992; Mariano Corbí, 1996, 2001; Marià Corbí, 2006, 2007, 2010).

Entendemos por epistemología mítica cualquier interpretación de la realidad en que no exista reconocimiento explícito por parte del individuo que todo es interpretación, constructo humano.

La interpretación de la realidad es una necesidad intrínseca del ser humano. Esta interpretación no viene determinada genéticamente y nece-

sitamos autoprogramarnos y saber como valorar la realidad con el fin de orientarnos hacia la acción y poder sobrevivir.

Para los sujetos con una comprensión epistemológica mítica las palabras describen tal como es la realidad. Así, entienden el mito y el símbolo, la ideología y la ciencia como interpretación estática, fija de que la realidad es tal como es descrita por estas distintas interpretaciones. La espiritualidad que nosotros denominamos cualidad humana profunda es entendida de la misma manera. Es decir, no sólo se toman lo que dicen los mitos, los símbolos, las ideologías como descripción de la realidad en su dimensión práctica para la supervivencia, lo que nosotros denominamos dimensión relativa, sino que la dimensión espiritual de esta interpretación de la realidad está sujeta a idénticos parámetros míticos de interpretación.

Una característica de esta interpretación mítica reside en fijar la interpretación y considerarla intocable, inmutable. Esta obediencia debida a esta descripción fija de la realidad es requerida por el mismo sistema de interpretación que lo justifica aludiendo a un Dios o ser superior, o a la naturaleza misma de las cosas “descubierta” por la ciencia.

Así, los mitos, símbolos, ideologías y ciencias se pueden entender con una epistemología mítica. No se puede decir que un tipo de interpretación sea mejor que otro, todos ponen luz sobre diferentes ángulos de la realidad, en este sentido no existe un progreso o evolución de métodos de interpretación que se acercan cada vez más a la realidad. Todo son modelaciones.

Estos mismos mitos, símbolos, ideologías y ciencias se pueden entender con una epistemología no-mítica. En este caso las interpretaciones se entienden como modelaciones de la realidad, y por tanto no se entienden como una descripción de tal como la realidad es.

El nacimiento de la ciencia, su desarrollo y extensión en nuestra cultura nos ha dejado huérfanos de una interpretación axiológica de la realidad. Esto es así, porque el mito, el símbolo y las ideologías proporcionaban a los sujetos inmersos dentro del sistema mítico una descripción del ámbito práctico para la supervivencia, la dimensión relativa, no sólo de lo que era necesario para que se pudiera sobrevivir en el plano material sino también en lo que tenían que creer, que estaba relacionado con la dimensión absoluta, en la medida que facilitaba el objetivo de la supervivencia, y esto ya no es así.

Así, con la extensión de la ciencia como modelo de interpretación, se pierde uno de sus componentes, la carga axiológica. Esto es así, porque la ciencia, con su método científico pretende proveer una interpretación sin significación para el sujeto, sólo operativa. El desarrollo de la científico y tecnológico modifica continuamente el sistema de vida. A medida que avanzamos de una economía industrial a una economía del conocimiento nos damos cuenta que vivimos de transformarnos. Desarrollamos modelos científicos y tecnológicos de una manera continua y flexible, creando multitud de modelaciones de la realidad enfocados de una manera totalmente pragmática. Hemos comprendido que la ciencia no describe tal como la realidad es, sino que sólo nos da modelaciones para que podamos sobrevivir en esta inmensidad incognoscible.

Esta comprensión, que nos ha dejado huérfanos, en el sentido que somos autónomos, que no tenemos unas guías ni unos modelos que creemos son infalibles porque vienen de Dios o son descubiertos en la naturaleza misma de las cosas tiene en sí el germen de una espiritualidad no espiritualidad, de una espiritualidad no religión. Una espiritualidad que llamamos cualidad humana, para separarnos de cualquier interpretación mítica. Una posibilidad puramente humana, alejada de cualquier interpretación metafísica, sujeta a creencias, procesos, y caminos fijados.

En resumen, la ciencia, comprendida como modelación, ha dejado el ámbito de la axiología a la pura creación humana, no sujeta a mandatos y obediencias provenientes de justificaciones creídas como intocables bajadas de los cielos o defendidas como la naturaleza misma de las cosas (este sería el caso de las ideologías).

Esta interpretación no mítica tiene grandes repercusiones:

- Primero, al entender que todas las interpretaciones son modelaciones, somos capaces de crear nuevos modelos que se adaptan a nuestras necesidades de una manera rápida y eficaz.
- Segundo, los mitos y los símbolos en su dimensión espiritual pueden ser leídos como un apuntamiento, una metáfora que nos señala esta realidad incognoscible.
- Tercero, la interpretación no mítica nos deja huérfanos de una interpretación axiológica y por primera vez en la historia de la humanidad tenemos que ser conscientes que la orientación que le damos a nuestra vida, y la valoración de la realidad no nos vienen dados por un “poder” superior, sea Dios, un ser superior o la misma ciencia, sino que tenemos que crear esa visión, imagen del futuro que sea capaz de conseguir la adhesión, y no la obediencia, de nuestros congéneres.
- Cuarto, una derivada de la tercera consecuencia, sería que diversas posiciones en disputa estarían en el nivel humano de legitimación sin apelación a entidades superiores (Dios, Poder, o la naturaleza de las cosas en sí mismo).
- Quinto, la espiritualidad deja de ser entendida con una antropología proveniente del mito, del símbolo entendido con epistemología mítica. Deja de ser “espiritualidad” entendida míticamente para denominarla

cualidad humana, entendida no míticamente. Así, la interpretación no mítica de la dimensión absoluta apela a que cambiemos el término espiritualidad para evitar una interpretación mítica, ya que el término lleva en sí una concepción antropológica del hombre, formado por cuerpo y espíritu que ya no es la nuestra.

- Sexto, denominar esta dimensión, que se denominaba espiritualidad, cualidad humana, porque la comprensión de que no existen verdades a las que agarrarse, que las soluciones a nuestros problemas de organización, de vida. Las interpretaciones y valoraciones de la realidad las tendremos que crear nosotros, pone el acento en que no hay fórmulas para el éxito de nuestra supervivencia, tal como habíamos creído en épocas pasadas, sino que el éxito o el fracaso de quienes somos y de nuestra sociedad en este planeta dependerá exclusivamente de la cualidad humana que seamos capaces de desarrollar y hacer patente en nuestra vida y en nuestra sociedad.

Relevancia del estudio

Una epistemología no mítica de la espiritualidad permite cultivar la dimensión absoluta de la realidad en las condiciones culturales y de desarrollo económico que no encontramos en la actualidad.

Esto es así porque una interpretación mítica está sujeta a creencias, por tanto a modelos fijados de actuación y comprensión del mundo y por tanto a modos de vida fijos que sólo se pueden dar en modos de vida pre-industrial.

De este modo, estudiar si existe la epistemología mítica en las conversaciones de la espiritualidad en el mundo de la empresa permitirá detectar aquellos planteamientos que no son adecuados a la sociedad

del conocimiento. La clarificación de estos planteamientos permitirá a la disciplina avanzar con fundamentos sólidos. Estos fundamentos sólidos son los que permitirán dar respuestas adecuadas en el ámbito del cultivo de la dimensión absoluta para los hombres y mujeres de nuestro tiempo en el ámbito de la empresa.

Este artículo también tiene la ambición de permitir a los lectores, a partir de la presentación de la espiritualidad comprender si tienen en su vida personal, de alguna manera, una concepción mítica o no de la dimensión absoluta. Así:

- Si el individuo está inmerso en una interpretación mítica de la dimensión absoluta, a través de su adscripción a alguna religión o sistema de creencias laico, el individuo tendrá lógicas de funcionamiento totalmente opuestas, una en que todo se supone fijado y otro, la vida de cada día, sujeta al cambio continuo.

En caso de que exista un cuestionamiento de esta lógica mítica del cultivo de la dimensión absoluta pueden ocurrir tres situaciones:

1. El individuo cuestiona las dos lógicas y tiene un conflicto permanente ya que su comprensión mítica de la dimensión absoluta, se encuentra en permanente contradicción con lo que vive en su vida práctica. En esta situación se podrían dar dos circunstancias:
 - a) El abandono de cualquier cultivo de la dimensión absoluta.
 - b) Un cultivo de la dimensión absoluta que es en realidad un no-cultivo porque no es verdadero, al no estar integrado en la totalidad del individuo, en permanente confusión y repleto de contradicciones.
2. El individuo no cuestiona las dos lógicas. Están completamente se-

paradas. Es un individuo escindido. Aplicará la lógica fija algunos ámbitos de su vida y la otra a otros.

3. El individuo pone en duda las dos lógicas, investiga para encontrar alguna “solución” al problema.

A este individuo que busca una “solución” al problema, dedicamos este artículo. Comprender que una parte del problema radica en una comprensión mítica de la dimensión absoluta permite avanzar en la comprensión no mítica del legado de las grandes tradiciones de sabiduría de la humanidad, pudiendo así utilizar este legado para un desarrollo de la cualidad humana apto para los hombres y las mujeres del siglo XXI.

Antecedentes

Antes de proceder a presentar los resultados de nuestra investigación sería necesario realizar unas aclaraciones.

Primero, el análisis que desarrollamos a continuación no es exhaustivo y lógicamente está sujeto a mis parámetros de comprensión de los artículos de espiritualidad en el mundo de la empresa.

Segundo, el objetivo de este artículo no es criticar a los autores que tienen una visión mítica de la dimensión absoluta de la realidad, porque entendemos que la interpretación mítica forma parte de nuestra historia, y es por tanto comprensible que todavía esté presente de una manera u otra. Este estudio epistemológico pretende poner luz sobre los planteamientos de los autores en la disciplina de espiritualidad en la empresa para mostrar los equívocos en que basan sus aportaciones. Pretendemos mostrar que se puede investigar aquello que denominamos la dimensión absoluta de la realidad sin una epistemología mítica, totalmente adecua-

da al siglo XXI. Por tanto, nuestros esfuerzos van destinados a facilitar a nuestros congéneres una aproximación no mítica a la “espiritualidad”, en sintonía con el momento que nos ha tocado vivir, un desarrollo de la cualidad humana profunda porque vale la pena. Creemos que esta clarificación epistemológica es fundamental para permitir que el cultivo de esta espiritualidad no mítica del siglo XXI se propague.

Planteamiento, los 46 artículos más citados en la espiritualidad en la empresa

Es importante destacar que la gran mayoría de los artículos, sólo hay uno que se muestra escéptico respecto a la espiritualidad en la empresa (Brown, 2003), pretenden contribuir con sus investigaciones a mejorar la situación laboral de sus trabajadores, la organización y actuación de la empresa. Así destacan las situaciones cada vez más frecuentes donde los individuos no tienen ningún propósito ni sentido en su trabajo, donde no pueden expresar todas sus capacidades emocionales y sensitivas, individuos no-integrados a nivel personal y tampoco a nivel social, por la falta de pertenencia a una comunidad, afectando todo ello negativamente a sus vidas (Mitroff and Denton, 1999). Es generalmente entendido que la empresa tiene que ocuparse en producir productos y servicios que sirvan a la humanidad de manera positiva (Levy, 2000; Sheep, 2006), y que la economía está al servicio de la humanidad y no al revés (Jackson, 1999).

Así la disciplina de la espiritualidad en el management nace unánimemente por una preocupación con la deshumanización y la instrumentalización de los seres humanos en nuestra sociedad. Esta preocupación va más allá del comportamiento de las empresas, es una preocupación que abarca la sociedad, la política y la economía. Se centran los esfuerzos de la disciplina en fomentar en la empresa una visión espiritual, y ética que consideran se ha dejado de lado. Así, los autores afirman que la jus-

tificación de esta focalización espiritual en la empresa es una necesidad que el sistema económico y social demanda, una necesidad, no un factor más a tener en cuenta y tampoco un lujo de sociedades avanzadas.

Es interesante constatar que la justificación de esta necesidad de cultivo de la dimensión espiritual no es intrínseca, esta argumentación iría en línea con su rechazo a la deshumanización e instrumentalización, sino que se argumenta esgrimiendo repercusiones económicas positivas para la empresa. Es decir, el discurso sobre la eficiencia, instrumentaliza también la noción de la espiritualidad en la empresa. Así, creemos que esta noción de espiritualidad en la empresa instrumentalizada va en contra del desarrollo de esa misma espiritualidad, esto no quiere decir que el desarrollo de la cualidad humana no tenga efectos prácticos, que puedan o no afectar a la eficiencia y a muchas otras variables. Algunos autores detectan esta instrumentalización (Benefiel, 2003; Milliman et al., 2003) y afirman que no se debe llevar a la empresa porque signifique un aumento en los beneficios, sino porque es la decisión correcta, porque es lo que se debe hacer. Entendemos que con esta aproximación justifican la espiritualidad como un deber, incluso sagrado, y entendemos que esa justificación está todavía anclada en una epistemología mítica. Sólo unos pocos afirman que la espiritualidad tendría que ser valorada en sí misma y no por los beneficios que puede aportar (Krahnke et al., 2003).

Se afirma que esta búsqueda espiritual del ser humano es intrínseca y va más allá del desarrollo personal, porque la búsqueda de significado y sentido de sus vidas y de su trabajo tiene una focalización no en uno mismo sino en los otros (Ashar and Lane-Maher, 2004). Se puede afirmar que esta concepción todavía tiene raíces en la epistemología mítica, presentando como característica de espiritualidad y rasgo definitorio la focalización en los otros, aunque el mismo planteamiento que argumentan tiene como premisa que se busca el significado y el sentido de vida de uno.

Así, los académicos sujetos a las demandas científicas de la investigación en ciencias sociales, queriendo definir el objeto de estudio limitan la espiritualidad utilizando diversas características que posteriormente intentan medir con el fin de conseguir justificación empírica y demostrar que la espiritualidad tiene importancia, favoreciendo positivamente los resultados de la empresa. Pretendiendo así favorecer el interés por la espiritualidad y el crecimiento de esta disciplina.

Pero la conceptualización y la pretendida búsqueda de parámetros de medición va en contra de la espiritualidad, no porque la espiritualidad sea sagrada, sino porque al intentar instrumentalizarla estamos de hecho dejando de entender que la espiritualidad, o mejor dicho la cualidad humana, tenga valor en sí misma, y no por los efectos que podamos obtener en la empresa. Si deseamos desarrollar la espiritualidad para conseguir una mejora en nuestro liderazgo o en nuestra empresa, estamos en efecto minando nuestros esfuerzos y la posibilidad de desarrollar esta cualidad humana que vale de por sí, una cualidad que afecta a toda la vida del ser humano.

Además de la preocupación por la deshumanización del ser humano en la empresa y el interés en fomentar prácticas empresariales al servicio de la humanidad, los académicos justifican su interés y sus aportaciones en la investigación de la espiritualidad en la empresa de la siguiente manera:

- El desarrollo y cultivo de una vida espiritual requiere que todas las facetas del individuo estén integradas, y el individuo pasa mucho tiempo en el trabajo, es apropiado por tanto facilitar este cultivo en el ambiente laboral (Ashar and Lane-Maher, 2004).
- La espiritualidad es una dimensión humana, y como tal está presente en la vida del individuo. Por tanto tiene sentido que se estudie no

sólo como forma parte del trabajo del individuo sino también de la organización formando parte de la cultura organizativa (Gotsis and Kortezi, 2007).

- Los autores defienden la necesidad de investigar la espiritualidad en la empresa por el rigor que aportan y evitar que aproximaciones no rigurosas como el New Age confundan a la gente, en esta dimensión del ser humano tan importante (Mitroff and Denton, 1999).
- También defienden que con su postura pretenden evitar que se manipule a los empleados y a las empresas. Es decir, sus investigaciones permiten discriminar aquellos esfuerzos que realmente son “espirituales” y aquellos que sólo utilizan el término espiritual pero en realidad no lo son (Dean et al., 2003; Milliman et al., 2003)

Por tanto, pretenden que con sus aportaciones teóricas y empíricas se crearán unas bases fuertes para implantar la espiritualidad en la organización.

Una de las primeras matizaciones que realizan es señalar la diferencia fundamental que existe entre espiritualidad y religión. Así la religión se ve como divisiva, dogmática, con estructura formal, intolerante, cerrada, y excluyente de todos los que no comparten la creencia particular (Mitroff, 2003). En cambio la espiritualidad se concibe de una manera personal, universal, tolerante, abierta e inclusiva.

Aunque a primera vista esta separación entre espiritualidad y religión es aceptada por los académicos hay algunas contradicciones que se presentan: ¿de dónde sale la espiritualidad?, muchos advierten que sin un fundamento religioso es imposible cultivar una espiritualidad con sentido, denotando en esta última puntualización que hay muchas espi-

ritualidades que se denominan así pero que según ellos no se les puede denominar espiritualidad.

También, ¿Qué ocurre cuando hay diversas espiritualidades en la empresa?, en esta pregunta está implícito que se tiene una visión de espiritualidad bastante similar a religión, porque se piensa que crea problemas, división, por tanto es exclusiva. En esta misma línea, ¿Qué ocurre cuando el individuo es espiritual y la organización no lo es? y ¿si la organización es espiritual y el individuo no?

Además consideran que en sociedades cada vez más pluralistas es difícil que exista una tradición religiosa dominante que pueda utilizarse como fundación a nivel social y a nivel empresa (Cavanagh, 1999). Así se advierte que utilizar la religión como sistema de legitimación social puede llevar a la falta de confianza y a la rotura de la democracia. Esto es así, porque desde la ilustración se ha esclarecido que la religión es una fuente de superstición e irracionalidad opuesta a la racionalidad de la ciencia (Cavanagh, 1999).

Es interesante destacar que los estadounidenses no tienen una hostilidad directa a la religión, pero si que la tienden a trivializar, a tratarla como una afición o una salida emocional. Se menciona a Dios como una formalidad, pero para los estadounidenses no es aceptable permitir la entrada de creencias religiosas en las discusiones de las políticas públicas (Cavanagh, 1999).

Por tanto, un planteamiento que defendiera la entrada de creencias religiosas en la empresa encontraría la oposición de la opinión pública norteamericana y de los directivos porque va en contra de la diversidad y la inclusión en la empresa (Forray and Stork, 2002).

Así, que los académicos intentan no utilizar lenguaje religioso ni concepciones religiosas porque para la gran mayoría son fenómenos diferentes. Aunque algunos no hacen la separación explícitamente y presentan por ejemplo la espiritualidad cristiana (Delbecq, 1999) destilada directamente de la religión.

Así, aunque la gran mayoría pretenden mostrar que la espiritualidad es un fenómeno diferente a la religión, la manera en que se presenta la espiritualidad es totalmente religiosa. Precisando, es mayoritariamente una aproximación religiosa cristiana.

Resumiendo, vemos ya algunas contradicciones de la disciplina de espiritualidad en la empresa. La primera, los autores advierten la creciente instrumentalización del ser humano, pero al mismo tiempo, en una gran mayoría de los casos, instrumentalizan la espiritualidad. Segundo, el querer demostrar que la espiritualidad tiene efectos positivos en la empresa conduce a definir la espiritualidad y a medirla. Esta operatividad de la espiritualidad sólo es posible si se definen unas características del individuo espiritual. Esta definición lleva implícita una concepción mítica de la espiritualidad heredada de las religiones. Tercero, se quiere separar religión y espiritualidad por los efectos negativos que tiene la religión en el fomento de la división y exclusión, pero tal como hemos presentado este esfuerzo explícito de separación se ve socavado por el uso implícito en su definición de espiritualidad de una epistemología mítica heredada de las religiones.

Por consiguiente, estas contradicciones nos permiten argumentar la necesidad de ofrecer una base sólida sobre la que la disciplina de la espiritualidad en la empresa pueda seguir avanzando. Así, se requiere una definición de espiritualidad anclada en una antropología en el que el individuo se entiende como un animal simbiótico que habla, y donde la dimensión absoluta de la realidad es una característica y capacidad

intrínsecamente humana. La cualidad humana profunda es ésta capacidad sutil fruto y origen del interés por la realidad tal como es, por el desapego y un silenciamiento de los esquemas mentales. Una cualidad que se puede observar, pero no se puede definir, ni medir, ni valorar. Por tanto, esta base que aportamos fruto de las investigaciones del Dr. Corbí (1983; 1992; 1996; 2001; 2006; 2007; 2010) es difícil instrumentalizar, no tiene una epistemología mítica y por tanto no es equiparable a la religión.

A continuación presentamos un recopilatorio de la epistemología mítica que hemos detectado en los textos más citados de la espiritualidad en la empresa:

- Nunca se cuestiona la palabra espiritualidad, sino que se acepta. Esta falta de cuestionamiento de la palabra implícitamente acepta la existencia del espíritu como una entidad
- Lleva en la gran mayoría de los casos a pensar en el espíritu como opuesto a la materia. Se piensa que el ser humano tiene un alma, o espíritu y un cuerpo.
- Este espíritu en muchos casos se considera trascendente y conectado a una entidad, a un poder, a un Dios, a una energía, a un plan. Es decir, se conecta a alguna entidad superior. Por tanto la legitimidad del sistema de esta espiritualidad está avalado por este ente superior.
- Algunos autores afirman no sólo la trascendencia sino la inmanencia de este espíritu. Afirman que está en todo, que nosotros somos parte de este todo.
- La manera de enfocar esta inmanencia es que tenemos este espíritu, que sentimos conectado con todo.

- Esta guía, esta entidad supernatural tiene un propósito para todo.
- El propósito es que nosotros avancemos hacia un desarrollo espiritual.
- Así, esta espiritualidad nos tranquiliza, porque no importa lo mal que vayan las cosas, se afirma que de alguna manera todo acabará solucionándose.
- Nuestro objetivo, propósito es hacer el bien.
- Se entiende la espiritualidad como algo sagrado, por tanto, no debe instrumentalizarse.
- La creencia que el ser humano puede perfeccionarse y hay un camino para ello.
- Hay unos valores que cuando están en la empresa demuestran que la empresa es espiritual.
- La espiritualidad es un fenómeno personal.
- La espiritualidad es entendida como una estructura de creencias que lleva al destino que todos deseamos.
- La espiritualidad no es racional, por tanto cualquier compromiso con ella puede desembocar en fanatismo y por tanto irracionalidad. Cualquier “devoción” a aquello que “no se ve” puede llevar al fanatismo, tanto en el mundo de la empresa como fuera de ella.
- El empleado espiritual demuestra un grado más elevado de sensibilidad y compromiso y atributos personales beneficiosos como son: aumento de la alegría, compasión, serenidad y significado en el trabajo.

- Hay una serie de valores que definen al individuo espiritual. Estos valores son universales y son definidos por las grandes religiones de la humanidad.

Resumiendo, la problemática de la concepción imperante de la espiritualidad es que aunque se quiere separar de la religión que se considera no apta para las nuevas sociedades no se consigue ya que se continúe teniendo una noción mítica de la espiritualidad. La problemática de esta concepción mítica es:

1. Se basa en creencias de como es, o debe ser la espiritualidad. Si se separa la definición de espiritualidad a la de religión esta espiritualidad es más abierta, si se relaciona o incluso se entiende que la espiritualidad no puede existir sin religión, entonces esta espiritualidad está completamente definida en todos sus términos, en lo que se tiene que creer y como se tiene que actuar.
2. La creencia mítica no está explícita, porque precisamente el sistema está diseñado para que esto no sea así, es decir, la concepción mítica lleva implícito que no se puedan entrever otras posibilidades.
3. Esta visión mítica es eminentemente, una visión mítica cristiana, lo que demuestra el poco conocimiento de otras tradiciones de sabiduría.
4. Esta concepción mítica también tiene una problemática en el método, al no plantearse desde el inicio las hipótesis que se están asumiendo, conducen las investigaciones hacia un camino positivista y por tanto mítico (King and Crowther, 2004). Muchos autores critican las aproximaciones positivistas (Dean et al., 2003; Fornaciari and Dean, 2001; Freshman, 1999; Heaton et al., 2004; Krahnke et al., 2003; Lips-Wiersma, 2003) y abogan por métodos cualitativos, sin

previamente haber cuestionado las hipótesis aceptadas, así continúan teniendo una epistemología mítica aunque creen que no es así.

Otro de los problemas de rigor que presenta la disciplina reside en la concepción personal, individual que presenta la espiritualidad. Mientras la religión es concebida en un marco de formas, rituales y estructura, exclusiva y divisiva, la espiritualidad se presenta libre de formas, inclusiva y totalmente subjetiva. Esta concepción produce como dificultad una abundancia de puntos de vista, de falta de crítica ya que todas las opiniones, experiencias vividas y historias personales se consideran igualmente relevantes. En este punto podríamos argumentar que en vez de un pluralismo sano se permite un relativismo, donde todo vale. Por tanto, sería importante aportar todo el conocimiento de otras disciplinas como las tradiciones de sabiduría en el área de la espiritualidad en la empresa.

Conclusiones

Este artículo ha pretendido sacar a la luz los planteamientos todavía míticos de la espiritualidad en el mundo de la empresa. Gracias a este análisis creemos que podemos proponer adoptar las bases de la espiritualidad en la empresa de una manera no mítica. Así, la investigación de eso que no podemos conceptualizar, ni acotar, que está más allá de cualquier formulación pero que es profundamente y únicamente humano, fruto de nuestra condición de hablantes simbióticos puede ser desarrollado por los individuos de nuestra sociedad.

Esta concepción no mítica enraíza el “fenómeno” espiritual, que dejamos de llamar espiritual para denominarlo cualidad humana, en una antropología que deja de lado cualquier concepción que haga referencia a una dimensión super-natural. Se enraíza en el ser humano entendido

como un animal que habla y que es simbiótico, y que gracias a este lenguaje es capaz de entender que en la realidad hay más que lo que sus deseos, intereses, expectativas y miedos le muestran. Esta dimensión no relativa a las necesidades del ser humano del que nos hablan todas las tradiciones de sabiduría es desde los años 90 objeto de atención por los académicos de la empresa.

Aunque si bien la gran mayoría se acercan a la espiritualidad como una píldora que puede paliar la deshumanización e instrumentalización del ser humano en la empresa, algunos van más allá al afirmar que en las condiciones actuales de competitividad de la empresa, la creatividad y la innovación son importantes, y sólo con individuos plenamente integrados en todas sus capacidades se pueden producir estos efectos. Sin embargo, el planteamiento al estar anclado en una epistemología mítica difícilmente se podrá popularizar a unos individuos del siglo XXI que entienden que no se puede creer en nada, que todo cambia y lo que ayer funcionó hoy ya no es garantía de éxito. Esta misma lógica tendría que aplicarse en la disciplina de la espiritualidad en la empresa, que busca en lógicas pasadas soluciones a la problemática actual sin haber realizado un análisis exhaustivo de las hipótesis de base.

Además de las hipótesis de base hay otras problemáticas que necesitan ser aclaradas, como el pensar que la espiritualidad es la solución a todos los problemas de la empresa. Así su instrumentalización de facto va en contra de esta misma espiritualidad.

Creemos que también sería necesario que los académicos mostraran con más énfasis que la cualidad humana no es un factor adicional o un lujo sólo de empresas punteras, sino que es una necesidad intrínseca de cualquier empresa u organización. Es intrínseca porque es la base para desarrollar propósitos y valores a los que los individuos de la empresa puedan adherirse libremente y que funcionen como elementos de co-

hesión para desarrollar los objetivos definidos por los miembros de la empresa. Por tanto, la importancia crítica de dedicar una labor investigadora en la disciplina de la espiritualidad en la empresa y colaborar a desarrollar métodos adecuados para popularizar una espiritualidad no mítica en las empresas.

Este artículo ha pretendido analizar lo que significa una espiritualidad mítica y no mítica con el fin de avanzar en este propósito.

SESIÓN DE TRABAJO

Prat-i-Pubill en la exposición del resumen de su ponencia expone que el objetivo de su estudio ha sido detectar si todavía se estudia e investiga sobre la espiritualidad en la empresa bajo la influencia de la epistemología mítica.

Se han investigado los artículos académicos más citados sobre la espiritualidad en la empresa. En estos artículos los autores detectan que los sistemas económicos, políticos y del mundo de la empresa están demandando calidad humana, pero sus reflexiones sobre este tema adolecen de estar ancladas en la epistemología mítica, de mantener mayoritariamente una perspectiva instrumentalista y de fundamentar sus soluciones en la ética que suponen intrínseca a la naturaleza humana.

Estos autores se plantean e indagan si existe una diferencia entre religión y espiritualidad. Así, argumentan que la religión es divisiva, dogmática y excluyente mientras que la espiritualidad la definen como universal, tolerante, abierta e inclusiva. Sin embargo, paradójicamente afirman que la religión es el fundamento de la espiritualidad sin explicar como es posible una espiritualidad sin religión. Esta afirmación sirve únicamente para desacreditar el movimiento New Age por su falta de rigor.

Aunque con casi total unanimidad separan la religión de la espiritualidad, todavía continúan definiendo la espiritualidad con parámetros relacionados con lo religioso y así por ejemplo pueden continuar hablando de diversidad de espiritualidades en la empresa, o que la espiritualidad da un sentido a la vida, o que la espiritualidad es sagrada, o que la espiritualidad puede ser usada para controlar y dominar. Estas, entre otras afirmaciones, serían la demostración de que la definición de espiritualidad con la que operan tiene una raíz religiosa.

Resume los trazos de la caracterización habitual de la espiritualidad subyacente en todos estos artículos: no cuestionan la diferenciación entre cuerpo-espíritu, la espiritualidad está relacionada con una entidad superior, presupone que somos parte de un todo, conduce a que los acontecimientos y el destino humano acaben bien, ayuda a hacer el bien, es un camino de perfección, implica la diferenciación entre sagrado y profano, se trata de un fenómeno individual, se genera entorno de una estructura de creencias y no cae dentro de lo racional.

Califica los intentos de los autores como imperfectos ya que constata que su propósito por acercarse a una espiritualidad alejada de la religión pasan por un alejamiento de lo institucional, por un relativismo y por una falta de rigor en el tratamiento de esta cuestión. Así, Prat-i-Pubill observa la necesidad de una definición de espiritualidad que la diferencie claramente de religión. Sugiere que se adopte la aproximación de la cualidad humana profunda, una cualidad observable pero no medible.

Prat-i-Pubill tiene interés en explicar la justificación de espiritualidad o cualidad humana profunda en la empresa, así, plantea que la cualidad humana no es un factor adicional o de lujo sino necesario. Considera inadecuado el enfoque de la espiritualidad como píldora que resuelve problemas ya que la aproximación es todavía mítica y por tanto sujeto a creencias. Reflexiona que desde esta base mítica no será aplicable en

las empresas pues cree que esta epistemología no puede ser aceptada en la sociedad del conocimiento.

Al iniciar el debate se plantea la cuestión de que las empresas por su misma dinámica deben medirlo todo, hasta el cultivo de la espiritualidad, midiendo el beneficio que ésta pueda aportar.

Así, Prat-i-Pubill puntualiza que la primera aproximación hacia la empresa pasa por introducir el tema en el plan de estudios de los estudiantes de management. Es imprescindible que un líder empresarial lo tenga muy claro para implantarlo dentro de la empresa.

Otra intervención afirma que existe un elemento favorable al desarrollo de la cualidad humana profunda: es que esa cualidad es un elemento intrínseco del ser humano.

Prat-i-Pubill añade que un trabajo serio sobre la cualidad humana a largo plazo en el ámbito de la dimensión absoluta implica un cultivo de la cualidad humana profunda, luego van unidas. Apunta que hay líderes de empresa que advierten la necesidad de la creación de espacios para fomentar esta cualidad. Ello sería una manera de aproximarse a la espiritualidad.

En otra intervención se pondera que la visión instrumentalista de la espiritualidad sería la que la ve como necesaria para la creatividad de individuos y equipos. Pero ello iría en contra de que precisamente el cultivo de la cualidad humana cuanto más gratuita, más productiva.

Prat-i-Pubill puntualiza que serán las empresas punteras las que entenderán esta necesidad primero pues se trata de una necesidad de supervivencia. En la pequeña-mediana empresa, por su parte, les puede resultar fácil llegar a entender y aplicar el cultivo de la espiritualidad debido a

que tiene una estructura más flexible. Las grandes corporaciones al ser, en términos generales, mucho más deshumanizadas van a tener mayores dificultades.

Otra intervención resalta que los estudios pretenden llegar al empresario, sin embargo falta hacer hincapié en que esta visión todavía está solamente en el ámbito académico. No ha llegado todavía a la empresa.

Prat-i-Pubill vuelve a responder que el proceso normal es que se detecte el problema en ámbito académico, y después se de a conocer entre los empresarios más punteros y emprendedores para después llegar a la prensa y al mercado.

Se inicia aquí una discusión sobre si un sistema de creencias sin Dios significa una fuerte crisis de religión a lo que Corbí puntualiza que Dios, mitos y religión están en el mismo paradigma. Para él intuir la dimensión absoluta y relacionarlo con “Dios” por falta de otro “concepto” eso no es creer en Dios. Y personalizando dice si alguien le pregunta: ¿eres creyente?, si es inteligente le responderá: “no necesito creer”. Pero si no es creyente le responderá que no lo es. Y si es creyente le respondería: “creo”. Concluye que desde una espiritualidad laica sólida se acogen todas las religiones.

Con ello termina la discusión sobre la exposición de Prat-i-Pubill

Bibliografía

Ashar, H. and Lane-Maher, M.: 2004, ‘Success and Spirituality in the New Business Paradigm’, *Journal of Management Inquiry* 13 (3), 249.

Ashmos, D., P. and Duchon, D.: 2000, 'Spirituality at work: A conceptualization and measure', *Journal of Management Inquiry* 9 (2), 134.

Benefiel, M.: 2003, 'Irreconcilable Foes? The Discourse of Spirituality and the Discourse of Organizational Science', *Organization* 10 (2), 383.

Brown, R. B.: 2003, 'Organizational Spirituality: The Sceptic's Version', *Organization* 10 (2), 393.

Cavanagh, G.: 1999, 'Spirituality for managers: context and critique', *Journal of Organizational Change Management* 12 (3), 186.

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

---: 1992, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la Religión. Los nuevos ciudadanos*, (Herder, Barcelona).

---: 1996, *Religión sin religión*, (PPC, Madrid).

---: 2001, *El Camino Interior*, (Bronce, Barcelona).

---: 2006, *Métodos de Silenciamiento*, (CETR editorial, Barcelona).

---: 2007, *Hacia una Espiritualidad Laica, Sin Creencias, Sin Religiones, Sin Dioses*, (Herder, Barcelona).

---: 2010, *Towards a lay spirituality*, (Yolanda Fajardo, Verloc, Barcelona).

Dean, K. L., Fornaciari, C. J., and McGee, J. J.: 2003, 'Research in Spirituality, Religion, and Work: Walking the Line between Relevance and Legitimacy', *Journal of Organizational Change Management* 16 (4), 378.

Delbecq, A. L.: 1999, 'Christian Spirituality and Contemporary Business Leadership', *Journal of Organizational Change Management* 12 (4), 345.

Fornaciari, C. J. and Dean, K. L.: 2001, 'Making the quantum leap. Lessons from physics on studying spirituality and religion in organizations'. *Journal of Organizational Change Management* 14 (4), 335-351.

Forray, J. M. and Stork, D.: 2002, 'All for One: A Parable of Spirituality and Organization', *Organization* 9 (3), 497.

Freshman, B.: 1999, 'An exploratory analysis of definitions and applications of spirituality in the workplace', *Journal of Organizational Change Management* 12 (4), 318.

Gotsis, G. and Kortezi, Z.: 2007, 'Philosophical Foundations fo Workplace Spirituality: A Critical Approach', *Journal of Business Ethics* 78 (4), 575-600.

Heaton, D. P., Schmidt-Wilk, J., and Travis, F.: 2004, 'Constructs, methods, and measures for researching spirituality in organizations', *Journal of Organization Change Management* 17 (1), 62-82.

Jackson, K. T.: 1999, 'Spirituality as a Foundation for Freedom and Creative Imagination in International Business Ethics', *Journal of Business Ethics* 19 (1), 61-70.

King, J. E. and Crowther, M.: 2004, 'The measurement of religiosity and spirituality. Examples and issues from psychology', *Journal of Organization Change Management* 17 (1), 83-101.

Krahnke, K., Giacalone, R. A., and Jurkiewicz, C. L.: 2003, 'Point-counterpoint: Measuring workplace spirituality', *Journal of Organizational Change Management* 16 (4), 396.

Levy, R., B. : 2000, 'My experience as participant in the course on spirituality for executive leadership', *Journal of Management Inquiry* 9 (2), 129.

Lips-Wiersma, M.: 2003, 'Making conscious choices in doing research on workplace spirituality: Utilizing the "holistic development model" to articulate values, assumptions and dogmas of the knower', *Journal of Organizational Change Management* 16 (4), 406.

Milliman, J., Czaplewski, A. J. , and Ferguson, J.: 2003, 'Workplace Spirituality and Employee Work Attitudes: An Exploratory Empirical Assessment', *Journal of Organizational Change Management* 16 (4), 426.

Mitroff, I. I.: 2003, 'Do not promote religion under the guise of spirituality', *Organization* 10 (2), 375.

Mitroff, I. I. and Denton, E. A.: 1999, 'A Study of Spirituality in the Workplace. (cover story)', *Sloan Management Review* 40 (4), 83-92.

Sheep, M. L.: 2006, 'Nurturing the Whole Person: The Ethics of Workplace Spirituality in a Society of Organizations', *Journal of Business Ethics* 66, 357-375.

EL DESARROLLO EN COMPETENCIAS Y EL CULTIVO DE LA CALIDAD HUMANA

Teresa Guardans

El sistema educativo europeo busca dar respuestas adecuadas a las necesidades de formación en el mundo de la creación de conocimientos, en cambio continuo. ¿Qué lugar ocupa el desarrollo de la calidad humana en el nuevo sistema educativo?

Introducción

No hay aspecto de la vida humana que no quede afectado por la transformación de los modos de vida. Y, muy especialmente, la de los “cachorros” humanos. De una infancia que aprendía a andar al tiempo que aprendía a reconocer los movimientos de los astros, las lluvias y los vientos, a otra que, antes de dar los primeros pasos, maneja el ratón y hace sus primeras incursiones por el ciberespacio, va un abismo.

Cambia la percepción del mundo, los hábitos, las facultades que entran en juego en la interacción con la vida, con el aprendizaje, en las relaciones humanas. Cambian las zonas cerebrales más y menos activas. Cambia la percepción intergeneracional al romperse la cadena de transmisión connatural a cualquier especie. Cambia el uso del cuerpo, el desarrollo muscular, la coordinación de movimientos, cambia el gesto. Cambian

los modos y los tiempos del sistema sensorial, de la percepción. Cambian los lazos familiares, los modos y los tiempos compartidos, el desarrollo de los lazos sociales. Una infancia que crece en un mundo en el que se ha transformado el concepto de conocimiento, de verdad, de valor, el sentido de la existencia, y la transmisión de todo ello, como bien se va insistiendo en estos encuentros. De la heteronomía a la autonomía, sin pilares fijos e intocables, si no con la conciencia de que el mundo, la realidad en que vivimos, es pura construcción de la especie y responsabilidad suya.

Incertidumbre, duda, necesidad de asumir nuevos fundamentos, nuevos modos... nuevas formas de dotar de significatividad a la realidad y a las relaciones humanas. En fin, todo cambia, y no va a dejar de cambiar -porque esa es precisamente la clave de esta transformación: vivir de cambiar-. Y con ello el proceso de maduración y socialización de los niños y niñas se ve plenamente afectado, a todos los niveles: físico, sensorial, psíquico, cognitivo, afectivo...⁵⁶ Construcción de la identidad personal, construcción del valor, del sentido ético, construcción del conocimiento, construcción de la “humanidad” en cada uno... a los que la escuela debe ayudar. El significado de enseñar, de educar es, necesita ser y va a ser, totalmente otro.

56. Será importante estudiar y subrayar una y otra vez el alcance de las transformaciones y el análisis de sus consecuencias para poder situar las mejoras educativas sobre base sólida, sobre los verdaderos retos, necesidades, oportunidades y recursos que ofrece el nuevo escenario. Si no es cuando pueden aparecer “diagnósticos” atribuyendo los distintos “síntomas” a causas que escapan a nuestra responsabilidad, como puede ser, por ejemplo, la aparición de una nueva especie humana, con la conciencia genéticamente modificada, que se manifiesta en una serie de dones innatos como la percepción de determinados espectros de energía, la regeneración rápida de los tejidos celulares, cambios que permiten que los recién nacidos del tercer milenio estén ya “sintonizados” con una nueva “frecuencia energética”. Véase por ejemplo el proyecto *Pedagogía? 3000*, impulsado por Noemí Paymal, y su manual de referencia (www.pedagogia3000.info), en el loable propósito de reunir y potencializar lo mejor de las metodologías, procedimientos y técnicas pedagógicas del pasado, del presente (y del futuro...). Pero ¿para educar a quién? A una generación de niños y niñas “clarividentes y místicos por naturaleza”, que detentan unos cambios estructurales que pueden reconocerse incluso en su ADN (...)

La reflexión pedagógica no ha estado dormida, busca ponerse al servicio de una educación integral, con menos desequilibrios entre la adquisición de conocimientos y el desarrollo cualitativo; pero la urgencia de adaptar la enseñanza al nuevo “sistema de producción”, la producción de conocimientos ha convertido las reformas de la enseñanza en objetivo social primordial⁵⁷. Y en ese preguntarse unos cómo conseguir mejores profesionales y otros cómo conseguir “mejores personas” (entre otras cosas porque si no tampoco podrán ser mejores profesionales...) salta al ruedo la reflexión sobre el desarrollo interior, si ha de tener o no espacio en la escuela, y en qué puede consistir éste.

El nuevo escenario escolar

A mediados de mayo (2010), el alumnado de 6º curso, el último curso de primaria, pasó su “reválida”: una prueba para evaluar el grado de desarrollo en “competencias básicas”. Es ya la segunda promoción que se somete a este examen, cuyo objetivo último no es la calificación de los alumnos sino la evaluación del nuevo modelo de enseñanza por el que ha apostado la Unión Europea. La Unión se ha propuesto superar una educación transmisora de contenidos para volcarse en “una educación cuya finalidad es conseguir que los niños y niñas adquieran los instrumentos necesarios para interpretar la realidad y desarrollarse como personas capaces de intervenir crítica y activamente en la sociedad plural, diversa y en continuo cambio en la que viven. Un currículum por competencias significa enseñar a aprender y seguir aprendiendo a lo largo de toda la vida”⁵⁸.

57. Como lo demuestran la sucesión de informes nacionales y multinacionales sobre la educación para el siglo XXI: i.e. Francia y el equipo coordinado por E. Morin, la Unesco y su “informe Delors”, etc.

58. Generalitat de Catalunya. Departament d'Educació. *Currículum educació primària*. Barcelona, Serveis de Comunicació, Difusió i Publicacions, 2009. p. 5

Las transformaciones en la educación son el reflejo del grado en el que ya se ha asumido, colectivamente, el cambio de “mundo”, el cambio cultural, el cambio de paradigma en el que vivimos inmersos. Se ha dejado atrás –al menos en teoría- una visión del conocimiento como algo fijado, absoluto, definitivo, que era posible transmitir, y adquirir por acumulación; se busca pasar a tomar la responsabilidad de un conocimiento que se sabe modelación de la realidad y preparar a la ciudadanía para su papel como constructores y gestores de mundos.

La necesidad de llegar a acuerdos sobre la definición de “competencia básica”, identificarlas, cuáles serían, qué abarcan, cómo se desarrollan... etc. puso en marcha - hace unos años- un proceso de reflexión que sigue abierto sobre los ámbitos que configuran la existencia humana, su naturaleza, cómo se interrelacionan y de qué depende su desarrollo. Pronto irrumpió la cuestión de si puede hablarse de una competencia básica “espiritual”, o no. Y a partir de ahí el distinguir entre lo “espiritual”, lo “existencial” y lo “ético”; entre competencia y “estado del ser”; el plantear si todas las competencias se pueden tratar y desarrollar específicamente o las hay que son “derivaciones de”, si toda realidad humana puede abordarse desde el análisis competencial, etc. etc. Un debate que no es baladí porque acabará dando la pauta del tratamiento que recibirán las religiones en el marco curricular. Y, lo que es más importante, la pauta del cultivo de la calidad humana en el ámbito escolar. Un debate que está forzando a definir hasta dónde llega la educación “integral”, si hay ámbitos que quedan excluidos de la educación competencial o no, si puede obviarse el desarrollo cualitativo humano; en qué consiste éste. Y, todo ello, a menudo a través de unos discursos que distinguen clara y explícitamente entre “religión” y “espiritualidad” y que se sitúan desde la perspectiva de una experiencia “espiritual” laica.

Desde la perspectiva del proyecto educativo de desarrollo interior en el que trabaja el equipo de didáctica en el marco de CETR, se nos plantea

la necesidad de posicionar nuestras propuestas de cultivo de la calidad humana en relación al nuevo marco educativo. Por una parte se hace necesario clarificar a qué apuntan los distintos discursos, detectar similitudes, coincidencias y divergencias en relación a conceptos como “desarrollo interior”, “espiritual”, “integral”, “existencial”, “pleno”... –sin perder de vista la teoría de las inteligencias múltiples que está en la base del despliegue competencial–, para así poder distinguir qué se está ofreciendo y qué no, en relación al cultivo de la calidad humana. Y a un nivel más concreto, urge recoger las posibilidades de cultivo que ofrece el actual diseño curricular, y revisar desde ahí las propuestas que venimos haciendo para facilitar su entronque en el actual sistema educativo.

En estas páginas compartiremos, sumariamente, las líneas generales de todo ello, así como algunas de nuestras reflexiones a partir de cómo vamos viendo que evoluciona el despliegue curricular. Un tema que no es ajeno a un Encuentro como éste que se plantea “el fin de la epistemología mítica y sus consecuencias tanto en el orden religioso y espiritual como en el axiológico y social”. Europa está construyendo su modelo de enseñanza desde el presupuesto implícito del fin de la epistemología mítica, y es en ese marco en el que el cultivo de la calidad humana interior debe hacerse un lugar. Los niños y niñas que, hace unas pocas semanas, han visto evaluadas sus competencias, van a ser los gestores de las sociedades y del Planeta en unos pocos años...

La enseñanza por competencias

La necesidad de superar una enseñanza fundamentada en el aprendizaje memorístico de conocimientos era evidente para cualquier persona implicada en el ámbito educativo, aunque respondiendo, quizás, a dos preocupaciones distintas:

a) preocupación por la incapacidad manifiesta del alumnado de aplicar los conocimientos adquiridos a la vida real (vida en una realidad cam-

biante) y, por tanto, su poca o nula preparación para dar respuesta a los problemas con los que iban a enfrentarse a lo largo de su vida

b) preocupación por un crecimiento desequilibrado propiciado por un sistema educativo focalizado sobre el desarrollo conceptual, en menoscabo del desarrollo de actitudes, habilidades y procedimientos. Preocupación por un desarrollo pleno.

De una forma u otra la educación competencial recoge las aspiraciones de distintas instancias y colectivos interesados por lograr una “educación para la vida” aunque esta expresión pueda encerrar significados relativamente distintos según la maneje el informe de *Definición y Selección de Competencias*⁵⁹ de la OCDE, o el informe para la Unesco sobre la *Educación para el siglo XXI*⁶⁰, por poner dos ejemplos. Vemos que en el marco de la educación competencial caben las aspiraciones tanto de quienes procuran una formación más ligada a las futuras necesidades profesionales del alumnado, como de quienes persiguen su desarrollo integral como seres humanos. Aspiraciones que en sí mismas ni son ni deberían ser contradictorias; existe un acuerdo bastante generalizado en que, sin marginar el carácter funcional del desarrollo competencial, éstas deben contribuir al pleno desarrollo de la personalidad en todos los ámbitos de la vida (en la línea de la “educación al servicio del desarrollo pleno de la persona”, proclamada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos).

59. OCDE. *Informe Pisa 2003. Aprender para el mundo del mañana. Programa para la evaluación internacional de alumnos*. PDF: <http://www.oecd.org/dataoecd/59/1/39732493.pdf>. OCDE. *Definición y Selección de Competencias (DeSeCo)*. PDF: www.deseco.admin.ch/.../deseco/.../2005.dscexecutivesummary.sp.pdf

60. Delors, Jacques (coord.) *Educació: hi ha un tresor amagat a dins. Informe per a la Unesco de la Comissió Internacional sobre Educació per al Segle XXI*. Barcelona, Mediterrània, 1996. 251 p.

¿Cuándo es “básica” una competencia?

¿Qué es lo que caracteriza a una “competencia básica”? Hemos encontrado distintas definiciones que, en general, se complementan. El Departament d’Educació de la Generalitat de Catalunya, por ejemplo, entiende que una competencia básica es “la capacidad del alumnado para poner en práctica de una forma integrada conocimientos, habilidades y actitudes de carácter transversal, es decir, que integren saberes y aprendizajes de diferentes áreas, que a menudo se aprenden no solamente en la escuela y que sirven para resolver problemas diversos de la vida real”. La OCDE la define como “la capacidad de responder a demandas complejas y llevar a cabo tareas diversas de forma adecuada. Supone una combinación de habilidades prácticas, conocimientos, motivación, valores éticos, actitudes, emociones y otros componentes sociales y de comportamiento que se movilizan conjuntamente para lograr una acción eficaz”. Notemos que, en ambas definiciones, la “eficacia” está en el punto de mira.

A nivel nacional, se crean comisiones de estudio y se suceden -desde el año 2000- diversas Conferencias Nacionales de Educación con el fin de identificar las competencias propias de los distintos ámbitos, su gradación en las distintas etapas y las pautas de evaluación.

La Unión Europea creó un grupo de trabajo encargado de identificar las competencias consideradas clave para el aprendizaje a lo largo de la vida y de elaborar una propuesta que en el 2006 se convirtió en una Recomendación a los países miembros⁶¹; según la misma, las competencias clave (entendidas como combinación de destrezas, conocimientos y actitudes adecuadas al contexto) son *aquellas que todas las personas*

61. *Recomendación del Parlamento Europeo y del Consejo de 18 diciembre de 2006, sobre las competencias clave para el aprendizaje permanente (2006/962/CE)*. Diario Oficial de la Unión Europea, 30.12.2006.

precisan para su realización y desarrollo personal, así como para la ciudadanía activa, la inclusión social y el empleo. Éstas deberían haber sido desarrolladas para el final de la enseñanza o formación obligatoria en la medida necesaria para la vida adulta y deberían seguir desarrollándose, manteniéndose y actualizándose, como parte de un aprendizaje a lo largo de la vida. Cada país ha recogido y concretado la Recomendación aportando sus propios matices.

¿Cuáles?

La Ley Orgánica de Educación española (LOE, 2006) establece ocho competencias básicas:

1. Competencia comunicativa lingüística y audiovisual
2. Competencia en el conocimiento e interacción con el mundo físico
3. Competencia matemática
4. Competencia artística y cultural
5. Tratamiento de la información y competencia digital
6. Competencia social y ciudadana
7. Competencia para aprender a aprender
8. Competencia de autonomía e iniciativa personal

La educación en competencias no sustituye al modelo curricular organizado en áreas de aprendizaje sino que lo complementa, dando así lugar a un modelo de enseñanza mixto. El currículo continúa organizado por áreas⁶²; y junto con los contenidos y objetivos de cada área o materia, las competencias básicas forman parte de las enseñanzas mínimas de la educación obligatoria. Las áreas se asientan sobre una trama de ob-

62. Áreas de Primaria: Lenguas, Conocimiento el medio natural, social y cultural, Educación artística, Educación para el desarrollo personal y la ciudadanía, Educación Física, Matemáticas. En Secundaria: Lenguas y Literatura, Ciencias de la Naturaleza, Ciencias Sociales, Geografía e Historia, Tecnología, Informática, Educación Física, Educación para la Ciudadanía, Educación ético-cívica, Religión (opcional), Educación plástica y visual, Música

jetivos competenciales a los que deben dar apoyo. El reto está en que la inercia de un modelo educativo basado en las materias consiga integrar el desarrollo competencial, hasta llegar a transformar de raíz el sistema de enseñanza; con esta finalidad corren ríos de tinta (y de páginas web) analizando y explorando todas y cada una de las competencias, poniéndolas en relación con los objetivos y los contenidos de las áreas en las que se distribuye el horario lectivo: en cada etapa, qué áreas están implicadas en el desarrollo de cada una de las competencias, cómo hacerlo, cuándo, dónde...⁶³ Y de ahí la necesidad de evaluar ese desarrollo competencial, una evaluación que este año ha dejado patente que todavía se está muy lejos de los objetivos deseados.

El currículo catalán identifica dos grupos de competencias: las transversales, que constituyen la base del desarrollo personal y de la construcción del conocimiento, y las competencias específicas para convivir y habitar el mundo (competencia social y ciudadana, competencia en el conocimiento e interacción con el mundo físico)

Las competencias “desbordan” un diseño curricular organizado según las asignaturas tradicionales, exigiendo un trabajo metadisciplinar. El concepto de “competencia” no parte de las disciplinas sino del individuo y sus recursos. La idea es que el ser humano, en su vivir, pone en juego un “saber hacer” que incluye aspectos conceptuales, actitudes y habilidades o procedimientos, y la “competencia” está relacionada con la capacidad de activarlos y movilizarlos para poder hacer frente a situaciones distintas y actuar en ellas de forma eficaz. Una de las concreciones es el trabajo por proyectos; es decir, se hacen confluír varios campos disciplinares, a nivel de conceptos, actitudes, habilidades y procedimientos, con la perspectiva del desarrollo competencial, alrededor de un tema determinado, situación o proyecto.

63. véase, por ejemplo: Antoni Zabala; Laia Arnau. *Cómo aprender y enseñar competencias: 11 ideas clave*. Barcelona, Graó, 2009. 226 p.

La aspiración a un sistema educativo que no quedara encorsetado en unas materias como compartimentos estancos es heredera de ensayos anteriores, como el de los “ejes transversales”, temas transversales atendidos a través de las distintas áreas (educación para la convivencia, para la salud, para la paz, medioambiental, viaria, audiovisual...)

Entonces, como ahora, la pregunta es si se recoge suficientemente el desarrollo cualitativo humano. La educación competencial está claramente al servicio de una mejor gestión del conocimiento en la sociedad globalizada, sociedad de la información y del cambio continuo, pero ¿tiene en cuenta la doble dimensión del conocimiento humano, la necesitada y la gratuita, o sólo la primera de ellas? ¿Hará falta tener en cuenta nuevas competencias o es viable explorar cada una de ellas desde esa doble posibilidad humana?

¿Se necesitaría una novena competencia, la “competencia espiritual” – como reclaman algunas voces-? Pero, quien desarrollara una hipotética competencia espiritual, ¿en qué campo, en relación a qué habilidad o posibilidad humana sería competente? La competencia espiritual refiere a la excelencia en “inteligencia espiritual” –dirían algunos-; y se abre ahí un debate entre psicólogos, neurólogos, teólogos, filósofos, antropólogos, etc. sobre qué será eso de ser “espiritualmente competente”... Un debate que tiene de positivo el haber trasladado la reflexión sobre la espiritualidad del coto de lo religioso al mundo de las ciencias humanas y cognitivas pero en el que, de momento, se entremezclan creencias, supuestos acrílicos, datos fuera de contexto, etc. Queda un buen trecho por andar. Echemos un vistazo a la teoría de las “inteligencias múltiples”; teoría que, en cierta manera, guió, o ayudó, o impulsó, la identificación y caracterización de las distintas competencias, y a la que vuelven los ojos los defensores y detractores de una posible “inteligencia espiritual”.

Competencias e “inteligencias múltiples”

Howard Gardner formuló por primera vez su teoría de las “inteligencias múltiples” en 1983⁶⁴, contra el presupuesto comúnmente aceptado en su momento de que una persona con sus capacidades cognitivas plenamente desarrolladas acabaría pensando como un científico. Partiendo de su propia experiencia en el campo del arte y de la música trabajó por ampliar en concepto de *cognición* considerando que las capacidades de los artistas eran tan cognitivas como las que los psicólogos cognitivos atribuían a los matemáticos y científicos. Y así como la escuela de Piaget estudió el desarrollo cognitivo infantil en la vertiente del pensamiento científico, Gardner y sus colaboradores estudiaron las fases del desarrollo artístico y cómo favorecerlo.

Gardner desarrolló sus trabajos en contacto diario con adultos y pequeños que padecían lesiones cerebrales, constatando que se obtenían mejores resultados si se consideraba la mente humana como un conjunto de facultades relacionadas entre sí que como una máquina única de uso general funcionando con independencia del contexto y del contenido.

Estableció una serie de criterios identificativos de las distintas facetas cognitivas, o *inteligencias*. En lugar de utilizar términos como *facultades*, *capacidades*, *habilidades*..., prefirió apropiarse del término *inteligencia* y “emplearla de nuevas maneras redefiniéndola”⁶⁵. Una opción que se ha mostrado –cuanto menos– dudosa, vistos los usos y derivaciones de la teoría a los que ha dado pie.

64. su primera formulación apareció en 1983, *Frames of mind: the theory of multiple intelligences* (New York, Basic Books)

65. *La inteligencia reformulada: las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Paidós, 2001 (ed. inglesa 1999), p. 44

En aquella primera versión definió siete *inteligencias*: la inteligencia lingüística, la lógico-matemática, la musical, la corporal-cinestésica, la espacial y dos inteligencias “personales”: la interpersonal (capacidad para entender e interactuar con otras personas) y la intrapersonal (capacidad para comprenderse a sí mismo y de emplear ese conocimiento en la regulación de la propia vida). En revisiones posteriores la lista se amplió con la inclusión de la inteligencia naturalista y, medio entre paréntesis, apareció una posible inteligencia existencial, pero dejaba fuera la espiritual y la moral; no porque no existiera algo identificable como experiencia espiritual o como ámbito moral, sino porque su naturaleza no se correspondía con los criterios utilizados para definir el concepto de inteligencia⁶⁶.

No podemos aquí extendernos en la exposición de esos criterios pero, en lo esencial, quedan recogidos en su definición de “inteligencia”. En la primera versión Gardner la definía como: “capacidad de resolver problemas o de crear productos que son valorados en uno o más contextos culturales”. Una definición posterior fue: “potencial biopsicológico para procesar información que se puede activar en un marco cultural para resolver problemas o crear productos que tienen valor para una cultura”⁶⁷. Gardner deja claro, por tanto, que su campo de análisis es la cognición en el ámbito sujeto-objeto; queda fuera de su definición un funcionamiento cognoscitivo que no persiga un resultado. Por eso mismo, a pesar de las críticas, no añade una “inteligencia espiritual” a su lista: “por cualesquiera que sean los poderes intelectuales que se puedan reflejar en los logros de los budas o de Jesús, está claro que las expresiones “resolución de problemas” o “producción de algo” no son descripciones adecuadas.”⁶⁸

66. *ibid.* pgs. 57-88.

67. *ibid.* 2001, p. 45

68. *ibid.* p. 67

Insiste en que la esfera de lo “espiritual” abarca elementos muy dispares, algunos de ellos relacionados con la participación en una religión formal, otros con inquietudes personales; hay quien relaciona espiritualidad con el logro de ciertos estados fisiológicos y cerebrales, y quien la relaciona con una verdad “más elevada”....:

“los “ejemplos” de lo espiritual pueden abarcar una enorme variedad de capacidades, inclinaciones y logros del ser humano, y algunos de ellos no encajan en el proyecto de identificar otras inteligencias. En primer lugar, he definido deliberadamente la *inteligencia* en términos amorales: ninguna inteligencia es en sí misma “buena” o “mala” y se puede emplear con fines prosociales o antisociales”⁶⁹ –escribe-.

Por todo ello no cree que corresponda identificar el campo de lo espiritual con lo que él define como *inteligencias*; quizás podría hablarse de una “inteligencia existencial” que tendría que ver con el aspecto más cognitivo de lo espiritual: “inquietud por las cuestiones esenciales, [...] la capacidad de situarse uno mismo en relación con las facetas más extremas del cosmos –lo infinito y lo infinitesimal-[...], la de situarse en relación con determinadas características existenciales de la condición humana, como el significado de la vida y de la muerte, y ciertas experiencias como sentir un profundo amor o quedarse absorto ante una obra de arte” [...] la “capacidad de la especie para interesarse en cuestiones trascendentales, capacidad que se puede despertar y desplegar en unas circunstancias determinadas. (*ibid.* p.69) De ahí que considere que:

“lo mejor es dejar a un lado el término *espiritual*, con sus connotaciones claramente problemáticas y hablar de una inteligencia que explora la naturaleza de la existencia en sus múltiples facetas. En consecuencia, una inquietud manifiesta por las cuestiones

69. *ibid.* p.67

espirituales o religiosas sería una variedad [...] de una posible inteligencia existencial”. (*ibid.* p. 68)

De todas maneras insiste en no catalogar a ésta como una inteligencia más; es algo de otro orden, “su distancia de las otras inteligencias aconsejan prudencia”⁷⁰; en su caso, muy relacionado con la música, describe cómo en ese ámbito, pueden desvanecerse las ocupaciones mundanas y producirse un encuentro con la existencia que enriquece y ennoblece, haciéndole sentirse más humilde. Gardner deja el tema ahí, abierto a futuras revisiones, reconociendo que escapa al objeto de sus trabajos. Como veremos, otros detrás de él se han esforzado en “enmendarle la plana” y hacerle un espacio a las *habilidades* espirituales en la lista de “inteligencias”.

La distinción que establece Gardner entre lo espiritual y lo existencial deja entrever que su percepción de lo “espiritual” se refiere y está, a grandes rasgos, mediatizado por las formas religiosas en que se ha vertido; la “espiritualidad” apunta a una experiencia dual y a sus expresiones sociales. En cambio, los rasgos y ejemplos a los que alude con su inteligencia “existencial”, le acercan más a las puertas del silencio; describe situaciones de cognición silenciosa, pero sin recoger ese dato. Sin explicitarlo, se acerca a los frutos de una actitud cognitiva que arranca del ego y va más allá de él. Pero al no contar con una distinción clara entre religión y espiritualidad, ni entre conocimiento desde la estructura del ego y conocimiento silencioso, queda ahí recogido el dato de una experiencia vital valiosa, pero sin llegar a extraer más consecuencias de ello.

El concepto de “inteligencia” de Gardner se ha popularizado, extendido, distorsionado, empequeñecido, ampliado..., se ha utilizado hasta la saciedad, y hoy disponemos de “inteligencias” para todos los gustos y ocasiones. Avasallados por tanta inteligencia... Probablemente su opción

70. *ibid.* p. 73

terminológica no fue muy acertada en la medida en que sus “inteligencias” hayan alimentado la idea de pluralidad, de conjunto de entidades autónomas, en lugar de facetas de una unidad. Pero siendo justos con Gardner, hay que agradecerle el esfuerzo por llevar las pautas del desarrollo cognitivo más allá del desarrollo de la mente científica. Otorgando protagonismo al conjunto de capacidades del ser humano, íntimamente implicadas en su relación con el entorno, su capacidad de interpretación, interrelación y creatividad, favoreció investigaciones y propuestas educativas en relación a facetas determinadas, propuestas sensibles a la complejidad del ser humano. Y podríamos afirmar que sirvió de apoyo y orientación a la reflexión sobre la educación competencial.

Sobre el concepto de competencia espiritual

Deberíamos abrir aquí un nuevo capítulo para dar cuenta de la breve pero prolifera historia del concepto “competencia espiritual”; nombraremos sólo alguno de los autores “de éxito” y más frecuentemente citados. B. Mac Gilchrist, K. Myers y J. Reed⁷¹, por ejemplo, señalan que el sistema escolar debe contemplar nueve “inteligencias”: contextual, estratégica, académica, reflexiva, pedagógica, colegial, emocional, espiritual y ética. La espiritual se define por facilitar la adquisición de un sistema de valores. Se caracteriza por valorar fundamentalmente la vida y el desarrollo de todos los miembros de una comunidad. El slogan publicitario en portada de una obra posterior reza así: “descubra los seis tipos distintos de personalidad espiritual: la convencional, la sociable, la interrogativa, la artística, la realista y la emprendedora”...

Para Danah Zohar y Ian Marshall “la inteligencia espiritual nos da capacidad de discriminar. Nos da nuestro sentido moral, una capacidad de atemperar las reglas rígidas con comprensión y compasión, y una

71. B. Mac Gilchrist, K. Myers y J. Reed. *The intelligent school*. London, Paul Chapman Publishing, 1997.

capacidad igual para ver dónde tienen sus límites la compasión y la comprensión”⁷². Para estos autores los indicadores de una inteligencia espiritual desarrollada serían: capacidad de flexibilidad, capacidad de autoconocimiento, de superación del dolor, de inspirarse en ideas y valores, de no causar daño y de criterio autónomo.

R. Emmons en un artículo que apareció acompañado de la respuesta de H. Gardner⁷³ relaciona la espiritualidad con las “cuestiones últimas” (*ultimate concern*) y la define mediante toda una serie de habilidades que le serían propias: desde la capacidad de trascendencia del mundo físico y cotidiano para alcanzar una percepción más elevada, hasta comportarse de un modo virtuoso, pasando por la capacidad de entrar en estados iluminados.

Vemos que, en general, cuando se relaciona con educación, los elementos relacionados con el ámbito “espiritual” son los valores, la actuación ética y, muy especialmente, un sentido de unidad, fuente de compasión honda, de respeto-veneración por la existencia. Y donde más explícitamente vemos que se desarrollan propuestas metódicas de cultivo de ese sentido de unidad fruto de la superación de la egocentración sería en los autores del entorno de la psicología transpersonal y su desarrollo de un ego sano que supera la visión egocentrada; en autores como Ken Wilberg, conocedores de las tradiciones orientales, y su concepto de “conciencia sin fronteras”, sin separación entre el sujeto y la realidad, conciencia no dual.

72. D. Zohar, I. Marshall. *La inteligencia espiritual: la inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe*. Barcelona, Plaza Janés, 2001. p.5

73. R. Emmons. “Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition and psychology of ultimate concern”, en: *The International Journal for the psychology of Religion*. 2000 Vol 10 (1), pgs. 3-26, y la respuesta de Gardner en el mismo número, pgs. 27-34 “A case against spiritual intelligence”

Un estudio desarrollado por el Departamento Pedagógico-pastoral de Escuelas Católicas de Madrid, en un esfuerzo por distinguir y clasificar entre el distinto orden de elementos relacionados con la “competencia espiritual”, establece una graduación entre cuatro tipos. Partiendo de una “inteligencia por la cual no captamos datos, ideas o emociones, sino que percibimos los contextos mayores de nuestra vida, totalidades significativas, y que nos hace sentir nuestra vinculación con el Todo”⁷⁴, se podría hablar de una *Competencia espiritual básica*: experiencia humana común de búsqueda de sentido y de identificación de valores. En la enumeración de sus rasgos propios, el primero sería “experimentar y saber identificar y desarrollar experiencias de asombro, misterio y pregunta”. La segunda sería la *Competencia espiritual trascendente*, que incluye todos los elementos de la básica más el *plus* de “entender que hay una realidad trascendente” a la persona. La tercera sería la *Competencia Espiritual Religiosa* que suma a lo anterior el religarse “a una manifestación religiosa con las peculiaridades propias de cada una de ellas”. Y desde cada una de las confesiones religiosas, habría una cuarta competencia espiritual que consistiría en profundizar en la especificidad de cada cual (*Competencia espiritual cristiana, musulmana..*).

De la graduación se desprende que, en una u otra modalidad, la competencia espiritual sería pertinente para todo el alumnado y no sólo para el sector que eligiera cursar religión. El trabajo de los distintos aspectos que recoge la primera de las cuatro, la “competencia espiritual básica” se distribuye entre las distintas áreas de conocimientos y se engarzan con las competencias en su conjunto.

Como síntesis de este rápido repaso destacaríamos el uso ambiguo del término “espiritual”, unas veces refiriéndose a aspectos relacionados con

74. P. González (coord.). *Reflexiones en torno a la competencia espiritual: la dimensión espiritual y religiosa en el contexto de las Competencias Básicas Educativas*. Madrid, Escuelas Católicas, 2009. p. 63

el cultivo de la calidad humana, otras con la transmisión de la valoración en las sociedades tradicionales, heterónomas, etc. Un uso del término “espiritual” que, al esforzarse por llegar a definiciones diferenciadas respecto a lo religioso y a su institucionalización, navega entre datos, intuiciones, presupuestos... Un uso que trabaja con unas herramientas teóricas que por una parte dicen alejarse de lo religioso pero al mismo tiempo no marcan la diferencia entre la raíz de la calidad humana y las formas “espirituales” que revistió la misma a lo largo de la sucesión de culturas religiosas.

Pero queremos destacar también, que el debate evidencia el interés por educar tomando en consideración un desarrollo humano pleno. La conciencia compartida por unos y otros, por todos, de que la simple suma de informaciones no da como resultado una relación significativa con la realidad; admiración, profundo interés, descubrimiento, dejarse sorprender, el cultivo de esos lazos valiosos con la vida, con la existencia... son rasgos de una actitud interior que no nace de la acumulación de datos sino de la naturaleza de la relación que se entabla con la realidad, con los otros, consigo mismo, con la vida. Y en la que entra en juego la totalidad de facetas de la existencia humana (llámense facultades, competencias, habilidades...). De ahí el interés por dejar constancia de ello de una forma explícita. Véanse por ejemplo las consideraciones de la agencia británica School Curriculum and Assessment Authority (*Discussion Papers*, 3, 1995):

“el desarrollo espiritual es un importante elemento en la educación de la infancia y fundamental para otras áreas del aprendizaje. Sin curiosidad, sin inquietud por preguntarnos, sin el ejercicio de la imaginación, de percepción e intuición, los jóvenes pierden la motivación por aprender y su desarrollo intelectual es irregular. Privados de la autocomprensión y, potencialmente de la habilidad de comprender a otros, sienten dificultades para convivir con sus

vecinos y compañeros, en detrimento de su desarrollo social. Si no somos capaces de movernos por sentimientos de asombro y admiración por la belleza del mundo que habitamos, o del genio de los artistas, músicos y escritores para crear de la nada, entonces vivirán en un desierto cultural y en un vacío espiritual”.⁷⁵

¿Es adecuado llamarle “espiritual” a ese elemento esencial de la cognición humana, que nace y se cultiva en el silencio del yo, y que dota de su dimensión verdaderamente humana a la experiencia cognitiva, a la experiencia de vida?⁷⁶

Cruzando entre las líneas de fuego de los defensores y detractores de la inclusión de una novena competencia en el currículo, la espiritual, nuestra pregunta es si lo que entendemos por cultivo de la calidad humana forma parte ya del actual diseño curricular o no. Si no fuera así, ¿qué faltaría?, ¿cómo favorecerlo? Aclarado este punto tendremos más elementos para poder echar un vistazo al debate sobre la conveniencia de una novena competencia.

Competencias y cultivo de la calidad humana

Cuando se entra en la descripción del alcance de cada una de las ocho competencias, sus objetivos y procedimientos, así como los objetivos generales de cada una de las etapas educativas, vemos que se apunta muy alto. Tanto en relación a las competencias comunicativas y metodológicas, como a las de conocimiento y actuación en el medio natural y social, y conocimiento y desarrollo personal, el listado de objetivos es

75. citado en P. González (coord.). op.cit. p. 72

76. De forma muy parecida se expresa Francesc Torralba: “En definitiva, la sorpresa es el principio del preguntar y la base del desarrollo del conocimiento en todas sus vertientes. Éste exige, necesariamente, la interrogación, el preguntar por, el asombro frente al hecho de existir, Cuando todo ello late profundamente en el ser humano, late en él la vida espiritual”. (*Inteligencia espiritual*. Barcelona, Plataforma, 2010. p. 117)

amplio: despertar el interés, la comprensión de la realidad en que se vive, la toma de conciencia de la interacción con el medio natural y social, la corresponsabilidad en la creación de conocimiento, en la gestión de la realidad, capacidad de interpretación y de comunicación, de empatía, comprensión y actuación capaces de captar hechos y procesos, predecir consecuencias, dirigir la actuación hacia la mejora y preservación de las condiciones de vida propia, de los demás y de todos los seres vivos. El diálogo intergeneracional, el conocimiento, respeto y aprecio de la pluralidad cultural, de las aportaciones, manifestaciones y producciones culturales en su amplia diversidad y pluralidad de género, espacio y tiempo, como parte del patrimonio cultural de la humanidad. El reconocimiento de las diferencias entre las personas como propias de la riqueza humana, colaborando en la no discriminación en ningún orden. La iniciativa y autonomía personal, la libertad y flexibilidad, basadas en la toma de conciencia de las propias capacidades, de las estrategias para desarrollarlas. *En síntesis, se busca que más allá de la acumulación de informaciones, el alumnado comprenda el mundo del que forma parte y pueda participar positivamente en su construcción, desarrollando para ello los necesarios recursos competenciales.*

Si nos centramos en competencias como la de “Aprender a aprender” o la de “Autonomía e iniciativa personal” vemos la importancia que se otorga a fomentar el pensamiento creativo, la curiosidad, la interrogación, el gusto por aprender... Su vinculación con el desarrollo de la identidad personal y los propios valores, así como la apertura y la flexibilidad, el compromiso hacia el otro. Copiamos: responsabilidad, perseverancia, conocimiento de sí mismo, autoestima, creatividad, autocrítica, control emocional, capacidad de elección, calcular riesgos y afrontar los problemas, capacidad de demorar la necesidad de satisfacción inmediata, aprender de los errores, asumir riesgos. Desarrollo de las propias opciones, imaginar proyectos, capacidad de transformar las ideas en acciones, visión estratégica de retos, necesidades y oportuni-

dades, actitud positiva hacia los cambios, flexibilidad para adaptarse de forma crítica y constructiva. Habilidades de relación, saberse poner en el lugar del otro, valorar otras ideas, dialogar, saber comunicar las propias decisiones, capacidad de cooperación...

Se apunta alto, muy alto. ¿Falta algo? Sí: tomar en consideración, de forma específica, la naturaleza propia del desarrollo de la calidad humana, el silencio de sí... *El verdadero valor de un ser humano lo determina el grado en el que haya logrado liberarse del “yo”* –nos recordaba Einstein⁷⁷–. Falta tener muy en cuenta que la experiencia humana de vida abre a la comprensión más allá de la perspectiva del sujeto. Que el verdadero interés, empatía, flexibilidad, libertad, creatividad... necesitan la capacidad de silencio del yo. Necesitan de la gratuidad, necesitan la capacidad de silenciar la mirada, la comprensión, el sentir egocentrado. Sólo así se diluyen realmente las fronteras invisibles, divisiones, estereotipos, fijaciones, inercias, movimientos egocentrados...

Como ya se ha insistido en otras ocasiones y en otros encuentros, el ámbito de la gratuidad es el ámbito de la calidad humana. De una forma más simple o más compleja, todas las especies se alimentan, se reproducen, se defienden, cuidan de su territorio y de los suyos. Sólo la especie humana es capaz de ir más allá del círculo de los intereses egocentrados, es capaz de interés gratuito, de amor gratuito, de dedicación gratuita. Ahí radica el fundamento de la verdadera calidad humana interior, de esa capacidad de interesarse que ensancha, que lleva más allá de sí, que permite percibir el valor mayúsculo de toda realidad. Que hace a esta especie capaz de asombrarse, capaz de admirarse, y de entregarse en consecuencia.

Su posibilidad y su cultivo se engarza sobre el triple eje de interés, distancia y silencio –insiste siempre Corbí-. Analizando la propuesta

77. *Mis ideas y opiniones*. Barcelona, Bon Ton, 2000. p.19

curricular vemos que la preocupación por despertar y cultivar el interés por la realidad (social, personal, ambiental...) es uno de sus objetivos primordiales. Un interés capaz de interpretar, crear, conservar, construir, motivar... Pero se tratará de un interés “de corto alcance” si no se tiene en cuenta que la capacidad de interés del ser humano tiene su calado en las honduras del “más allá del yo”. Y que la vía para superar el límite del radio del yo es el cultivo de la atención plena (o silenciada) y el distanciamiento de sí que la hace posible.

¿Cómo concretarlo? ¿Qué habilidad, qué procedimiento, qué recurso? El cultivo de la atención, el cultivo de la atención plena como puntal del conocimiento. La atención es aprender a detenerse, es observar, focalizar, concentrarse, es apertura lúcida, es hacer espacio interior, es soltar lastre, es estar plenamente presentes; es movilizar las capacidades de percepción y comprensión más allá de los límites del ser necesitado. Es puesta en acto de la gratuidad, es mirada gratuita, sentir gratuito, pensar gratuito.

El cultivo del silencio del yo en la infancia avanza por las vías de la construcción de un yo atento, un yo que aprende a reconocer y a gustar el sabor de la acción gratuita, de la atención gratuita; un yo que no se cierra sobre sí mismo sino que construye su autoestima desde la percepción del valor del otro, de la realidad ilimitada, de un camino de desarrollo como ser humano ilimitado. En otras ocasiones nos hemos extendido sobre ello⁷⁸; hoy sólo querríamos poner de relieve que si despertar el interés es uno de los objetivos primordiales del currículo, éste se desarrolla en la medida en que avanza de la mano de la atención plena: del silencio interior lúcido, abierto, receptivo, en el que el yo sabe dejar libre la es-

78. véase las actas de los anteriores Encuentros. Y también: María Fradera; T. Guardans. *La séptima dirección: el cultivo de la interioridad*. (<http://www.bubok.com/libros/20592/La-septima-direccion-El-cultivo-de-la-interioridad>). Edición catalana en editorial Claret, 2008.

cena cuando hace falta. Y esa atención, como cualquier otra capacidad, se entrena y se desarrolla con el ejercicio constante, de forma paulatina.

Si con la conjunción de todo ello se estaría cultivando la calidad humana, ¿hace falta añadir alguna nueva competencia o área a las que ya integran el currículo? ¿Cómo favorecer el cultivo?

Revisando los distintos elementos que configuran la propuesta de trabajo del “equipo pedagógico CETR”, vemos que –si hay voluntad– pueden contemplarse y desarrollarse desde el actual diseño curricular. Desde la consideración de la doble dimensión de los seres humanos y de su relación con la realidad, se busca:

- impulsar el interés i la interrogación, todo aquello que favorezca la experiencia de una realidad que nunca acaba de mostrar sus caras, que no queda limitada a ninguna de nuestras aproximaciones.

- la toma de conciencia de las posibilidades humanas, también las gratuitas. Reflexión, diálogo, exploración sobre lo que significa desarrollarse como seres humanos, en contacto con el legado de sabiduría de la humanidad.

- desarrollo de las capacidades relacionadas con lo anterior: capacidad de atención sostenida, de escucha, de interrogación e indagación, reflexión... Como competencias metodológicas específicas destacaríamos la atención sostenida y la competencia en lenguaje simbólico; familiarizarse con el lenguaje simbólico como vía de expresión propia del ámbito del conocimiento silencioso.

El cultivo del lenguaje simbólico puede contar con condiciones apropiadas como parte de la competencia comunicativa lingüística y audiovisual y de la competencia artística y cultural. Todo el amplio campo de

interés por la realidad (así como el conocimiento e interpretación de la aportación de las tradiciones de sabiduría) formaría parte de distintas competencias y, muy especialmente de las de interacción con el mundo físico y de la social y ciudadana.

Utilizamos intencionadamente el condicional. Tal como está el diseño curricular ese cultivo es posible “si hay voluntad”; que es lo mismo que decir: si se trabaja sobre la base del reconocimiento de la doble dimensión de la cognición humana.

¿Algo más a tener en cuenta? Que también el alumnado conozca su doble posibilidad, que tenga la ocasión de explorar el alcance de “aprender a ser humanos”. Es decir, explorar las posibilidades de crecimiento interior, de crecimiento humano pleno, trabajar sobre ellas, como parte de las competencias “personales”, como parte de la de Autonomía e iniciativa personal, la de Aprender a aprender, etc... Como parte de aquellas actividades que ponen en contacto a los niños y niñas con sus potencialidades, y buscan su mejor comprensión, el autoconocimiento.

¿Ayudaría a ahondar en esa línea añadir una “competencia existencial”? Quizás. Pero si me dieran a elegir, optaría por transformar la “competencia en autonomía e iniciativa personal” (hoy muy mediatizada por la necesaria adquisición de habilidades profesionales) en “competencia existencial”, haciendo de esa competencia existencial el ámbito propio de exploración y comprensión de las vías que se les presentan a los seres humanos para realizarse como tales, para el desarrollo de su humanidad. Sin olvidar en el ámbito de esa reflexión el acercarse al legado de sabiduría presente en todas y cada una de las culturas, aprender a utilizarlo, a aprovecharlo, a servirse de él, a beber de él.

Hay un “aprender a aprender” y hay un “aprender a ser”. Y, teniendo esto en cuenta, no hay que olvidar la función que desempeña la atención

silenciada o plena. De la misma forma que un proyecto como “Filosofía 3/18” se propone el “desarrollo de la capacidad de pensar razonablemente como base de un ser humano más atento, más reflexivo, más razonable y, en consecuencia, más libre, más creativo, más feliz”... el desarrollo de la atención sostenida, o contemplativa, se halla en la base de una vida humana capaz de admirarse, de interesarse desinteresadamente, de honda comunión con la realidad, con la vida, de auténtica flexibilidad y apertura..., como hemos dicho ya.

Ese cultivo de la atención sí que necesita ser incorporado específicamente en el currículo. Aprender a atender, la atención como recurso, como procedimiento, como competencia metodológica, como se quiera. No hay área, o actividad o situación que no brinde oportunidades de cara a movilizar una atención plena, lúcida, silenciada, receptiva.

Como el amor asume su auténtica dimensión de “amor” cuando ha volado más allá de la necesidad de apareamiento/compañía de un animal viviente, cuando se adentra en el reconocimiento del otro, porque es, por su existir mismo, ya no por lo que me pueda aportar o no, así con todo. El salto de cualidad no nos lo da una competencia específica u otra sino la movilización del ser sobre la base, sobre la trama, sobre la comprensión que va tejiendo la capacidad de atención, de contemplación.

Nos ayudemos o no ampliando el listado de competencias, haciendo explícita de una forma u otra la necesidad de ser competentes en “aprender a ser”, o en “aprender a atender”, lo que sí necesitamos es ser conscientes del amplio horizonte que ofrece un desarrollo humano pleno; y allá donde se lee que *un currículo por competencias significa enseñar a aprender y a seguir aprendiendo a lo largo de toda la vida*, pueda leerse que *un currículo por competencias significa enseñar a aprender y enseñar a ser; y a seguir haciéndolo a lo largo de toda la vida*. Conscientes de que son facetas indisociables y de que aprender a “ser humanos” es

aprender a ir más allá de sí, es crecer en gratuidad. Y es desde ahí desde donde adquieren su dimensión verdaderamente humana todos los otros objetivos del currículo.

SESIÓN DE TRABAJO

Las distintas transformaciones vividas por los sistemas educativos están en relación directa con el abandono de la epistemología mítica –afirma T. Guardans en la presentación de su ponencia-. De una forma u otra –dirá-, la educación busca cómo pasar de una estructura basada en la transmisión de conocimientos predefinidos, a un sistema que tenga por objetivo el desarrollo de los alumnos para capacitarlos para la creación de conocimientos, la flexibilidad interpretativa y creativa, el riesgo, la incertidumbre... lo propio de un aprendizaje adecuado a las nuevas condiciones culturales. Este cambio se está concretando en un modelo caracterizado por la “enseñanza de competencias”, por el “desarrollo competencial” como base del aprendizaje (*versus* a un modelo centrado en la adquisición de conocimientos).

El cambio educativo ha arrancado quizás con mayor fuerza que en otras ocasiones porque el escenario profesional y económico lo está exigiendo. Parece que urge incorporar al mercado laboral personas capaces de hacer frente a las nuevas necesidades y dejar de reproducir un modelo obsoleto. Pero las urgencias del mercado no resultan incompatibles con las demandas y propuestas de un sistema educativo que aspira a trabajar por una educación integral y que hace suyas las distintas competencias enfocándolas hacia un horizonte más amplio que el de la simple inserción laboral del alumnado.

Analizando las distintas propuestas pedagógicas desde la perspectiva de un desarrollo que tenga en cuenta todas las dimensiones, procurando

ver qué espacio ocupa el desarrollo de la calidad humana, T. Guardans concluye que el actual diseño curricular ofrece muchas posibilidades pues presupone, en cierta manera, el cultivo de la calidad humana. Sólo desde la calidad pueden alcanzarse objetivos tales como los que se proponen: fomentar el pensamiento creativo, la curiosidad, la interrogación, la apertura y la flexibilidad, la autonomía personal, la capacidad de aprender, el compromiso hacia el otro, la responsabilidad, la perseverancia, la autoestima, la autocrítica, la creatividad, el cálculo de riesgos y la capacidad de afrontar problemas, capacidad de demorar la necesidad de satisfacción inmediata, aprender de los errores, asumir riesgos. Desarrollo de las propias opciones, imaginar proyectos, capacidad de transformar las ideas en acciones, visión estratégica de retos, necesidades y oportunidades, actitud positiva hacia los cambios, flexibilidad para adaptarse de forma crítica y constructiva. Habilidades de relación, saberse poner en el lugar del otro, valorar otras ideas, dialogar, saber comunicar las propias decisiones, capacidad de cooperación... Todos éstos son algunos de los objetivos del diseño curricular, un currículo que pone la adquisición de contenidos al servicio del desarrollo de las capacidades del alumnado, de acuerdo con una epistemología que concibe el conocimiento no como algo estático que deba adquirirse sino creación constante, interpretación, modelación... etc.

T. Guardans concluye que tanto para llevar a cabo un currículo tan ambicioso como para cultivar la calidad humana (de hecho, dos caras inseparables de una misma moneda) sería necesario considerar específicamente la importancia del cultivo de “IDS” (interés, distanciamiento y silencio), es decir, el cultivo de la atención plena y la conciencia del nivel de gratuidad de las capacidades humanas, trabajando sistemáticamente su desarrollo, como pieza fundamental que posibilita un desarrollo humano pleno e imprescindible para llevar a cabo un planteamiento educativo como el que se está proponiendo. En especial, insiste que hay que tomar muy en cuenta el papel de la atención plena y las posibilidades

de desarrollo de esta capacidad (que se fortalece y se aprende a hacer uso de ella, como de cualquier otra capacidad); no basta con presuponerla.

En la ronda de comentarios surge la cuestión de que después del rastreo que durante la exposición se ha hecho de las distintas propuestas pedagógicas que se están llevando a la práctica en las distintas escuelas, cual sería el siguiente paso, qué propuestas podrían hacerse por parte del equipo didáctico de CETR para continuar adelante en relación al nuevo marco educativo.

Teresa comenta que trabajo no falta, que ahora urge avanzar en la concreción en materiales y proyectos concretos para facilitar el trabajo de los educadores. Habrá que seguir insistiendo también en la información y formación de educadores, ahondar en las condiciones y apoyos al desarrollo de la cualidad humana.

En la mesa se comenta las inmensas dificultades de los educadores para poder hacer frente a las transformaciones; falta de tiempo y de recursos para adaptar la educación a las nuevas necesidades y objetivos propuestos. Surge el tema de hasta qué punto es posible educar en calidad humana si antes no se ha adquirido un cierto grado de calidad. A lo que T. Guardans contesta que como en cualquier otro tema poco puede enseñarse si de algo no se sabe, pero que —de todas formas— en el mundo de la enseñanza no hay mucho más remedio que hacer el camino andando. Y, eso sí, facilitarles al máximo la tarea a los educadores, ofreciéndoles recursos de calidad.

Se concluye que no solo es en la escuela donde hay que generar, aprender, enseñar la cualidad humana, sino que habría que ir creando la suficiente masa crítica que fuera generando la suficiente conciencia social para impregnar poco a poco todos los ámbitos: escuela, empresa, medios de comunicación... es decir a toda la sociedad.

TEXTO Y TRADICIÓN COMO PROBLEMA EN EL MARCO DE UNA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

Juan Manuel Fajardo Andrade

Presentación:

El tema propuesto sobre el que se elabora el presente trabajo es *El problema de la herencia de las tradiciones religiosas en una epistemología no mítica*. La intuición sobre la que se desarrolla nuestro trabajo es que nos encontramos ante una forma epistemológica nueva, que se presenta con las características de una mutación, frente a las transformaciones que hasta hace poco se venían dando respecto al ámbito del conocer⁷⁹.

Esta forma de conocer que denominamos *nueva* esta implicando, por sus características, una mutación en nuestra forma de *conocer*, asumiendo como tal las distintas operaciones que van desde el percibir hasta la abstracción más elaborada, implicando, obviamente, los distintos ámbitos y momentos de la acción humana.

79. Interesante la crítica que realiza J. Searle a la epistemología *profesional especializada*, como la denomina, y que indica cómo el “problema epistemológico”, en la línea del programa cartesiano, es hoy obsoleto (sic). [Searle, John: “La filosofía en el nuevo siglo”, en *Filósofos actuales de habla Inglesa*. Dworkin, Kitcher, Broghossian, Koertge, Searle.] El asunto está, coincidiendo con el análisis de Searle, en que nos encontramos ante una forma nueva, no intuida dentro de los esquemas filosóficos y epistemológicos elaborados incluso avanzada buena parte del siglo XX. El factor información y conocimiento, como veremos más adelante, son en la segunda parte del s. XX un detonante que desarrolla exponencialmente una serie de valores y perspectivas, que están dando paso a una forma completamente nueva de configurar (y de asumir, en el análisis) la naturaleza del conocer.

En este contexto, la pregunta respecto a las tradiciones es pertinente ¿Cómo enfrentarnos y leer la tradición que se encuentra presente en las expresiones –ritos, rituales, acciones, textos, doctrinas, creencias- que, a su modo, objetiva un potencial humano de sabiduría? En el presente trabajo abordaremos la tradición en relación con los textos. Y el cambio que sufre el texto en la nueva comprensión epistémica⁸⁰.

1. En el marco de una nueva epistemología

En nuestra época, determinada profundamente por el conocimiento como factor central, asistimos, y somos parte de un proceso de cambio profundo y radical para el cual no es exagerado proponer que se trata de un salto cualitativo en nuestro proceso evolutivo mismo como especie⁸¹. Este cambio tiene implicaciones en nuestro modo de situarnos frente al mundo y a nosotros mismos. Es a este modo al que le denominamos nueva epistemología.

La epistemología, esta nueva epistemología, se configura a partir de operaciones y estructuras de funcionamiento que se producen en la estructura cognitiva cerebral y corporal, y por tanto en el orden de lo biológico. Orden que en nuestra especie significa hablar de representación, imaginación, memoria, lenguaje. De ahí que, hablar de una nueva epistemología consista en hablar de una nueva estructura en nuestra configuración como especie.

La novedad de la nueva epistemología, aun en proceso de gestación, se evidencia en una serie de aspectos y situaciones en las que la respuesta que se tiene en el presente dista mucho de aquella que se asumía como natural (la que debía ser) hasta ahora. A modo de ejemplo se puede indi-

80. Utilizaré el término *epistémico*, o *comprensión epistémica*, para referirme al hecho y los procesos del conocer.

81. Sugerente me parece la lectura que hace al respecto el filósofo Pierre Lévy, quien aborda las condiciones de la nueva sociedad en sus implicaciones antropológicas y cognitivas. Gran parte de la lectura aquí realizada está inspirada en su propuesta.

car el proceso de enseñanza-aprendizaje, y los retos que conlleva para la institucionalidad y los sistemas educativos. Los jóvenes hoy funcionan con una lógica de tipo intuitiva y de interacción, a diferencia de los antecesores donde la linealidad de razonamiento y su estructura lógica eran lo *natural* de cara al proceso educativo. Las dificultades respecto a la adaptación de programas académicos y su implementación en el espacio del aula, es solo una muestra de un cambio en el cual encontramos una oferta válida y que funcionó durante mucho tiempo para un tipo de mentalidad, de epistemología, pero que no sabe responder a los retos, por insospechados muchos de ellos, de una nueva estructura mental, una nueva epistemología⁸².

La nueva epistemología de la que aquí hablamos es una configuración mental, nueva estructura cognitiva, que conlleva un modo nuevo de operar y establecer la relación del ser humano ante sí mismo, los otros, y el mundo. *No es que la exterioridad cambie, pero si su densidad de realidad*. La exterioridad, a la que podemos referirnos como las cosas, la realidad fenoménica, no es la realidad real del ser humano. Nuestra especie, en el proceso evolutivo, fue configurando una estructura particular para la cual lo real se da en el nivel de aquello que es real para nosotros, y por tanto, en la modelación que hacemos de la misma. Lo real, entonces, es un aspecto estrechamente interrelacionado con la estructura cognitiva que tenemos, y por tanto, aspecto importante a considerar en cualquier discusión epistémica contemporánea.

Esta forma epistémica nueva representa una transformación radical que afecta todo con una profundidad no vista en nuestro desarrollo como especie desde aquellas mutaciones que nos han configurado como el *homo sapiens sapiens* que somos [asumimos, por considerarla una postulación

82. Puede considerarse, al respecto, el análisis que realiza P. Lévy, entre otros, sobre las nuevas condiciones de educación, y la propuesta de formas *pedagógicas* adecuadas a las nuevas condiciones: Lévy, 2007: 117-157 [aunque de modo especial, 141-157].

seria y válida, la expresión de Pierre Lévy, cuando indica que se trata de un paso en nuestro desarrollo como especie. Lévy, 1999]. Nos afecta, sin exageración, en la medida que ejerce sobre toda nuestra condición una fuerza tal que nos presenta de modo novedoso ante el mundo y nosotros mismos. Un proceso de interacción en la que transformando somos transformados.

Una perspectiva cognitiva de tal índole configura tanto nuestra estructura misma de conocer [un ejemplo de ello es el auge por desarrollar propuestas pedagógicas y didácticas de cara a *enseñar*, por no decir *configurar*, los procesos mentales para enfrentar la multiplicidad de información y conocimiento en nuestra época, tales como *los árboles de conocimiento* propuesto por Pierre Lévy. Lévy, 2007:141ss], como la densidad-realidad de las cosas.

Las cosas han dejado de ser, de algún modo, lo que hasta ahora habían sido de modo *natural*. Bajo una nueva mirada, las cosas se desterritorializan, se da una separación en su objetividad respecto a nuestro acercamiento a ellas, y se produce lo que en términos de Pierre Lévy es la *virtualización*⁸³. Proceso que no es oponerse o negar la realidad, sino considerar *las* cosas en su dinámica, en su capacidad de potencialidad y actualización.

Desde la perspectiva de la virtualización, todas las cosas se nos presentan con una densidad nueva. Son cosas, están ahí, tal cual han estado durante años. Pero la relación que establecemos con ellas es completamente nueva. Todo se transforma. En la nueva comprensión, el espacio

83. "La palabra virtual procede del latín medieval *virtualis*, que a su vez deriva de *virtus*; fuerza, potencia. En la filosofía escolástica, lo virtual es aquello que existe en potencia pero no en acto. Lo virtual *tiende* a actualizarse, aunque no se concretiza de modo efectivo o formal... lo virtual no se opone a lo real sino a lo actual: virtualidad y actualidad sólo son dos maneras de ser diferentes" (Lévy, 1999: 17)

y tiempo tienen una densidad nueva, como lo tiene también la profundidad de las cosas. Cada cosa se des-objetiva pasando a ser un *posible*, un *poder ser* potencial, dinámico.

En una epistemología nueva, marcada por estas condiciones, la *realidad* deja de ser la sola concreción objetiva, actual, porque integra su parte dinámica, potencial. Pero a su vez, se actualiza en cuanto es asumida en los marcos de la comprensión epistémica. De este modo, la interacción entre *el mundo* de las cosas y nuestros procesos de conocimiento ejercen una relación constante, con implicaciones para diversos ámbitos, tales como el trabajo, economía, educación⁸⁴, como también en el ámbito de las tradiciones religiosas.

2. Implicaciones de la nueva configuración del conocer

Las condiciones de esta nueva condición epistémica tienen alcance sobre diversos momentos y aspectos de nuestra vida y acción. Sus implicaciones son profundas y novedosas. Tres dimensiones afectadas, y para nada ajenas a nuestro interés central, quisiéramos comentar:

a. Cambio en la consideración del sujeto:

Los conocimientos científicos, las técnicas, la información, los diversos procesos de interacción, globalización, comunicación, internet, etc., están generando no solamente una novedosa forma de presencia, sino, de modo más profundo, una novedosa comprensión de nosotros mismos, los otros, el entorno, el mundo.

La globalización, por ejemplo, o de modo particular las experiencias generadas desde el acceso a internet, conllevan a un nuevo modo de *comprender* las relaciones, como también las percepciones mismas de tiempo y espacio.

84. A estos ámbitos les dedica P. Lévy un tratamiento especial en sus trabajos.

En dicho marco, el sujeto se transforma. Y se transforma en distintos niveles. Dos mencionaremos aquí:

a.1. El sujeto reivindicado en la modernidad. Sujeto que se enfrenta de modo individual al mundo de los fenómenos. La nueva comprensión del sujeto es colectiva: subjetividad colectiva. El modo de enfrentar el mundo, de obtener conocimientos, y de construir nuevos sistemas no es, hoy más que nunca, una tarea *individual*. Esto marca, debe marcar, una comprensión del sujeto exponencialmente distinta a las reivindicaciones del sujeto de la modernidad. De ahí, como expresa la crítica de J. Searle, que el modelo epistemológico cartesiano sea hoy obsoleto.

a.2. Se transforma el sujeto, también, en su condición fenoménica. El cuerpo humano, como otros muchos, deja de ser unidad, para aparecer ante nosotros en una multiplicidad de conexiones, capas, pieles. Si hasta hace poco, nuestro cuerpo era una caja negra recién explorada, hoy día es un conjunto de sistemas y conexiones a los cuales se accede sin problema, sin romper su unidad de cosa, pero sí, con una nueva realidad. En el reconocimiento de nuestros propios cuerpos se da, de igual modo, una acción colectiva que conlleva el reconocernos frente a nosotros mismos en los otros, y viceversa.

b. Cambio en la consideración del texto:

La aproximación a un texto en perspectiva de la nueva cultura debe significar, flexibilidad, libertad, memoria y comunicación. Se trata de un movimiento individual, de base subjetiva, experiencia personal, por lo que de libertad es; pero también colectiva, porque es comunicación, memoria y aprendizaje.

Es en los textos, los diversos textos (lenguajes y discursos, cuerpos y acciones, socialización e instituciones, utensilios y herramientas)

que se concretiza, se hace actual nuestro potencial cognitivo, esa inteligencia presente en todo el cuerpo, con procesos lógicos y emociones. En ella, cada texto, y con ello cada palabra, cada acción, cada gesto o cada trazo, no es sino impulso constante por sobrevivir, y por tanto, hacerlo al modo que le es propio a nuestra especie: imaginando, construyendo el mundo, habitando nuestro mundo.

De ahí la necesidad de potenciar y educar las capacidades de inteligencia, de indagación, de creación. Cultivar la inteligencia es impulsar la libertad. Y la libertad no es sino expresión de nuestras estructuras cognitivas profundas, proporcionadas por la biología, que han permitido adaptarnos y sobrevivir.

Porque libertad es, también, capacidad de habitar nuestro propio cerebro, nuestra propia mente, y por ende, nuestra propia condición biológica. Capacidad para transformarnos, para reconstruirnos, para crearnos.

La implicación de dicho cambio para la lectura y comprensión de los textos escritos es importante. En la perspectiva que venimos trabajando, y propuesto de igual modo por P. Lévy, el texto es más que su concreción escrita. En dicho sentido, es cierto que la lectura presente es sobre el referencial escrito, objetivado, pero una primera consideración a tener en cuenta es que ello, dicho material escrito, es a su vez un acto en el cual se ha objetivado algo, un algo que es humano y está más allá del texto escrito: la memoria.

La memoria es, con toda seguridad, un aspecto ancestral para la sobrevivencia de las especies, y para nada algo exclusivo de la nuestra. Su función es posibilitar la supervivencia del grupo en su condición simbiótica. Para una especie, la nuestra, en la cual el lenguaje, la imaginación, la representación son equipamiento

biológico, la memoria ejerce un papel básico en la transmisión de las diversas configuraciones y representaciones del mundo. Memoria que se actualiza en cada instante de su recreación.

Con la llegada de la escritura, y por tanto, encontrarnos ante un nuevo modelo cultural [modelo que nadie pone en duda al considerar el salto cualitativo que implicó en nuestro desarrollo], la memoria se objetiva, se plasma en los escritos. Durante muchos siglos, milenios, nuestra relación con la memoria ha pasado por el texto escrito, el de las religiones no es ajeno.

Hoy día, sin embargo, el proceso de virtualización conlleva tanto un proceso de desterritorialización (la realidad de las cosas supera las cosas mismas), y un proceso de virtualización de la memoria. El texto deja de ser así lo escrito, para ser la relación, la interacción, la interpretación, la acción de la lectura. El texto se abre, por tanto, como invitación constante, recreada, abierta, dinámica, en libertad.

c. Cambio en la consideración del mundo:

Algunos aspectos los hemos señalado ya. La nueva epistemología conlleva una comprensión nueva del entorno, el mundo, las cosas, y con ello, las diversas acciones, sistemas y relaciones que conforman nuestro vivir en el mundo.

Insistimos en que no es se trata del paso de un realismo objetivable a un idealismo puro. Lo que sí, que se trata de una mutación profunda con implicaciones tanto de nuestro propio sistema cognitivo, como de la realidad en la que nos movemos.

En su aspecto externo, de mundo, las cosas se des-objetivan, presentándose ante nosotros con una nueva densidad de realidad. Densidad que conlleva, por otra parte, la necesidad de adaptar

nuestros sensores [sentidos] y nuestros procesos de comprensión [sistema cognitivo] para establecer una relación adecuada en ese mundo.

Estos tres ámbitos pretenden señalar las situación de una época, nuestra época, en la cual las condiciones han cambiado de tal modo que se trata de un cambio profundo, un tipo de mutación, de salto en el proceso de hominización (P. Lévy), que conlleva cambios no solamente cualitativos, sino profundamente novedosos. Lo característico del cambio es, con todo, la transformación que se da en la estructura antropológica y cognitiva de nuestra especie.

Lo anterior tiene implicaciones importantes de cara a la pregunta del encuentro, ¿cuál es el problema, entonces, que enfrentan las tradiciones en esta nueva configuración epistémica?

3. El problema de la herencia de las tradiciones religiosas en el marco de una nueva epistemología

Si el diagnóstico respecto a lo que sucede en la actualidad es pertinente, la inquietud sobre qué hacer con todo aquello heredado del pasado es básica, debido a que se trata de saber enfrentar *las cosas*, las situaciones, las relaciones, los textos, con una nueva visión de lo que dichas cosas son, como también el modo de aproximación que debemos hacer hacia ellas.

Asumiendo la noción de tradición religiosa como texto [entendiendo dentro de dicha noción las diversas expresiones religiosas: ritos, devociones, textos, doctrinas], y considerando que en cuanto tal responde, de algún modo, a la somera caracterización que antes se ha hecho de la situación del texto como aquello que objetiva y materializa lo posible, lo virtual, y por tanto, se trata de una concreción de memoria, experiencias, dinámica y libertad, podemos decir que los textos se presentan hoy día

con posibilidad de relectura, en la medida que se les descubre, se les valore, en su dimensión no objetiva.

De ahí la necesidad de potenciar y educar las capacidades de inteligencia, de indagación, de creación. Cultivar la inteligencia es impulsar la libertad. Y la libertad no es sino expresión de nuestras estructuras cognitivas profundas, proporcionadas por la biología, que han permitido adaptarnos y sobrevivir. Porque libertad es, también, capacidad de habitar nuestro propio cerebro, nuestra propia mente, y por ende, nuestra propia condición biológica. Capacidad para transformarnos, para reconstruirnos, para crearnos.

La implicación epistemológica de la nueva sociedad en los discursos religiosos es ésta. Que no se puede asumir, hoy día, en la compleja realidad que hemos descrito que los textos y discursos religiosos transmitan la pretensión absoluta de la verdad, aunque posean una capacidad de significación cargada de sentido y con enormes valores. Su condición valiosa está en la virtualidad de la que participan. Virtualidad que hace del texto-discurso religioso, y con ello de sus propios términos, un universo simbólico cargado de comunicación, de memoria, de experiencia vital, de sentido, de capacidad transformadora de la realidad actual y del futuro.

En el texto religioso así asumido, donde la virtualidad se potencia, el ser humano se abre a experiencias de profunda trascendencia, sin perder por ello el carácter humano, cognitivo. El texto no proporciona así la totalidad del sentido, porque no puede tenerlo en sí, aunque por la naturaleza simbólica que lo constituye, impulsa a la construcción y reconstrucción constante del sentido. Sentido potenciado, creado, construido, en la experiencia comunicativa y de inteligencia compartida, en la memoria y la imaginación creadora, en definitiva, también, en su capacidad de transformación de la propia realidad.

4. Texto y conocimiento absoluto. Retos de una nueva epistemología

La nueva condición epistémica permite una serie de condiciones de posibilidad para enfrentarnos a las cosas, y asumir su realidad en su condición *virtual, no objetiva*. Es, considero, una posibilidad que no implica, necesariamente, la conciencia y la capacidad para enfrentar la realidad en su condición de posibilidad, aun cuando es una época-condición en la que se nos presenta como posibilidad más cercana y plausible que momentos anteriores.

Dicha posibilidad exige de nuestra parte una serie de esfuerzos por el reconocimiento y formulación de los procesos que subyacen a esta comprensión nueva. En este terreno, el avance de las diversas ciencias, especialmente las ciencias del conocimiento, aportan material suficiente y válido, que permite una reformulación de nuestra propia condición como seres vivientes, redimensionando las perspectivas antropológicas.

El reconocimiento y formulación de los procesos de esta nueva antropología, exigirá la capacidad de formular y proponer programas y medios de aprendizaje, que permitan hacernos cargo de nuestras vidas y los diversos niveles de realidad. Realidad que no es objetividad, sino virtualidad. Por tanto, es bajo esta nota constitutiva que se deberá pensar y formular las propuestas de cómo hacer para que se aprenda a enfrentar la realidad, sin agotar la potencialidad humana en la actualidad de lo virtual, en una serie de instantes. Frente a ello el reto de cómo potenciar la libertad y la capacidad de responsabilizarse y apropiarse de la realidad, que en el fondo no es otra cosa distinta al sí mismo.

Y con ello el descubrir, enfatizar, las condiciones apropiadas de nuestra propia condición. Desarrollar la creatividad, la imaginación, los procesos de sentir y pensar, de modo que seamos capaces de desarrollar la capacidad de niveles superiores de virtualización, una especie de *virtualizar la virtualidad*, de desarrollo de nuestro equipamiento biológico

(lenguaje, imaginación) en su nivel no interesado, único que permite el salto en libertad, apertura de cambio e indagación.

El texto [tradicción, cultura, cosas, instituciones, cuerpo, etc.] es así, una posibilidad rica, valiosa, para propiciar el salto del propio sujeto. Es un asunto de cómo leer, y cómo asumir.

Bibliografía:

Lévy, Pierre: *¿Qué es lo virtual?*. Paidós. Barcelona. 1999

Lévy, Pierre: *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana. España-México. 2007

Searle, John: "La filosofía en el nuevo siglo". En: *Filósofos actuales de habla Inglesa*. Dworkin, Kitcher, Broghossian, Koertge, Searle. [Edición de Edison Otero] Universidad Diego Portales. Chile. 2009.

Resumen

Juan Manuel Fajardo comienza la presentación del resumen de su ponencia recordando el tema propuesto para este Encuentro era «el problema de la herencia de las tradiciones en una epistemología no mítica» y que quiso abordarlo a partir de la constatación de que nos encontramos en un cambio profundo que conlleva una nueva manera de estar en el mundo. Una nueva manera que aparece independientemente del estado cultural de cada colectivo humano, de la crisis de la religión y de las instituciones o si se vive en Europa o en América Latina.

Se trata de un fenómeno inconsciente, en proceso, de reciente gestación, todavía indeterminado pero que forma parte de las nuevas maneras de pensar, sentir, actuar observable en todos los colectivos humanos.

Expone que no le interesa centrarse en A.L. pues aunque pueda haber vigencia de la tradición religiosa en ella también se ve afectada por el cambio antropológico general. Pretende mostrar que la problemática del cambio y sus consecuencias sobre el desmantelamiento axiológico que centra el tema del Encuentro y los trabajos del CETR es ambiental y por ello se pueden encontrar varias líneas para abordar su estudio como muestra su ponencia.

Su trabajo se propone indagar las características de las nuevas formas de conocer la realidad de las nuevas generaciones para sacar consecuencias respecto al cultivo de la calidad humana profunda.

Juan Manuel habría llegado a dos conclusiones: la primera es la necesidad de un esfuerzo teórico para dilucidar el cambio antropológico de manera que pueda ser aceptado en el ámbito académico, pues ha constatado que el uso de terminología como espiritualidad es tomado en ese ámbito como una remitologización de la religión. Así que se ha esforzado en reformular el tema en otros términos que sean mejor aceptados.

La segunda conclusión es la exigencia de formular presupuestos pedagógicos adecuados, programas de aprendizaje del cultivo de la cualidad humana aunque él no va a entrar en trabajarlo.

El núcleo central desde el que va abordar la nueva epistemología es el paso de una «objetivación» de la realidad que Juan Manuel asimila a la epistemología mítica, a una «virtualización», siguiendo el planteamiento del filósofo Pierre Lévy.

Fajardo enfrenta «objetivo» a «virtualidad» como una oposición entre formas de conocer. El primero pensaba que el texto agotaba la realidad mientras que el segundo considera que la realidad está potencialmente en el texto pero no lo agota.

La epistemología virtual provoca cambios por ejemplo en las relaciones interpersonales que abandona el contacto de un yo con un tu «objetivos» para «virtualizarlos». Ello va a generar transformaciones en las configuraciones cerebrales que modificaran la percepción corporal lo cual que se traducirá en un salto cualitativo en la relación con las cosas y personas.

Lo que llamamos sociedades de conocimiento sería concomitante a la sociedad de la virtualidad, pero así como la primera puede considerarse que está ausente en algunos países la segunda es palpable fácilmente en todos.

Esta nueva relación no asegura el cultivo de la D.A. pero al romper el carácter de objetividad de las cosas facilita el acceso a esa dimensión debido a que la creatividad, la libertad, la imaginación quedan potenciadas con la virtualización y son funciones que intervienen en el acceso a la D.A.

SESIÓN DE TRABAJO

Después de la exposición del resumen Queralt Prat pregunta cómo desde la «virtualidad» se plantea lo axiológico. Fajardo puntualiza que los teóricos de la virtualidad no entran en este terreno pero que a su manera de entender el tema el rompimiento del límite del lenguaje que produce la virtualidad puede facilitar el acceso a lo axiológico siempre que se tematizen procesos de acceso a la D.A.

Amando Robles pregunta si hay alguna especificidad del texto religioso dentro de la «virtualidad». Aclara Fajardo que virtualidad se entiende como potencialidad, como dinamismo por lo que la importancia no está en el objeto sino en la relación dinámica y abierta que se establece con

ella. Ello va a suponer un cambio en la concepción de las cosas y de uno mismos. Aplicado a los textos religiosos revelados expresión de la voluntad de Dios, produce su desvalorización por lo que el acceso a la cualidad humana profunda no pasaría necesariamente por esos textos si no que también cabrían otros como la poesía.

Corbí expresa su dificultad sobre algunos puntos planteados. Le resulta difícil ver la equivalencia entre e.m. con «objetivación» y e.n.m. con «virtualización» puesto que lo virtual también supone objetivación, lo cual le lleva a no poder entender la “ventaja” respecto al acceso a la D.A. También le presenta dificultad la afirmación que la virtualidad llegue a afectar a la estructura del cerebro y a través de ella repercute en la captativa corporal. Pues para Corbí los humanos como animales dotados de flexibilidad por el habla se adaptan a los cambios sin tener que pasar por cambios a niveles físicos lo que supondría entrar en un etapa evolutiva nueva. Advierte que plantear sin dificultad el abandono de los textos significa empujar a tener que inventar de nuevo la sopa.

Juan Manuel puntualiza que el término «virtualidad» apunta al «conocimiento» usado por Corbí y a la «mutación» de Robles. Virtualidad es flexibilidad en la modelación de la realidad, como indicando la falta de linealidad lógica en la manera de pensar de los jóvenes.

Corbí expresa que no igualaría sociedad de conocimiento con virtualidad. La tecnología crea nuevas formas de estar, de relacionarse pero no ve que ello tenga que desembocar en una nueva antropología. Fajardo aclara que la noción de virtualidad hace referencia a la nueva relación y comprensión de lo humano y de la realidad.

Interviene Agustí para indicar que quizá se debería sustituir el término virtualidad por simulación o modelación. Juan Manuel añade que los humanos hoy se han descubierto como modeladores de la realidad, in-

cluso el tiempo y el espacio se perciben no como características de la realidad sino un producto humano. Hoy la noción de espacio y tiempo desde los mundos virtuales queda modificado.

A partir de aquí se genera un diálogo muy intenso sobre si el tiempo y el espacio sólo son modelos, a lo que Jaume Agustí responde que sí.

Vigil: Pero, dejando aparte el tiempo y el espacio, que podrían ser sólo modelos o categorías a priori, pregunto: en nuestro conocimiento humano, ¿sólo hay modelos? Con el conocimiento humano, sólo conseguimos elaborar modelos, construcciones simplemente nuestras, sin ningún valor de objetividad, directa ni indirecta?

Agustí: Afirmarlo sería volver a la e.m. porque sería pretender que nuestras construcciones describen la realidad. Así es que no solo hay modelos. Si solo hubiera modelos y no hubiera modelado, el término mismo modelación no tendría ningún sentido. Lo que quiere decirse es que a eso que nuestros saberes modelan no hay ningún tipo de acceso que no sea modelación. No hay ningún tipo de afirmación posible como, por ejemplo, que es algo o que es ser que no sea ya modelación. Por consiguiente es comprensible que unas modelaciones sean más aptas que otras. No todo vale en las modelaciones.

Vigil: Con esas matizaciones yo estaría de acuerdo. Asumiéndolas, yo diría: parece cierto epistemológicamente que todo nuestro conocimiento es construido con modelaciones, no con acceso directo descriptivo de la realidad que haya ahí. Y no tenemos otro tipo de acceso a esa realidad que no sea mediante el uso de modelaciones. Muy cierto. Pero ello no quiere decir dos cosas: no quiere decir que no haya realidad (sino meras modelaciones), ni que con nuestras modelaciones no consigamos acercarnos a la realidad (es decir, que unas modelaciones no sean mejores que otras, que unas respondan a la realidad mejor que otras). Afirmar

que no hay nada más que modelos sería fundamentalismo, estaríamos todavía en la e.m.

Corbí: «Todo son modelos» es la afirmación absoluta que podemos hacer desde nuestro estado de conocimiento. Hay construcción sobre algo y ese algo es como nada porque cualquier caracterización es modelación.

Vigil: Yo creo que ahí pasamos de la superación de la epistemología mítica, a la entrada en una epistemología mística. Damos un salto epistemológico radical, pues, de estar en una búsqueda epistemológica limpia y desarmada, pasamos a instalarnos en una solución epistemológica adquirida por vía mística. Todas las afirmaciones sobre la realidad absoluta que es nada e inconceptuable, y sobre el conocimiento humano que entonces sería meras modelaciones absolutamente inservibles para conocer la realidad absolutamente, todas esas afirmaciones no son resultado de una búsqueda epistemológica desnuda, sino la consecuencia de aceptar una determinada visión religiosa de la realidad absoluta, la de la no dualidad. Visión, insisto, que no es desnudamente epistemológica, sino religiosa, adquirida por fe o por experiencia trascendente.

Corbí: Sí, sabemos lo que hay pero no podemos conceptualizarlo.

Vigil: Pero decir que «todo son modelos, y que fuera de los modelos no hay más que la nada, y que todos los modelos son igualmente incapaces de decirnos nada sobre la realidad (no digo incapaces de ‘describirnos’ la realidad)», a mí me parece que son afirmaciones gratuitas, una apuesta no epistemológica sino religiosa (por fe o por creencia o por experiencia mística), y en ese sentido, de alguna manera volvería a ser una epistemología «mítica», en el sentido de «no crítica, ingenua, en cuanto religiosa».

Corbí: No, para desconceptualizar se tiene que hablar y tu me dices que entonces estamos conceptualizando. No, con palabras se intenta echar

fuera los conceptos. A ello tu respondes luego no hay nada, a lo que te contesto que no. Entonces me dices ah! luego hay algo pero tengo que decir que no.

Agustí: Lo que hay es lo que aparece cuando ves que todo son modelos.

Corbí: La conclusión no es que la realidad es una modelación continua sin un modelador que modele, no. El modelador es el viviente que no es nadie, que tiene una noticia por conocimiento silencioso de la realidad no modelada, de la D.A.

La radicalidad de la noticia de lo que realmente es y soy no está en ninguna de las posibilidades de enmarcamiento de un pobre bicho viviente. Por lo tanto resulta igualmente falso afirmar que “es” o que “no es” pues no hay manera de conceptualizar lo que es nada.

Amando: Wittgenstein en el “Tractatus logicus philosophicus” dice que nosotros que lo que conocemos y intuimos se encuentra dentro de un gran horizonte epistemológico más allá del cual en pura lógica filosófica no podemos ir. Eso nos incapacita para entrar en esos terrenos. Pero en obras posteriores su postura cambia concibiendo que hay otro juego de lenguaje que no obedece a las leyes de la lógica filosófica que posibilitan entrar en esos otros terrenos.

Corbí : Lo realmente real y que yo soy es una incógnita absoluta de la que tengo noticia. La complejidad de la inmensidad de lo que existe no está hecha a la medida del cerebro humano que está configurado para comer y depravar, ni tampoco de la lengua que construye para que pueda comer y depredar este pobre bicho que somos. Esto que acabo de decir no cae en el campo de la creencia sino en el del razonamiento. Te deja sin nada pero se tiene noticia.

Con este intenso diálogo termina la sesión condicionados por la hora de la comida.

EL FIN DE LA EPISTEMOLOGÍA MÍTICA O EL CAMBIO DE PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO

José María Vigil

El epistemológico es el último de los grandes cambios de paradigma que nos están desafiando al grupo de los creyentes más de frontera. No es algo nuevo, ni es la primera vez que se presenta. En la historia ya se le ha visto, recurrentemente. Pero estamos ante un nuevo embate, una nueva vuelta de tuerca, después de un período en el que creíamos que no había problema epistemológico para nuestra fe, instalada en un cómodo «realismo ingenuo», hasta hace sólo unas décadas. Vuelve ahora, de nuevo, el desafío epistemológico, y probablemente vuelve en el mismo plan que otros paradigmas, «en espiral», volviendo a pasar por donde ya pasó, con las mismas propuestas, sólo que con más fuerza y con más profundidad, entrando más adentro y más profundamente.

(Otros paradigmas -que por haber aparecido antes los consideramos «anteriores», pero que son de hecho coetáneos, y simultáneos, porque todos están ahí en la arena, luchando juntos- son el paradigma moderno (teología reconciliada con la modernidad), el liberador (teología de la liberación), el feminista (intento de superación del patriarcalismo), el ecológico (en cuanto encuentro con la llamada «ecología profunda»), el post-religional (la asimilación de los nuevos planteamientos antropológico-culturales sobre la religión, su origen y sus mecanismos de funcionamiento), y el posteísta (en cuanto asume crítica al teísmo mismo y diálogo con las religiones no teístas). Tras todos ellos -que no

dejan de ser grandes compartimentos en los que podríamos encontrar desdoblamientos y subdivisiones- mi percepción es que el último cambio de paradigma que viene asomando por el horizonte, es el cambio de paradigma epistemológico, y que no va a ser menos conmoviente).

Creo que podemos presentarlo claramente como algo surgido fuera de la religión. No lo están planteando los teólogos, ni la teología, ni los creyentes en cuanto tales, ni la fe. El cambio se está dando hace tiempo, en la cultura moderna, fuera del mundo de la fe. Pero las personas religiosas no dejamos de estar en esa cultura, y no dejamos de avanzar con ella, de modo que tarde o temprano también cambiamos con ella. Y lo que está sucediendo es eso: que la epistemología actual es otra, ya no es la que era, la que era también nuestra cuando comenzamos a ser creyentes. Paulatina e imperceptiblemente, sin afrontar el cambio conscientemente, hemos ido cambiando nuestra propia epistemología, al mismo ritmo con que la ha ido cambiando la sociedad, y llega un momento en que nos damos claramente cuenta del hiato, de la separación, del conflicto que se da entre una fe que había sido elaborada con otra epistemología, y la nueva epistemología (el cambio de paradigma epistemológico) que ya es nuestra.

Es el conflicto fe-razón. Pero... ¿no era ése un conflicto ya superado?

Su última gran edición había sido en el siglo XVII, nada menos que entre la Iglesia-Inquisición y la astronomía de Galileo Galilei. En vida suya acabó francamente mal: Galileo sólo salvó la vida porque se acobardó y claudicó -aunque dicen que no dejó de murmurar aquel epur si muove, que tres siglos más tarde sería reconocido vencedor. La Inquisición (ahora llamada Congregación para la Doctrina de la Fe) «le rehabilitó» (creo que la que necesitaba rehabilitación era ella, no Galileo, que siempre estuvo en lo cierto), y hasta le ha erigido una estatua en los jardines vaticanos, y ha declarado acabada la posibilidad de nuevos conflictos

entre ciencia y religión. Consta en un buen número de discursos solemnes de la ocasión.

Pero entonces, ¿ya no puede darse un nuevo conflicto entre la ciencia y la religión? La problemática inherente al cambio de paradigma epistemológico nos dice que sí. Lo que experimentamos en ese cambio es un conflicto exactamente igual que el que se dio con la astronomía en el caso de Galileo.

Galileo vio (porque lo suyo no era especulación, sino simple observación) que el mapa del cielo no era como decía la religión -apelando incluso a la Revelación, a la autoridad divina por tanto-. Los astros, y la Tierra misma, estaban dispuestos de otra manera. Posiciones que se consideraban obvias desde la fe (centralidad de la tierra, el lugar del plan de Dios, de la creación del ser humano, de la redención del Hijo de Dios), eran contradichas por la nueva astronomía. Ya no se podía seguir creyendo en el viejo mapa. Había que hacer la transición entre una fe geocéntrica y antropocéntrica, a otra heliocéntrica, con todo lo que ello implicaba.

Algo semejante está ocurriéndonos con la epistemología ahora (e insisto en que este “ahora” es por lo que toca a nosotros, no porque estemos ante una novedad histórica absoluta). También nosotros hemos venido creyendo, desde hace bastante tiempo, con un «mapa epistemológico» tradicional, y el telescopio epistemológico de los nuevos Galileos actuales nos dice que aquel mapa está viejo, que no es adecuado, que no corresponde a la realidad, y que el verdadero es otro.

Nos encontramos entonces, en nuestra propia conciencia, con una nueva edición del conflicto fe-razón, por muy superado que lo teníamos declarado después de que la Iglesia rehabilitara a Galileo. De hecho, como personas de hoy, funcionamos ya con una nueva epistemología,

pero en el plano de nuestra religiosidad, ésta, sigue moviendo todas sus piezas dentro del esquema de mapa viejo, el que ya hemos desechado en la sociedad. La esquizofrenia está servida: una epistemología en la calle y en la ciencia, y otra en la religiosidad.

No estamos queriendo construir una alegoría, sino tratando de referirnos a un conflicto real. Concretemos pues cuáles son esos conflictos concretos que se dan en el viejo mapa epistemológico que habíamos heredado y que todavía muchos creyentes manejan en su religiosidad.

- La vieja epistemología nos decía que la verdad era «*adaequatio rei et intellectum*»: la verdad de nuestras afirmaciones consistía en que expresaban certeramente la adecuación, la correspondencia cabal entre lo que nuestra inteligencia cree y la realidad objetiva. Nuestras afirmaciones -atención: también las religiosas- están respaldadas por una correspondencia fidedigna y en última instancia comprobable con la realidad. Hay una realidad firme y contundente que respalda nuestras afirmaciones verdaderas.

Limitándonos al campo religioso: nuestra epistemología tradicional de base, aquella con la que hemos estado funcionando durante siglos las personas religiosas, nos aseguraba que todo lo que nuestra teología, nuestra fe, nuestra revelación, nuestras creencias religiosas, nuestro «imaginario religioso»... afirman, se corresponde con la realidad, directamente. Más allá de posibles errores menores, el grueso de la cosmovisión religiosa objeto de nuestra fe se corresponde con la realidad, es decir, «describe» la realidad. Cuando hacemos una afirmación religiosa estamos describiendo la realidad religiosa. Por eso, podemos hablar de ella con todo realismo, como quien sabe y conoce el terreno que pisa.

Bueno, pues hoy la epistemología moderna mayoritariamente afirma que esto no es así. Que se acabó el tiempo del «realismo ingenuo».

Que nuestras afirmaciones no «describen» la realidad, sobre todo la religiosa. Que cuando nos expresamos con tanta firmeza y seguridad sobre el mundo religioso, nos parece movernos en el terreno mismo de esa realidad, pero en realidad sólo estamos manejando un mapa, y que «el mapa no es el territorio». El mapa es una construcción nuestra para manejarnos, para habérmolas con el territorio. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el mundo de la geografía o topografía, en el mundo de lo religioso, no hay un mapa, sino que puede haber muchos, porque ese tipo de realidad puede ser re-presentado de muchas maneras, que, obviamente, no «describen» la realidad a la que se refieren. No consiguen nunca una *adaequatio rei et intellectum*.

No hace falta decir que si aceptamos esta nueva epistemología -que aquí no vamos a justificar, pero que afirmamos que es hegemónica en los sectores avanzados de la sociedad-, salta hecha pedazos la epistemología clásica religiosa, por ejemplo la del cristianismo tradicional, que ha afirmado milenariamente que su visión religiosa corresponde objetivamente a la realidad religiosa misma.

- La vieja epistemología religiosa se fundamentaba en las creencias que vehiculaban los «relatos sagrados», los mitos -en el mejor sentido de la palabra-. Todas las religiones los tienen. Narraciones referidas normalmente a un tiempo primordial, cargadas de valor simbólico, a través de las cuales se vehiculan valores y creencias fundamentales para esa determinada religión. Los relatos se consideraban literalmente históricos, ciertos, literales, y además, casi siempre «revelados», es decir, dados a conocer a la humanidad por parte de la divinidad, lo cual les otorgaba, si cabe, un mayor valor de credibilidad, total, obligatoria.

Por ejemplo, durante más de 17 siglos en el mundo cristiano actualmente de ámbito protestante, y durante más de 19 en los ámbitos católicos, los cristianos han estado pensando por ejemplo que era histórico y literal el

contenido de la Biblia. Sólo en los últimos doscientos años para los protestantes, y en el siglo pasado para los católicos, se ha tomado conciencia del carácter mítico de esos textos. Son literatura «mítica» -insistimos una última vez que la palabra no tiene para nosotros sentido negativo-, elaboraciones religiosas que vehiculan no una información histórica sino un mensaje de alto valor simbólico o axiológico.

También aquí, la crisis que puede causar al cristiano esta nueva perspectiva epistemológica es grave. Porque todo el capital simbólico del cristianismo ha sido milenariamente transmitido avalado por una seguridad de certeza literal histórica que permitía confiar plenamente en ella y que descartaba la tentación de no someterse a su propuesta religiosa. Saber ahora que aquello no es historia, que no son narraciones literales fidedignas o «descripciones -aunque sea narrativas- de la realidad», sino sólo símbolos, produce una gran conmoción en la persona religiosa de visión tradicional.

Por este paso a una interpretación no literal-descriptiva de los mitos, es por lo que hablamos de fin de la «epistemología mítica», de aquella epistemología que los interpretaba como descriptivos y literales. Pero el problema epistemológico es mucho más amplio que lo que tiene que ver con los mitos.

- Tradicionalmente, la religión ha gozado de un respaldo de credibilidad sagrada, como estando respaldada por un tipo de pre-existencia eterna, desde el momento en que fue creada la humanidad misma y recibió de Dios la encomienda religiosa. La religión ha sido tradicionalmente considerada como el supremo cuerpo de sabiduría primordial, respaldada por la revelación divina, siendo por ello la única mediación válida para cualquier forma de auténtica vida espiritual.

Hoy, la antropología cultural y la epistemología nos desvelan el aspecto más natural y más humano de la religión: ésta es también construcción humana, que ha seguido caminos diferentes en las diferentes culturas. Las religiones son obras geniales del ser humano, que ha echado mano de ellas a partir de un determinado momento crítico de su historia para sostener y programar la sociedad, dando cauce a la vez a la experiencia religiosa de la humanidad. Para dotar de fuerza absoluta a las creencias que configuraban su cosmovisión, la religión echó mano del recurso de atribuir las a Dios; serían su revelación. Hoy sabemos que eso fue simplemente un recurso, genial, pero que somos nosotros los verdaderos constructores de nuestra religión; o esto es al menos lo que dice la nueva epistemología.

Obviamente, también aquí estamos ante otro desafío, y no menor: ¿estaríamos creyendo en el mismo cristianismo cuando creemos que nuestra religión es revelada y vino de arriba, que cuando nos parece reconocer el itinerario y el mecanismo interno de su «gestación humana»? Es obvio que si aceptamos lo que la epistemología nos dice haber descubierto, tenemos necesidad de reformular nuestra fe.

- La epistemología actual nos dice que el conocimiento no es tan simple como la «simple aprehensión» que en la lógica clásica se atribuía al origen de los conceptos: la realidad está ahí fuera, y por medio de las ventanas de los sentidos, esta realidad deja pasar su impronta sobre la mente humana y se forma de ese modo el concepto, que como su nombre indica, es una «concepción», el fruto de una fecundación, la de la mente, por obra de la realidad. Así, directamente tal, sería la relación entre la realidad y la mente.

Pero no; la epistemología actual nos dice que esa «fecundación» no es tal. Nos dice que no conocemos directamente, por dejarnos penetrar por la realidad, sino que nuestro conocimiento es una «re-presentación», por

la que la recreamos en nuestra mente para manejarla, para manipularla de cara a hacernos seres vivientes más eficientes, y que por medio del lenguaje podemos comunicarla y compartirla con nuestros semejantes, para el mismo fin.

Pero para construir esa re-presentación, filtramos la realidad. No nos abrimos simplemente a ella, sino que seleccionamos, interpretamos según nuestro interés, «conocemos como» en función de patrones instalados en nuestra mente, y con esas captaciones selectivas a partir de nuestros modelos, elaboramos nuestro pensamiento, que viene a ser una modelación de la realidad que nos resulta útil para nuestros propósitos de seres vivientes.

Relevancia especial tiene el lenguaje, que no es sólo un medio de comunicación, sino que se constituye para nosotros en «la casa del ser». Lo que es, lo re-presentamos siempre con las palabras, con el lenguaje, y sin él, sin ellas, no es posible para nosotros el pensamiento. El conocimiento es una versión de representación de la realidad que nos resulta útil para habérselas con ella y para compartirla con los demás -como seres simbióticos que somos-. Pero esa «versión» de la realidad, no pretende ser una fotografía de la misma, sino sólo un medio para sobrevivir, por lo que será sustituida por otra versión en cuanto encontremos o seamos capaces de construir otra mejor, más práctica, más útil.

Así es la ciencia actual, muy modesta, que no reivindica orgullosamente objetividad ni seguridad, no. Prefiere reconocer humildemente su provisionalidad. No pretende demostrar nada. Sabe que sólo hace hipótesis, reconocidamente provisionales, que serán sustituidas por otras mejores en cuanto alguien las encuentre. El conocimiento, así, en la nueva epistemología, no es ya realista-objetivista; pretende ser más bien simplemente funcional, útil, práctico. Y la evolución de nuestro pensamiento es una continua creación de «versiones» elaboradas de la realidad (no

«copias o fotocopias» automáticas). No tenemos otro acceso a la realidad que no sea éste de hacer versiones de ella, y es de esa forma como nos acercamos a ella: es decir, esas elaboraciones o versiones no son modelaciones vanas, sino que tendencialmente, unas son mejores que otras, nos acercan a la realidad; no son simples palabras, simple lenguaje fuera del cual no hubiera nada.

También aquí se echa de ver fácilmente la contradicción y casi a primera vista incompatibilidad entre lo que esta posición epistemológica actual afirma y lo que la epistemología religiosa tradicional ha sostenido y todavía sostiene. El desafío el desarrollo actual de esta epistemología obliga a recrear la comprensión misma de la religión, si no se quiere caer en la esquizofrenia. ¿Es posible, será posible, ser persona religiosa y compartir la nueva epistemología? Yo estoy convencido de que sí, pero ciertamente, al precio de recrear la religión expresándola desde el nuevo (cambio de) paradigma epistemológico.

- Apuntemos a un último rasgo, peculiar del nuevo paradigma epistemológico: el «abandono del segundo piso». Tomo la imagen de Roger Lenaers, en su libro «Otro cristianismo es posible». Lenaers hace en ese libro un análisis muy interesante sobre las subterráneos epistemológicos de la religión tradicional. Sostiene que bajo la religión, como bajo todo sistema de pensamiento, hay unos axiomas básicos, axiomas que, por ser tales, no pueden ser demostrados, pero que proporcionan unos planteamientos de base imprescindibles para moverse en un determinado sistema de pensamiento. Todo sistema tiene esos axiomas o postulados básicos, muchas veces desconocidos, transparentes, que sin embargo están omnipresentemente actuantes.

Uno de ellos es la división del mundo en dos pisos. Desde hace miles de años, la mayor parte de las religiones se han apoyado sobre esa cosmovisión del mundo. Hay, encima de este mundo, otro mundo, superior,

donde Dios reina y desde donde da órdenes sobre este mundo nuestro, que depende enteramente de aquel piso superior, en una clara e indiscutible «hetero-nomía». Probablemente fue Platón quien mejor expresó, realmente con genialidad, ese esquema de pensamiento, sobre todo en el *Timeo*. Las religiones han vivido totalmente pendientes de ese mundo de arriba, de ese segundo piso, fuente de revelación y de heteronomía. Y ha sido la modernidad, como fruto de la revolución científica iniciada en el siglo XVI, la que poco a poco ha desmontado esa idea del segundo piso. La modernidad es el reconocimiento de este mundo en todo su valor, rechazando la dualidad de mundos tradicional religiosa.

Qué duda cabe de que todavía hoy la mayoría de las personas religiosas, aun viviendo civilmente en medio de la modernidad, tienen anclada su visión religiosa enteramente en la cosmovisión tradicional premoderna dualista y heterónoma de un mundo en dos pisos... En el mundo diario, en el trabajo, en la calle, en la ciencia, en la economía, en la política, en la medicina... todo funciona para ellos en un solo piso, etsi Deus non daretur; pero en el plano de su conciencia íntima y de su religiosidad, pueden seguir cómodamente instalados en el doble piso religioso premoderno tradicional. ¿Aceptaremos la epistemología actual, o preferiremos conservar la religión premoderna para no correr riesgos innecesarios?

Concluamos

La epistemología -el «conocimiento del conocimiento»- es una dimensión inalienable del ser humano. No hay ser humano completo sin su epistemología. No hay tampoco por tanto ser humano religioso completo sin epistemología. El problema es que ese ser humano religioso puede albergar dos epistemologías en conflicto: la que recibe, como por ósmosis, de la sociedad moderna, que está en continuo desarrollo y transformación, y la que arrastra consigo la religión que profesa, que normalmente procede de los tiempos premodernos, todavía practica

el «realismo ingenuo», en no pocos casos interpreta todavía los mitos literal-descriptivamente, cree que la verdad sigue siendo la *adaequatio rei et intellectus*, ignora enteramente la mediación de nuestra forma precisa de conocer mediante modelos, filtros selectivos, modelaciones, y, desde luego, sigue viviendo en el piso de abajo, en «este valle de lágrimas» pero pendiente heterónomamente de la norma venida de arriba. Quienes albergan en su corazón y en su mente los dos mundos epistemológicos contrapuestos y tal vez incompatibles, están destinados a sufrir esa esquizofrenia todavía hoy tan frecuente.

Quienes, por el contrario, han decidido -o así lo experimentan sin haber tomado decisiones- ser personas de hoy plenamente, es decir, en todas las facetas de su vida, también en la dimensión religiosa, se ven abocadas a un proceso de maduración, de relectura de su cristianismo desde la nueva epistemología. Los creyentes clásicos más tradicionales no se reconocen en ese cristianismo, tan distinto del de los cristianos que aceptan la epistemología moderna; muchos de aquellos creen que en realidad no es posible el intento, y que esos cristianos de la nueva epistemología ya no son tales, ya no son cristianos. Es lo mismo que los cardenales pensaron de Galileo Galilei y por eso decidieron en conciencia quemarlo si no se arrepentía. Tuvieron que pasar 300 años para que la Iglesia aceptara el geocentrismo, y han tenido que pasar cuatrocientos para que le dedicara una estatua en los jardines vaticanos.

Es probable que no serán necesarios otros 300 años para que la Iglesia acepte la nueva epistemología, como los necesitó para aceptar la astronomía actual. El conflicto fe-ciencia ahora se está dando no con las ciencias físicas, sino con las ecológicas y las epistemológicas. Por eso es que esta superación de la epistemología mítica (y en sentido más amplio, con la epistemología no crítica, ingenua, idealista), es uno de los signos claros de ese cambio de paradigma que viene, el nuevo paradigma epistemológico.

SESIÓN DE TRABAJO

La sesión dedicada a la ponencia de José M^a Vigil fue peculiar, ya que los reunidos no disponían del documento. Vuelos, conexiones, fallos en los ordenadores... un cúmulo de circunstancias, hicieron que el texto no llegara a tiempo para el Encuentro.

Así pues, José M^a Vigil explicó cuál era el tema que había abordado y el comentario fue avanzando sobre la marcha. Comentó que la ponencia tenía relación con el libro que estaba empezando a preparar, una exposición sobre la crisis de las religiones, pero más pensando en el futuro que en lo que iba quedando atrás. Explicó que le gustaría exponer de forma clara y amena el tránsito vivido con el fin de mostrar diferencias y contrastes entre los mundos culturales propios de la epistemología mítica y la realidad propia de la entrada en la epistemología no mítica. Una obra dirigida ya no a entornos cercanos a lo religioso, sino a toda esa gente que está ya de lleno viviendo las consecuencias del cambio de sistemas de referencias. Dirigida a gente solidaria, comprometida con lo social y con calidad profunda, pero alejada o indiferente en relación a la religión, por muy progresista que pueda ser (como lo ha sido la teología de la liberación).

La obra recorrería la religiosidad propia de los distintos modelos culturales (religiosidad cazadora-recolectora, de las culturas agrícolas y ganaderas, religiosidad en nuestra era urbana, de innovación) para desbrozar y situar creencias, mitos y religiones desde la prehistoria hasta la actualidad y proponer, entonces, el debate de la “llegada” de la epistemología no mítica. Abordándolo así es cuando puede distinguirse entre lo propio de cada modelo y mostrar de forma evidente la diferencia, por ejemplo, entre el movimiento de Jesús y el cristianismo como religión agraria autoritaria. Tanto para poder interpretar y comprender las distintas tradiciones religiosas y culturales como para construir el presente-futuro

resulta muy útil ver cómo construimos la realidad desde determinadas perspectivas. Cómo se organiza, se ve y se siente la realidad desde un paradigma determinado; y que es posible verla desde otro. Cambiar de modelo paradigmático sería como un ver radicalmente distinto, como sucede al mirar aquella ilustración doble que es la vez una vieja y una joven con sombrero.

Ver las religiones y las configuraciones culturales desde esta perspectiva, facilita la comprensión. Y permite explorar la peculiaridad de una epistemología no mítica, que sabe que puede hacer mapas de la realidad pero que no tiene fundamento pensar en términos de una sola forma válida de ver el mundo, una sola realidad. La cuestión ya no es creer o no creer en Dios, sino comprender el papel de las mitologías y de sus hijas, mitologías y creencias, para tomar conciencia de lo nuevo de la situación, en todos los órdenes.

José M^a Vigil insistió en la importancia de poder llegar a las nuevas generaciones, las que ya viven inmersas en la nueva realidad. Marta Granés le expresó sus dudas de que una obra de este estilo, por ejemplo, pueda llegar a ese público, pero quizás sí que será un buen instrumento para que los padres puedan comprender mejor a sus hijos.

Se plantea en el diálogo si podría compararse, o no, la epistemología no mítica con una creencia más (“creer en el fin de los mitos”, “creer en que las mitologías no son relatos descriptivos”). Sería una contradicción in terminis –comenta Corbí–; estudiar y comprender la construcción y papel de las creencias y mostrar la falta de desarrollos equivalentes en una sociedad que vive de la innovación continua es de un orden totalmente distinto al de los lenguajes axiológicos de los mitos.

Sobre cómo ayudar al cambio de mentalidad parecía claro que cuanto más conciencia se dé del mismo, más posibilidad de ir adquiriendo lu-

cidez y dar respuestas adecuadas. Pero sabiendo que los tránsitos nunca son fáciles. Ni tampoco pueden forzarse los tiempos, con prisa por poder ofrecer concreciones, medios y formas colectivas adecuadas, capaces de sustituir todo el antiguo andamiaje. Los modos de hacer comunitarios, los ritos que actualizaban los mitos, que bebían de ellos y a la vez les daban forma y los mantenían presentes en el colectivo, se enraízan en el sentir; y el sentir es lento, no obedece a las voluntades. Habrá que tener paciencia, saber que durante un tiempo más o menos largo viviremos a la intemperie, de las prisas sólo podrán salir churros. Toda la artillería puesta en las vías de desarrollo de la calidad humana profunda que será, ahora, la fuente de las formas colectivas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

“Consecuencias del final de la epistemología mítica”.

Entendiendo por “epistemología mítica” la interpretación de los textos sagrados como descripciones fidedignas de este mundo y del otro.

La completa o progresiva desaparición de las sociedades preindustriales, la generalización de la industrialización, el asentamiento de las sociedades de innovación continua, y la globalización que han comportado, están cambiando radicalmente la idea que tenemos de nuestro conocer y sentir, lo que llamamos nuestra epistemología. Están cambiando de forma que nos vemos arrastrados desde una epistemología que creía que lo que decían nuestros mitos, símbolos, y formaciones teóricas describía cómo era la realidad misma, -actitud que llamaremos “epistemología mítica” porque la generaron los mitos-, a una epistemología en la que sabemos que nuestras formaciones lingüísticas no describen la realidad sino que la modelan únicamente. A este segundo modo de epistemología le llamaremos “epistemología no-mítica”.

Si todos nuestros modos de conocimiento son modelaciones entonces se suscitan graves preguntas: ¿qué es la verdad, qué la revelación, qué la cualidad humana profunda?...

Tenemos que responder, primero, que la verdad sólo debe ser tomada en términos de dimensión absoluta, que es lo que se llamaba revelación

y es lo que ahora llamamos cualidad humana profunda y, segundo, que estas tres nociones apuntan no a una formulación, sino a algo como una presencia, una certeza inmovible que está más allá de todas nuestras posibilidades de objetivación y representación.

El fin de la epistemología mítica es un tornado que arrastra todo lo que se apoyaba en ella y nos deja solos y desnudos frente a la inmensidad inconcebible de lo que nos rodea y que somos. Estamos en nuestras propias manos en todas las cuestiones que afectan a nuestra vida individual y colectiva, sin ninguna ayuda externa y sin ninguna otra garantía que la calidad que podamos conseguir. Es pues urgente plantearse la cuestión de la cualidad humana profunda, y cómo conseguirla, si no queremos que el enorme poder de nuestras tecnociencias, y las consecuencias que conllevan se escapen de nuestras manos y se vuelvan contra nosotros, nuestras propias sociedades y la vida en el planeta.

Es el enorme impacto del fin de la epistemología mítica lo que nos hemos propuesto abordar en nuestro encuentro.

El paso de la epistemología mítica a la epistemología no mítica necesaria en la sociedad de conocimiento ya se realizó en el pasado, es el caso de Bodhidharma, considerado el padre del budismo tch'a'n. Se ha presentado este caso para mostrar que liberarse de fijaciones en el camino interior no solo es posible sino que ya hace milenios que se practica. Por consiguiente la vida espiritual en las nuevas sociedades en las que resulta difícil mantener creencias, ya que son fijaciones, no pierde nada al desligarse de la epistemología mítica.

Bodhidharma en sus escuetos sermones hace uso de una especial dinámica para liberar de las fijaciones conceptuales: cada afirmación la niega y cada negación la afirma para provocar la intuición de la dimensión absoluta de lo real más allá de toda posible interpretación.

Lo peculiar de Bodhidharma es crear un procedimiento para desarticular metódicamente la epistemología mítica.

Las sociedades de innovación especialmente -desde los científicos, sus creadores-, hacen patente las consecuencias graves que el progreso acelerado de las tecnociencias tienen sobre todos los niveles de la vida de los individuos y de las colectividades. Estas consecuencias minan la epistemología mítica que pretendía sostener que lo que decían las teorías científicas describía la naturaleza de la realidad.

Las rápidas transformaciones de las tecnociencias nos fuerzan a cobrar conciencia de que nuestros saberes no describen la realidad sino que únicamente la modelan. Consecuencia de esta epistemología no mítica de las ciencias es la comprensión clara de que la dirección de nuestras formaciones tecnocientíficas depende directamente de la cualidad humana profunda que tengan los científicos como individuos y como colectividad.

En el caso de las ciencias, esa cualidad se presenta como libertad completa, una libertad que resulta ser un potente símbolo de la dimensión absoluta, libre y creativa de la realidad.

Un ejemplo de la necesidad de pasar de una epistemología a la otra se presenta, a nuestro criterio, en los EEUU, país que es considerado como muy religioso. Los académicos de las escuelas de negocios sienten la necesidad de desterrar cualquier implicación religiosa del término «espiritualidad», intentos que están socavados por la falta de cuestionamiento del propio término, en su definición y en sus implicaciones.

Hay nociones míticas todavía muy presentes en esos intentos, lo que revela la necesidad de introducir un nuevo acercamiento a la espiritualidad en el mundo de la empresa. Esta aproximación presenta unas bases

sólidas basadas en una epistemología no mítica y enfatiza un enfoque en la cualidad humana, acorde con las sociedades de conocimiento y innovación que gestionan empresarios, directivos y trabajadores de las empresas en el siglo XXI.

Las condiciones culturales, atendiendo, especialmente, a la influencia de las tecnologías informáticas en crear realidades virtuales, están impulsando cambios profundos en nuestra estructura cognitiva conformando nuevas formas de pensar, sentir y actuar. En este contexto, la única posibilidad de afrontar las tradiciones religiosas es aprender a leerlas en su condición de meros símbolos, como creaciones humanas y apropiarnos de los métodos y técnicas que han permitido a nuestros ancestros trabajar el acceso a la dimensión absoluta, y poderlos utilizar para su cultivo. No hacerlo así sería perder la riqueza de su legado.

En el Encuentro también hemos abordado el efecto del actual cambio de la epistemología sobre la religión misma. Es tan profundo que nos hace comportarnos muy diferentemente dentro del ámbito religioso, y hace comprender de modo muy diferente la religión misma.

Todo el patrimonio simbólico de la religión, que fue entendido milenariamente como un depósito de verdades fijas, inmutables e intocables, es percibido ahora en su dimensión netamente simbólica, y no como narraciones históricas o descripciones de la realidad. Con ello, la religión misma, y también el cristianismo, necesita ser reconceptualizado: ya no los podemos entender como el sometimiento a un depósito de verdades revelado, sino como un ejercicio de libertad en el espíritu de Jesús de Nazaret, y ello junto a todas las tradiciones espirituales de la historia de la humanidad.

Con excepción de las teologías apofáticas, la teología en general ha sido moldeada siempre en marcos de una epistemología mítica (EM). Tal es

todavía hoy el caso de las teologías teonómicas y liberadoras, a pesar de ser las más elaboradas.

Frente a este tipo de teologías y frente al marco de verdad, objetivista que les caracteriza, la teología que se debe elaborar debe partir de la no dualidad y desarrollarse en función de ésta.

Esta teología no dual, hija de la epistemología no mítica, aparentemente distanciada de la realidad humana, social y política termina en el compromiso total, porque nace de la unión con todo y lleva a la unión con todos.

En México la transformación de la cultura y el desarrollo de una sociedad del conocimiento en mejores condiciones de igualdad, tarde o temprano, modificará la epistemología mítica de las religiones, produciéndose en el mediano y largo plazo una crisis generalizada de la religión. Será cuando el país deje de lado la tradición religiosa como “patrimonio inevitable de la nación”. Pero mientras esto sucede, la crisis que vive ya la iglesia hegemónica del país, está dando pautas para el surgimiento de nuevos campos de espiritualidades. Uno de ellos puede irse construyendo en relación al cultivo de la cualidad humana, fuerza espiritual que puede generar transformaciones que posibiliten el mejoramiento de la existencia humana y la sociedad misma, su viabilidad y la sostenibilidad de la Tierra a largo plazo.

Se trata de una espiritualidad amorosa con la vida y cargada de sabiduría, una espiritualidad de servicio y compromiso que tiene que nacer de nuevas epistemologías y paradigmas, y que dará pautas a nuevas formas de entendimiento y acción de los grupos humanos. La sociedad mexicana requiere urgentemente de nuevas espiritualidades que vayan acotando el fuerte oleaje de corrupción, violencia e injusticia que afecta a millones de personas.

Hemos reflexionado sobre la renovación que está viviendo el modelo de enseñanza europeo, con el propósito de analizar si el nuevo patrón que se propone contempla suficientemente el cultivo de la calidad humana o no. Esa renovación quiere dotar a los niños y niñas de los recursos necesarios para vivir en la sociedad de innovación y cambio continuo. Lo que se está proponiendo es pasar de una enseñanza basada en la transmisión de unos contenidos, a una enseñanza que inicie en gestionar y en participar creativamente en la producción de conocimientos; una enseñanza que busca dotar a los alumnos de una serie de competencias como «aprender a aprender».

Viendo las propuestas desde la perspectiva del cultivo de la calidad humana las posibilidades son muchas, sólo hay que desarrollarlas, dando más espacio al cultivo de la atención plena.

Estos han sido los campos que en este Encuentro hemos abordado, obviamente hay muchos más pero ellos ya muestran la transformación epistemológica que está en curso y que no tendrá marcha atrás. Esta es la situación en la que nos encontramos que demanda soluciones serias y urgentes, a ello hemos querido contribuir en la medida de nuestras posibilidades.

