

DE LA RELIGIÓN A LA ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles
[CEDI](#), Heredia, Costa Rica

Índice

Introducción

Primera parte

DE LA RELIGIÓN

1. La antropología como base

- De una antropología precientífica
- A una antropología científica
- El ser humano, una naturaleza no-naturaleza, no religiosa

2. Religión, origen, desarrollo y crisis

- Origen antropológico de la religión
- La religión en su esplendor
- Comienzo de la crisis
- La nueva relación entre DR y DA

3. Una gran transformación en la axiología

- De una DR axiológica a una DA no axiológica
- La primera vez que ocurre en la historia de la humanidad
- La crisis más grave de todas
- Impacto en la religión
- Cualidad humana y su cultivo

4. De una epistemología mítica a una epistemología no mítica

- El cambio más importante
- De una epistemología mítica a una epistemología no mítica
- Necesidad de crear axiología y una epistemología axiológica

5. Transformación del proyecto axiológico colectivo (PAC): de religioso o no religioso

- La religión como PAC
- Las ideologías como creación de valores y PAC
- El PAC o PACs a construir, ni religiosos ni míticos

*Segunda parte***... A LA ESPIRITUALIDAD**

- La DA, posibilidad de toda realidad, funcional y axiológica
- La espiritualidad, realización humana plena, plenitud
- Una vida, sin porqué, y no-hacer
- Espiritualidad del ser, su cultivo
- Espiritualidad jesuádica, espiritualidad total y plena

*Tercera Parte***CRÍTICA DEL DISCURSO RELIGIOSO**

- Un discurso que refleja la crisis, consecuencia de una forma de vida
- El fundamentalismo religioso como confirmación del cambio
- Discurso teológico creyente. Crítica del mismo
- Raíz de este tipo de discurso
- Superación de este tipo de discurso

Introducción

Como es sabido, en los años sesenta del siglo pasado la tesis dominante en el campo del estudio de lo religioso fue la secularización. Según esta tesis fue común considerar que, como efecto de la modernización, la religión estaba entrando en profunda crisis. Ello al menos en Occidente. Aunque era frecuente reconocerla una aplicación más universal. Era una convicción y casi una evidencia empírica: con la modernización — industrialización, urbanización y autonomía, esta en la política, cultura, filosofía y ciencia— la religión tendía a ser superada si no a diluirse y desaparecer como una visión mítica del pasado. Pero la religión no ha desaparecido. Reiteradamente las encuestas muestran que la mayor parte del mundo, incluido Occidente, sigue siendo religiosa, al menos creyente en Dios, y no faltan autores, como Peter L. Berger, que pronostican un siglo XXI religioso, incluso más religioso que los tiempos pasados. De hecho no creen que la religión se esté privatizando, tal es el caso del sociólogo José Casanova, ni ven razones por las que la religión tendría que verse críticamente afectada. Para ellos no hay incompatibilidad entre religión y modernidad. La religión está viva, tan viva que, de haberse dado en el pasado una cierta secularización, cosa que parecen reconocer de hecho algunos de ellos, a lo que ahora estaríamos asistiendo es más bien al fenómeno contrario, a una cierta “deseccularización”. La religión, por ejemplo, que pareció haber perdido el reconocimiento público que tuvo en el pasado, ahora lo estaría recuperando. Aunque habría que distinguir entre reconocimiento institucional e incluso axiológico de lo religioso, y función que cumple, generalmente más social y política que específicamente religiosa. Y por ello es que fundamentalmente se la valora en el campo de lo social y de lo político.

Nos estamos refiriendo a autores como Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie y José Casanova¹. Estos autores están de acuerdo en principio con Peter Berger en el sentido de que, hablando de religión, lo propio de la modernidad no es la secularización sino el pluralismo religioso. Según este mismo autor es cierto que la modernidad lleva a una apropiación subjetiva de lo religioso, a su privatización, pero no a su superación o desaparición, sino, por el contrario, a su pluralismo, a nuevas formas subjetivas, culturales, individuales y públicas, de vivir lo religioso. El pluralismo, escribe, «es el cambio fundamental producido por la modernidad en lo que se refiere al puesto de la religión en la mente del individuo y en el orden institucional»² (Berger 2016: 10). El error, del cual él comienza a retractarse a comienzos de los noventa del siglo pasado, es haber creído que privatización y pluralismo

¹Ver a este respecto, comprendida la posición de Peter L. Berger como objeto de estudio, la tesis doctoral en sociología de Felipe Martín Huete, *La persistencia de la secularización en la era de la deseccularización. Una reflexión a partir de las tesis de P. L. Berger, D. Hervieu-Léger, G. Davie y J. Casanova*. Tesis doctoral (en sociología), Universidad Pública de Navarra, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Sociología, Pamplona, 2015, con una bibliografía exhaustiva de estos autores para la fecha de la tesis. Ver también la tesis doctoral en filosofía del mismo autor, *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización hacia la deseccularización. ¿Hacia un cambio de paradigma religioso?*, Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, julio 2007.

² Peter L. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2016, p. 10.

llevaban a la secularización, cuando lo que acontece, según él, es lo contrario. Hervieu-Léger, Davie y Casanova hablarán de *des-institucionalización* y *des-regularización* de lo religioso como de un hecho y por tanto del pluralismo, pero no de secularización. El pluralismo así entendido es también la tesis actualmente en boga en América Latina, porque así es como aparece la realidad, como religiosamente pluralista. Es una constatación.

Este enfoque se vería ratificado más recientemente por la voluminosa obra *La era secular* del famoso filósofo canadiense Charles Taylor³, a pesar de su aparente contrariedad y diferencia de enfoque, el de aquellos sociológico y el de Taylor cultural filosófico. De hecho hay una coincidencia de fondo. Según Taylor en Occidente nuestra era ha devenido histórica y culturalmente en una era secular, resultado de una serie histórica compleja de concepciones, actitudes y valores actuando históricamente aunque no linealmente sino en zigzag. Pero la secularización no es consecuencia que se derive directamente de la modernidad. Creer en Dios y modernidad no son incompatibles, al contrario. Y de hecho el mundo occidental, que, según Taylor, necesita ser religioso, porque el ser humano lo es, volverá a serlo, según él. Tal es la tesis de su obra, acogida con buen reconocimiento académico. Ambos enfoques, de Hervieu-Léger, Davie y Casanova por una parte, y el de Taylor por otra, coinciden en no ver la secularización como una consecuencia necesaria de la modernidad sino como una opción y deriva ideológica sobre todo de intelectuales y estudiosos de lo religioso.

Científica y filosóficamente hablando, es legítimo plantear las cosas así y expresarse en estos términos. Que la religión como visión del mundo haya entrado en grave crisis, hasta el desmoronamiento y caída de partes de la misma, no supone que también haya entrado en grave crisis como fuente de sentido. Visión de mundo y fuente de sentido han sido funciones diferentes de la religión si bien históricamente han estado muy unidas. La religión puede estar en profunda crisis, o incluso haber pasado por ella ya, como visión de mundo, y aun mantener una vigencia significativa, aunque sea debilitada, como fuente de sentido. Es muy importante tener esto en cuenta. Esta es parte de la tesis del presente trabajo.

Consecuentemente, hay que evitar suponer que, como hay religión, y según ciertos autores mucha, esta en lo fundamental sigue cumpliendo las mismas funciones que cumplió en el pasado. Estos autores no lo dicen así, pero tampoco lo abordan. Aunque Berger es consciente de que por el proceso de diferenciación (autonomización de esferas de valor) la religión ya no cumple funciones que desempeñó en el pasado. Estas las cumplen otras instituciones, Estado, economía, educación, ciencia, ... Pero al no abordar explícitamente este punto, hay un peligro de invisibilización del mismo. Se da la impresión de que la religión sigue siendo religión, de que en lo fundamental no ha cambiado ni cambia, de que, como decimos, sigue cumpliendo las mismas funciones. Y aquí está el error o la inducción al mismo. Porque, aunque la religión se siga reproduciendo como fuente de significación y de sentido, de motivación, inspiración de valores e identidad, los cambios que se han producido y se están produciendo son de gran significación y trascendencia. Son históricamente nuevos, literalmente inéditos. Son transformaciones como nunca antes se habían dado. Y esto hay que tenerlo muy en cuenta para comprender la situación que estamos viviendo y poder actuar en consecuencia. Los retos que enfrentamos tienen que ver con nuestra viabilidad y

³ Charles Taylor, *La era secular*, 2 Ts., Gedisa, Barcelona 2014 y 2015, respectivamente.

sobrevivencia como planeta y como especie. La transformación que se ha dado en lo religioso tiene que ver con la transformación que se ha dado en la epistemología, la axiología y la religión como proyecto axiológico colectivo. Muy grave todo ello en sus implicaciones y consecuencias.

La tesis que con respecto a estos cambios aquí asumimos y proponemos es del epistemólogo de los valores, Marià Corbí⁴, tesis con la cual nos identificamos y que ahora nos limitamos a enunciar en sus pasos fundamentales. El desarrollo de estos es en buena parte el objeto del presente trabajo.

La religión como visión del mundo ya hace décadas que en Occidente ha entrado en crisis, muy especialmente a partir de la década de los setenta del siglo pasado, un momento en el que, con la revolución cibernética, la innovación y creación de conocimiento científico y tecnológico en todos los dominios comienza a tener un protagonismo especial: más y más, sin tregua ni descanso, lo tecnocientífico se constituye en la base material de nuestra vida. El conocimiento con lo que tiene de innovación y creación se convierte en la base “material” de nuestra vida, y el conocimiento mismo se vuelve técnico, funcional, instrumental, está cambiando de naturaleza. En otras palabras, otra gran transformación está teniendo lugar, esta vez de naturaleza epistemológica y axiológica. Como forma de vida estamos pasando de una epistemología mítica, que era axiológica, a una epistemología no mítica y tampoco ya axiológica. Antes suponíamos que la realidad era tal como la conocíamos, y así nos comportábamos, porque la realidad así conocida era axiológica, estaba cargada de sentido, esto es, de significación y de valor. Ahora sabemos que la realidad son modelaciones de nuestro conocimiento. En otras palabras, la crisis que se da en la religión como visión del mundo tiene su origen en dos transformaciones que la anteceden, una transformación de naturaleza epistemológica y una transformación de naturaleza⁷ axiológica. Hay una gran transformación en la religión, porque se está dando una gran transformación en el conocimiento mismo, que de objetivista y realista pasó a ser instrumental, y en la carga axiológica que le era inherente.

Las transformaciones que tienen que ver con la religión, con ser tan grandes, no terminan aquí, queda todavía otra gran transformación, la de la religión como proyecto axiológico colectivo. En efecto, en el pasado, en las sociedades donde y cuando la religión se desarrolló como visión del mundo, esta se desempeñó como proyecto axiológico colectivo,

⁴ Ver entre otras obras, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca e Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, Salamanca 1983; *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1992; *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996; *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona 2007; *Reflexiones sobre la cualidad humana. En una época de cambios*, Verloc y CETR, Barcelona 2012; y las obras que llevan por subtítulo *Principios de Epistemología Axiológica (PEA): La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica 1*, CETR y Bubok, Barcelona 2013; *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de Epistemología Axiológica 2*, CETR y Bubok, Barcelona 2013; *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas de innovación. Principios de Epistemología Axiológica 3*, Bubok 2015; *El cultivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4*, 2015; *Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida. Principios de Epistemología Axiológica 5*, Bubok, 2017; *El gran olvido: la gratuidad del vivir. Principios de Epistemología Axiológica 6*, Bubok, 2020.

es decir, como la visión de la realidad y el conjunto de valores que cohesionaban, inspiraban, orientaban y guiaban la respectiva sociedad como proyecto. Ninguna sociedad puede vivir sin tal proyecto. Y las sociedades estáticas o pseudoestáticas, que llama Corbí⁵, las que prácticamente viven de hacer lo mismo o casi lo mismo, que necesitan de un proyecto axiológico colectivo estable y permanente, encontraron en la religión esa función, y fueron religiosas mientras necesitaron del mismo. Al pasar a ser sociedades que viven de la innovación y del cambio, tienen que dejar la religión como proyecto axiológico colectivo y construir este produciendo los valores que necesitan, incluidos los hombres y mujeres de cualidad humana y de cualidad humana profunda o espiritualidad. Una sociedad que vive de la innovación y del cambio no puede estar dirigida por un proyecto axiológico colectivo religioso, que es fijo, dogmático, jerárquico, incuestionable.

Crisis de la religión como visión de mundo, crisis axiológica, crisis epistemológica y de la religión como proyecto axiológico colectivo, son las grandes transformaciones que ha experimentado la religión, que quedan invisibilizadas en los otros planteamientos y que hay que visibilizar por los grandes retos que las mismas suponen. Visibilizarlas y explicarlas será el objeto del presente trabajo, junto con los retos “religiosos” que las mismas suponen. El mundo puede seguir siendo y considerándose mayoritariamente religioso, pero la religión ha experimentado y sigue experimentando una gran transformación, al menos en Occidente. Desaparece la religión, como cosa del pasado, como proyecto axiológico colectivo de las sociedades agrarias, y emerge la espiritualidad.

Todo discurso sobre el ser humano, epistemología, religión, axiología, supone una antropología. Nuestro discurso, el presente trabajo, también. Y por la antropología que está a su base comenzaremos. Por la antropología y en referencia a las formas de vida que el ser humano ha ido produciendo, sobre todo las formas de vida estáticas y pseudoestáticas (o de la primera revolución industrial) y la de innovación y cambio que estamos construyendo en la actualidad. Porque estas respectivas formas son las que afectan a la religión. En ellas, las primeras, ha nacido la religión y en las segundas se está transformando, así como también la epistemología y la axiología. De ellas iremos dando cuenta a lo largo del trabajo, así como de la transformación del proyecto axiológico colectivo, que de religioso pasa a ser axiológicamente construido, constituyendo cada tema un capítulo.

El trabajo tiene tres partes. Una primera sobre la crisis de la religión, comprendiendo cinco capítulos: de una antropología precientífica a una antropología científica, proceso de la religión desde su origen hasta su crisis, transformación axiológica, transformación epistemológica, y necesidad de un nuevo proyecto axiológico colectivo no religioso ni mítico. Una segunda, sobre la espiritualidad propiamente tal como superación de la religión. Y una tercera, crítica, sobre lo que es el discurso religioso todavía hoy y necesidad de su superación. Dada la importancia que aun tiene religiosa y culturalmente hoy el discurso religioso, una vez presentada la transformación que está experimentando la religión, estaremos hablando de lo que debe ser el discurso religioso hoy, de su teología, constituyendo el último capítulo del presente trabajo.

⁵ *Proyectar la sociedad*, pp. 130-133; *Religión sin religión*, pp. 9-41.

Las categorías fundamentales que utilizamos, comenzando por las categorías de naturaleza antropológica, las tomamos también de Mariá Corbí. No conocemos otro autor que haya hecho un planteamiento tan específico y especializado como él para explicar los cambios objeto de este trabajo.

Es desde hace unos años que quería escribir este trabajo, sobre la crisis-transformación de la religión en la cultura y sociedad nuevas que estamos construyendo, crisis indicadora, como en su momento veremos, de otras dos crisis-transformaciones más amplias, una crisis axiológica y otra crisis epistemológica. Lo siento como una necesidad personal y social, necesidad a la que creo hay que responder. La religión ha acompañado durante milenios a la humanidad, hay autores que podrían decir que desde siempre. Una condición e institución humana históricamente muy importante, como para que sus crisis-transformación en la actualidad no deje de interesarnos.

¿Para quién, quiénes, y con qué propósito está escrito el presente trabajo? Para quienes sienten que en la sociedad y cultura que estamos construyendo la religión ya no se reproduce ni se puede reproducir como antes. Se pregunten o no al respecto, no deja de constituir un problema, sobre todo si se preguntan sobre sí mismos, autoimplicándose, con interés. Encontrar un buen planteamiento al respecto, críticamente científico, no deja de ser una satisfacción liberadora. Se escribe pues para quienes se preguntan a este respecto, para quienes están en búsqueda humana, axiológica, espiritual, y simplemente para quienes desean comprender mejor este fenómeno, un círculo de hombres y mujeres sin duda mucho más amplio. El propósito es tener una comprensión correcta del problema, sana, que ayude a posicionarse ante la misma de una manera adulta y madura, sin complejos ni culpabilizaciones, que no ayuden ni a la sociedad ni a uno personalmente. Y lo escribo para mí mismo. Por una necesidad de plantear o, mejor compartir, blanco sobre negro, un planteamiento que creo tener claro desde hace años, que he ido abordando en artículos, pero que siempre es importante actualizar.

Quiénes se interesan al respecto, se preguntan, y con razón, ¿en qué consiste propiamente el problema?, ¿cuál es la naturaleza del mismo?, ¿cuáles son sus causas?, ¿qué implicaciones tiene?, ¿supone retos?, ¿cuáles? Preguntas abstractas y generales detrás de las cuales están otras más concretas, como ¿qué es y qué ha sido la religión?, ¿cuál ha sido su origen?, ¿qué funciones ha cumplido o cumple y su vigencia?, ¿en qué condiciones surge la religión y se desarrolla y por qué ahora está experimentando la crisis que conoce?, ¿qué cambios más básicos explican sus cambios? Como respuesta a estas preguntas y a quienes se las hacen está pesando y escrito el presente trabajo.

Primera Parte

DE LA RELIGIÓN

1. La antropología como base.

De una antropología precientífica a una antropología científica⁶

Toda concepción de lo humano supone una antropología. La concepción de lo religioso y espiritual, también. Una antropología que hay que conocer si queremos conocer la concepción que tenemos de religión y espiritualidad. Religión y espiritualidad nos pueden parecer dimensiones humanas obvias, de fácil comprensión, cuando la verdad es que dependen de la concepción que tenemos de nosotros mismos como seres humanos, concepción antropológica no ya meramente pensada o teórica sino práctica, pensada y de acuerdo a la cual vivimos. Esta es determinante. Por ello constituye el primer paso para entender aquellas y sus cambios.

De una antropología precientífica

Hay una antropología que considera el ser humano naturalmente religioso. Es la antropología culturalmente dominante, desde luego común a todos los creyentes teístas, incluso estudiosos de lo religioso, que se supone son más críticos. Creer en la divinidad y en la trascendencia es equivalente a creer que el ser humano es religioso por naturaleza, es creer en esta antropología, un supuesto desde el punto de vista científico, pero asumido como una verdad científica, más aún, como una evidencia, y por lo tanto con una convicción total. Para los creyentes teístas el ser humano es religioso porque así ha sido creado por Dios, porque así es como ser humano. Tal es su naturaleza. No se lo pueden imaginar de otra manera. Es tan naturalmente religioso que si en un determinado momento y forma de vida dejara de serlo es un ser humano errado, carente de algo esencial. Es religioso como es espiritual y racional, forma moderna esta segunda de caracterizar lo humano, sustitutiva de lo religioso según Marià Corbí, y en todo caso dualista⁷. Como lo es también la categoría espiritual⁸.

Concibiendo al ser humano así, se le está concibiendo antropológicamente de una manera trascendente, resultado de un actor, proceso o realidad divinos, empíricamente no constatables, y separando mediante esa concepción al ser humano de su condición biológica. Un ser separado, distinto y superior. Como dicen las religiones del tronco abrahámico, creado “a imagen y semejanza de Dios”.

⁶ Corbí también utiliza los términos «antropología estática» y «antropología dinámica». Ver *PEA* 6, p. 373.

⁷ *PEA* 4, p. 115.

⁸ *PEA* 5, p. 30.

Se trata de una antropología precientífica que como antropología condiciona todo el resto de la visión que el ser humano tiene sobre sí mismo. De acuerdo a esta antropología el ser humano es cuerpo y espíritu, es animalidad y racionalidad. Y esto de manera constitutiva y permanente, para siempre, sin cambios en tal sentido, por dinámica que se la conciba. De manera que a una sociedad estática o pseudoestática resulta muy funcional, pero en una sociedad que vive de la innovación y del cambio produce rechazo y entra en crisis.

Se trata de una antropología partiendo de verdades creídas o supuestas, no empíricamente comprobadas ni verificables: Dios creando naturalezas fijas, entre ellas la naturaleza humana, inscritas en planes y proyectos creados para ellas, en dos órdenes, divino y humano, sobrenatural y natural, divinamente comunicables, esto es, a iniciativa de Dios, a pesar de la diferencia ontológica total en ellos. Un Dios creador les es común. Él puede crear, pues, relaciones entre ambos órdenes y, según la religión las crea. Así Dios se revela a los seres humanos, les revela un plan que tiene para ellos, y estos tienen que aceptar y secundar esta revelación.

Esta antropología hoy no es aceptable. Desconocemos en su mayor parte el universo que habitamos, es muy poco lo que podemos explicar de la realidad que somos y que es todo, pero, por construcción misma de nuestro conocimiento, no lo podemos suponer creación de lo absoluto, de Dios. Dios como nombre dado a lo que es absoluto es demasiado absoluto para crear un orden, un universo o muchos, incluso infinitos, diferentes de él, y si los creara no sería Dios. En otras palabras, lo que en formas de vida pasadas fue esencial y evidente en la visión del mundo, un Dios creador por ser Dios, hoy ha dejado de serlo: si es creador no es Dios y si es Dios no es creador. Un dios ubicable en un proceso creador y causal, tanto si es en su origen como en su cumbre, o en ambos a la vez, no es Dios. Como ha expresado el espiritual Marcel Légaut un Dios causa primera, por lo tanto ubicado en un proceso causal, es siempre causa segunda⁹. La causa primera Dios no existe. En la medida en que Dios se lo concibe así, deja de ser Dios. Dios, causa y proceso, son contradictorios. Un Dios en un orden creador, en un proceso causal, sería siempre una creatura, verificable por limitado. En el mejor de los casos sería un Dios mental, y Dios no es una conclusión racional. Un Dios causa, primera o última, no es Dios. Lo que es todo es todo, no necesita ser causa de nada ni lo es.

El ser humano, no creado por Dios a imagen suya y semejanza suya, como naturaleza fija, acabada, completa, tampoco es este tipo de naturaleza reflejando lo absoluto, la trascendencia divina. No existe necesariamente referida a ella. No es religioso por naturaleza. El ser humano no es un compuesto de cuerpo y espíritu, de animalidad y racionalidad, y por ello religioso, abierto a la trascendencia. El ser humano así concebido no existe. No existe antropológicamente como tal. Contrariamente a lo que ha sido el discurso religioso y teológico varias veces milenarios de las religiones teístas, en lo que refiere al ser humano, como a cualquier otro ser, no existe una teleología, no es un ser que comienza en Dios y termina en Dios. No nace con un fin, al que necesariamente tiene que dirigirse. Como ya lo hemos expresado, esta concepción antropológica es precientífica, es una creencia religiosa o un supuesto filosófico, en todo caso la dimensión o realidad a la que alude no es constatable

⁹ Marcel Légaut, "El cumplimiento espiritual" en *Trabajo de la fe*, A.M.L., Valencia 1996, p. 154; *Llegar a ser uno mismo. Buscar el sentido de la propia vida* (orig. franc., *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, Aubier Montaigne, París 1980), Asociación Iglesia Viva, Valencia 1993, p. 15.

ni verificable. Y si lo fuera, se invalidaría a sí misma. Como hemos expresado, ese Dios no sería Dios. Dios es demasiado absoluto para tener que ver con eso que llamamos creación. No tiene que ver con ella. No es creador.

Esta concepción hace del espíritu algo fijo, eterno, inmutable, orden o realidad que la razón descubriría como previo a todo, origen de todo y superior a todo. De ahí que el mundo así concebido sea cósmico, en el sentido de ordenado, denso, ontológico, jerárquico y jerarquizado, y que como tal necesite un Dios creador. Solo un Dios, ser absoluto y todopoderoso, lo podría crear así.

Es la concepción, como ya hemos expresado, precientífica, por creencial o supuesta, no verificada ni verificable, pero funcional a las sociedades estáticas, agrarias desde luego, que viven de hacer lo mismo o casi lo mismo, y pseudoestáticas o de la primera revolución industrial, ambos tipos de sociedades concebidos también en términos de procesos, causación, jerarquía y orden.

Esta es la antropología que ha entrado en crisis, y con ella la concepción de Dios como creador de la dimensión espiritual del ser humano (alma, espíritu), y pieza primera y última de la visión del mundo. Todo ello supone la existencia de un orden previo, divino, fijo, inmutable, de una teleología, con la falta consecuente de autonomía, aspectos todos ellos, sobre todo los dos últimos, que han entrado en crisis.

El hombre y mujer modernos no tiene dificultad en aceptar la evolución y ver el mundo en estos términos, como un mundo que se desarrolla desde su inmanencia. Al contrario, es una visión en la que se encuentra muy a gusto, percibiendo todo en términos de autonomía. Lo que le repugna es ver el mundo en términos de heteronomía, suponer un Dios creador, con todo lo que ello implica. El supuesto de un Dios creador supone por principio dos mundos, increado y creado, el primero causa del segundo, el primero ser en sí mismo o *ens a se*, completamente autosuficiente, pleno y total, el segundo ser dependiente del primero, o *ens ab alio*, carente, parcial, dirigido. Una creación así concebida, incluso evolutiva, no ha sido creada sin intencionalidad, sin un propósito, sin un plan, sin un fin. Estas le atraviesan de principio a fin. No existe sin esta definición y orientación. Es una realidad teleológica, dirigida hacia un *telos*, hacia un fin, y conducida por estos. Decir creación es decir teleología.

Este añadido teleológico es algo que rechaza el hombre y mujer modernos, porque por más inmanente que se le suponga a la creación no deja de ser extrínseco. Hay extrinsecismo y heteronomía en su origen, y esto es algo que hombre y mujer modernos rechazan. Evolución sí, con sus retos, posibilidades y limitaciones, incluso con los propósitos que son inherentes a toda realidad-sistema y actuando sistémicamente, pero no teleología, que supone extrinsecismo y heteronomía, no un Dios que por definición sería lo no-otro, Todo, el Ser, y a la vez otro, creador, origen, fundamento y sostén de lo creado, de lo contingente y procesual. Porque sería contradictorio. Sería lo no-otro o Todo, y a la vez otro, ser concreto y parcial.

Esta contradicción fundamental de muchas maneras es sentida por los hombres y mujeres de hoy. De ahí el rechazo a una concepción de este tipo. Contra ella y frente a ella lo que se impone es una visión científica, empíricamente verificable, real, no supuesta.

Si el ser humano no es religioso por naturaleza, tampoco es racional por naturaleza, sustituto este moderno, según advierte Corbí, de lo que durante siglos se ha entendido por espíritu. En ambos se trataría del ser humano entendido en términos de naturaleza, fija, estable, permanente. Dos supuestos, uno religioso, el otro filosófico, pero ambos supuestos, no reales, sin la condición básica, fundante, inalterable, que se les pretende dar. No es que la racionalidad no sea una cualidad humana. Es una cualidad humana, pero no es la cualidad humana por excelencia, de manera que la misma sitúe al ser humano por encima de su ser biológico animal y lo separe de la naturaleza. Esta concepción ha llevado al ser humano al antropocentrismo, al poner al ser humano como centro y fin de una realidad en la que ahora hemos descubierto que no hay centro ni fin. No es cierto que el «ser humano sea la medida de todas las cosas», como dijeron los antiguos y hasta hace poco los modernos hemos retenido y practicado. Este centrismo no se corresponde con la realidad. Y cuando así hemos hecho que fuera, en los tiempos modernos, hemos producido lo que en términos geológicos ya se conoce como *antropoceno*, era tan marcada por la actividad humana y sus efectos no deseados en nuestro entorno que estamos poniendo en peligro hasta nuestra supervivencia como planeta y especie (*necroceno*).

Considerar al ser humano religioso por naturaleza ha llevado a los creyentes a idealizar el pasado, sobre todo el de las sociedades agrarias, dada la visión religiosa que caracterizó su visión del ser humano y de mundo, olvidando que ambas fueron míticas y fuente de mucha violencia. Esto se explicaba en el pasado, por el carácter exclusivista de dichas visiones religiosas. Cada vez es más difícil explicarlo hoy. Sin embargo no hay prácticamente discurso religioso institucional actual, de religiones e iglesias, en el que al hablar del hombre y mujer modernos no religiosos no se lo califique de una carencia, obviamente comparados con los hombres y mujeres del pasado que, por el hecho de haber sido religiosos, se los considera humana y socialmente mejores. No se tiene conciencia o se olvida la violencia que ha sido inherente a ese ser religioso por naturaleza y a la epistemología a la que esa concepción pertenece. Es útil a este respecto tener presente las siguientes aseveraciones de Mariá Corbí: «La epistemología mítica ha sido, a lo largo de la historia, una fuente de conflictos graves entre PACs concretos y de conflictos más graves aún entre religiones.»¹⁰, «La calamidad más grande de la historia humana y de la historia de las religiones ha sido la existencia inevitable en las sociedades preindustriales, de la E.M. (Epistemología Mítica)»¹¹.

A una antropología científica

Frente al supuesto antropológico que nos dice que el ser humano es religioso por naturaleza, porque está creado a imagen y semejanza de Dios, o simplemente porque así lo es por naturaleza, la antropología científica actual se caracteriza por enfatizar su condición biológica, de animal viviente, tratando de dar cuenta tanto de lo que tiene en común con los demás animales vivientes como de lo que tiene de específico. Con este doble propósito Mariá Corbí ha definido al ser humano como *animal viviente hablante*. Con los demás animales tendrá en común el reto de tener que crear “su” mundo. Como hablante, lo hará de una manera específica, *hablando*. Hablando es, pues, como se realiza biológicamente el ser humano,

¹⁰ PEA 1, p. 25. Como llama Corbí los Proyectos Axiológicos Colectivos por sus siglas.

¹¹ PEA 5, p. 120.

visión antropológica en la que el habla es una invención de la biología, no un supuesto religioso o filosófico, el ser humano como obra de un ser trascendente o de una naturaleza que en el ser humano trascendería lo biológico.

El habla no solo es una invención de la biología sino lo que el habla implica, captar las cosas en términos de significados y poner estos significados en un soporte acústico, el habla, con el doble acceso que ello implica a la realidad, a la realidad en cuanto significada y a la realidad en sí misma considerada.

Conocer las cosas en términos de significado sería imposible sin la capacidad de conocer simultáneamente, en el mismo acto, las cosas en sí mismas. El primer conocimiento o acceso, conocimiento o acceso en relación con la vida, o mejor la dimensión que supone tal acceso, Corbí lo llama *dimensión relativa* (DR, por sus siglas), el segundo conocimiento o acceso a la realidad en sí misma o su dimensión no en función de la vida, lo llama *dimensión absoluta* (DA), en el sentido de dimensión *ab-soluta, suelta de o libre de esa función*¹². Ambas, tan importantes, que constituyen lo que Corbí llama «nuestro núcleo antropológico», «nuestra cualidad específica humana»¹³. En otras palabras, gracias a ambas es que somos humanos.

Según las condiciones definidoras enfatizadas, DR es toda realidad conocida en términos de significado, sea natural, social, cultural, mental, porque todo lo que se conoce en esos términos es en función de la vida, en relación a ella, mientras la DA es la realidad como en sí misma es, Realidad podríamos decir, sin significado ni valor relativos, sin contenido ni forma, aunque sea la realidad más valiosa y por ello la más realizadora del ser humano. En el fondo la única realidad, toda la realidad. Estas dos categorías son tan fundamentales en la obra de Corbí y en el presente trabajo que recurrentemente, a partir de los siguientes párrafos, estaremos acudiendo a ellas y remitiendo al lector a las mismas. Sirva la presente nota como llamada de atención al lector.

Una no se da sin la otra, y la función biológica de ambas en su coexistencia y mutua implicación es dotar al ser humano como animal viviente de flexibilidad para poder enfrentar con rapidez y eficiencia cambios, como son los cambios estructurales en la forma de vida, sin tener que cambiar morfológicamente, lo que supondría mucho tiempo, y ello siguiendo los avatares de la evolución. En otras palabras, en el ser humano así antropológicamente visto no hay nada de religioso. Es cierto que la DA va a hacer posible la religión, en ella vista desde la DR se va a originar y con ella como objetivo se va a articular, pero en principio es una función humana y solamente humana, incluso podemos decir, biológica, nada absolutamente religiosa, mucho menos divina o sobrenatural, cuyo propósito es permitirle enfrentar cambios profundos sin tener que cambiar morfológicamente. El ser humano como animal viviente hablante es un ser biológicamente diseñado para enfrentar cambios, y cambios profundos, no para ser religioso, como tampoco para ser científico, filósofo o artista.

Este es el ser humano en su núcleo antropológico, en su constitución esencial y permanente, en aquello que le hace específicamente humano, antes de adquirir una forma

¹² *Reflexiones sobre la cualidad humana. En una época de cambios*, pp. 171-179. *Hacia una espiritualidad laica*, pp. 257-269; *PEA 4*, pp. 137-154; *PEA 5*, pp. 217-253.

¹³ *PEA 1*, p. 25.

determinada y aun adquirida esta, por ejemplo la forma religiosa o una forma de epistemología y axiológica concretas.

El ser religioso es una posibilidad que su constitución le ha abierto, concretamente su DA, al descubrirla y sentir que su cultivo, como pasa también en la ciencia cultivada por sí misma, en la filosofía y en el arte, es lo que más le realiza. Sin duda porque son ocupaciones creadoras, gratuitas, cultivadas por sí mismas, no en función de la vida. Y por ello es que la cultiva, además de por otras funciones individuales, sociales y políticas, de unión, integración, control y poder que la religión puede tener y va a desempeñar en los diferentes tipos de sociedad.

Dijimos que ambas dimensiones, DR y DA, no se dan la una sin la otra, siendo totalmente diferentes, una funcional a la vida, verificable, concreta, llena de significado y significativa, la otra gratuidad pura, ser total, sin contenido ni forma. Sin embargo son inseparables, dándose la una en la otra. La DA se da siempre y únicamente en la DR, constituyendo su ser más profundo, y la DR en el fondo de su ser no es más que la DA, y ambas son las que hacen posible el conocer humano, un conocer en términos de significados. Sin DA, la realidad sin contenido ni forma, no habría DR, conocimiento con contenido y forma, variable, cambiante, y sin ambas no habría habla como expresión de significado. En la base epistemológica de todo ello está la diferencia entre significado y cosa. Un significado no es la cosa, es solo una modelización de la realidad. Y este significado, los significados, no se dan sin el trasfondo de esa realidad, la DA existente en todo ser y cosa. De esta misma diferencia es cuestión cuando se presenta el conocimiento del animal como el conocimiento binario de estímulo-respuesta, y el del animal viviente humano como el conocimiento ternario de estímulo-significación (habla)-respuesta. En el animal, significado, si así podemos hablar, y cosa coinciden, al reducirse la cosa a lo que tiene interés para él; en el animal viviente humano, significado y cosa difieren siempre.

La DA, sin fondo ni forma como es, es la que permite la DR con significado. Si aquella tuviera fondo y forma no sería DA sino DR, y una DR fija, estable, no adecuada para cambios, más bien opuesta a los mismos, por más infinita que la proyectemos. Y otro tanto sucedería si en lo que llamamos la DR significado y cosa fueran lo mismo. Sería su negación. Estaríamos hablando entonces de la DR propia de un animal viviente no hablante, un mundo que solo evolutivamente cambia, en un tiempo que generalmente se mide en miles y millones de años.

Sin la DA no habría significados. No se daría pluralidad y cambios en estos, no se daría flexibilidad para enfrentar los cambios. Pero a su vez sin DR como realidad significada, siempre dual, no se daría el conocimiento simultáneo y a partir de ahí conocible de la DA en que consiste la realidad en sí misma, una, total, no-dual.

DR y DA nunca dejarán de constituir al ser humano. Si dejaran de constituirlo, si una de las dos desapareciera, desaparecería el ser humano. Sería un Dios, DA solamente, o un animal no hablante, DR solamente. No sólo constituyen al ser humano sino que ellas mismas se constituyen entre sí, son mutuamente constituyentes. Esta mutua relación constituyente no puede faltar, pero la manera de relacionarse entre sí, sí puede cambiar y cambia, no es fija ni única. Esta constatación es muy importante. De ahí los cambios experimentados a nivel sobre

todo de la DR en términos de lo que llamamos y conocemos como religión y axiología. Estas han cambiado y cambian según cambia en nuestra mente en tanto matriz nuestra visión de la DR y de la DA, en otras palabras nuestra visión del mundo y de nosotros mismos, nuestra cosmología y nuestra antropología. De la religión, su crisis y cambios, será objeto el capítulo siguiente.

Adelantemos que lo que hasta hace poco fue llamado espiritualidad es algo profundamente humano y, en el fondo, solamente humano, el descubrimiento y vivencia plenos de la DA. Quien vive la DA como es, realización plena sin fondo ni forma, sin contenido, ese es un ser espiritual, ese es un ser plena y verdaderamente realizado. Aunque no se dé en él ningún referente religioso ni a lo religioso. Los referentes religiosos han sido y son una producción histórica, no son necesarios para que el ser humano descubra y viva su realización plena, su ser, imbuido pues de un desapego y desinterés total. Lo decisivo es el descubrimiento de su ser, gratuidad y plenitud totales, y serlo, ser lo que ya se es. Como veremos, los referentes religiosos son más bien un obstáculo, de los que hay que desprenderse, para la identificación con la DA. Porque los referentes religiosos tienden a ser fijos y a producir fijación, obstaculizando la identificación con la DA como dimensión sin fondo ni forma y la flexibilidad que se necesita en la DR humana, social y cultural cuando los cambios son una realidad o se imponen. Esto explica que ya existan hombres y mujeres profundamente espirituales sin ser creyentes, y que a futuro esto sea más normal. Aunque todavía ahora pueda parecer paradójico, no lo es. En una sociedad que vive de la innovación y del cambio es algo muy coherente.

En virtud del doble acceso a la realidad, la DR comporta en sí, mucho más cuando reflexiona sobre sí misma, cierta noticia de la DA. En esta noticia tiene su origen la ciencia cultivada por sí misma, la filosofía, el arte. Dada la noticia que se tiene de la misma, el ser humano la busca, búsqueda en la que encuentra placer estético y realización personal. En los niveles más desinteresados de búsqueda y de realización se encuentra la religión, y en el nivel más alto, del desinterés total, la espiritualidad. Ambas se dan en el encuentro de la DR con la DA. La religión, podríamos decir, se da cuando es la DR la que se afina y en su cúspide se presenta como DA, y la espiritualidad cuando el ser humano descubre y experimenta que él y toda la realidad, toda la DR, es DA. La DR es adecuada, dinámica y dinamizadora, cuando es noticia de la DA, de su valor e importancia, y apunta a ella. Es inadecuada, se convierte en obstáculo, cuando, convirtiéndose ella misma en DA, sustituye a esta, y, sustituyéndola, la limita muy seriamente en su naturaleza, en su función de flexibilidad y en su alcance. Es la religión sustituyendo a la espiritualidad, la DR en su dimensión más sublime proyectándose sobre la DA, absolutizando esta y convirtiéndola en creadora de sí misma como DR, la DA-Dios creador de la DR. Una proyección que puede parecer sublime, pero en el fondo limitada y obstáculo a la verdadera espiritualidad, a la DA como realización. Porque por este mecanismo por más que se absolutice a Dios, siempre será un Dios con fondo y forma, una DA en términos de DR, no la DA en sí misma.

Claro está, que ello depende al fin de cuentas del tipo de sociedad en que este comportamiento se dé. En sociedades estáticas y pseudoestáticas, que viven de hacer casi siempre lo mismo, poco sometidas al cambio, la religión será muy funcional y exitosa, mientras que en sociedades que tengan que vivir de la innovación y de la creación continua, aspectos amplios de la religión entrarán en crisis, porque con su fijación y sumisión se

convierten en un obstáculo de la realización humana plena. La religión no es una cualidad humana fija y permanente, es una forma humana histórica de una determinada forma social de vida, hablando con rigor la de las sociedades agrarias.

La relación entre DR y DA puede cambiar cuando la DA se libera de la DR o cuando la DR en la que se da la forma de vida cambia. El hecho es que en las formas de vida estáticas la DR es religiosa, y en las formas de vida que viven de la innovación y del cambio continuo la DR deja de ser religiosa.

El ser humano, una naturaleza no-naturaleza, no religiosa

Si por naturaleza entendemos un ser ya acabado, fijo, estable, permanente, como suele entenderse, el ser humano es una naturaleza no-naturaleza. No es nada de eso. Apenas nace con cuatro condiciones o capacidades a partir de las cuales tiene que completarse culturalmente, porque, como suele decirse, nace genéticamente muy incompleto. Su DR de origen es muy limitada. Por ello inmediatamente desde que nace, su DR, la realidad de sí mismo y del entorno, tiene que ir completándose, en base al significado o significados que va adquiriendo para él todo y que él le va dando a la realidad. Las cuatro condiciones o capacidades, todas ellas básicas, con las que nace, que tiene que ir concretando y desarrollando son, según Marià Corbí: una cierta fisiología, un ser simbiótico, con la naturaleza y con los demás seres humanos, ser un ser sexuado, y tener una competencia lingüística¹⁴. Estos elementos no dotan al ser humano de una naturaleza, no constituyen una naturaleza, sino la posibilidad de construirla a partir de ellos. Son necesarios, pero no suficientes. De hecho, por sí mismos no garantizan su viabilidad como animal viviente. No le proporcionan los “cómo” que necesita para vivir como tal, los tiene que construir. Y los construye, los construimos, mediante el habla.

Nuestra mera condición fisiológica es tan obviamente insuficiente que ella sola no nos constituye en seres humanos sin más. La condición sexual con la que nacemos no implica en principio nada más que la posibilidad de la reproducción de la especie, pero nada nos dice sobre cómo debe ser la relación hombre y mujer, de estos con su prole, el cuidado de esta, qué significación y valor dar a la sexualidad, cómo asumirla personal, social y culturalmente. Igualmente en lo que respecta a cómo concebir y vivir nuestra condición simbiótica. Esta no va más allá de exigir un cierto grado de sociedad y de equidad, porque sin algún grado de ellas, imposible la simbiosis misma, pero sin ninguna concreción sobre las formas que sociedad y equidad necesariamente tienen que asumir cuando existen en concreto. Y así respecto de nuestra capacidad o competencia lingüística, que solo implica cierto grado de veracidad, sin el cual ninguna lengua podría cumplir su función de comunicación, por lo demás tan necesaria, pero quedando indeterminada toda forma lingüística de hacerlo. Nacemos con una capacidad o competencia lingüística no con una lengua. Obviamente, cada una de estas condiciones por separado ni las cuatro en conjunto constituyen una naturaleza como algo acabado, ni siquiera viable.

Las cuatro condiciones o capacidades no hacen del ser humano una naturaleza acabada, menos aun una naturaleza religiosa. El ser humano no es religioso por ninguna de estas cuatro

¹⁴ *PEA 1*, p. 21; *PEA 4*, p. 231.

condiciones ni por las cuatro juntas. La posibilidad de lo religioso, como de todo lo que es cultural en él, se encuentra en la competencia lingüística con la que nace, en la medida en que en la misma hay una competencia para conocer en términos de significado, con un doble acceso a la realidad, y por la tanto la posibilidad de un conocimiento de la DA desde DR. Tengamos presente que hablar de competencia lingüística es hablar de competencia cultural.

La religión como noticia de la DA desde la DR ha sido construida según esta también ha sido construida en los diferentes tipos de vida que se han dado y que la han posibilitado como marco. Este marco ha ido cambiando según han cambiado las formas de vida, los diferentes modos de producción, y pareciera que en la sociedad que actualmente estamos construyendo la religión como se construyó en el pasado entra en crisis. La religión, las religiones, no se dan en el vacío. El ser humano no es religioso por naturaleza. La religión cambia según cambia la naturaleza que tiene que construir el ser humano en sus diferentes formas de vida. La religión —es más evidente en aspectos de la misma— tiene su origen, ha conocido grandes desarrollos y tiene su crisis o sus crisis y su final.

2. Religión, origen, desarrollo y crisis

Origen antropológico de la religión

El ser humano no es religioso por naturaleza. Ha sido históricamente religioso por el doble acceso que tiene a la realidad en su condición de animal viviente hablante, más concretamente por la noticia que desde la DR tiene de la DA. Una noticia siempre presente, al ser el acceso a ellas un acceso simultáneo. Normalmente la noticia estará implícita en el conocimiento en función de la DR, y en tanto implícita no consciente de sí misma, pero siempre estará presente, siempre será real, oscura al no poder ser concretada, pero cierta. Al no identificar significado con cosa, el animal viviente hablante que es el ser humano sabe, conoce, que la cosa u objeto es diferente de su significado, y basta que reflexione a partir de esta primera diferencia y sobre ella para que la noticia se haga explícita y la DA aparezca como dimensión autónoma, en sí misma y por sí misma existente, aunque siempre vista desde la DR y en ella. En esta noticia y dinámica está el origen de la religión, en la DA vista desde la DR y a modo de esta. Por ello cuando cambia la visión paradigmática que se tiene de la DR, cambiará la visión que se tiene de la DA. Y ambas visiones cambian cuando cambia la forma de vida del conjunto humano, colectivo o sociedad.

El ejemplo más clásico de esta manera de conocer la DA es el de las sociedades conocidas como “primitivas” —sociedades cazadoras y recolectoras y sociedades horticultoras—, que viven inmersas en la naturaleza y de ella, están organizadas parentalmente, y en términos de pensamiento y conocimiento son míticas: todo lo conciben y lo explican en términos de contigüidad y semejanza, a partir de su origen, divino-ancestral, ocurrido en un tiempo primordial, al cual mítica y mágicamente está unido el presente. Trabajando en base a diferentes figuras de semejanzas y postulando su origen como colectivo humano en un tiempo primordial, cosmizante y normativo, el pensamiento mítico no es para explicar el ser de las cosas sino su significado y su valor, pleno desde aquel momento primordial y en él, para saber como relacionarnos con ellas y como tratarlas. Porque en estas sociedades significado y valor de todas las cosas siguen siendo el mismo de aquel primer

momento, no han cambiado. De ahí que el pensamiento mítico sea tan significativo. Todo en él, astros, tierra, bosques, ríos, lagunas, animales, recursos, está doblado de significación y valor, no ya del que tienen ahora, sino del valor sacral que adquirieron en aquel primer momento.

En estas sociedades desde su origen, y por su construcción, la DR quedó identificada con la noticia que pudo tener de la DA. Gracias a esa identificación todo tiene un valor último, todo está vivo, todo está emparentado e interrelacionado, todo forma una sola realidad, dioses y seres humanos, lo visible y lo invisible, naturaleza, sociedad y cultura, sueños y vigilia, todo existe en comunión y está unido. De ahí la impresión que tenemos de que en estas sociedades todo está lleno de significación, todo tiene valor. Y es que, en efecto, así es. Todo presencializa algo más grande y trascendente, de alguna manera toda realidad es hierofánica, todo en ella tiene un valor sagrado, y todo está unido y vinculado entre sí. La muerte misma, comenzando por la muerte de la protovíctima ancestral, que está en el origen de cada pueblo y de sus recursos, es fuente de vida. Es un pensamiento que no puede ser más pletórico de significado. La función social que cumple en el colectivo o sociedad, función de unión, identidad, comunión e igualdad no puede ser más evidente, pero la forma de lograrlo es sacralizando la realidad, recordando su origen divino-ancestral, sagrado por excelencia y por tanto normativo, ocurrido en un tiempo inicial primordial, válido para todos los tiempos.

En este sentido la manera de conocer en estas sociedades toda la realidad en función de la vida, la DR, es sacral, como lo son sus grandes mitos, sus mitos fundadores; es religiosa. Supone en sí una noticia de la DA y carga la DR con la sacralidad, la urgencia y el valor reconocidos a la misma. Quizás la mejor expresión de esta sacralidad sea que el origen de todo tal como existe está en los dioses, es divino. Por ello nada se puede cambiar. En ellos se encuentra el origen de todo el colectivo social con todo lo que es su realidad, cosmos, tierra que habitan, naturaleza, cultura. El origen no puede ser más divino. Pero en el fondo es la DR modelando la DA, y en este sentido no es tan religiosa. La noticia que se supone de la DA es limitada. Más que una DR vista desde la noticia de la DA, es una DA vista desde la DR, desde lo que es su realidad, sacralizada. Sacralizada, porque no hay nada más sagrado que la vida, y es gracias a esa realidad que el colectivo vive. Por ello hablamos de origen de la religión, refiriéndonos así de una manera englobante a las concepciones y prácticas religiosas, por ejemplo, totémicas y chamánicas, en este tipo de sociedades. Para enfatizar que el gran desarrollo que conoce la religión tal como la hemos conocido, como visión del mundo y programación de la sociedad, se va a dar en otro tipo de sociedades, en las sociedades propiamente agrarias. Es en estas donde lo religioso y sus funciones adquiere su máximo y peculiar desarrollo.

Lo religioso en las sociedades “primitivas”, como todo pensamiento mítico, es local, empírico-mimético, mágico. Es la DA vista desde el pensamiento mítico-mágico, así como desde la vida y estructura social del colectivo, que caracteriza a este tipo de sociedades. A juzgar por su duración, un paradigma de conocimiento y axiológico muy exitoso, pero local, no universal. No necesita serlo. Comprende todo su mundo, lo que constituye su universo, no los mundos de los demás pueblos conocidos, que por otra parte tienen un pensamiento mítico como el suyo, aunque con diferentes mitos. Cada sociedad, concebida tribalmente, tiene su origen propio, sus dioses, sus mitos, sus ritos, con la marca profunda de su forma de vida, recursos, instrumental y organización, todo ello propio de cada sociedad, sin ninguna

pretensión universal, de transferencia e imposición a otros colectivos. Es una realidad propia de ellos, de su colectivo. Tan propia que es intransferible. Es su ser en todos los sentidos.

Al tener por función la integridad e integración del grupo, su unidad y su presente, garantía todo ello a su vez de su futuro, concebido en términos de un eterno retorno, lo que llamamos religión en estas sociedades, visión de su ser y vivir, mitos, rituales, tradiciones y comportamientos, todo ello está revestido de autoridad, en el sentido de que lo recibido no puede ser cuestionado, al contrario, tal como ha sido recibido hay que conservarlo y transmitirlo. Y una autoridad ancestral y divina. Colectivo y sociedad son lo que son gracias a sus dioses y a sus ancestros. Con ellos y en ellos viven hoy. Sin esa visión y actualización dejarían de existir como colectivo, y por tanto también como individuos. Las funciones sociales se cumplen, y ello de manera muy exitosa, pero la función biológica primera de la doble dimensión DR-DA, función de flexibilidad, de poder enfrentar cambios con más rapidez y eficiencia, queda casi inhibida, siendo las religiones las primeras que se oponen a los cambios. De ahí que en las mismas tradiciones religiosas y en épocas de grandes cambios surjan profetas, hombres y mujeres con mensajes innovadores. Es una necesidad social de cambio en las mismas religiones, además de que en este tipo de sociedades es inimaginable un cambio social significativo sin el aval de lo religioso. Los dos tienen que ir de la mano, como fue el caso de Moisés, que tuvo la habilidad, respondiendo sin duda a la necesidad, de presentar Yhavéh, el dios nuevo, del pueblo que estaba formando, como el dios de “Abraham, Isaac y Jacob”, el dios tribal. Presentado en parte como una continuidad, en el fondo se trató de un gran cambio, en lo religioso y en lo social.

Hemos mencionado las funciones sociales positivas, por así decir, de la religión en las sociedades “primitivas”. Habría que señalar también las funciones socialmente no deseables, cuando la religión en su evolución es parte del poder o el poder mismo y actúa de manera corrupta en beneficio de ambos. En la Biblia, donde hay ejemplos de profetas buenos, también hay referencias a profetas interesados y corruptos y de su alianza al servicio de reyes interesados en la utilización de la religión. Esta realidad provocó también en las religiones el surgimiento de los buenos profetas, en una línea religiosa y ética de transformación y de cambio.

La religión en su esplendor

El desarrollo de la religión tal como la hemos conocido, englobando vida, cultura y sociedad, se va a dar, como hemos adelantado, en las sociedades agrarias, con la visión central del mundo que les caracteriza en términos de pensamiento. Aunque en esta visión del mundo haya todavía muchos elementos míticos, que conserva de la visión anterior, su visión ya no es matricialmente mítica sino racional-analítica y universo-céntrica, no sociocéntrica. No se fundamenta ni trabaja en base a semejanzas, sino en base a la *analogía entis*. La noticia que desde la nueva DR, agraria, política y artesanal, supone de la DA es muy diferente y la estructura de su visión del mundo también. La religión puede seguir cumpliendo las funciones sociales que cumplió en las sociedades “primitivas”, y así lo hace, cohesionando, inspirando, motivando, orientando la sociedad como proyecto, pero de manera muy diferente. Con respecto al tipo de sociedades anteriores, diríamos que en las sociedades agrarias la visión religiosa se ha hecho más abstracta y global, verdaderamente universal. Cubre toda la

realidad, que se ha hecho prácticamente infinita; abarcando todo el cosmos, y la relación entre Dios, ser humano, realidad y sociedad se ha hecho metafísica.

Las sociedades agrarias suponen un gran cambio con respecto a las sociedades llamadas “primitivas”. Son muy diferentes con respecto a éstas. En primer lugar ya no viven tan inmersas en la naturaleza y de ella, sino que más bien la dominan y la controlan, como sucede en las sociedades agrarias de riego, y ello gracias a la adquisición de nuevos saberes y nuevas técnicas, con una nueva organización social, estamental. En lo que respecta al pensamiento este ha experimentado matricialmente un gran cambio. Antes era local, teniendo su punto de partida en la DR local y en los dioses o dios tribal. Ahora será universal. Su DR y su Dios son universales.

Gracias al trabajo artesanal —la agricultura también lo es—, los hombres y mujeres de estas sociedades han descubierto cómo se hacen las cosas y esta experiencia se convierte en matriz de conocimiento. Conocer ya no es conocer el significado y valor de las cosas y así saber cuál debe ser nuestro comportamiento con ellas en cada momento. Conocer es saber cómo están hechas las cosas por el artesano-creador respectivo, que siempre crea siguiendo formas mentales, la naturaleza por ejemplo está creada por Dios, y conocer esas formas. Creado de acuerdo a formas, y por tanto conocible, todo tiene su consistencia, su ser. La nueva visión de mundo es mucho más abstracta, pero más universal, universo-céntrica, no socio-céntrica.

La sociedad ha sufrido también un gran cambio. El nuevo tipo de sociedad no puede existir sin actores con capacidad de orden y mando, con autoridad. La sociedad ahora es profundamente jerárquica. En su cumbre tiene un señor, lo creado también. El paradigma axiológico pasado era el de la propia naturaleza en sus ciclos de muerte-vida, la muerte como fuente de vida. Ahora será el de mandato-obediencia. De manera que a mayor obediencia —ontológicamente más en la línea del Señor Creador y de sus representantes— más ser, más vida.

Dios en la nueva visión del mundo es un Dios creador, pero creador sin estar míticamente presente, sino mediante su palabra y potencia creadora. De esta manera crea un mundo físicamente real, no de huellas y semejanzas, ontológicamente pesado, estableciendo entre él y el mundo un tiempo insalvable y una distancia infinita, lo que le hace físicamente inalcanzable. El Dios en la visión central del mundo resulta mucho más trascendente que en la visión socio-céntrica, mítico-mágica. El mundo no es un globo hueco, totalmente unido y comunicado entre sí en su superficie por toda una red de semejanzas, como dijo Lévi-Strauss del mundo del pensamiento mítico, es una bola pesada, como la que tienen en su mano los Niños Dios medievales, románicos y góticos, sentados sobre las rodillas de sus Madres Vírgenes, tronos sedentes de ellos. Los nuevos rituales serán más de desagravio, acatamiento y obediencia, que de manipulación. A diferencia del Dios de los pueblos pastoriles, con el que se hace alianzas, con el Dios de los pueblos agrarios no se hace alianzas. La relación con él se ha vuelto profundamente ética a la vez que ritual, sacramental. Es la autoridad por antonomasia, infinita, que debe ser acatada y obedecida. De las sociedades “primitivas” se ha dicho que su distintivo es su origen primordial, que no puede ser apropiado por nadie. De las sociedades agrarias habría que decir que es Dios creador en su distancia infinita el que no

puede ser apropiado. En otras palabras, a más distancia, más universalidad y más dependencia. Se vive en la total dependencia ontológica de él.

Esta universalidad es la que vemos presente en las religiones conocidas precisamente como “universales” en la llamada por Karl Jaspers “tiempo-eje” o “época axial”, en el primer milenio a. C., y más específicamente en el siglo VI; llamadas “universales”, porque, liberadas del espacio geográfico-social donde nacieron, su mensaje puede ser vivido en no importa qué lugar. Abarca todo y se dirige a todos.

DR y DA han experimentado un gran cambio, así como la relación entre ellas. De hecho estamos ante una DR y una DA nuevas. Con el cambio que supone la agricultura como forma de vida, la DR se ha vuelto más compleja, más abstracta, y desde ella la DA también se ha vuelto más distante y más abstracta. Un vacío prácticamente infinito se ha abierto entre ellas, ahora llenado por la religión, que, en efecto, se desarrolla llenándolo todo. Es la religión como teodicea, en el mejor intento por responder a tanta pregunta sobre el mal, como teología, o discurso sobre Dios, y como sentido del universo, del mundo, de la vida y de la historia.

La religión, que antes fue descubrimiento del carácter sagrado presente y manifiesto en toda DR, experiencia de su sacralidad, ahora es búsqueda de la DA desde la noticia que tiene de ella desde la DR como punta de lanza ontológica y filosófica. No es la DA, apunta a ella, desde fuera y desde la lejanía que supone la DR con respecto a Dios. Tampoco es la experiencia sagrada que tuvo anteriormente de la DR. Comparada con esta, su visión actual es racional, fría, esencialmente heterónoma, desacralizada, filosofía y ética más que religión, pero imponente, omniabarcante, poderosa. Es búsqueda y respuesta, que no puede dejar de abarcarlo todo, de preguntarse por todo y tratar de responder a todo. Es la religión, son las religiones, como teología y ética universales, como saber humano último de todos los saberes, como fuente de ética y de comportamiento, y desde luego con sus mensajes de realización y/o de salvación universal.

Saber y poder que se van a reflejar en instancias de poder paralelas a ellas, iglesias y comunidades, muy organizadas, con sus jerarquías y actores respectivos y una presencia total en la sociedad en la que imperan. Es la religión como dimensión esencial a la sociedad, si no la sociedad misma en su relación con lo trascendente. Es la religión ocupando la distancia ontológica infinita entre la DR y la DA. Sus pilares serán la revelación de Dios, la palabra dirigida a lo largo del tiempo a sus profetas, sobre todo a sus fundadores, su reiteración y actualización y sus celebraciones rituales. Es la religión haciendo presente, próxima, cercana la presencia de por sí lejana de Dios, pero que él mismo comenzó por hacer cercana con su palabra revelada y con su acción.

Las religiones como sistemas de creencias, creaciones humanas verdaderamente monumentales en el tiempo y omnipresentes en el espacio que ha llegado a ser culturalmente suyo, no han podido ser más funcionales a las sociedades agrarias, como lo han sido, desde luego, a sí mismas. Como ninguna otra institución han encarnado los paradigmas que las sociedades agrarias han necesitado y se han dado a sí mismas como formas de vida: el paradigma agrario-autoritario, el paradigma artesanal de emisión-recepción y el paradigma axiológico mandato-obediencia. De ahí su éxito.

En las sociedades agrarias la noticia de la DA desde la DR hubiera permitido concebir y desarrollar la DA como la realidad sin fondo ni forma que es. De hecho es en estas sociedades donde emergen las grandes propuestas espirituales, aunque en general de una manera marginal y más bien en contra de las religiones que venían por tradición. Tal es el caso de Lao Tsé, Buda, Jesús y Mahoma. Cuando esto se dio, la religión más que cuerpo de creencias, se redescubrió como experiencia de la DA, como espiritualidad. Pero la presión de la sociedad y cultura tradicional jugó a favor de la religión, de esta como cuerpo de creencias, de fijación de las mismas y de sometimiento. La religión, pudiendo haber dado el paso de identificación total con la DA, con la realidad sin fondo ni forma, podríamos decir que en general prefirió quedarse en la cumbre axiológica de la DR, apuntando a la DA, y en el mejor de los casos sirviendo de puente y vehículo hacia ella, pero en general sin dar el salto. Fue más fácil y más cómodo quedarse en la parte de acá. La religión se autovaloró al máximo, se presentó como DA siendo solo punta y vértice de la DR. En su grandeza y atisbo se hizo autorreferencial, sin llevar donde prometía. El costo fue enorme, convirtiéndose ella misma en el obstáculo principal. La religión, siendo esencialmente mediacional, vértice representacional y axiológica de la DR en función de la DA, se convirtió en un fin, se convirtió prácticamente en DA, en sustituto de ella.

De ahí el poder que adquirió en términos religiosos, culturales, sociales, políticos e incluso económicos. Poder y exclusivismo, porque su universalismo lo traduciría en exclusivismo de conocimiento. Solo ella tendría la verdad, solo ella sería la verdadera religión. Las demás serían religiones, en el mejor de los casos a convertir, y en situaciones de oposición y resistencia, a combatir como adversarias.

El éxito de la religión se debe a que articulada sobre el pensamiento axiológico, propio de toda visión central del mundo, ella pudo presentarse como la cumbre de la axiología. O expresado de otra manera más técnica, el éxito de la religión se debe a que allí donde se desarrolló como tal, como religión, fungió como proyecto axiológico colectivo de la sociedad, es decir, surtiendo a la sociedad del conjunto de valores y significaciones que necesita, como valores de unión, identificación, motivación e inspiración para funcionar exitosamente como sociedad.

Hablando en términos de generadores de la religión o condiciones que la misma requiere para existir y desarrollarse, Marià Corbí señala cuatro: a) la condición de hablantes, b) doble acceso a la realidad, c) forma de vida preindustrial, y d) programación simbólico-mítica¹⁵. En las sociedades agrarias se dieron las cuatro condiciones, explicándose de esta manera el éxito de las religiones como tales. Cuando por ejemplo la religión no fungió como programación simbólico-mítica de la sociedad, aunque se dieran las demás condiciones, la religión más bien se conservó como una tradición de espiritualidad, como un conjunto de métodos y técnicas en función de lograr una trascendencia espiritual. Tal fue el caso del budismo, taoísmo y de corrientes del hinduismo, como la vedanta advaita o de la no-dualidad.

Las posibilidades y las limitaciones de la religión en las sociedades agrarias se debieron a su identificación con el conocimiento como visión central del mundo. Este

¹⁵ PEA 1, pp. 25-26.

conocimiento se considera copia de la realidad, es de naturaleza ontológica, de una gran potencia cognoscitiva, de alcance universal y profundamente axiológico. Muy diferente del conocimiento matricial en las sociedades “primitivas”, es sin embargo profundamente axiológico. Porque al sentirse copia de la realidad, siente esta profundamente valórica, valórica y profundamente jerarquizada. De esta manera el conocimiento racional que tiene de la DA se le aparece como el conocimiento racional mayor posible¹⁶, el más sublime y determinante, el más ontológico y personal. Aunque de hecho el conocimiento que se hace de la DA no sea en el fondo más que el conocimiento de la DR, naturalizada y universalizada, y como tal proyectada sobre la DA, haciendo de esta el Dios creador de la DR, cuando Dios no es creador. Dios, como ya hemos expresado, es demasiado absoluto para ser creador.

Las posibilidades que se abren pues a este tipo de conocimiento son prácticamente inagotables. Es un conocimiento que se siente destinado a conocer el universo tal como se supone ha sido creado por Dios. Esto desde un punto de vista natural, de la razón natural, a lo que hay que añadir el conocimiento revelado por el mismo Dios. Las limitaciones estarán en el propio conocimiento, al considerarlo trasunto y copia de la realidad.

La epistemología de este conocimiento-copia es mítica, en el sentido precisamente de que no se corresponde con la realidad. El conocimiento no es copia de la realidad, supone y es siempre una modelación de esta para conocerla. El conocimiento modela, trabaja y modifica la realidad para conocerla. Y basta que el supuesto de este conocimiento cambie, para que pierda también su axiología, para que la religión fundamentada y articulada sobre este supuesto entre en crisis.

Comienzo de la crisis

Como sucede frecuentemente en lo humano, también en lo que respecta a la religión en su éxito estuvo el comienzo de su debilidad y de su crisis. El éxito estuvo en el éxito del paradigma de conocimiento que hizo propio, en su visión central del mundo, que nunca se pensó que iba a cambiar. De acuerdo a esta visión el mundo creado es ontológico, pesado, como las cosas, tiene su propio ser, aunque sea dependiente, *ens ab alio*, del Creador, *ens a se*, o ser por excelencia. Todo ha sido creado en términos de naturalezas, creaturas estables, permanentes, para siempre. Creadas por el Creador conforme a razón, proporción o medida, son consistentes, fijas, estables, tienen leyes que las rigen, hay un orden. Todo es racional y explicable. Todo es fijo y permanente. Las cosas se conocen más por cierta racionalidad conforme a la cual han sido creadas, por el lugar y la función que cumplen, que por las semejanzas entre sí que muestran, ¿El cambio? No hay lugar previsto para él más allá del cambio regular que suponen el girar de los astros y la sucesión de las estaciones.

La religión se identifica en este orden creado y la racionalidad que muestra. Razón y fe son dos fuentes diferentes de conocimiento, pero no opuestas, al contrario, son armonizables. La razón es de naturaleza humana, la fe de naturaleza divina, pero ambas regalo al ser humano del mismo Dios, la primera creada en orden a la segunda, y llamadas a

¹⁶ Enfatizamos su naturaleza racional para distinguirlo del que los teólogos han llamado conocimiento o ciencia *infusos*, no adquiridos racionalmente sino de naturaleza sobrenatural, directamente otorgados por Dios.

desarrollarse armónicamente. Por ello la religión en general no tendrá en menos a la razón y a la creación, sino que se identificará con el aporte de ambas, asumiéndolas y elevándolas al nivel más alto que le es posible. Ambas las ve como expresión de la voluntad de Dios y de su plan sobre el ser humano. El sistema de creencias en que se configura la religión en las sociedades agrarias va a reflejar esa asunción y esa armonía. Ser y conocimiento coinciden en este tipo de religión. De ahí su potencia. Son la DR y la DA, descubiertas como dos dimensiones de diferente orden, una natural la otra divina o sobrenatural, pero ambas convergentes.

La crisis de la religión va a comenzar cuando ser y conocimiento no respondan ya a lo que es habitual sentir y percibir en este paradigma que llamamos *visión central del mundo*. Cuando el conocimiento ya no es copia de la realidad, ni el ser tiene la densidad que se le suponía, cuando lo que se creía verdadero ya no lo es tanto, y cuando el conocimiento no tiene la axiología que antes tuvo. Y esto es lo que está sucediendo en la actualidad.

El cambio comenzó a experimentarse con la Ilustración, con el desarrollo del pensamiento crítico, autónomo de lo religioso, aunque todavía era un pensamiento mítico, en el sentido de creer que el nuevo conocimiento era fotografía y copia de la realidad. El que ya no se correspondía con las nuevas adquisiciones era el conocimiento anterior. Y se profundizó con el gran desarrollo de las ciencias físicas, naturales, sociales y humanas desde el siglo XIX. Aunque en general siguió siendo axiológico, en tanto se le suponía ser un trasunto de la realidad, realidad construida de acuerdo a leyes y al final de cuentas portadora de significación y valor para el ser humano, y norma de comportamiento. El supuesto de fondo era que si toda la realidad existe normada, el ser humano también tiene que existir normado. En general, no se sospechaba que el conocimiento antes que copia de la realidad es modelación de esta. El conocimiento científico, pese a su gran desarrollo, seguía siendo mítico. Esta fue la limitación de las ideologías, que siguieron a la religión, que creían conocer la realidad tal cual la realidad existe, y de ahí su fracaso, ya que en este sentido fueron tan míticas como la religión. El conocimiento en su conocer trabaja la realidad, la modela y la cambia, podemos decir la construye. El conocimiento es funcional, “work”, en el sentido que los norteamericanos dan a esta expresión. Se desempeña, trabaja, funciona, pero no es la realidad. El trabajo gracias al cual vivimos ya en buena parte como sociedades no es la realidad ni es portador de axiología. Es una creación instrumental nuestra, tecnológica y por ello en buena parte abstracta. Piénsese en todo trabajo que implique electrónica, informática y robots, tanto en lo que respecta a su invención y desarrollo como a su aplicación.

Esto es lo que está teniendo lugar desde los años setenta del siglo pasado en nuestras sociedades. Desde entonces, y de manera exponencial, el conocimiento, reiteramos, gracias al cual vivimos, por tanto condición *sine qua non* de nuestra vida actual, es un conocimiento, fundamentalmente y cada vez más, funcional, de manera que podemos decir que en él existen consumadas la separación de conocimiento y ontología, de conocimiento funcional y axiología. Y en esta separación, o separaciones, es que consiste la crisis de la religión. Crisis como visión central del mundo que fue, pero también, en buena parte, crisis como visión de sentido. El momento del cambio, el dato es revelador, coincide con la revolución cibernética. Es difícil que se haya dado sin la revolución tecnológica que la misma supuso. Con la tecnología el conocimiento se hace también tecnológico tanto en su naturaleza como en su función.

Desde luego, en el hombre y mujer modernos la religión ya no es ni funciona como visión central del mundo, con la objetividad que la caracterizó. Puede existir y existe como una visión subjetiva, y por tanto de sentido, pero no ya como su forma matricial de conocimiento. No es ya el paradigma de pensamiento de ninguna sociedad moderna, tampoco lo puede ser de los individuos o miembros que la componen o integran en tanto sociedad moderna. Serían incompatibles. Sociedad o individuos no serían modernos. En individuos y sectores sociales conceptos como Dios, creación, revelación divina, plan de Dios para el ser humano en la historia, pecado, salvación-redención, etc., pueden tener sentido, un gran sentido religioso, pero en tanto que individuos y sectores, sin poder compartir, mucho menos imponer, tales convicciones a la sociedad como un todo, así como tampoco la cosmología y antropología que suponen. En las sociedades modernas la religión como “dosel sagrado”, por tanto común a la sociedad como un todo, ya no existe. En su lugar lo que existe es el pluralismo religioso, de visiones de mundo, religiosas y no religiosas. Lo habitual será, si se tiene una visión religiosa, que esta sea propia, personal, y en este sentido subjetiva, de cada individuo en tanto sujeto, vivida en comunidades e iglesias, común incluso a muchos miembros de la sociedad, y compartir con el resto de la sociedad su paradigma funcional de conocimiento, de gestión y de vida. Este es el paradigma común, el que hace que la sociedad funcione, no la visión religiosa del mundo.

En otras palabras, la religión como visión central del mundo, ya no es reproducible en una sociedad moderna a no ser de manera marginal.

Como ya hace tiempo señalaron Peter L. Berger y Thomas Luckmann, lo que sí es reproducible, y lo está haciendo, es la religión como fuente de sentido¹⁷. La necesidad de sentido es diferente de la necesidad de una visión central del mundo, vinculada esta a un tipo de sociedad fundamentalmente estática, como las sociedades agrarias. De manera que, rota la visión central del mundo, bien puede perdurar la religión como visión de sentido, en la medida en que esta perdura en el ser humano en una sociedad moderna y muchos hombres y mujeres pueden encontrar en la religión la respuesta a esta necesidad. Es la necesidad de tener un sentido de trascendencia, dar sentido a la propia vida y a la historia, fundamentar y nutrir su comportamiento ético, producir y reproducir su identidad, necesidades todas ellas diferentes de la necesidad racional de tener una visión y explicación racional del mundo. En el pasado la religión desempeñó ambas funciones, la de visión central del mundo y la de visión de sentido. Actualmente, perdida la primera al ser sustituida como más racional por una visión científica del mundo, aunque sea a un nivel muy vulgar, por un tiempo largo y para ciertos individuos y sectores la religión todavía puede desempeñarse como fuente de sentido. Aunque individuos y sectores irán descubriendo que no solo la religión puede ser fuente de sentido o valores, que otras fuentes de sentido no religiosas existen y pueden cumplir esa función. Secularización no significa vivir sin sentido.

Con el nuevo tipo de conocimiento, que ya no es ontológico en su pretensión ni axiológico, la realidad que hemos construido, la DR, también ha dejado de ser ontológica y axiológica. La religión ya no puede articularse sobre ella, al menos tan fácil y espontáneamente como antes. Aquí radica la dificultad actual para poder creer de la que habla

¹⁷ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralism y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona 1997.

Charles Taylor en su obra *La era secular*, resultado no tanto, como él piensa y expone, del desarrollo histórico de ciertas ideas, valores y actitudes en Occidente, sino del cambio profundo y reciente en la forma de vida. Mientras en esta el conocimiento fue ontológico en su pretensión y axiológico, la religión fue una realidad. Tal fue el caso en las sociedades agrarias. Cuando, como sucede en nuestros días, el conocimiento deja de ser portador de ser y de axiología, la religión entra en crisis. No es tanto que el hombre y mujer modernos sean menos proclives a creer, les cueste más, sino que la religión en sí misma es menos creíble. Nuestras sociedades ya no son preindustriales ni la religión se desempeña como proyecto axiológico de estas sociedades. En otras palabras, dos de las cuatro condiciones generadoras de la religión indicadas por Corbí ya no se dan, no existen: una forma de vida preindustrial y una programación mítico-simbólica. La religión ya no goza de la evidencia de la que gozó en el pasado. Es la DR la que ya no es axiológica y por tanto religiosa, y la DA todavía no ha sido descubierta ni cultivada de manera apropiada por sectores significativos de hombres y mujeres como la dimensión absoluta que es, sin contenido ni forma.

De ahí la crisis axiológica tan profunda en la que estamos. La crisis es axiológica, verdaderamente de valores y, consecuentemente de la religión tal como la hemos conocido, no en principio del hombre y mujer modernos como actores culturales. El reto es crear la axiología adecuada, porque sin axiología adecuada no podemos vivir como sociedades, menos aun sociedades de innovación y creación continua de conocimiento, como las que estamos construyendo. Una axiología nueva, y hombres y mujeres nuevos, cultivadores de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda, CH y CHP como respectivamente las llama Corbí por sus siglas, capaces de dotar a estas nuevas sociedades de la axiología que necesitan incluso para ser viables, no digamos ya para que el ser humano pueda realizarse en ellas.

La crisis axiológica actual, como la crisis de la religión, no es un paréntesis, como solución no hay marcha atrás, tampoco hacia delante. La solución no está en volver a la religión del pasado, esta ya no se puede reproducir como la religión que fue. Tampoco habrá religión hacia delante. Esta, tal como la conocimos, ya no es reproducible de manera socialmente significativa, con capacidad de proporcionar a las sociedades que estamos construyendo la orientación axiológica que necesitan. Por mucho tiempo todavía habrá religiones, pero, comparadas con el pasado y de cara a encontrar en ellas la axiología que necesitamos, estas serán marginales. Hay que crear una axiología nueva y unos hombres y mujeres axiológicamente nuevos. A futuro habrá espiritualidad, es un reto, la necesitamos, DA cultivada como lo que es, la realidad sin contenido, sin fondo ni forma. No necesariamente religión. No la necesitamos. Será un obstáculo, más que una ayuda. El desarrollo funcional de la DR en el que estamos implicados demanda espiritualidad, cultivo de la DA, no religión. Esta con sus creencias limitaría aquel. Como necesita de una ciencia libre, no sometida a creencias, aunque estas sean aparentemente científicas, porque también la limitarían.

La nueva relación entre DR y DA

Ante lo que estamos es ante una nueva relación entre DR y DA, producida por un cambio muy profundo en el conocimiento. En el nuevo tipo de sociedad, que vive y cada día más de la innovación y creación continua de conocimiento, el conocimiento mediante el que

accedemos a la DR no puede ser axiológico, al contrario, cada vez tiene que ser más axiológicamente aséptico, sin axiología prácticamente. Y al no ser axiológico no puede ser fuente de realización valórica, de cualidad humana, no puede construir la DA como una proyección suya ni puede tener fácilmente noticia adecuada de esta. Es algo que se le dificulta, que se da más bien como una carencia. Lo que se experimenta es una separación creciente entre ambas, DR y DA. Y en este sentido, el conocimiento funcional a la vida y hoy dominante, puede considerarse el único o ser humilde. De ambas posiciones hay muestras. Idolatrando la ciencia se puede cerrar cada vez más sobre sí mismo, o conocedor de sus límites, con cierta facilidad se abre a otros tipos de conocimientos y experiencias necesarios en su diferencia. Depende de cada sujeto conocedor, depende de otras variables presentes en este.

Simultáneamente, a medida que el conocimiento de la DR se hace más funcional, perdiendo su cualidad axiológica, se muestra incapaz por esa vía de conocer la DA, cosa que, con razón, hombre y mujer actuales van a intentar conseguir por otros medios. Este es un fenómeno al que estamos asistiendo desde hace unas décadas. Y decimos ‘con razón’, como necesidad sentida que es, no que lo estemos logrando con acierto. El desacierto es más bien lo que abunda. Nos estamos refiriendo a tantas propuestas y ofertas religiosas y pseudoreligiosas como existen. Porque son construcciones de la DA propuestas desde una DR no adecuada, interesada, psicologizante, subjetivista. Por su naturaleza construida son “religiones ingenieriles”, como acertadamente hace años calificó Ken Wilber la “Nueva Era”, habiéndola conocido por un tiempo desde dentro. Y como construidas ingenierilmente, no van más allá de lo que le permiten la visión y elementos antropológicos, psicológicos y culturales, funcionales, en que se apoyan, y que las religiones ingenieriles reproducirían.

La DA es una dimensión sin contenido, sin fondo ni forma. Esto es algo que permite sospechar el conocimiento funcional, pero a la que solo se puede acceder desde ella misma y manteniéndose en ella. Si la convertimos en un desarrollo de la DR, como hacen las religiones construidas, no deja de ser ésta, aunque se presente como su punta de lanza. No dejará de producir fijación y sumisión y de esta manera sofocar el desarrollo libre que necesita hoy día la DR. Aparte de no llegar a ser la espiritualidad que promete ser y a la que aspira.

Ha cambiado la relación entre DR y DA, sin duda construida sobre el conocimiento que teníamos de ellas, y cambia la autopercepción, si es que se nos permite hablar así, que ellas tienen de sí mismas. La DR se autopercibe cada vez más funcional, muy diferente de cómo se vio en el pasado, y en este sentido incapacitada por naturaleza, aunque no del todo, para conocer la DA. Más funcional se autopercibe, más lejos del conocimiento requerido para conocer la DA. Ahora bien, la distancia autopercebida se traduce en noticia de que la DA, de existir, es totalmente diferente de ella. Y con frecuencia lo percibe. La gratuidad de lo absoluto salta aquí y allá continuamente. El conocimiento funcional es muy potente pero a la vez muy reducido, muy limitado. El mundo de la ciencia y de la tecnología es un mundo de asepsia axiológica. El hombre y mujer actuales, con mentalidad moderna, son testigos cotidianos de ello y, en este sentido, de que la realidad es mucho más rica que la modelación aséptica a la que le sometemos. De ahí el deseo actual, por no decir ya necesidad, de construir un conocimiento pluri, inter y transdisciplinario, de un conocimiento holístico, concepto muy actual desde hace unas décadas.

El conocimiento funcional es muy importante, hoy es tan necesario como imprescindible, pero es conscientemente reducido y reductor. Él sabe que hay otros conocimientos, como el que supone la filosofía, la ética y el arte. Y de ahí también la necesidad sentida de una dimensión humana espiritual, de la que aquí, con Marià Corbí, llamamos DA. Más útil y utilitarista el conocimiento actual funcional se autopercebe, más percibe como una necesidad el cultivo de la DA. De alguna manera, aunque no sea más que por carencia, más noticia tiene de ella, de su necesidad. ¿No fue este el sentido de la famosa expresión de André Malraux cuando en el siglo pasado dijo aquello de «El siglo XXI será espiritual o no será», que luego teólogos católicos (Raimon Panikkar, Karl Rhaner) aplicaron al cristianismo bajo la fórmula «El cristianismo en el siglo XXI será espiritual o no será»?

El conocimiento hoy de la DR se sabe funcional y tiene noticia de que la DA, de existir, tiene que ser cultivada en sí misma y por sí misma. Sin ella no habría DR y esta, por más desarrollada que esté, no la puede sustituir, no puede ser su sucedáneo. La DA hay que trabajarla por sí misma, como se trabaja el arte, de manera creativa, sin copiar, seguir a otros artistas ni imitar. Porque por donde se dan los pasos no hay camino. Todo es absolutamente personal y nuevo. Aunque sea la dimensión más universal, única, y por ello universal, pero que solo existe creándola. Como crea un pájaro su vuelo, aparentemente sin seguir método ni dejar rastro, totalmente preciso y aparentemente cero entropía. La DA tiene que darse realidad a sí misma. Ella en sí misma es su realidad.

El cambio en la relación DR-DA es tan grande, que el lenguaje religioso, lenguaje en el fondo de la DR, aunque se ubique en su punta, en su ápice, cada día resulta menos aceptable, provoca más rechazo. Es un lenguaje que, por lo utilitarista e interesado que resulta, él mismo se sabe torpe e inadecuado para expresar lo absoluto, lo total, lo gratuito. No puede expresar ni expresa lo que intencionadamente quiere expresar. Es un lenguaje que en número creciente de hombres y mujeres modernos ha perdido credibilidad. Es el caso bien conocido desde hace tiempo del discurso teísta produciendo rechazo, el teísmo produciendo ateísmo. El Dios del que ese lenguaje habla es mucha DR, está muy relacionado en función de la vida, es poca DA. Es un Dios muy al alcance de la razón en función de la vida, muy inmanente al sistema de vida y a sus valores. Es el Dios de un sistema, sea dominante, marginal o alternativo, no es el Dios-Dios, absoluto, total, el No-otro, diría Cusa, porque es todo. Es un Dios tan *ad hoc* que no es Dios.

En este contexto, contexto en el que estamos, ¿cuál es el aporte que puede dar la religión a la DA? El de apuntar a ella de manera cada vez más directa y total, sin sustituirla. El de ser puente y vehículo hacia la espiritualidad. De hecho, pese a todas sus limitaciones y con ellas, la religión siempre ha apuntado hacia ella, en esa dirección. Hoy, consciente de sus limitaciones, su función de apuntar hacia ella debe ser más directa y más total. Plenamente desinteresada, tiene que afinar más y mejor su puntería, sabiéndose solo eso, puntería. Hay un obstáculo, la convicción todavía en un buen sector de hombres y mujeres de que los males del mundo se deben fundamentalmente a ser poco religioso. El problema no es la falta de religión, sino que esta misma ha sido fundamentalmente funcional, ha formado parte del conocimiento humano operativo, no ha llegado a ser auténticamente espiritual, se ha quedado en promesa eterna, en un sucedáneo. Mientras el conocimiento matricial en el que se articuló fue axiológico, la religión fue exitosa e incluso, en sus mejores realizaciones, fue puente y

camino de verdadera espiritualidad. Pese a las limitaciones del paradigma, en sujetos verdaderamente desinteresados y entregados, en verdaderos cultivadores de la espiritualidad, esta se dio. En estos sujetos apuntó bien y los orientó bien. Hoy, sin la axiología de base que tuvo y de la que fue cumbre, la religión funcional no puede seguir apuntando a sí misma. No puede seguir siendo autorreferencial. No tiene sentido. Tiene que apuntar total y directamente a la espiritualidad, convertirse en camino y puente hacia esta, hasta fundirse con ella.

3. Una gran transformación en la axiología.

El origen de la crisis de la religión no está en la misma religión sino en la axiología, mejor dicho, en la falta de axiología en la que asentarse. La axiología en la que se asentó durante milenios, desde que surgió, ya no existe, no se puede reproducir, y tampoco puede asentarse en la axiología nueva, que tenemos que construir, pero que no puede ser base para una nueva religión. El futuro de la religión está comprometido. Expresado de manera más radical, a futuro no habrá religión tal como la conocimos. De ahí la trascendencia de su crisis actual. Pero la crisis propiamente tal está en la axiología, en palabras de Corbí la crisis más grave de cuantas tenemos actualmente, origen y causa de la crisis religiosa¹⁸. Hablando con más precisión, el origen de la crisis está en la transformación que ha experimentado el conocimiento funcional, que ha dejado de ser axiológico. Y sin religión podemos vivir, pero sin axiología no. De ahí la gravedad de la crisis, que nosotros vamos a analizar aquí en función de la crisis de la religión, para mejor entender esta.

De una DR axiológica a una DR no axiológica

Como hemos visto en el capítulo anterior, no es la primera vez que se dan grandes cambios en la axiología. Cambios en la axiología, y muy grandes, se dieron con el paso de sociedades preagrícolas a sociedades agrícolas. Refiriéndose a ese paso Mircea Eliade lo califica de síncope, del que, dice, todavía no nos hemos repuesto¹⁹. Y esto lo escribía no hace tanto, en los años cincuenta del siglo pasado. Muy recientemente Marià Corbí expresa «El tránsito de las sociedades cazadoras y horticultoras a las sociedades agrario-autoritarias fue uno de los momentos más traumáticos de la historia de nuestra especie»²⁰. Las mitologías así lo reflejan. El cambio de la axiología en las sociedades preneolíticas a la axiología en las sociedades neolíticas o agrarias fue enorme y, según las mitologías, con frecuencia traumático. Con la nueva forma de vida, agrícola, sedentaria, de ciudades-estados, todo cambió, trabajo, costumbres, organización social, las relaciones pues a todos los niveles, valores, la realidad misma, todo. A juzgar por mitologías que han llegado hasta nosotros, el cambio no fue una simple evolución sino, como decimos, traumático. Al menos así fue sentido con el tiempo, cuando se crean mitologías añorando profundamente tiempos pasados.

¹⁸ «La crisis axiológica que estamos sufriendo es la más grave que ha sufrido la humanidad en su larga historia», *PEA 1*, p.12. Ver también *PEA 3*, p. 30 y *PEA 4*, pp. 28 y 129.

¹⁹ Eliade, Mircea, *Herreros y alquimistas* (orig. franc., *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, París 1956) Alianza Editorial, Madrid 1974, p. 156. Un juicio parecido le merece a Marià Corbí cuando escribe: «Todavía no nos hemos repuesto del trauma que supuso tener que aprender una forma radicalmente nueva de vivir. Es un trauma reciente; fue sólo ayer, desde la perspectiva de la larga historia de nuestra especie.» en *Reflexiones sobre la cualidad humana*, p. 22.

²⁰ *Hacia una espiritualidad laica*, p. 73.

Y ello pese a que la nueva visión de mundo siguió siendo axiológica y los cambios, con toda seguridad, no fueron tan rápidos como en la actualidad. Pero así fueron sentidos.

Lo vimos en el capítulo anterior. Los cambios en términos de realidad y visión de la misma fueron muy grandes. Lo nuevo era otra realidad. Aquí se ve cómo el conocimiento, la visión de mundo, modela la realidad y, al modelarla, la cambia. Eran dos realidades profundamente diferentes, como lo eran las formas de vida de las que formaban parte: la diferencia, por ejemplo, entre una realidad recibida de los dioses y ancestros y una realidad, más que recibida descubierta, cuyo comportamiento hay que conocer para saber actuar en ella, como es el caso de la agricultura. Otro tanto cabe decir de la diferencia entre una sociedad organizada parentalmente y una sociedad organizada estamentalmente, así como de sus respectivos dioses. Pero, como hemos expresado, ambas visiones, con sus realidades, fueron axiológicas. La primera sociocéntrica, muy sacral, toda doblada de sentido y sacralidad, la segunda, universocéntrica, mucho más abstracta y ontológica, más profana podríamos decir, pero ambas axiológicas. La explicación de su axiología es que el conocimiento matricial de ambas fue axiológico. La axiología que individuos y sociedad necesitaban, fuera esta tribu, reino o imperio, fue creada de manera muy diferente, pero por la respectiva visión del mundo y como parte de esta. A juzgar por las mitologías podemos hablar de crisis axiológica, y muy profunda, en el paso de una a otra, pero fue superada.

En el fondo se trató del paso de una DR profundamente axiológica, como fue la realidad funcional a la vida de las sociedades llamadas “primitivas”, a una DR, como la de las sociedades agrarias, mucho más abstracta y ontológica, en ciertos aspectos metafísica: la palabra de los dioses creando el ser, el conocimiento conociendo el ser. Pero ambas dimensiones sentidas y percibidas de una manera valórica, axiológica. En ambos tipos de sociedades, incluidas las agrarias, la DR era tan axiológica, estaba tan cargada de DA, que el cultivo de esta se tenía por opcional. Viviendo la DR en toda su significación y valor se pensaba estar viviendo lo que nosotros llamamos DA. Bastaba, pues, con cumplir íntegra e intensivamente la significación de la DR de manera abierta a la DA, para vivir esta. Y así fue la forma de vida axiológica de las sociedades que nos precedieron.

Esta axiología ha llegado hasta casi nuestros días, hasta los años setenta del siglo pasado. Es fundamentalmente la axiología de las sociedades agrarias, todavía imperante en las sociedades de la primera revolución industrial que, aun comenzando a vivir del cambio y de la innovación, se siguen comportando como sociedades estáticas.

Desde los años setenta del siglo pasado el cambio ha sido extraordinario, por lo profundo, rápido y transformador del mismo. De una DR percibida y sentida como axiológica estamos pasando a una DR no percibida ni sentida como axiológica, sino de una manera puramente funcional, sin valores. El cambio ha sido extraordinario, realmente inédito, porque hasta ayer hemos vivido con y de una DR axiológica, y aun vivimos en parte. ¿Cómo no se va a notar el cambio y, con el cambio, la crisis? Ya desde comienzos del siglo pasado, el mundo en muchos aspectos aparece como desencantado, proceso que en los últimos cincuenta años se ha acelerado mucho más.

La axiología fue la valoración de todo lo que tenía significación y sentido, y esto, como hemos reiterado tantas veces, fue el producto o resultado del doble acceso a la realidad,

a esta en su DR y en su DA. Resultado de ambas dimensiones, porque son inseparables, sin DA no habría DR o conocimiento-dimensión de la realidad en términos de su significado, pero fundamentalmente de la DR, ya que se ubica en ella. De las dos dimensiones la propiamente axiológica es la DR, sobre todo en las sociedades que nos precedieron. Recordemos que DR supone conocer en términos de significación y significado, y conocer en términos de significación y significado es conocer en términos de axiología, de valor. Y la DR la construimos nosotros.

La axiología en las sociedades pasadas no fue algo que le vino al ser humano directamente de la DA, le vino de la DR modelada por él axiológicamente. Le vino en y a través de lo que fue su medio de vida, su trabajo, relaciones sociales, cultura, ..., de todo lo que él construyó y creó en función de su vida, de lo que fue su realidad. La axiología, como su existir, fue producto fundamentalmente de su forma de vida, entendiendo por forma de vida fundamentalmente recursos gracias a los cuales vivió, técnicas que construyó y organización social que se dio para obtenerlos. Pues bien, de manera comparativamente muy rápida, la parte más funcional de la DR, que fue fuente tan intensa y cotidiana de axiología, en las sociedades actuales que viven de la innovación y creación continua de conocimiento deja de serlo. Sigue existiendo esa DR tan funcional, sin ella la existencia humana sería imposible, pero ahora cada vez más mediada por la ciencia y la tecnología, y por tanto sin axiología, en la medida en que ciencia y tecnología son conocimiento y procesos abstractos, axiológicamente asépticos.

La diferencia está en que en el pasado la DR gracias a la cual vivían individuos y sociedades era axiológica, podía llevar y, bien construida, llevaba, la orientación (sentido) y valores que individuos y sociedades necesitaban para sobrevivir adecuadamente, mientras que la DR actual mediada por la ciencia y la tecnología, necesaria como base material de la nueva sociedad, no es axiológica. Es necesaria, pero no es axiológica. Por ello tampoco es suficiente. No se basta a sí misma. Al contrario, fundamentada únicamente en su base material, no puede garantizar su sobrevivencia, muy fácilmente va a la catástrofe. Además del conocimiento científico y tecnológico que requiere como base material necesita del conocimiento de sentido. No sólo tiene que saber científica y tecnológicamente cómo construirse sino para qué, con qué fin, con qué objetivos y metas humanos. Y actualmente todavía no lo sabe, no sabe qué axiología desarrollar y cómo hay que hacerlo. Estamos actuando en base a retazos axiológicos de la memoria pasada y tanteando, sin realmente saber cómo hacerlo. De ahí la gran crisis axiológica que estamos atravesando, aunque no lo parezca, por el gran cambio que a nivel del conocimiento y de la DR ha tenido y sigue teniendo lugar.

Pensemos en cómo ciencia y tecnología están penetrando todos los campos de nuestro quehacer humano, mercado, economía, cultura, el conocimiento mismo, nuestro cuerpo, el trabajo, la salud, tiempo y espacio, ocio, todo lo que tiene que ver con información y comunicación, gestión y administración de todos los campos. Porque en la medida en que ciencia y tecnología los mediatiza, y lo hace cotidianamente, sin tregua y de muchas maneras, en esa misma medida los desaxiologiza. Campos que antes, hasta hace muy poco, estuvieron cargados de axiología.

No es que la axiología haya desaparecido o vaya a desaparecer. Sin ella no hay ser humano ni sociedad. La axiología no va a desaparecer, solamente que a futuro, y ya en el presente, es cuestión de vida o muerte construir la axiología adecuada. Hay otros conocimientos de la misma DR, sobre todo los de naturaleza filosófica, ética y cultural, los conocimientos de sentido y en función de nuestro sentir, donde vamos a encontrar la axiología. En esos conocimientos y en la práctica o cultivo de la misma. Solamente que conocimiento y práctica hay que cultivarlos específicamente, de una manera continua, intensa, creativa y responsable, en un proceso ininterrumpido de prueba error hasta dar con las axiologías adecuadas, que habrá que estar adecuando y renovando siempre.

La primera vez que ocurre en la historia de la humanidad

Este tipo de transformación es la primera vez que ocurre en la historia humana. Por primera vez en la historia de la humanidad el conocimiento gracias al cual vivimos, el conocimiento funcional a la vida, cada vez más científico y tecnológico, no es axiológico. Ni es axiológico, podríamos decir, en los usos cotidianos que hacemos de él, ni es portador de axiología. Esto es la primera vez que sucede en la historia del ser humano, algo de suma trascendencia e impacto y realmente inédito. Por primera vez estamos pasando de una DR axiológica a una DR no axiológica. Nunca antes se había dado un cambio así, en materia de tanta trascendencia. Antes la DR, sobre todo en las sociedades recolectoras y cazadoras y horticultoras, resumaba axiología, en las sociedades agrarias no resumaba pero se la sentía axiológica al verla y sentirla como parte de la obra creadora de Dios. Ahora la DR funcional a la vida no es axiológica y así es como la estamos manejando de manera intensiva y continua en una asepsia axiológica cada vez más radical y profunda. Cualquier actividad que realizamos mediada por la ciencia y la tecnología, y son muchas y a diario, sobre todo directamente por esta segunda, la estamos realizando como siguiendo una especie de automatismo no axiológico. Son las actividades que aseguran y ocupan ya nuestro existir material cotidiano, información y comunicación, trabajo, gestión y administración de nuestras vidas, relaciones, espacio y tiempo. Es el conocimiento y la tecnología con los que estamos construyendo desde el punto de vista podríamos decir material la nueva sociedad.

Siempre el conocimiento había sido portador de axiología. En las sociedades llamadas “primitivas”, portador y expresión; en las sociedades agrarias, portador mediante el discurso y el argumento, dirigidos estos a nuestro pensar y sentir. Pero en ambos casos portadores de axiología, además de su capacidad simbólica para expresarla y crearla. De pronto, en un tiempo muy corto, el conocimiento que fuera portador de axiología deja de serlo.

En las sociedades que nos precedieron era inimaginable que el conocimiento, que fue siempre el portador de axiología, un día dejara de serlo. Inimaginable e inexplicable. Y de pronto, esta es la realidad. Claro que tenemos que construir axiología, porque sin ella no podemos vivir, y tenemos que construirla mediante el conocimiento dirigido a nuestro sentir, un conocimiento cualitativo, concreto, lleno de significación, pero no será mediante la realidad funcional a la vida y el conocimiento con que conocemos esta. En este sentido, esta realidad y este conocimiento han devenido mudos. Tendrá que ser con el conocimiento específicamente dirigido a crear sentido, significación y valor, que es un conocimiento cualitativo, concreto, sensible, dirigido a nuestro sentir, a nuestra necesidad de orientación y

valor. Un conocimiento también de la DR, pero no el conocimiento de la DR que privilegiamos y construimos con la ciencia y la tecnología.

No solamente es la primera vez que un cambio así ocurre en la historia sino su trascendencia, el hecho de a este respecto encontrarnos en la intemperie, sin valores y sin saber como crearlos, sin axiología y sin la epistemología axiológica que necesitamos. De ahí la gran crisis que estamos viviendo, la más grave de todas. Con axiología y una epistemología axiológica se pueden solucionar todas las demás crisis, como el calentamiento de la tierra, el cuidado de esta, la eliminación de la pobreza, migraciones, paz y gobernanza mundial, un desarrollo sostenible que tenga como destinatarios también las generaciones futuras. Sin ella las demás crisis no sólo no se solucionarán sino que se agravarán aun más. En la actualidad en ningún momento podemos olvidar que nuestra sobrevivencia como planeta y como especie está en peligro.

En el pasado los diferentes tipos de sociedades tampoco tuvieron el saber específico equivalente a una epistemología axiológica ni tuvieron la necesidad de crearla para crear los valores. Estos los crearon en la práctica, desde su visión del mundo. Nosotros tenemos que crearla, porque, repetimos, nuestra visión científico-técnica del mundo no es axiológica, y tenemos que crear los valores que necesitamos. No podemos vivir de los valores de nuestros antepasados, fijos, autoritarios, inalterables, vinculados a una “naturaleza” no existente de las cosas, profundamente inadecuados para nuestro tipo de sociedades. Un doble reto que nuestros antepasados no conocieron. Solo conocieron el reto de tener que crear los valores que necesitaban. Y a juzgar por la violencia que caracterizó su existencia no se puede decir que sus creaciones fueron humanamente muy exitosas, con la excepción de las sociedades recolectoras y cazadoras, que por otra parte fueron las de más larga duración. Las sociedades agrarias que les siguieron, con varios miles de años de duración solamente, fueron violentas. Sus visiones de mundo, incluidas sus visiones religiosas, con frecuencia fueron radicalmente excluyentes entre sí. También las sociedades industriales, basadas ya en ideologías como visiones de mundo y fuentes de axiología, que apenas han llegado a algo más de dos siglos de existencia, fueron también muy violentas. Y la violencia entre individuos y sociedades, junto con las desigualdades sociales tan enormes, sigue caracterizando nuestro mundo, señal inequívoca de nuestras fallas axiológicas profundas. Para no hablar de la explotación a la que hemos sometido el planeta y la vida en el mismo hasta ponerlo en peligro de colapsar.

La crisis más grave de todas

En fin, ya ha sido dicho, no solo es la primera vez que ocurre en la historia de la humanidad, es también sin comparación la crisis más grave de todas. Y es crisis porque no tenemos ni los valores que necesitamos ni el saber adecuado para crearlos. Hay que crear ambos y ello de la manera más racional posible. El tiempo y la naturaleza del reto apremian, como para dejarlo a una confianza ciega en su superación o a un hacer como en el pasado. Crear una epistemología axiológica y los valores que necesitamos, en otras palabras, crear los proyectos axiológicos que necesitamos a todos los niveles, es algo que tenemos que hacer ya de la manera más rápida, más crítica y más sabia posible. La crisis no espera.

El desmantelamiento de las religiones es un gran reto, porque durante mucho tiempo una de sus funciones fue la de programar axiológicamente las sociedades, desde las

sociedades de cazadores y recolectoras hasta las sociedades agrarias, y en algunos aspectos todavía en las sociedades de la primera revolución industrial. Pero diríamos que ahora es una necesidad, más que un problema. El problema está en la rapidez con la que se está dando el cambio, de sociedades axiológicamente programadas a sociedades no axiológicamente programadas, con desafíos en términos de sobrevivencia y con el poder científico y tecnológico que desigualmente tienen. Un poder cuyo buen uso humano no está garantizado. El problema, en otras palabras, está en el desmantelamiento axiológico en el que nos encontramos, de cuya trascendencia es una señal muy significativa los cambios experimentados en lo religioso.

Es evidente que la crisis axiológica está directamente ligada a la nueva ciencia y a la tecnología, a la naturaleza no axiológica de estas, así como a la rapidez y fuerza exponencial con las que se desarrollan. Hay que tener presente que las sociedades que estamos construyendo son sociedades de innovación y de cambio. En otras palabras, no solo la ciencia y la tecnología están en su base sino su desarrollo y aplicación en una innovación y creación sin límite. Esta dinámica está también en su base. De manera que no hemos llegado hasta aquí innovando y creando, sino que la innovación y el cambio va a ser nuestra manera de existir a futuro. Literalmente las sociedades que estamos construyendo son sociedades de innovación y cambio, y en esta innovación y cambio vamos a vivir.

Esta innovación y cambio, por lo que respecta a la ciencia y tecnología que están en su base, van a seguir siendo no axiológicas. De ahí que en este sentido, la crisis axiológica va a seguir. Más se van a desarrollar la ciencia y la tecnología, más demanda habrá de axiología, porque más cambios se van a introducir en la forma de vida, y más motivación, cohesión y valores se van a necesitar para ello. Pero la ciencia y la tecnología que van a estar en la base de los cambios no van a ser axiológicas. Y el problema no se va a solucionar axiologizando ciencia y tecnología, menos aun estableciendo moratorias o abandono de las mismas. La solución estará en crear y desarrollar de manera continua la axiología que necesitamos, desarrollando los conocimientos y actitudes adecuados dirigidos al sentir, de manera que desde ellos axiológicamente completemos las ciencias y las tecnologías poniéndolas y desarrollándolas siempre al servicio del ser humano.

La crisis axiológica es la más grave de todas y el reto de crear la axiología adecuada, la base material de nuestra vida, ciencia y tecnología, vino para quedarse. Comprenderlo y estar respondiendo a él será una tarea permanente. La crisis axiológica es la crisis más grave de todas y responder a sus retos la tarea humana más permanente. De hecho, aun sin crisis, siempre fue así: siempre el ser humano estuvo actuando axiológicamente. Hubo tiempos largos en los que no hubo necesidad de ser creativos, pero siempre fue una necesidad actuar axiológicamente. El ser humano animal viviente hablante es un animal axiológico. La diferencia está en que en el pasado el actuar axiológico, con excepción de las épocas de cambio, fue fijo, estable, permanente, y ahora y a futuro tiene que ser innovador y creador. La axiología, como la sociedad, estará en cambio.

Impacto en la religión

Dada la naturaleza de la crisis axiológica, su impacto no ha podido ser más grande en la religión. Al quedarse sin lo que fue siempre su asidero axiológico, la religión entra también

en una crisis como nunca se había dado en ella. Hay que tener muy presente esto, para mejor comprender el impacto. Hasta muy recientemente, hasta el último cuarto del siglo pasado, la axiología fue la base de la religión. Ella misma no fue otra cosa que axiología, su cumbre, y de pronto se queda sin lo que fue su base y le permitió ser axiológicamente programadora de los diferentes tipos de sociedad. El impacto ha sido y es literalmente mortal. Aunque no lo parezca, la religión en cuanto tal está en estado terminal. Durará siglos todavía, pero socialmente hablando ya es y será marginal, aunque la humanidad en su mayoría aun sea religiosa. Ya no tendrá en el futuro la presencia y función estructurante y programadora de la sociedad que conoció en el pasado. Ha sido la mayor mutación que se ha dado en la religión. Y el reto es muy grave: un sistema de programación axiológica se ha hundido y no tenemos el sistema axiológico que necesitamos para reemplazarlo. Estamos actuando en la convicción de que apoyándonos en la razón y en valores que aun tenemos, saldremos airosos de la crisis. Y no es cierto, lo que implica que aun no hemos tomado conciencia de la misma. El reto es mucho mayor, es titánico. No volverá la religión del pasado, con las funciones sociales que conoció, excepto ciertas funciones de sentido, para ciertos sectores humanos y por un tiempo. Son nuevos sistemas de programación social los que hay que crear, no religiosos, y ello de manera continua.

La raíz y causa principal de este cambio está en que el nuevo conocimiento funcional a la vida, el que nos está permitiendo ya vivir y no morir en este nuevo tipo de sociedad, el conocimiento tecnocientífico, no es axiológico. Por ello no es cuestión de razón y valores, razón y valores de siempre un tanto actualizados. Esta razón, en la medida que es una razón científica y técnica, no es axiológica. Y los supuestos valores compatibles con ella, tenderán a ser fijos y estables, como valores heredados del pasado, y por tanto no base adecuada para la nueva axiología.

Apelar a razón y valores es apostar por la continuidad del pasado. Y no hay tal. El conocimiento científico y tecnológico es nuevo en cuanto no axiológico y como nuevo hay que abrazarlo. Porque en cuanto paradigmático es gracias a él que vivimos y vamos a vivir. Tenemos, pues, que abrazarlo. Es la primera gran opción que tenemos que hacer en la sociedad que estamos construyendo. El reto no es demonizarlo y rechazarlo, sino abrazarlo y completarlo con el conocimiento axiológico y los valores que necesitamos. Porque tampoco se le puede dejar autónomo. Sería catastrófico, como sería igualmente rechazarlo, al menos en las sociedades que ya hemos comenzado a entrar en el conocimiento tecnocientífico como forma de vida. No hay marcha atrás. Como tampoco hay huida hacia delante, una sociedad sin axiología.

El reto está en crear la axiología que necesitamos: una axiología que completará, asumiendo, corrigiendo y orientando, el conocimiento científico y tecnológico. En otras palabras, la programación axiológica que en tiempos pasado fue dada por la religión, ahora será dada conjuntamente por el conocimiento científico y tecnológico, con el que hay que contar, y por el conocimiento axiológico específico que tenemos que crear y desarrollar. Porque la axiología tiene que asumir como un dato de su análisis y reflexión el nuevo tipo de conocimiento. Aun así, la religión no podrá fundarse, articularse ni desarrollarse sobre esta nueva axiología y la programación que brinde. En este intento la religión, como hizo en el pasado, por su naturaleza va a fijar la axiología nueva, a la cual va a pretender servir, cayendo en la contradicción de fijar lo que tiene que estar en continuo movimiento, la axiología y la

actitud humana. Por ello la religión no podrá fundarse ni desarrollarse sobre la nueva axiología. Anularía la flexibilidad que necesita esta y la libertad que para crearla requiere el hombre y mujer de la nueva sociedad.

Pero es que, además, si lo hiciera, la religión no estaría ofreciendo algo específicamente religioso, propio y nuevo, sino que, en el mejor de los casos, lo que estaría ofreciendo es algo redundante, en términos de sentido, de ética, de concepción antropológica y filosófica, que ya de por sí nos ofrecen estas variables de la reflexión humana. Literalmente hablando no nos estaría ofreciendo algo religiosamente específico, original, nuevo, que solo ella puede ofrecer. Esto es lo que con más frecuencia sucede en el discurso religioso: o lo que nos ofrece es algo reiterativo, asumido de otras disciplinas, o es mítico, en el sentido esto último de dar por real algo que no existe, el campo de lo específicamente religioso. La religión no tiene especificidad ni algo específico que ofrecer. Entonces, ¿qué pasa con la religión?

Con la transformación ocurrida en la axiología, la religión ha entrado en un estado terminal. Tal es el impacto en la religión de la transformación que está experimentando la axiología. La religión tal como la conocimos ya no se puede reproducir en las condiciones que supone la nueva forma de vida. La religión, vista desde el presente, ha sido un producto de las sociedades estáticas, más específicamente, agrarias. Fue muy importante en el pasado, pero ya no la necesitamos. Empeñarse en mantenerla en su núcleo esencial, como cumbre de la axiología, o de la DR, abierta y apuntando a la DA, aun con ciertas reformas y actualizaciones, hoy es un contrasentido. En vez de una ayuda va a ser un gran obstáculo en la construcción de la nueva sociedad. Realmente no nos va a aportar la axiología y espiritualidad que necesitamos.

Como ya hemos expresado, en el mejor de los casos, si se mantiene como religión, lo mejor que nos puede ofrecer es redundante, por tanto no necesario. Y la nueva sociedad es muy sensible a captar y rechazar lo que percibe como redundante. La redundancia, y con razón, es objeto de sospecha, porque en sí misma no es necesaria. Detrás de ella son otros los intereses que se esconden, diferentes de la mera redundancia. Lo mejor que puede y debe hacer la religión es convertirse en camino (método) y puente hacia la espiritualidad, en dejar de ser religión y convertirse en espiritualidad como realización plena del ser humano.

Esto es posible y antropológicamente hablando fácil. De hecho esta ha sido la función más profunda de la religión, incluso siendo como ha sido, vértice y cumbre de la axiología, vértice y cumbre axiológica de la DR: la de desde la DR estar apuntando continuamente a la DA. En el fondo para la religión se trata de convertirse a lo más profundo y auténtico de ella misma, a su causa final, dirían los escolásticos. Y en este sentido todo su pasado positivo sería rescatable. Sería cuestión de releerlo en su sentido y finalidad más profundos: siempre teniendo en cuenta adonde apunta y releyéndolo desde aquí, desde la DA, desde la realización humana plena y total, sin fondo ni forma. E incluso su pasado negativo, tan omnipresente también, no solo como realidad a evitar sino como advertencia de lo fácil que es dar en el mismo simplemente cuando la religión persiste en ser religión, en ser autorreferencial o sustituto de la espiritualidad. Socialmente va a ser mucho más difícil, casi imposible. Las religiones fueron tan importantes, cumplieron funciones sociales tan valiosas, como la función de programación axiológica de las sociedades, y lo hicieron en general con tanto

éxito, con tal sentido de unión, integridad y totalidad, que renunciar a sí mismas para convertirse en camino de espiritualidad les va a ser muy difícil. Aun presentado este reto como una conversión a ellas mismas. Precisamente por eso, porque supone una conversión, un cambio total. Esto explica también por qué tan fácil y prontamente propuestas espirituales como la de Jesús de Nazaret fueron convertidas en religión.

Hablando de programación axiológica o proyectos axiológicos colectivos (PACs), Marià Corbí habla de dos patronos o modelos, el “Patrón Religión” (Patrón R) y el “Patrón Construcción” (Patrón C), refiriéndose de esta manera a cuando la religión fue programación y a la actualidad. Y las diferencias, obviamente, son notables, además de la calificación de los mismos, “religioso” y “construido”. En las formaciones religiosas el PAC viene dado, por tanto es recibido, exige sumisión, se impone, implica una epistemología mítica. En otras palabras, estos son sus rasgos principales, los propios de la religión, patrón que deja de existir como no apto para el nuevo tipo de sociedad, de conocimiento e innovación continua. Los rasgos principales del nuevo patrón son lo opuesto: es construido, exige adhesión voluntaria, no se puede imponer sino que ha de seducir y tiene que ser concebido y vivido desde una epistemología no mítica.²¹

Cualidad humana y su cultivo

Al cambiar la forma en que nuestro conocimiento actual modela la DR y la DA, ha cambiado la relación entre ambas, aunque no ha cambiado la naturaleza en sí de las dos dimensiones, la necesidad por parte del ser humano de actuar axiológicamente y de cultivar ambas dimensiones. Al contrario, su cultivo adquiere una urgencia nueva. Ambas deben ser cultivadas de manera explícita e intensa.

En el pasado la DR estaba tan cargada de axiología que no se hacía tan necesario cultivar específicamente la DA. Bastaba cultivar aquella en apertura siempre hacia esta. Esa fue una función que cumplió la religión, mostrándose como camino hacia la realización plena del ser humano y desde luego de cualidad humana. Ahora que buena parte de la DR ha perdido su dimensión axiológica, que la religión ya no programa axiológicamente la sociedad, e incluso está herida de muerte, no pudiendo ser camino adecuado de cualidad humana, hay que cultivar ambas dimensiones de manera explícita e intensa.

Siguiendo también en este punto a Marià Corbí llamaremos a la DR axiológica *cualidad humana* (CH) y a la DA, que al ser la realidad absoluta y total, no es axiológica, *cualidad humana profunda* (CHP)²². Ambas expresiones corbianas quizás no sean muy felices, pero tienen varias ventajas: la primera, utilizar categorías laicas, no religiosas ni espirituales, para expresar dimensiones humanas y por tanto laicas; la segunda, evitar la antropología dualista cuerpo/espíritu, no de recibo ya; y la tercera, sugerir con las mismas la implicación humana que suponen, una implicación total de actitud y de trabajo sobre sí mismo.

²¹ PEA 4, pp. 30 y ss.; PEA 5, pp. 69-70.

²² PEA 4, pp. 37-45, 98-124, 125-188; PEA 5, pp. 88-108.

Con Corbí vamos a entender por CH el cultivo de la DR en todo lo que tiene e implica de axiología, incluida su apertura a la DA, un cultivo pues interesado, y por CHP el cultivo específicamente tal de la DA, totalmente desinteresado.²³

Sin religión, y lo que es aun más grave, axiológicamente desmantelados, el cultivo de ambas cualidades es de una imperiosa necesidad. Ninguna de las dos nos va a caer del cielo, ambas las tenemos que cultivar nosotros. En el pasado, ya lo hemos expresado varias veces, la DR era profundamente axiológica. Actualmente tiene como dos partes o subdimensiones, ambas muy importantes. Una parte es la del conocimiento científico y tecnológico, prácticamente no axiológico, gracias al cual vivimos, y otra la del conocimiento axiológico en función de la vida. En el pasado esta parte aparecía como espontáneamente axiológica. En el nuevo paradigma de conocimiento esta axiología la tenemos que construir nosotros. De hecho tenemos que construir ambas partes o subdimensiones. Pero sin esta segunda, la propiamente axiológica, el mero conocimiento científico y tecnológico, aunque necesario, no sería suficiente, al contrario, supondría un gran riesgo. Es un conocimiento muy poderoso, cada día más, pero en sí mismo ciego, sin ojos que lo orienten axiológicamente. El uso humanamente adecuado del mismo no lo puede garantizar la ciencia y la tecnología, sino el conocimiento axiológico y los valores que creamos con el mismo. La nueva axiología tiene que asumir como datos los que nos da la ciencia y la tecnología, ignorarlos no sería axiológico, pero el sentido que se va a dar a los mismos, su fin y orientación, dependen de la axiología. En última instancia será esta la que decida de acuerdo a sus criterios axiológicos, teniendo en cuenta los datos científicos y tecnológicos.

Sin esta axiología no habrá sociedad de conocimiento adecuadamente humana, mucho menos humanamente exitosa. Es, pues, una cualidad humana, la cualidad humana, que hay que cultivar y desarrollar. Para que sea cualidad humana no tendrá que ser religiosa, pero sí humana, lo más plenamente humana posible, ello desde su ser limitado o en función de la vida, por tanto científica y tecnológicamente siempre bien informada y abierta a la DA de la que tiene noticia, aunque ella sea DR, no DA. Al estar científica y tecnológicamente bien informada, tendrá que ser una cualidad dinámica, siempre en continua creación, adecuación y cambio. Como dinámica tiene que ser la ciencia y la tecnología. Estas con sus transformaciones y datos, con sus productos y servicios, espolean la axiología, y esta tiene que estar en movimiento axiológico interactivo con ellos. Porque al ir cambiando con la ciencia y la tecnología la forma de vida, tiene que cambiar la motivación que se necesita, la apropiación de los cambios, la identificación con los mismos, la organización social, las nuevas formas de realizarse.

Pero no basta con el cultivo de la CH, se necesita también cultivar y ello de manera explícita la CHP. El conocimiento, incluido el axiológico, tiende a la fijación. Su mismo éxito le lleva a ello. Y esta constituye la mayor limitación y riesgo en una sociedad que vive del conocimiento, máxime teniendo en cuenta que todo conocimiento en función de la vida por su propia naturaleza es limitado, mientras que por definición conocimiento y sociedad nuevos tienen que ser libres, flexibles, creativos. De ahí la necesidad de cultivar la DA y por tanto cultivar y desarrollar la CHP. Solo esta es garantía de la libertad, flexibilidad y creatividad que sociedad y nuevo conocimiento necesitan. Porque solo la DA cultivada, la CHP, es

²³ *Reflexiones sobre la cualidad humana*, p. 77.

sinónimo de estos valores, además de requerirlos. Sin ellos no puede darse ni se da la DA ni la CHP.

Consciente como es la ciencia actual de que es mucho más lo que desconoce que lo que conoce y el impulso que la caracteriza a superarse a sí misma, no pareciera que la fijación pueda ser una tendencia en ella. Sin embargo es un hecho que, encontrado un método o hallada una estrategia “exitosos”, le cuesta superarlos o cuando los corrige es tarde. Pensemos en la energía atómica creada para uso bélico, en la fisión nuclear para producir energía en centrales nucleares que décadas después, más conscientes y sensibles a sus riesgos, hay que cerrar, en una forma de vida fundada sobre el petróleo, el uso del plástico y el consumo. ¿No habla esto de cierta fijación, además de debilidad de ciencia y tecnología ante la presión de una economía de mercado y de la política?

En la sociedad actual el cultivo de la CH y de la CHP es tan importante y necesario que no es opcional sino obligatorio, que cada hombre y mujer actual, descubierta la necesidad de este cultivo, se debe imponer a sí mismo. Aunque por otra parte sea libre. De lo contrario no sería valor. En la sociedad actual, un valor impuesto deja de ser valor. Nadie puede imponer valores a nadie, como tampoco nadie puede obligar a nadie a abrazar un proyecto axiológico colectivo (PAC). Tenemos que construirlos a todos los niveles y con la participación de todos los concernidos en cada nivel, pero sin poder imponerlos a nadie.

Los valores a los que nos estamos refiriendo, que deben estar presentes en todo PAC de la nueva sociedad, deben ser: la identificación con la nueva sociedad de innovación y creación continua como forma de vida, la simbiosis más completa posible entre individuos, con el medio y entre países, adhesión voluntaria a este tipo de sociedad y a su proyecto, libertad, democracia, equidad y solidaridad entre individuos, grupos y países, espíritu de indagación generalizado y en simbiosis en todos los campos, educación de por vida y cultivo de la CH y de la CHP.

Este último cultivo, de la CH, pero sobre todo de la CHP, tiene que hacerse desde el cultivo de tres actitudes o condiciones, IDS, ya presentes en toda CHP del pasado: un Interés total por la DA, el Distanciamiento, desapego o desasimiento de toda DR, obviamente interesada, y el Silencio o silenciamiento de toda realización anterior. Sin estas tres actitudes o condiciones, necesarias en toda creación, no hay sociedad nueva. A ellas hay que añadir tres exigencias actuales, ICS, especialmente requeridas por la naturaleza de nuestra sociedad: Indagación libre, Comunicación-comunión y Servicio desinteresado, exigencias contrarias y antídoto a la realidad y dinámica hoy día imperante: Investigación, Información y Explotación (IEE)²⁴.

Solo con la CHP y desde ella, vivida al menos por un sector significativo de hombres y mujeres, ya que por todos es socialmente hablando irreal, se dará a la sociedad que estamos comenzando a construir la orientación axiológica que necesita. Actualmente es obvio que esta orientación no la tiene y por este camino vamos hacia una catástrofe anunciada.

²⁴ PEA I, p. 270.

La CH y CHP no son los únicos valores que necesitamos, pero sí los necesitamos. Son condición *sine qua non*, no ya de nuestra realización humana, sino de nuestra sobrevivencia como especie y como planeta. Condición *sine qua non* y criterio axiológico en la concepción, formulación y propuesta de nuestros PACs. No tenemos otro criterio que el de nuestra cualidad humana. De ahí la importancia del cultivo de esta y de contar con los hombres y mujeres en número adecuado para reorientar la sociedad en la dirección que necesitamos. No hay otro criterio que el de nuestra cualidad humana. Contar con esos hombres y mujeres de cualidad humana en el número adecuado es imperioso. Sin ellos todo proyecto humano será inviable, comenzando por el proyecto de creación de la cualidad humana. Obviamente, mientras más hombres y mujeres haya de cualidad humana, mejor será. Como mínimo habrá que contar con la masa crítica adecuada de estos. El criterio del número adecuado está o se sitúa en la capacidad de reorientación de la sociedad como proyecto. Mientras la reorientación, con todo lo que esta supone, no sea una realidad, será un hecho el déficit de estos hombres y mujeres. En síntesis, para construir PACs adecuados hay que contar en número significativo con hombres y mujeres de cualidad humana.

4. De una epistemología mítica a una epistemología no mítica

Desde el comienzo planteamos que en la base de la crisis de la religión hay dos grandes transformaciones, profundamente interconectadas entre sí, una de naturaleza axiológica y otra de naturaleza epistemológica. A la primera acabamos de dedicar el capítulo que precede, y la segunda es tan importante y tan relacionada con ella que, aunque ha sido mencionada frecuentemente, merece la pena cuenta con el suyo, aunque seamos reiterativos en ciertos aspectos. La importancia de la materia lo merece.

El cambio más importante

El cambio más importante a la base de la crisis axiológica actual y, en consecuencia, de la religión es el que ha tenido y tiene lugar, porque el proceso sigue, en el conocimiento, en su naturaleza y función, concretamente en el cambio que supone el paso de ser un conocimiento axiológico a un conocimiento no axiológico, hablando siempre del conocimiento gracias al cual individual y socialmente vivimos en la actualidad como animales vivientes humanos.

Se han dado cambios en formas de vida y, al darse cambios en éstas, se han dado cambios en la axiología, pero nunca un cambio como hasta ahora. Un cambio como el actual es la primera vez que se da en la historia de la humanidad. De ahí su importancia y sus retos. Cuando se da un cambio en la naturaleza y función del conocimiento es todo lo que cambia, la realidad como la concebimos y con ello la realidad misma funcional a la vida. Pero esta vez el cambio está siendo mucho mayor, literalmente inédito. En los cambios de conocimiento ocurridos en el pasado, el conocimiento no dejó de ser axiológico y, como axiológico, nunca dejó de orientar y guiar la sociedad, de funcionar como proyecto axiológico colectivo. En la actualidad el conocimiento gracias al cual estamos viviendo y viviremos, si es que como planeta y especie vamos a seguir viviendo, y nos estamos refiriendo al conocimiento científico y tecnológico, no es axiológico, es decir, no puede orientar ni guiar la construcción de la nueva sociedad como proyecto humano. Y sin embargo lo necesitamos para construirla, como necesitamos materiales para construir un puente o un edificio. En el

pasado el conocimiento constructor y el conocimiento axiológico iban unidos, formaban una unidad, ambos se cultivaban a la vez, el conocimiento constructor era axiológico en su naturaleza, en sí mismo llevaba axiología. En la actualidad están distanciados, si no separados, por ello difíciles de cultivar, sobre todo el conocimiento axiológico, y ambos los necesitamos, porque solamente con ciencia y tecnología no se construye una sociedad, nunca se ha construido, menos una sociedad de conocimiento, sino también con valores, con axiología. De ahí el reto de entender el cambio que se está dando en el conocimiento.

Tengamos presente el cambio que supuso el paso de sociedades recolectoras-cazadoras y horticultoras, también de las sociedades pastoriles, a sociedades agrarias de riego, de sociedades preneolíticas a sociedades neolíticas. El impacto, reflejado en mitologías, fue tan grande que Mircea Eliade habló de *síncope*²⁵. El cambio fue muy grande. Vivir en una sociedad agraria fue axiológicamente muy diferente de vivir en una sociedad recolectora-cazadora y horticultora. Todo cambió. La sociedad agraria era vista y sentida como mucho más abstracta, fría, individual e insolidaria. Pero tenían un aspecto muy importante en común: pese a todos los cambios, en ambos tipos de sociedades el conocimiento era axiológico, fuente de axiología y portador de axiología. Ambos tipos de sociedad eran y se sentían respectivamente muy valiosos, aunque las sociedades agrarias se consideraran muy superiores a sus predecesoras. El *Popol Vuh* de los mayas lo expresa muy bien míticamente al narrar las cuatro creaciones de seres humanos, otros tantos estadios de formas de vida, y decirnos que solo los hombres de maíz, los del último estadio o creación, los de su sociedad agrícola de lluvia, inventores y creadores del maíz²⁶, son los verdaderos seres humanos, superiores a todos los demás. Las creaciones que les antecedieron fueron como ensayos, creaciones de aprendizaje por parte de los dioses para crear el hombre y mujer verdaderamente tales, los hombres y mujeres del maíz.

El pensamiento-conocimiento en las sociedades “primitivas” era mítico, funcionaba a base de contigüidad y semejanzas entre las cosas, de analogías que hoy nos parecen literalmente superficiales, ya que muchas de ellas parecían hallarse en la superficie y formas de las cosas. Todo existía enraizado y próximo. Tirando de una cosa u objeto, se venía todo lo demás. Un mismo existir de origen ancestral era común a todo. Tiempo y espacio en su actualidad perenne eran los mismos de siempre, reiterativos, cíclicos, repetitivos. Los mismos mitos, en los que todo era relatado, eran cósmicos y primordiales como ellos, narradores y destinatarios.

Este pensamiento-conocimiento, concebido y expresado en categorías míticas, es tan axiológico que en él conocimiento y axiología, pensar y sentir, coinciden, forman una unidad. En términos corbianos DR y DA coinciden, son la misma realidad. En la DR está la DA y así es sentida y vivida. La unión con los dioses y ancestros es como una realidad congelada en el tiempo, aunque continuamente viva, presente sin cambio en cada momento.

Cuando analizamos la axiología en todas estas sociedades preindustriales, además de ver la relación tan estrecha existente entre conocimiento y forma de vida, descubrimos que,

²⁵ *Herreros y alquimistas* [1956], Alianza Editorial, Madrid 1974, p. 157.

²⁶ En realidad según el *Popol Vuh* es una mujer, diosa, Ixquic, la que hace el descubrimiento e hibridación del maíz.

al interior de esta relación, la *acción central* de esta se convierte en *metáfora* representacional y axiológica del conocer y del sentir, otra categoría importante de la epistemología axiológica de Mariá Corbí²⁷. En otras palabras, el conocimiento y axiología no son arbitrarios, están estructuralmente ligados a la forma de vida, comenzando por lo que constituye la actividad central en la forma de vida respectiva, caza, recolección, horticultura, cuidado del ganado, agricultura. La acción central en la forma de vida se convierte en metáfora conformadora del conocimiento y de la axiología, siendo la metáfora la que los axiologiza. Y los axiologiza, porque toda la realidad es percibida axiológicamente, especialmente la que constituye la acción central del colectivo humano, acción axiológica por antonomasia.

Así en las sociedades preneolíticas, la raíz de esta manera de pensar y sentir se encuentra en la acción central común a cazadores y horticultores, dar muerte al animal, enterrar el tubérculo, muerte-vida convertida en metáfora central del pensar y sentir, comenzando por su origen. Este será el de una protovíctima ancestral, de cuya desmembración ha surgido lo que constituye su mundo con todos sus componentes. Y todo, comenzando por la naturaleza, será explicado en términos de muerte-vida, de muerte que da vida.

En las sociedades agrarias, esta acción central, con su consecuente metáfora, es resultado de tres componentes determinantes en la nueva forma de vida: la muerte-vida (siembra del grano y comida del mismo como muerte que da vida) que supone la agricultura, el mandato-obediencia asumiendo la metáfora anterior y que supone una sociedad de decidores, jerarquizada y autoritaria, y la emisión-recepción que supone la artesanía como actividad humana. De ahí brota un pensar más abstracto, filosófico y hasta metafísico, con un distanciamiento de naturaleza, prácticamente infinito, entre DR y DA, en el que la DA es proyectada fuera de la DR como Dios creador en el infinito, y un distanciamiento también entre pensar y sentir. Comparada con las sociedades preneolíticas, la nueva sociedad, agraria, es menos axiológica, pero sigue siendo axiológica. No hierofánica, la realidad hay que pensarla, analizarla, reflexionarla e interpretarla, pero remite a Dios. Es creación y obra creada remitiendo a un Creador, y todo puede ser visto y es visto en el marco del plan de Dios, religiosamente. Mucho más abstracto, pero pensamiento y conocimiento siguen siendo profundamente axiológicos y religiosos.

Como sigue siendo axiológico el conocimiento bajo las ideologías en la primera revolución industrial. En este caso no porque se esté dando una acción central sino porque se sigue actuando bajo lo que Corbí llama *epistemología mítica*, es decir, se sigue actuando bajo la convicción de que la realidad es como se la conoce. En este sentido actuó ciencia y tecnología hasta los años setenta del siglo pasado y en este sentido ambas fueron también míticas.

En la que ha comenzado a ser ya nuestra forma de vida actual, de innovación y creación continua, no hay una acción central, que pueda convertirse en una metáfora, y en este sentido se dé una axiologización del conocimiento y de la realidad que modela. La acción central es de naturaleza científica y tecnológica, por tanto abstracta, no axiológica e incapaz de axiologizar. Cuando decimos que pensamos y vivimos *en red*, más que a una metáfora resultado de la actividad central, nos estamos refiriendo al estilo de vida que resulta, al

²⁷ *Hacia una espiritualidad laica*, p. 41; PEA 4, p. 21.

comportamiento, a la forma de trabajo, más que a una actividad central; en un nivel más profundo, a la interdependencia que se da en todo y entre todo, conocimiento, cosas y personas. Es una metáfora pero no de la actividad central. Esta no existe en nuestra forma de vida actual. Todo lo más, se podría calificar así, y no es correcto hacerlo, el conocimiento, por depender como dependemos ya de él para la vida. Y este conocimiento funcional a la vida no es metáfora que axiologice pensamiento y sentir, que cree axiología, todo lo contrario.

Y aquí está la gran ruptura con el pasado, al no darse una metáfora conformadora del conocimiento como se dio en el pasado y por tanto tampoco la axiologización de este y de la realidad. No hay acción central y el conocimiento funcional a la vida no es axiológico. No solamente no lo es en su origen, falta de esta metáfora, sino que en tanto conocimiento científico y tecnológico es un continuo esfuerzo por no ser axiológico. Más científico y tecnológico será, más va esforzarse en liberarse como conocimiento científico y tecnología de toda axiología. En esa liberación se juega su rigor y su eficiencia. La flexibilidad que proporciona se debe a su no axiologización.

De una epistemología mítica a una epistemología no mítica

Hemos dicho que el cambio más importante en lo que respecta a la crisis axiológica actual se encuentra en el cambio ocurrido en la naturaleza y función de conocimiento, concretamente en el paso de ser un conocimiento axiológico a un conocimiento no axiológico, refiriéndonos siempre al conocimiento funcional a la vida. Así nos expresamos al comenzar el contenido bajo nuestro acápite anterior. Epistemológicamente habría que dar un paso más y afirmar que este paso se da cuando se pasa de un conocimiento mítico a un conocimiento no mítico, entendiendo aquí conocimiento como epistemología, y ésta, en este acápite, no como disciplina del saber sino como paradigma o matriz de conocimiento.

Por conocimiento mítico entendemos aquí el conocimiento que supone ser real lo que conoce y como lo conoce, y por epistemología mítica el marco, paradigma o matriz del conocer que parte de ese supuesto. Por epistemología no mítica entendemos el marco cognoscitivo y axiológico en el que el conocimiento se conoce a sí mismo y se sabe modelación de la realidad, no descripción de la misma.

Esta distinción corbiana cubre en buena parte las dos formas de humanismo o yo que establece Charles Taylor cuando habla de pensamiento «poroso» y de pensamiento «impermeabilizado» y con ellas como períodos históricos coincide, solo que la valoración que subyace a ambas distinciones es totalmente diferente. Pese a los términos utilizados, en Corbí en su distinción estamos ante una descripción, ni positiva ni negativa, en Charles Taylor estamos ante una calificación, positiva cuando se habla de yo «poroso», negativa cuando se habla de «impermeabilizado». El yo, con su humanismo, poroso, es el yo y humanismo abiertos a todo lo que es exterior, propios del mundo encantado; el yo y humanismo impermeabilizados son el yo y humanismo de la subjetividad, autosuficientes, cerrados, impermeables, a la exterioridad.²⁸

²⁸ Charles Taylor, *La era secular* [2007], Gedisa, Barcelona. T. I, 2014, pp. 46, 74-80; T. II, 2015, pp. 14-15, 381-382, 386-387.

Pues bien, hechas estas dos aclaraciones, es constatable que el conocimiento axiológico funcional a la vida coincide con el conocimiento y epistemología míticos. Así ocurrió tanto en las sociedades preindustriales como incluso en las sociedades de la primera revolución industrial. De manera que en estas sociedades fue la epistemología mítica, con su supuesto mítico, el origen y causa de su axiología. La razón de ella es clara. Al suponer que se está conociendo la realidad como es, se la está percibiendo como valiosa, como realidad con significación y sentido, y al percibirla así, el conocimiento no puede menos que ser igualmente valioso. Esto fue obvio en las sociedades preagrarias, en las que conocer y sentir se identificaban, pero también constatable en las sociedades agrarias en las que, reforzada por creencias y razonamientos, la realidad era percibida como valiosa. Será en nuestras sociedades actuales de conocimiento en las que la relación entre conocimiento funcional a la vida y axiología no se da. Y no se da, porque el conocimiento ya no es mítico o, mejor, en la medida en que ya no es mítico. Actualmente el conocimiento científico y tecnológico es, se percibe y se siente modelación. No supone que conoce la realidad tal cual esta es, sino que percibe y siente que para conocerla y conociéndola la afecta, por así decir incide en ella, la cambia, la modela. De manera que solo la conoce en la medida en que la modela o, mejor aún, solo conoce lo que directa o indirectamente modela o es modelado, nunca la realidad como es, produciéndose una gran ruptura con respecto al conocimiento pasado. El conocimiento científico y tecnológico no es mítico, en el sentido de que no supone conocer la realidad, no en el sentido de que no parta de supuestos, y por tanto tampoco puede ser axiológico. Y todo ello porque su epistemología, marco o paradigma de conocimiento, no es mítica.

Está dado el paso que decíamos había que dar: el cambio de un conocimiento funcional a la vida axiológico a un conocimiento no axiológico se da cuando se pasa de una epistemología mítica a una epistemología no mítica, de un conocimiento mítico a un conocimiento modelación. Y las consecuencias para los temas que aquí abordamos, antropología, axiología y religión no pueden ser más importantes. Subrayamos algunas.

La misma antropología ha cambiado profundamente. Y ello recientemente. Una parte importante de los hombres y mujeres que aun vivimos actualmente, quienes durante décadas vivimos bajo la epistemología mítica, la concepción antropológica que tuvimos y bajo la que actuamos fue también mítica y, por tanto, axiológica. Nos suponíamos ser como seres humanos un compuesto de cuerpo y espíritu o, más moderna y laicamente, de animalidad y racionalidad, compuesto en el que lo espiritual y racional era esencial y permanente, no cambiaba, y por tanto era axiológico, lo que daba valor al cuerpo y animal en nosotros, como lo espiritual e ideal animaba todo lo creado. Pensábamos así porque tanto nuestra epistemología como nuestra antropología eran míticas.

De unas décadas a esta parte, de los años setenta del siglo pasado a esta parte, nuestra epistemología y antropología están dejando de ser míticas. La concepción que tenemos de nosotros mismos está cambiando profundamente. No somos animales vivientes a los que un dios o la naturaleza dio un espíritu o nos añadió la razón. Somos animales vivientes hablantes, que hablando vivimos biológicamente, y hablar significa tener un doble acceso a la realidad, a esta como DR y como DA. La DA, que hasta un tiempo relativamente reciente con quienes nos han antecedido hemos llamado espiritualidad, y que es la realidad en sí misma

considerada, en su ser absoluto y total, es constitutiva de nuestra biología humana, invención de esta y en función de ella, no algo diferente.

En otras palabras, aplicando la epistemología no mítica a nosotros mismos como seres humanos, a nuestra antropología, hemos recuperado esta, y desde esta antropología, desde el ser que somos, «sin elevarnos ni desviarnos un centímetro de la misma» en palabras de Mariá Corbí²⁹, podemos explicar el ser que somos y que seremos con nuestras obras y realizaciones, desde las más materiales y prosaicas hasta las más sublimes, como las científicas, filosóficas, artísticas, éticas y espirituales.

La epistemología mítica, al creer que conocía la realidad tal como la describía y lanzar al ser humano en esa dirección, lanzaba la DA como realidad que no puede describir a un mundo trascendente, creando como dos realidades o dimensiones, creada/increada, immanente/trascendente. Con la construcción de la epistemología no mítica, esta doble realidad y la proyección de la DA más allá de nosotros mismos, e incluso de todo lo creado, ya no puede tener lugar. Está imposibilitada de origen. La doble dimensión no son dos pisos o realidades, es el doble acceso que antropológicamente tenemos a la realidad, que en el fondo es una sola, DA, immanente a nosotros. Lo que se trasciende, como dice Corbí³⁰, es su conceptualización y expresión, porque no se la puede describir, literalmente es inconceptualizable e inefable. La realidad no se trasciende. La DA sin epistemología mítica es realmente plena, total y absoluta, verdaderamente libre de todo contenido y forma, y por ello indescriptible, inexpresable. Si fuera descriptible y expresable sería todavía producto de la epistemología mítica.

Tomemos ahora el concepto de Dios, símbolo religioso por antonomasia, como ejemplo de todos los símbolos religiosos. Este y estos han cambiado profundamente con la epistemología no mítica. En la epistemología mítica ya eran tomados como símbolos, expresiones metafóricas de algo que no se puede expresar sógnicamente, porque tampoco se puede concebir. Se los utilizaba analógicamente, saltando comparativamente de una dimensión a otra, con el conocimiento crítico de que al expresarse analógicamente era mucho más lo que no se decía de la realidad simbolizada que lo que se decía, queriendo decir así que era mucho más lo que no se conocía de ella que lo que se conocía. Críticamente se era consciente de que no se podía tomar el símbolo por la realidad. Al trascender totalmente esta al símbolo, era muy poco lo que con el símbolo se podía decir de ella. Sin embargo algo se decía, en la práctica demasiado. Críticamente se sabía que Dios no tenía una naturaleza como nosotros, ni era un ser personal como nosotros. Sin embargo en la práctica, incluso en la teología, se hablaba de Dios de esta manera. En el fondo, porque en la epistemología mítica la DA era considerada como acotable, y de lo acotable se puede hablar, se lo puede conceptualizar y expresar. Con la epistemología no mítica la DA es inacotable, verdaderamente sin límites, infinita, literalmente no se puede decir nada de ella, no se la puede expresar.

Este es el aporte de la epistemología no mítica a todos los símbolos genuinamente religiosos, comenzando por el símbolo Dios, el apofatismo que los debe caracterizar, al

²⁹ PEA 1, p. 43.

³⁰ PEA 2, pp. 232-233; PEA 4, p.284.

devolvemos a nosotros la conciencia de que con ellos nada afirmativo se puede decir de la DA, ni afirmativo ni negativo, solo apuntar. A futuro sólo queda hablar de esta dimensión como si no habláramos, solo desde ella misma, por tanto un hablar sin contenido ni forma, o como han hablado y hablan los hombres y mujeres espirituales, afirmando e inmediatamente negando lo que se acaba de afirmar, una manera de sugerir que de lo que se está hablando es otra realidad y hay que entenderla de otra manera a como se acaba de decir. Cuando se expresa necesariamente hay que hacerlo de manera dual, lo que implica contenido y forma, pero hay que entenderlo de manera no-dual, sin contenido ni forma. Así de Dios, rigurosamente hablando, no se puede decir que es y que no es, que ni es ni no es, como tampoco que ni no es y ni no no-es ³¹, el famoso tetralema que hinduistas y budistas aplican a la dimensión de lo trascendente propiamente tal, como por ejemplo al nirvana. Un espiritual como el Maestro Eckhart tenía clara conciencia de ello y por eso con frecuencia advertía «Dios no es ni esto ni aquello». Dios, como se puede leer el pasaje bíblico de Éxodo 3,14, en una de sus lecturas posibles, es el “Sin-Nombre” o, en términos de Nicolás de Cusa, el No-Otro.

Cuando afirmamos que algo es, lo estamos distinguiendo de lo que no es, de todo lo otro o restante. Pues bien, Dios es tan ser, es tan pleno y total, que es todo, no hay ser restante u otro además de él, no tiene otro. Es el No-Otro.

La epistemología no mítica definitivamente ha separado las dos dimensiones de la realidad que en el pasado fueron juntas, DR y DA, y es desde ella que tenemos que entenderlas como modelaciones nuestras que son de la única realidad que existe, que es todo y somos nosotros, la realidad inmanente de todo. No se trata, porque no se puede, de mantener la epistemología mítica pasada para ver la DA como proyección de la DR y desde esta. Sería volver a tener por real y como real lo que no es tal, volver a todo lo que entró en crisis; tomar por reales lo que fueron modelaciones pasadas. La epistemología no mítica no lo permite. En la epistemología no mítica no es posible volver a la epistemología mítica. Tenemos que vivir de acuerdo a nuestras modelaciones, cambiantes, diferentes, incluida la DA, pero que en su ser cambiante son las que nos permiten vivir y realizarnos. Todo es modelación. El criterio decisivo es que nuestras modelaciones funcionen, y funcionen de la manera más adecuada a nuestra realización. Esa es nuestra “realidad”. Eso es lo que funcionalmente somos.

Expresado de otra manera, en nuestra realización no tenemos criterios externos a nosotros, dados por los dioses o por la naturaleza. Tales criterios externos no existen, sólo nuestra cualidad humana. Este es el único criterio que nos puede guiar y de hecho nos guía. Es la única luz de la que disponemos. De ahí también que el ser y formar seres humanos de cualidad humana y cualidad humana profunda sea tan fundamental e importante en las sociedades que estamos construyendo, no solo la cualidad humana sino, también, la cualidad humana profunda.

Necesidad de crear axiología y una epistemología axiológica

En cuanto antecede varias veces hemos insistido en que sin axiología no podemos vivir, esto por una parte, y por otra, que el conocimiento científico y tecnológico, actividad central

³¹ PEA 5, pp. 76-77.

en nuestra nueva forma de vida, no es axiológico ni portador de axiología. De ahí el reto de crear axiología. ¿Cómo hacerlo? Echando mano del conocimiento axiológico que tenemos y del que es expresión nuestro lenguaje natural.

Además del conocimiento científico y tecnológico, abstracto, tenemos el conocimiento filosófico, estético y axiológico. Este es un conocimiento concreto. Todo conocimiento que es concreto y tiene que ver con lo cualitativo, resultado de nuestro sentir y dirigido a él, es axiológico, conocimiento que podemos y debemos desarrollar para orientar y dirigir nuestro vivir como proyecto en las condiciones dadas. La gran diferencia con el pasado es que tenemos que construirlo y desarrollarlo conscientemente y desde una epistemología no mítica. También en el pasado fue construcción humana, pero espontánea, aportada por el conocimiento funcional de los mitos, creencias e ideologías, y por tanto desde una epistemología mítica y como parte de ella. Ahora lo tenemos que construir conscientemente y desde una epistemología no mítica, es decir, sabiendo que el conocimiento con el que lo construimos, axiológico, es modelación. En el marco de una epistemología no mítica todo conocimiento es modelación, no sólo el conocimiento científico y tecnológico, sino también el conocimiento axiológico, y en este marco es necesario tener conciencia de ello. Como tenemos conciencia de vivir en un proceso de reconocimiento y formulación ininterrumpido de derechos humanos, sin que tal conciencia anule el valor e importancia de nuestros derechos y de nuestras vidas. Los derechos humanos en su concepción y formulación no son atemporales, no son eternos. Ello sería pura abstracción. La relativización que se puede ver presente en ello, es la relativización inherente a nuestras vidas y a toda la realidad, en la que no hay realidades individuales y separadas, todo es interdependiente.

El conocimiento científico y tecnológico, lo hemos expresado también varias veces, es necesario en nuestra forma de vida pero no suficiente. Con él estamos construyendo por así decir la base material de nuestra vida, pero no la podemos orientar ni dirigir. Aunque necesario, con él no podemos construir nuestra forma de vida como proyecto axiológico. Y de esto es de lo que se trata, este es el reto. Porque somos animales vivientes hablantes. En otras palabras, porque el construir es producto y resultado de nuestra habla, construimos significando y con sentido. Sin significado ni sentido ni siquiera la construcción de la base material de nuestro proyecto humano es posible. No digamos ya el sentido humano, social y realizador que debe tener para ser humano. El proyecto humano en la condición o posibilidad que es una forma de vida tiene que ser funcional a la vida y axiológico. En el pasado ambas funciones iban unidas en el mismo tipo de conocimiento, que por eso era paradigmático. En la actualidad van separadas, desempeñadas por dos tipos de conocimiento diferentes, el científico y tecnológico, y el axiológico. Pero los dos tienen que estar presentes y unidos, cada uno de acuerdo a su naturaleza, en la construcción del proyecto humano como proyecto axiológico en todos los niveles de éste, obviamente en el personal y en el colectivo, pero también en todos los que aparecen como necesarios en medio de ambos.

En el pasado los mitos llevaban la axiología en sus mismas estructuras. Estas ya en sí mismas, independientemente de lo que narrasen eran profundamente axiológicas. En otras palabras, no sólo servían para modelar la realidad y construir el proyecto humano acorde con su forma de vida, sino que podían ser vehículo de expresión de la dimensión absoluta de la realidad. Ciencia y tecnología, al ser estructuras abstractas, prácticamente no son axiológicas y, por ello y en esa medida, incapaces de ser expresión de la dimensión absoluta de la

realidad. Marià Corbí dirá que la dimensión absoluta en el caso de los mitos es intrínseca a la construcción de estos e inseparable de ella, mientras en las ciencias la aparición de la dimensión absoluta es extrínseca a la construcción, «porque es una construcción abstracta que puede acaecer a no»³².

Las ciencias están cumpliendo ya con la función de construcción que en el pasado cumplieron los mitos, una construcción en función de nuestras necesidades. ¿Con qué tipo de conocimiento y cómo nos proporcionaremos la axiología, que necesitamos para construir el proyecto axiológico humano? Porque el conocimiento científico y tecnológico en su estructura es no axiológico, y lo axiológico en tanto cualidad humana y cualidad humana profunda lo necesitamos.

Necesitamos crear valores, axiología, y para ello construir dos tipos de conocimiento, el que tiene que ver directamente con los valores como tales, y el que tiene que ver con la axiología como conocimiento disciplinar o epistemología axiológica. Ambos, pero sobre todo el primero, los valores, dependen de nuestra cualidad humana, que siempre hemos tenido que cultivar, pero ahora de manera explícita.

Nosotros, como animales vivientes hablantes que somos, con doble acceso a la realidad, somos seres axiológicos, vivimos en y de una realidad o realidades dobladas de significados, que se convierten para nosotros en sentido, y este sentido en orientación en nuestra relación con todo. Sin esa capacidad de orientación y sin la orientación misma no podríamos vivir. Para ello estamos dotados del conocimiento concreto de lo sensible, de lo que está relacionado con nuestra sensibilidad, conocimiento todo él valórico, axiológico, también modelado, que en la epistemología no mítica sabemos que es modelado y que debe ser orientado. De ahí la necesidad de cultivar la cualidad humana. Esta es la que guía y orienta. La axiología abandonada a sí misma es ciega, y mal orientada es destructiva del ser humano y del proyecto humano realizador. Una banda de estafadores y ladrones está regida por axiología, pero no para un proyecto humano realizador, todo lo contrario. El Holocausto y el lanzamiento de la bomba atómica no se hicieron sin axiología, pero se trató de una axiología profundamente homicida. El capitalismo neoliberal en el que vivimos también tiene su axiología, fundamentalmente de lucro, por tanto socialmente excluyente, y con efectos depredadores en el planeta.

El conocimiento axiológico del que hablamos es el que se expresa en el lenguaje natural. Este es un portador de valor, de axiología. Además de ser un lenguaje de comunicación es un lenguaje axiológico. No nos vamos a detener a mostrarlo aquí. Sólo diremos que conocimiento y lenguaje axiológico abundan. Es el lenguaje que técnicamente se conoce en semiología como actancial, narrativo, construido siempre sobre el eje de un sujeto en búsqueda de un objeto, de un remitente y un destinatario, con adyuvantes y adversarios. Es un lenguaje dramatizado. El problema no es que la axiología falte, sino que sea la axiología que necesitamos, bien orientada y cultivada al máximo.

Además de la axiología o valores, en la sociedad actual de epistemología no mítica necesitamos construir un saber específico sobre los valores, una disciplina, una epistemología

³² *Hacia una espiritualidad laica*, p. 151.

axiológica. En el pasado nuestros antecesores, con aciertos y errores, supieron construir los valores que necesitaron en su proyecto axiológico colectivo. Supieron crear valores y los crearon, no pudieron desarrollar ese saber como un saber disciplinario. No lo necesitaron. En sus condiciones de vida, jerarquizadas y autoritarias, no les habría servido de mucho, ese saber específico más bien habría representado un obstáculo. Necesitaban cohesión, integración, unión, mientras más mejor. Y a ello servía más y mejor una epistemología mítica que una epistemología no mítica. Nosotros, miembros de sociedades diferenciadas y dinámicas, viviendo de la innovación continua y del cambio, en las que el cambio y el individuo está llamado a jugar una función muy importante, necesitamos de ese saber específico. Son las sociedades humanas como proyecto las que están en juego. En sociedades de innovación y creación continua no podemos seguir apoyados en creencias, en una epistemología mítica como paradigma. La epistemología no mítica nos lleva como a una necesidad a construir una epistemología axiológica.

De esta no hablaremos aquí. Remitimos al lector interesado en la construcción de esta disciplina, sus principios y aplicación, a las obras de Marià Corbí, cinco en total, que llevan por subtítulo *Principios de Epistemología Axiológica*. En ellas se presentan en valores matriciales, como corresponde a sociedades en cambio continuo, más que valores concretos, valores necesarios en este tipo de sociedades como la opción por el conocimiento como forma de vida, el cultivo por vida de la educación, democracia y participación ciudadana, bien común, equidad y solidaridad, sabiduría de nuestros ancestros como inspiración, cualidad humana y cualidad humana profunda.

5. Transformación del proyecto axiológico colectivo (PAC): de religioso a no religioso

Casi desde el principio, al hablar de las transformaciones que están en la base de la crisis de la religión, hemos mencionado la transformación que supone para la religión el paso de un proyecto axiológico colectivo religioso a uno no religioso, aludiendo a la misma varias veces. En este capítulo breve dedicado a ella lo vamos a desarrollar un poco más. Categoría y enfoque del PAC son también de Marià Corbí³³.

Esta transformación, de carácter más social y cultural, se comenzó a dar antes que la transformación axiológica y epistemológica propiamente tales, cuando aparecieron las ideologías como proyecto axiológico colectivo, es decir, con la primera revolución industrial; un proyecto axiológico colectivo, pero ya no religioso sino laico. Hasta entonces el proyecto axiológico colectivo fue fundamentalmente religioso. Ahora, con la excepción de algunos intentos de repúblicas islámicas y la visión social y política de ciertos fundamentalismos religiosos, ya no lo es.

Un proyecto axiológico colectivo no religioso aparece ya en el siglo XVII con el filósofo Hugo Grocio (1583-1645), autor entre otras obras de *De iure belli et pacis* (1626), y seguidor en materia de derecho internacional y de gentes de Francisco de Vitoria. En una Europa inmersa durante décadas en guerras de religión, Grocio presenta como superación de esta

³³ Ver *PEA 1* y *PEA 3*.

situación una concepción iusnaturalista, no religiosa, aunque mejor sería decir no confesionalmente religiosa, de la relación entre las naciones o derecho internacional. Para fundamentar este recurre a principios de la razón natural y de la naturaleza social humana, que ni Dios mismo podría cambiar. Se trata de una concepción, no contra Dios, pero tampoco dependiente de la religión ni de la teología, válida por sí misma, concebida y formulada como si Dios no existiera, «etsi Deus non daretur»; una concepción profundamente axiológica, pero no religiosa, aunque concebida y formulada dentro del marco religioso, sin romper con él. Dios sería el creador de la razón natural y de la naturaleza social del ser humano, así como de los principios presentes en estas. Pero no habría necesidad de acudir a él ni a la religión para fundar el derecho internacional y de gentes, con todos los problemas de intolerancia, exclusión y violencia que ha supuesto.

Las ideologías propiamente tales, de las sociedades de la primera revolución industrial, son axiológicas, pero suponen un paso más adelante en cuanto al marco dentro del cual lo hacen. Romperán con él. Su marco será el de la filosofía y las ciencias, y por tanto no religioso. A efectos de concepción y formulación del PAC y de su universalidad, se pasará del “etsi Deus non daretur” al Dios no existe. No en el sentido metafísico de la negación sino en el sentido social y político. Como no es un dato cultural común a todos los seres humanos o, expresado de otra manera, como no todos los hombres y mujeres de la sociedad moderna creen en Dios, su reconocimiento no se puede suponer en todos, menos aun imponer, es una creencia. Ser religioso es un derecho a reconocer y respetar en quien lo es, no a suponer e imponer. El PAC es más colectivo, universal, incluyente de todos siendo no religioso, y no de confrontación y excluyente siendo religioso.

La religión como PAC

Mientras la religión fue visión cósmica del mundo, entendiendo por esta una visión fija, jerárquica y autoritaria, la religión funcionó como proyecto axiológico colectivo, es decir, como el conjunto de valores inspiradores y orientadores de la sociedad. Tal fue el proyecto axiológico colectivo de las sociedades preindustriales, especialmente de las sociedades agrarias, un proyecto eminentemente religioso, propio de las sociedades que viven de hacer prácticamente lo mismo, estáticas. Este tipo de sociedades necesitaban de este tipo de proyecto y lo encontraron en la religión. Necesitaban de una autoridad máxima, sin cuestionamiento, y encontraron este marco en la religión. Ya de por sí, al representarse todo, incluida la sociedad, artesanalmente, como obra del artesano por excelencia, el Dios Creador, que crea emitiendo formas en la creación de cada cosa que las recibe (*emisión-recepción*), está presentando la creación como una obra religiosa. Pero realizaron en lo social una operación mucho más inteligente, más cultural si se quiere: el paradigma artesanal *emisor-receptor* aplicado a la relación Dios-naturaleza-cosmos, ya de por sí religioso, así como el paradigma axiológico *muerte-vida*, propio de la horticultura y agricultura, fueron asumidos en un paradigma mucho más abstracto, pero muy eficiente, el de *mandato-obediencia*. El Dios Creador era también el Dios Señor. De esta manera todo, también la sociedad en su estructura jerárquica y autoritaria, era referido a Dios, resultaba religioso y controlable desde este. El círculo Dios-creación-sociedad-Dios quedaba cerrado. Era, es, la religión funcionando como proyecto axiológico colectivo en las sociedades preindustriales, una religión como visión cósmica a la que le era inherente esta función.

Dada la naturaleza de la religión, cualitativamente última, sacral y total, la función de proyecto axiológico colectivo lo cumplió a cabalidad y de una manera muy exitosa. Baste recordar que este fue el proyecto que tuvimos como especie casi hasta nuestros días, incluido el período en el que esta función la desempeñaron las ideologías. La religión como proyecto axiológico colectivo cubrió todos los aspectos, de la dimensión relativa a nuestras necesidades o DR y de la DA; además, de una manera tan coherente, eficiente y práctica, que parecía obvia. Por eso, dice Corbí, fue «universal»³⁴. El paradigma no pudo ser más exitoso. Bajo diferentes formas religiosas cubría todas las sociedades agrarias. Un solo paradigma cubriendo todos los aspectos y de una manera axiológica muy coherente y profunda. «El conjunto —escribe Corbí— resultaba venerable, garantizado como revelación de los antepasados sagrados o de los dioses, intocable. La unidad era completa.»³⁵.

Es importante caer en la cuenta de esta creación humana, de su significación y trascendencia, para mejor tomar conciencia de lo que ha significado su transformación en un tiempo tan corto. Nos estamos refiriendo al paso de un proyecto axiológico colectivo religioso a un proyecto axiológico colectivo no religioso y a la crisis que este paso está suponiendo. La unidad que representó el proyecto axiológico colectivo religioso se rompió. Religión y axiología ya no fueron más de la mano. Es en este sentido que hay que entender la expresión valorativa tan fuerte de Corbí: «Nuestra afirmación es que el colapso de las religiones, que estamos sufriendo, es la mayor mutación y tragedia que ha sufrido nuestra especie a lo largo de su historia.»³⁶. No por la pérdida en sí de lo religioso, sino porque con la pérdida de lo religioso perdimos la axiología que necesitamos para construir la sociedad como proyecto humano. Quedamos axiológicamente a la intemperie, sin proyecto axiológico colectivo.

Las ideologías como creación de valores y PAC

Con la aparición de las ideologías se va a dar un cambio muy importante en lo que respecta a la religión como proyecto axiológico colectivo. Son estas, en disputa con la religión, las que, con limitaciones, van a funcionar como proyecto axiológico colectivo, ya no la religión. Nos estamos refiriendo a las ideologías que fungieron como proyectos axiológicos colectivos, las ideologías clásicas del liberalismo y socialismo. Y las ideologías son laicas; producto todavía de una epistemología mítica, por tanto míticas, pero ya no religiosas. Las ideologías como las ciencias de entonces creen conocer la realidad tal cual existe. Son los proyectos axiológicos típicos de las sociedades de la primera revolución industrial, aunque a juzgar por su duración e impacto, parciales y transitorios. De hecho no pudieron cubrir todos los aspectos, en algunos de ellos, sexualidad, familia, juventud, educación y hasta política, tuvieron que compartir la función de proyecto o, mejor, ceder espacios a la religión, sobre todo el del cultivo de la DA. Y vistas desde hoy, su duración apenas fue de poco más de dos siglos. Como proyecto axiológico colectivo también entraron en crisis.

³⁴ *PEA 4*, p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

Producto todavía de una epistemología mítica, no dejaron de ser míticas, es decir, creían describir y conocer la realidad tal cual es, cuando ya realidad y conocimiento estaban en cambio. Y el conocimiento que permitían y ofrecían era pretendidamente científico. En este sentido superaban a la religión. Pero en la medida en que era mítico, pronto, con el conocimiento-modelación, de innovación y creación continua, las ideologías, que parecían y eran una gran innovación, pronto fueron superadas. Visto desde hoy, su carácter mítico supuso una gran limitación, en el fondo la misma que acosaba a la religión, aunque mucho más moderna.

Otra limitación, esta desde el punto de vista axiológico, fue su carácter abstracto. Como la filosofía su pensar estaba cargado de valor, de axiología, pero concebido, manejado y estructurado, según una formalidad no axiológica, y por ello abstracta, lo cual es ambivalente. Por su formalidad abstracta, las ideologías están estrechamente emparentadas con la filosofía y con las ciencias, participan de su universalidad. Pero como abstractas no arrastran axiológicamente, no conmueven. El lenguaje de la axiología no es abstracto, es concreto, y solo siendo concreto es como puede conmover axiológicamente y arrastrar. Afortunadamente no todo fue abstracto en ellas, al contrario, tuvieron muchos elementos axiológicos de transformación y de cambio, sobre todo las ideologías de orientación social. Y en esto consistió buena parte de su éxito. Pero predominó la fijación y la incapacidad para concebir y manejar adecuadamente la DA del ser humano. Socialismos y dictaduras fueron autoritarias y dogmáticas con el arte. Chocaban con la libertad y creatividad de este. Lo fueron también con la DA.

Como visiones míticas, es decir, que en su conocimiento pretendían estar captando la realidad en su existir y en su dinamismo, se hicieron visiones fijas, produjeron fijación, y exigieron aceptación y sometimiento. Esto se tradujo en exclusión y violencia, y los dos siglos de vigencia de las ideologías como PACs fueron especialmente conflictivos y violentos, no pueden presumir de haber sido tolerantes e incluyentes. Violentos con la religión y violentos con las concepciones diferentes. En Occidente, resultado sin duda de la guerra fría existente entre los dos bloques, espontáneamente se suele pensar en las víctimas que supuso la aplicación como PAC de la ideología socialista en los países conocidos como socialistas. Las víctimas, bajo forma de exclusión, guerras, muerte, pobreza y migración, no han sido menores por lo que respecta a la ideología liberal y neoliberal, más conocida como capitalismo. Con toda seguridad han sido y son mayores. Ambas ideologías en cuanto PACs han significado una gran cuota humana de imposición y de violencia. Hablando solamente en términos de pobreza, según el Banco Mundial (2019), todavía casi la mitad de la población mundial, es decir, 3.400 millones aun tiene grandes dificultades para satisfacer sus necesidades básicas, número que se aumentará con la situación económica en la que hemos entrado a nivel mundial con la pandemia del Covid-19; y un 10% , 734 millones, vivía en pobreza extrema, con un ingreso menor de USD 1,90 al día, número que también aumentará por millones, 40 o 60 millones más, en la postpandemia.

En esto no ayudó mucho considerar que los valores nos venían de la naturaleza científicamente conocida, incluida sobre todo la naturaleza humana, cultura, historia y sociedad. Fue un paso significativo adelante con respecto a la religión. Definitivamente los valores no nos venían del cielo, ni de los dioses ni de las religiones. Pero al suponer que nos venían de la naturaleza científicamente conocida fijábamos la naturaleza en una concepción

estática de la misma. Se estaba todavía lejos de la conciencia de que los valores los construimos nosotros.

Por otra parte las ideologías cometieron el error de identificar la DA con la religión, haciéndose así incapaces de reconocer y manejar adecuadamente la DA como dimensión humana, causando con ello más fijación. No tenían más espacio que el limitado de las ciencias, filosofía y arte para beber la flexibilidad que necesitaban. Dejaron el cultivo de la DA a la religión, que tampoco supo hacer de ella más que la reproducción de sí misma, siguiendo con la pretensión de “religiosizar” o, al menos, “moralizar” la sociedad, en el fondo “religiosizar” el PAC. Se causó fijación y no se tuvo conciencia del aporte que en términos de libertad, creación y cualidad humana supone el reconocimiento y cultivo de la DA. No se la echó de menos.

Relativamente pronto, tanto el liberalismo como el socialismo, incapaces de valorar y cultivar por falta de valoración la DA, murieron de inanición. No pudieron alimentarse de sí mismas, les faltó el espacio de la DA. A ambas les faltó una concepción adecuada del ser humano. No pudieron ser exitosas como PACs. Les faltó la fuente de la que beber en ellas mismas su sentido de trascendencia humana y social. Siguieron considerando la DA como religiosa y, como tal, cosa de religiones, cuando se trata de una dimensión humana y solo humana, la dimensión humana por excelencia. Y de hecho, duraron lo que duraron, poco tiempo. Vistas desde hoy las ideologías como PACs fueron una transición hacia el tipo de PAC que hoy tenemos que construir.

Las ideologías como PACs han durado poco, pero todavía no tenemos un proyecto que las sustituya. De ahí la crisis en la que actualmente estamos, por no decir la tensión y el conflicto en el que desde el punto de vista social y político nos encontramos. Nuestra sobrevivencia como planeta y como especie está amenazada. Sin PAC adecuado vamos a la deriva. En el pasado los PACs fueron religiosos y percibidos como recibidos de los dioses, ancestros y naturaleza. En las sociedades industriales que nos han precedido los hemos percibido como producto de la ciencia. En nuestros días descubrimos que tanto en lo que respecta a la ciencia como en lo que respecta a la axiología consciente y críticamente los tenemos que construir nosotros, de una manera no religiosa, pero tampoco mítica.

El PAC o PACs a construir, ni religiosos ni míticos

Hemos visto que el PAC en la sociedad que estamos construyendo no puede ser religioso, no lo pudo ser ya en las sociedades de la primera revolución industrial, pero tampoco mítico, lo que equivale a decir fijo, como fue el PAC de las ideologías. Porque resultaría un fracaso. Más aun en sociedades que van a vivir de la innovación y creación continua, en continuo cambio. ¿Cómo tiene que ser el nuevo PAC? ¿Cómo crearlo o, más bien, cómo construirlo? ¿Qué aspectos o, mejor, valores, tiene que integrar?

Al darse una separación práctica entre axiología y conocimiento científico-tecnológico, y necesitar como sociedad de ambos aportes, del constructor y de la axiología, el PAC que tenemos que construir tiene que ser científico-tecnológico y axiológico, integrando ambos aspectos, cada uno trabajado de acuerdo a su naturaleza, en un solo PAC. Tiene que ser científico-tecnológico, optando pues por la ciencia y tecnología como un valor,

porque de ellas depende nuestra vida como sociedad. Es cierto que, por su naturaleza abstracta, ciencia y tecnología se distancian lo más posible de los sistemas de valores, de toda posible axiología. Pero de ellas dependen literalmente nuestras vidas, como individuos y como sociedad. Por lo que refiere a la construcción “material” de la sociedad, las ciencias son las únicas competentes. No hay ninguna instancia competente más. Por ello en el PAC hay que hacer una opción explícita por la ciencia y la tecnología como forma de vida. Como paradigma no será eterno, como no lo ha sido ninguno en el pasado, pero hoy por hoy de él dependen nuestras vidas.

El PAC, como su nombre lo indica, tiene también que ser axiológico. Sin axiología no hay individuos ni sociedad posibles, mucho menos en una sociedad de conocimiento, por muy potente que sea la ciencia y la tecnología que construyamos. En una sociedad de esta naturaleza, con este poder, se necesita mucha más axiología. Ciencia y tecnología sin axiología son ciegas. Son totalmente necesarias para asegurar nuestras vidas, pero radicalmente insuficientes para asegurarlas. Si creemos que no es así, es porque las estamos cultivando bajo el aporte de valores heredados, creyendo que estos son suficientes. Pero no es así. Necesitamos imperiosamente valores nuevos y adecuados en la concepción, creación y manejo de la ciencia y de la tecnología, tanto más cuanto más potentes son estas. Y estos valores no los aportan la ciencia y la tecnología, no se construyen científicamente, de manera abstracta, menos tecnológicamente, sino axiológicamente, de manera sensible y concreta, a partir de nuestra cualidad humana. De ahí también la importancia de cultivar esta. Es la primera vez que esto ocurre en la historia de la humanidad: la necesidad de construir consciente y críticamente la axiología que necesitamos como sociedad; consciente y críticamente, es decir, no ya desde el conocimiento con el que en el pasado se construyeron las sociedades ni de una epistemología mítica, sino desde la axiología misma y una epistemología axiológica crítica, que sabe que el conocimiento axiológico mismo es modelación, por tanto modificable, cambiante.

Un ejemplo de un PAC fallido, con todo lo que esto humana y socialmente significa, es el conocido como “paradigma tecnocrático”, tan criticado por el papa Francisco en su famosa encíclica *Laudato Si'* (2015). Un paradigma fallido, aunque aparentemente fundado en la ciencia y en la técnica, en la medida en que estas están puestas al servicio y en función del enriquecimiento sin límite de minorías, de pueblos y grupos dentro de los pueblos, fomentando para ello irresponsablemente un estilo de vida consumista, profundamente alienante y depredador. Un enriquecimiento responsable del ecocidio al que está sometiendo el planeta y de la pobreza en el mundo, como denuncia el Papa en la Encíclica.

Desde su especificidad, es decir, desde su conocimiento sensible y concreto, la primera contribución de la axiología será el conocimiento y valoración de la ciencia y tecnología implicadas en la construcción de la sociedad. La axiología no podrá hacer su aporte específico en la construcción del PAC si no tiene el conocimiento y valoración adecuados de la ciencia y tecnología implicadas y llamadas a implicarse. No es una metaciencia, pero sí tiene que conocer adecuadamente ciencia y tecnología en juego para poder valorarlas adecuadamente. Porque ella es la llamada a valorar desde el punto de vista axiológico qué ciencia y tecnología a desarrollar y cómo, función que no podrá desarrollar competentemente sin un conocimiento adecuado de estas. Tiene que conocerlas a fondo, y ello de la manera más empática y dialogal posible, a la vez que crítica. Tiene que conocer la

ciencia y tecnología existentes y las que se podrían crear. Solamente así podrá ser competente y crítica en sus aportes. La actitud aquí precisada de la axiología para con la ciencia y la tecnología no ha de ser puntual y oportunista, no tiene que esperar crisis para proponer y plantear cambios, reiteramos, siempre desde la axiología, tiene que ser una actitud mantenida permanentemente. La actitud de la axiología también tiene que ser de adecuación y superación continuas de sí misma.

La segunda contribución tiene que ser la propiamente axiológica, la de los valores. Conocidos los retos axiológicos que la sociedad como proyecto humano presente y hecho un diagnóstico de la sociedad en términos de valores, la axiología tiene que hacer su propuesta de proyecto axiológico colectivo, que fundamentalmente será una propuesta de valores matriciales a partir de postulados axiológicos adecuadamente axiologizados. Los postulados axiológicos no son todavía valores, pero adecuadamente axiologizados llevan a la formulación de valores matriciales. Matriciales, porque los valores solo lo son cuando son concretos, y estos solo son concretos cuando de la formulación de los mismos se pasa a su práctica y concreción, a su realización y vivencia. Pero muy importantes en cuanto valores matriciales, porque como tales comienzan ya a convertirse en criterios de corrección, orientación y guía de la sociedad que estamos construyendo³⁷.

El término corrección que acabamos de utilizar no es retórico. Cada vez se habla más de *conversión*, un término personal y social integral, mucho más radical, como lo utiliza el papa Francisco en su carta sobre el cuidado de la casa común *Laudato Si*³⁸ hablando de la conversión ecológica. Otros autores hablan de *mutación*, término de origen biológico pero aplicado también socioculturalmente y sin duda también muy radical.

Nos estamos refiriendo a valores matriciales como los que formula Marià Corbí al final del proceso de construcción de un PAC para la sociedad de innovación y creación continua en la que ya estamos: la identificación con la nueva sociedad de innovación y creación continua como forma de vida, la simbiosis más completa posible entre individuos, pueblos y países, y con el medio, adhesión voluntaria a este tipo de sociedad y a su proyecto, libertad, democracia, equidad y solidaridad entre individuos, grupos y países, espíritu de indagación generalizado y en simbiosis en todos los campos, educación de por vida y cultivo de la CH y de la CHP.

Consciente de que el conocimiento axiológico es también modelación, no puede ser mítico, esto es, no puede considerar que lo valórico es fijo, intocable, que no cambia. Los valores cambian también, como cambian las necesidades y cambia la realidad, esta sobre todo bajo la innovación y la creación continua de la ciencia y de la tecnología. Por ello la axiología tiene que estar continuamente abierta al cambio, si no es que lo está promoviendo. Y ello desde la cualidad humana y cualidad humana profunda. Sobre el trasfondo dinámico de éstas, la capacidad de adecuación y cambio axiológico es inagotable y en una sociedad que vive de la innovación y del cambio tiene que estar abierto siempre a él. El criterio tiene que ser construir el PAC más humano posible, incluyendo como beneficiarios a todos los pueblos, las generaciones actuales y las que nos van a suceder.

³⁷ PEA 1, p. 81; PEA 3, pp. 43 y 49.

³⁸ LS, nn. 216 y sgs.

En este tipo de sociedad el PAC no puede ser religioso ni mítico, aspectos ambos que lo llevarían a la fijación y, en el fondo, a la exclusión. Tiene que ser axiológico, adecuándose continuamente a los cambios si no es promoviéndolos, proponiendo cambios y exigiéndolos desde la axiología en el orden de lo científico y tecnológico y, obviamente, en el mismo orden de lo axiológico.

El que el nuevo PAC no pueda ser religioso ni mítico, no quiere decir que no podamos y debamos aprender de los proyectos axiológicos pasados. Solamente quiere decir que no puede ser religioso ni mítico, pero es mucho lo que podemos y debemos aprender de proyectos axiológicos pasados, de sus valores y sobre todo de la sabiduría que con frecuencia contienen. La nueva axiología tiene que estar abierta al aporte que en este sentido se encuentra en proyectos axiológicos pasados, en las culturas que los crearon, y aprender cuanto se pueda de ellos. Ningún aporte es rechazable en principio. En todos ellos podemos encontrar inspiración y motivación, de todos ellos podemos aprender. Lo que no podemos es copiar, trasladar ni imitar su forma religiosa y mítica.

En cuanto al criterio de actuación, no puede ser otro que la cualidad humana. ¿Demasiado subjetivo? No tenemos otro, y es el mejor. Cualquier criterio externo a la cualidad humana (CH) axiológica y a la cualidad humana no axiológica como es la cualidad humana profunda (CHP), es heteronomía y fijación. En este sentido solo la cualidad humana es competente de sí misma y en sí misma. De ahí la necesidad, como criterio epistemológico, además del criterio en términos de realización, lo reiteramos una vez más, de cultivar la CH y la CHP. Dejar el criterio a otra fuente es un error y fuente de errores muy graves.

Por último quisiéramos señalar que la construcción del PAC pertinente tiene que ser realizado por todos los concernidos por el mismo, así como la adhesión al mismo tiene que ser totalmente libre y voluntaria. Un PAC es una realidad profundamente democrática y debe realizarse siempre democráticamente. Hay que estar viviéndolo siempre democráticamente. Lo contrario es imposición y fijación, negación del PAC en su naturaleza y función. El PAC, en cualquier orden humano en el que se realice, en cualquier nivel que sea, tiene que ser democrático. No puede ser de otra manera. Y la adhesión al mismo tiene que ser siempre voluntaria y libre. La imposición del mismo es su negación, como lo es la imposición de cualquier valor. Un valor es auténticamente tal solo cuando la adhesión al mismo es libre y voluntaria.

Una manera de construir PACs, religiosa y mítica, y por tanto de PACs religiosos y míticos, ha desaparecido y al parecer para siempre. Con ello han desaparecido también los PACs estables y permanentes. Estos, como la ciencia y la tecnología, como la sociedad, tendrán que estar en cambio. Esta es la situación en la que actualmente nos encontramos, con varios retos formidables. El mayor de todos, la construcción del proyecto axiológico colectivo que necesitamos, junto con los valores de mismo. Como lo muestra el paradigma tecnocrático actual, el reto no es la falta de ciencia y tecnología, sino qué tipo de ciencia y tecnología construir y con qué función humana y social. Un paradigma bien concebido y realizado es garantía de realización de todo el ser humano y de todos los seres humanos. Mal concebido y realizado, como el paradigma tecnocrático, en función de minorías con poder, pueblos y seres humanos, es signo y señal de todo lo contrario, hasta poner en peligro la

existencia del ser humano y del planeta. El riesgo de seguir por este camino es cada día más grande. Ya el planeta ha mostrado sus límites y la cuota de sufrimiento y muerte que ha pagado y sigue pagando la especie humana no tiene precio, es humanamente incalculable, además de humanamente indigno. Simplemente, hay que cambiar.

Dichosamente el ser humano puede todavía reorientar su presencia y actuación en el planeta. Es un ser axiológico, cuyo conocimiento y realización va más allá de la axiología. Durante casi toda su existencia vivió dotándose de proyectos axiológicos colectivos míticos y religiosos y gracias a ellos. Hoy, que ya no puede hacer eso, como ser axiológico puede dotarse del proyecto axiológico que necesita. Tiene CH y CHP para desarrollar este tipo de proyectos. Tiene que cultivarlas. Su sobrevivencia, no digamos ya su realización, como ser humano en esta nueva forma de vida lo demanda. Es la sobrevivencia y realización como seres humanos, de todos los seres humanos, la que está en juego. Sobrevivencia y realización humanas es responsabilidad y competencia de todos y deben ser formuladas por todos dialogalmente, como vivientes hablantes que somos.

La realización del ser humano como religioso ha sido históricamente muy importante. De esa religión dependieron prácticamente casi todos los proyectos axiológicos colectivos. Con sus posibilidades y limitaciones la realización del ser humano dependió históricamente de la religión. La realización a la que actualmente está llamado en términos de CHP, no religiosa, es todavía mucho más importante, más realizadora. Independientemente de ello ya es un gran cambio para la religión haber pasado de ser un proyecto axiológico colectivo a no serlo. Tres realidades a las que la religión estuvo radicalmente unida han cambiado profundamente: la axiología, la epistemología y el proyecto axiológico colectivo.

Segunda Parte

... A LA ESPIRITUALIDAD

Recordemos siempre nuestro punto de partida, el ser que antropológicamente somos: animales vivientes hablantes con doble acceso a la realidad, a esta como DR y como DA, y por ello profundamente axiológicos, ya que conocemos en términos de significación y sentido, pero con una relación entra ambas que puede cambiar. De hecho en la sociedad que estamos construyendo esta relación está cambiando profundamente.

En el pasado toda la DR fue profundamente axiológica y la axiología se construía construyendo la DR. En la cumbre de la axiología se encontraba la religión al identificar prácticamente la cumbre axiológica de la DR con la DA, resultado a su vez de una epistemología mítica, en la que axiología y conocimiento coincidían; un conocimiento con forma y contenido, pensado pues siempre en términos de DR, de la realidad en función de la vida. El proyecto axiológico colectivo, por no decir la sociedad en su orientación axiológica, era religioso. Para ser humano, o al menos adecuadamente humano, tenía que ser religioso. Era, y en el fondo sigue siendo, la reivindicación de religiones e iglesias frente a las

ideologías. La reivindicación de estas es que para ser más humano e incluso humano sin más, tenía que ser científico.

A partir del último cuarto del siglo pasado se da una separación, ya iniciada anteriormente, entre conocimiento constructor de la realidad, conocimiento científico y tecnológico, y conocimiento axiológico, y desde luego entre DR y DA. Hemos pasado de una epistemología mítica a una epistemología no mítica, una epistemología que se sabe conocimiento-modelador de la realidad, y la axiología ha entrado en una gran crisis. Por primera vez en la historia de la humanidad, el conocimiento gracias al cual vivimos, en este caso el conocimiento científico y tecnológico, no es axiológico. Ambos los tenemos que construir nosotros, y lo tenemos que hacer consciente y críticamente. La DR y DA como dimensiones constitutivas del ser humano no han desaparecido, no pueden hacerlo, pero su relación ha cambiado profundamente. La religión en este tipo de sociedad ha entrado en crisis total. La DR, ni siquiera en su cumbre axiológica apunta a la DA, solo apunta a sí misma, es autorreferencial y por tanto limitada, aunque en sí misma parezca inagotable. Una supuesta nueva religión tampoco la podríamos articular sobre la nueva axiología que construyamos, radicalmente modelada e inmanente a la DR, no proyectable sobre la DA. La separación entre DR y DA es definitiva, pero necesitamos la DA y su cultivo para con toda libertad y creatividad construir con su PAC la nueva sociedad en la que ya estamos. Sin DA y su cultivo la nueva sociedad será incluso inviable y, desde luego, no humanamente realizada. ¿Cómo concebir la DA en la nueva sociedad, podríamos decir en la nueva DR? ¿Qué funciones cumple? ¿Cómo cultivarla?

La DA, posibilidad de toda la realidad, funcional y axiológica

El lector sabe que cuando hablamos de DA en términos de experiencia-vivencia, real o posible, estamos hablando de espiritualidad. ¿Qué es, pues, la DA en tanto espiritualidad y cómo concebirla?

Es lo que ha sido siempre, la realidad en su ser absoluto, una, total, no ontológica, por tanto sin fondo ni forma, no-dual, inconceptualizable e irrepresentable, pero siempre constitutiva de la DR, al ser esta una realidad con significado, y ahora, en la actualidad, de una urgencia especial al saltar al primer plano. La que estuvo siempre presente, en el pasado como en el plano más profundo de la realidad, ahora progresivamente llamada a estar en el primer plano. El arte, por lo menos en nuestros días, tiene conciencia de ser lo más real, «la poesía es más real que la economía», declaraba un poeta Premio Nacional de Poesía 2008 en España³⁹, Joan Margarit, en medio de la crisis financiera mundial del 2007-2008. Pues bien, es como si el arte con su realidad y aporte peculiar saltara al primer plano en el proceso de construir la nueva sociedad. Así está sucediendo con la DA.

Naturaleza y funciones de la DA podríamos comenzar a expresarlas echando mano de una expresión del Maestro Eckhart donde contrapone oscuridad a realización, teniendo en cuenta que la espiritualidad en tanto realización plena es luz y oscuridad. Es luz, y luz total,

³⁹ Y aún añade: "el poeta es el ser más realista, el más pragmático, porque bebe de la realidad. Lo que no es pragmático es la economía" en "Joan Margarit gana el Premio Nacional de Literatura", en la Sección Cultura de *El País*, 7 de octubre 2008.

en sí misma considerada, y oscuridad cuando se la pretende ver desde el conocimiento ordinario, convencional, dual. Pues bien, hablando de la espiritualidad en tanto oscuridad, el Maestro Eckhart se pregunta: «Pero ¿qué es esta oscuridad?, ¿cómo se llama?». Y la respuesta es muy sugerente: «Solo podríamos llamarla una *posibilidad* y una *actitud*, que sin embargo no carecen de esta realidad que sólo tiene esto como contenido: que tú te realices.»⁴⁰.

Esa oscuridad que, por ser oscura, sin duda en el orden de lo funcional a la vida, parece pertenecer a lo innecesario, no servir para nada, o tan poca cosa como una simple posibilidad y una actitud, sin más contenido ni forma, sin embargo no carecen de esta realidad que solo tiene esto como contenido: que tú te realices. En otras palabras, lo tiene todo. Esa oscuridad, ese aparente no ser, contiene la posibilidad más trascendental: que tú te realices. Sin esa oscuridad-posibilidad no te realizarías. Nosotros añadiríamos, sin esa oscuridad-posibilidad ni siquiera existirías, no existiríamos. Porque es en esa realidad-posibilidad que existimos y somos. Esa realidad-posibilidad es lo que somos.

Tomando pie de esta expresión del Maestro Eckhart, podríamos ampliarla y decir la DA, la dimensión absoluta cuya experiencia es la espiritualidad, pues en ella consiste la realización humana plena, es la posibilidad de la existencia misma de toda la realidad DR, de la funcional y de la axiológica. Esto es lo primero a tener en cuenta. Esta DA, que aparentemente es nada, dimensión, reiteradamente repetimos, sin fondo ni forma, sin contenido, fondo infinito de todo, sin ontología ni ser acotado, inconcebible e inexpresable, y que por ello parece oscuridad total, y desde el punto de vista del conocimiento convencional sujeto-objeto lo es, es sin embargo la posibilidad de nuestra realización. ¿Posibilidad? Es ya la Realidad misma, el Ser. Sin esta “oscuridad”, diríamos en expresión de Eckhart, nada de lo que nos parece real sería objetivamente posible, ni lo que es funcional ni lo que es axiológico, que, en resumidas cuentas es también funcional, creado así por nosotros, como axiológico y por tanto funcional a la vida.

Sin la DA ningún componente de la DR existiría. Todo lo que construimos, toda la DR, lo construimos con significado, tiene significado, porque se lo damos. En este sentido hasta el conocimiento abstracto con el que opera la ciencia y la tecnología tiene significación y valor, la significación y el valor que nosotros le damos, y de esta manera, con todas sus construcciones, tiene existencia. Todo gracias a esta dimensión, DA, convencionalmente tan desprovista de todo, tan oscura vista desde nuestro conocimiento convencional, tan pobre. Todo lo desprovista, sin ser, oscura y pobre que queramos, pero sin ella todo lo demás no existiría. Aquí está la fuente y el hontanar de todo lo demás. Sin la DA no habría lo que consideramos realidad objetiva, nuestro mundo, pero tampoco ciencia, arte, filosofía. No habría habido religión, y tampoco lo que consideramos espiritualidad. En el fondo la DA no es una dimensión humanamente desprovista y pobre, es la dimensión más rica y plena, la única que siendo como es realiza plenamente al ser humano.

⁴⁰ Maestro Eckhart, *Del nacimiento eterno*, en Maestro Eckhart, *Obras escogidas*, Edicomunicación, Barcelona 1998, p. 109. Enfatizado nuestro.

La DR la construimos significativamente nosotros, partiendo siempre de nuestra condición de hablantes, pero la construimos desde la DA como trasfondo. Si no se diera esta en nosotros no podríamos construir significativamente, humanamente, aquella.

Siendo así, obviamente esto es muy importante tenerlo en cuenta. Es el primer gran aporte de eso que llamamos DA. Cuando nos preguntamos para qué sirve la espiritualidad, la conciencia más allá incluso de toda conciencia de eso que es todo, de eso que es gratitud pura y total, sin para qué ni por qué, este es el primer dato que debiéramos tener en mente. La DA es la que hace posible todo. Sin ella no existiría nada. Ella en su presente es la que hace posible todo, lo que ubicamos temporalmente, en el pasado, en el presente y en el futuro, convencionales. Tener la experiencia de la DA es tener la experiencia de lo que posibilita, sostiene y es todo. Y ello es posible, porque la DA es nada, nada de lo que convencionalmente llamamos y consideramos la realidad. Por ser nada es por lo que es todo, lo que no conoce ni tiene otro. Como dice el Maestro Eckhart del desasimiento. El desasimiento perfecto es tan nada que «no es susceptible de nada que no sea Dios»⁴¹, mejor aun, «el Desasimiento supremo es Dios mismo.»⁴², entendiéndolo por Dios la DA, todo.

Los teólogos escolásticos tenían un ejemplo muy práctico y recurrente de este procedimiento en el orden físico de la vista. Según ellos nuestros ojos podían ver los diferentes colores que veían porque no tenían ninguno de ellos, en sí mismos eran incoloros. De haber tenido un color este se hubiera convertido en filtro y toda nuestra visión se daría filtrada y, como filtrada, coloreada pues por ese color. Su tesis más general se podría formular en los siguientes términos: solo lo que en términos de nuestro conocimiento convencional es nada es susceptible de recibir y ser todo, como lo es Dios, que es desasimiento total, por tanto, todo, sin nada a que asirse.

Tener conciencia de la DA como posibilitadora de la DR nos dota de libertad y creatividad para construir la DR. De lo contrario esta se volvería mucho más fija para nosotros, afectándonos como si de una esclerosis se tratara frente a los cambios. La DR nunca se hará fija del todo, porque, conscientes o no de ello, la DA siempre estará ahí presente, trascendiendo cualquier forma de la DR.

Desde el punto de vista de la DA, si esta fuera algo acotable, concebible, expresable, por infinita que fuera, sería una DR más, limitada, finita, con el significado y significados que portadores y portadoras de la DA verdadera le dieran. Y si no hubiera tales portadores y portadoras, ni eso sería. Porque una DR sin significado, humanamente hablando no existe, es una contradicción en sí misma. Pero para cumplir su función de posibilitadora de la DR y de flexibilidad ante esta la DA tiene que ser como es, infinita, sin fondo ni forma, inconceptualizable, absoluta.

En la actualidad, ya en otro momento nos hemos referido a ello, la DR tiene dos subdimensiones, la funcional a la vida, que hoy al ser científica y tecnológica es abstracta, no axiológica, y la subdimensión axiológica que tenemos que crear para que toda la DR

⁴¹ *Del Desasimiento*, en Meister Eckhart, *Obras alemanas, Tratados y sermones*. Introducción y traducción de Ilse Teresa Masbach de Brugger. *Libros Taurus*, www.LibrosTaurus.com.ar, p. 143.

⁴² *Ibid.*, p. 152.

funcione, garantice la sobrevivencia y realización del ser humano. Pues bien, la DA es la que posibilita ambas. Es en la DA que la DR en sus dos subdimensiones es posible. Sin la DA ni una ni otra sería posible. En el pasado las dos funciones se daban unidas, sin que prácticamente se las pudiera distinguir. Hoy se dan separadas, y las funciones son cumplidas separadamente por dos estructuras diferentes, una abstracta, ciencia y tecnología, y otra axiológica, pero las dos hechas posibles desde la DA.

La invención que hizo la biología en el ser humano como animal viviente hablante, con su doble acceso a la realidad, en términos de DR y DA, es verdaderamente algo extraordinario, en el sentido de maravilloso. Con razón durante milenios, este doble acceso se ha considerado creación directa y explícita de los dioses. En ese tiempo fue la expresión más sublime, por divina, que se pudo dar a esta invención de la biología: el ser humano hecho «a imagen y semejanza de Dios», como dicen los monoteísmos abrahámicos y repiten las teologías de estos monoteísmos. Hoy no necesitamos suponer una intervención así ni expresarnos de esa manera. Pero el hecho de la invención sigue siendo maravilloso, nos sigue causando una gran admiración, no tanto por lo que todavía no conocemos de ella, sino por lo que ya conocemos y en virtud de ello: la DA haciendo posible la DR, la biología, podríamos decir, superándose a sí misma o, mejor expresado, dando lugar a nuevas formas maravillosas de vida.

Hasta ahora hemos hablado de la DA atendiendo a sus funciones: hacer posible la DR humana o adecuada al ser humano y, como lo hemos reiterado en otros momentos, hacernos flexibles ante los cambios y para ellos. Porque estas son sus funciones biológicas primeras. El ser humano tiene el acceso que tiene a la DA para cumplir biológicamente estas funciones, no para ser científico, artista, religioso o espiritual. Estas funciones segundas, o más bien terceras, porque estamos hablando antropogenéticamente no históricamente, son derivadas de las primeras, no son creación directa de la biología. Nacen cuando, descubierta la DA, se descubre que se puede cultivar en sí misma y por sí misma, y se cultiva. En términos de Ortega y Gasset, todas las funciones técnicas, y estas lo son, no se dan sin la capacidad y práctica de ensimismamiento o interiorización por parte del ser humano⁴³. Ahí es donde el ser humano se descubre, creador, pensador, religioso y espiritual. Con la particularidad de que es este descubrimiento y cultivo el que lo realiza, no su relación funcional con la DR, relación laboral, técnica, mediacional, produciéndose así que lo que es primero en el orden de las funciones es necesario pero no suficiente en el orden de la realización, y lo que es segundo es realizador, plenamente realizador. ¿Por qué? ¿Cómo así?

La espiritualidad, realización humana plena, plenitud

En primer lugar, porque la DA es plenitud, y su experiencia, realización humana plena, o, expresado de manera más fundamental o fundante, porque somos seres plenos y podemos serlo en nuestra conciencia. De otra manera, no podría ser. Porque la DA no solo es posibilidad de toda la DR, sino porque para ser esto ella en sí misma es plenitud y totalidad, es todo. La DA no solo es posibilitadora de la DR, es la dimensión absoluta.

⁴³ *Meditación de la técnica*. Curso impartido en la Universidad de Verano de Santander en 1933.

Es la DR vista y considerada en su profundidad. En este nivel no hay dimensiones, no hay cosas ni diferencias, no hay interior ni exterior, esto y aquello, nosotros y las cosas, sino una sola realidad, la Realidad, una, única, total. Las Upanisads lo tenían muy claro cuando en sus enseñanzas reiteraban y siguen reiterando: «Tat twam asi», «Tú eres Eso» (*Chandogya Upanisad*), y «Esto en verdad es eso» (*Katha Upanisad*). En el nivel de la DA no hay multiplicidad, diferencias ni particularidad. Todo y todos somos Eso, todo, plenitud y, por ello, gratuidad. Y todo ello, aquí y ahora, sin proceso, sin tiempo ni espacio, de manera plena y total. Si se diera en un proceso habría medios y fines, si se diera en el tiempo habría un antes y un después, si se diera en el espacio, habría diferencia entre aquí y allí, y en consecuencia habría medios, tiempos y espacios mejores que otros, más adecuados, más plenos. En la plenitud no se dan esas diferencias, porque todo se da a la vez, todo es fin en sí mismo y realización plena, ahora y aquí, en el tiempo sin tiempo que es el ahora eterno de la plenitud, sin duración. La plenitud no tiene tiempo. ¿Para qué lo tendría? ¿Para ser plena o más plena? Entonces no sería plenitud.

La DA no solo es la DR sentida y vivida en toda su profundidad. La DA es ella misma, la DA, como la rosa es la rosa: «La rosa no tiene porqué, / florece porque florece» (Angelus Silesius, 1624-1677)⁴⁴. Si la rosa es la rosa, la dimensión absoluta es la dimensión absoluta. La DA es plenitud y totalidad en sí misma. Y de nuevo la maravilla, ahora podríamos decir no de la biología sino de la cultura: que lo que fue biológicamente inventado para construir una DR con significado, como su condición de posibilidad, la DA, una vez inventada, se pudo descubrir como realidad plena y total en sí misma y se puede vivir así, inventándose así la realización humana plena. Lo que verdaderamente maravilla ya no es que con la DA se hizo y se hace posible la construcción de la DR humana, con significado, y por ello humana, sino que como un hecho se hizo posible la realización humana con la conciencia-experiencia de la DA. La sola experiencia de la DR, por más humana que sea, no nos realiza plena y totalmente, no nos hace plenamente felices, sólo la DA, que es la DR vista en toda su profundidad y es ella misma, la DA. La tradición hinduista Vedanta Advaita lo expresó en la palabra compuesta, *satchitananda*, *Sat* (Ser) *Chit* (Conciencia) *Ananda* (Beatitud), notas características del *Brahman*, el Absoluto, e idénticas a él.

Esto lleva a que la DA sea como la planteamos, ante todo una realidad, no una postulación, y una realidad como es, infinita, total. Si la DA no fuera así no sería funcional a la DR y no sería plenitud y realización plena en si misma. Estaríamos siempre buscando, sin lograr la realización, buscando siempre una DA que no lo es, porque sería limitada, concebible, con fondo y forma, y proyectándola así sobre la DR, que también sería fija, en el fondo sin posibilidad de cambio y, desde luego, sin realización. Sólo la plenitud sin fondo ni forma nos realiza y nos hace, como DR que también somos, seres de cambio y en cambio.

Si no es infinita, plena y total, tarde o temprano, si podemos expresarnos así, en verdad por su estructura antes temprano que tarde, la DA nos aparecería en su fijeza y limitación, como los círculos celestes en las cosmologías antiguas, y eso se traduciría en

⁴⁴ Aunque parece que el primero en utilizar la expresión poética «La rosa non ha perchéne» fue el franciscano Jacopone da Todi (1230-1306) en su obra *Laudi*. Ver Raimon Panikkar, *La nueva inocencia en Obras Completas*, Vol, I, *Mística y Espiritualidad*, T. 1, *Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, p. 92.

fijación a nivel de la DR y por tanto en imposibilidad de cambios a este nivel. En otras palabras, careceríamos de la flexibilidad que necesitamos para enfrentar los cambios deseables o que se imponen. La DA no podría cumplir su función biológica primera. Y si la DA fuera mera postulación mental, sin realidad, nada nos realizaría, a no ser una supuesta vida en el más allá. En el fondo, ninguna de las supuestas DA que progresivamente iríamos concibiendo o imaginando sería infinita, plena y total, todas serían limitadas, fijas, y causa de fijación, repitiéndose la objeción primera. Una DA para cumplir con su función de posibilitar la DR humana tiene que ser infinita, plena y total, realización humana posible aquí y ahora.

La DA como realización humana plena y total es una maravilla, pero a la vez es muy funcional. Es como es para ser lo funcional que es. No es que la biología primero la inventó como funcional y luego como infinita y realización plena del ser humano. Por decirlo así el invento de la naturaleza fue pleno y total de una vez, con la compleción que dio a la invención el desarrollo neurológico del cerebro humano.

Por ello es tan importante tener y mantener la concepción adecuada de lo que es la DA y por tanto la espiritualidad. De esta concepción adecuada depende lo adecuado de su cultivo y su logro. Tener una concepción adecuada no es un prurito académico, es una condición práxica de su cultivo. En este campo es muy fácil no tener de entrada la adecuada concepción y confundir espiritualidad con muchos sucedáneos y pseudopropuestas, afectivas, subjetivas, emocionales, carentes de una buena base antropológica y en general erradas desde el principio como puntos de partida. Por ello es importante, de vida o muerte, tener la concepción adecuada de la DA y de esta como espiritualidad.

Y esto es la espiritualidad, el descubrimiento y vivencia de la DA como es, plenitud y realización plena, plenitud en sí misma considerada y realización plena en términos de realización humana. La espiritualidad no es otra cosa. Es sencillamente esta plenitud y esta realización, que en el pasado se dio en general de manera religiosa y teísta, y hoy en la nueva sociedad comienza a darse de manera no religiosa y atea, como la forma que será progresivamente más normal. Pero esto es la espiritualidad, plenitud y realización plena, no otra cosa. Ni siquiera experiencia, si por esta entendemos un sujeto, el ser humano experimentando algo. Y desde luego, no religiosa. Cuando así se la considera es que aun se está operando bajo una epistemología mítica, pensando la DA en términos de DR y, por tanto, como una realidad divina pero con fondo y forma, con contenido.

No es una experiencia humana especial, dirá reiteradamente Raimon Panikkar⁴⁵ sino humana y solamente humana, eso sí, añadirá él, plenamente humana. Ni siquiera experiencia *de* algo. Porque quien experiencia, el acto de experimentar y lo que se experiencia es la misma realidad y es todo, donde no hay nada que sea algo. Y, como ya lo hemos expresado, ni siquiera es experiencia *de*. Hay que eliminar el *de*. La experiencia es experiencia sin más, sin sujeto ni objeto, pura, total. La experiencia es ser lo que uno es y es todo, sin ningún añadido, que más que añadir o con la pretensión de añadir, más bien quita y resta. Por eso no es

⁴⁵ *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Ediciones Península, Barcelona 1998, y *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarrczyk*, Albin Michel, Paris 1998.

experiencia *de*. La experiencia en sí misma de lo que es todo, es todo, incluida la experiencia, no es experiencia *de* algo.

Esta es la espiritualidad, la experiencia y vivencia del ser absoluto que somos y es todo. Y así es como tiene que ser buscada y cultivada, pura y desnuda, como la DA que es, en sí misma y por sí misma, sin ningún otro interés y añadido. Todo otro interés y añadido en vez de ayudar, dificulta, desvirtúa, distorsiona.

¿Qué garantía, se preguntará el lector, hay o se puede ofrecer de la verdad de esto, si en el fondo la DA también es modelación? Sólo la garantía plena de quienes la han vivido y la garantía parcial pero mucho más amplia de todos, hombres y mujeres, cuando hemos vivido momentos y procesos de desegocentración, interiorización y encuentro con nosotros mismos. Ambas experiencias hablan de esa verdad. Nadie más realizados que los hombres y mujeres genuinamente espirituales no importa de qué tiempo, cultura, religión o sin ella. Y el resto nunca nos hemos sentido estar en mejor dirección humana que cuando vivimos desasidos de nosotros mismos, sin apego, experimentando la enseñanza del Evangelio: «el que intente guardar su vida la perderá, pero el que la pierda la salvará» (Lc 17,33). Es una experiencia universal. Por otra parte, en cuestiones de cualidad humana, solo esta en tanto realización humana es criterio de sí misma. No hay ningún criterio exterior a ella.

Comenzamos nuestra reflexión en este epígrafe “La espiritualidad, realización plena, plenitud” afirmando que la espiritualidad puede serlo, porque lo es, porque la DA es plenitud. Pero no basta con serlo, para que también sea realización plena. Es la condición primera. Por eso decíamos «en primer lugar». Para que también en esa plenitud se dé nuestra realización, también nuestra conciencia tiene que ser conciencia de esa plenitud, y para ello tiene que ser una, simple y total, como lo es la misma plenitud. Si la DA en sí fuera, como es, plena y total, pero nuestra conciencia de ella no fuera una, simple y total, no habría tal espiritualidad, al menos para nosotros. Y esto es algo a tener muy en cuenta en un segundo orden, expositivo, porque en el orden real no hay diferencia ni separación entre ser y conciencia. Y en el orden de la conciencia la realización plena consiste en que tampoco la haya, en que conciencia y realidad plena sean la misma realidad, *satchitananda*.

Para ello la conciencia de la plenitud tiene que ser conocimiento puro, sin más, puro y simple, de la plenitud, según la convicción del Maestro Eckhart de que es más importante conocer a Dios que conocer que se conoce a Dios⁴⁶. El que conoce que conoce, como el que tiene conciencia de que tiene conciencia, aunque sea de Dios, nosotros diríamos plenitud, en realidad no conoce a Dios o la plenitud, se está conociendo a sí mismo antes que a Dios y a la plenitud. A su conocimiento de Dios, supuestamente conocimiento supremo y total, está añadiendo una «superestructura», dice Eckhart, y anteponiéndola diríamos nosotros: conocerse a sí mismo conociendo a Dios. Ya no es un conocimiento total y por tanto simple, donde no hay sujeto ni objeto, ya hay dualidad en él, Dios conocido y él conociéndose a sí mismo, ya no se da la unidad y por ello, por paradójico que parezca, tampoco la realización plena. Habría interés, deseo, esfuerzo, se estaría actuando bajo un porqué. En una palabra, no habría unidad, no habría realización. En el fondo, conocerse a sí mismo conociendo sigue siendo más importante que conocer a Dios. Lo uno y supremo sigue relegado.

⁴⁶ *Del hombre noble*, en Maestro Eckhart, *Obras escogidas*, Edicomunicación, Barcelona 1998, pp. 28-29.

La supuesta plenitud de la DA sería infructuosa en nosotros. Toda la realidad sería plena, Dios, las cosas, menos nosotros, los seres humanos, auténticos Sísifos, eternamente condenados al suplicio de buscar el ser sin lograrlo nunca. La espiritualidad es plenitud y es realización plena, porque nosotros somos plenos y totales al conocer la plenitud que es todo y ser esa plenitud.

Por cierto, esta manera de hablar del Maestro Eckhart es una manera de expresar su concepción de la unidad, infinita, plena y total en su unidad, sin la más mínima fisura ni diferencia, sin la más mínima dualidad. Somos plenos porque somos unos, y solo siendo unos somos plenos. Y somos unos cuando conocemos la unidad y lo supremo, en el caso de Eckhart Dios, al que incluso prefiere llamar Uno y Unidad, no cuando nos conocemos a nosotros conociendo la unidad y lo supremo, que ya es un conocimiento complejo, no simple ni total, y en el fondo subjetivo, un conocimiento de nosotros conociendo, no de Dios.

Unidad, vacíos de toda dualidad, nada, para ser todo, porque somos todo. Esto es la espiritualidad. Plenitud y realización plena, no la cantidad interminable de sucedáneos, dualistas, interesados, rezumando subjetividad, que a diario muchos contemporáneos, hombres y mujeres, sin duda bien intencionados, nos presentan, prometiendo bienestar subjetivo, realización personal, paz interior, y mediante esta transformación personal una transformación del mundo. Estos objetivos en parte pueden ser que se consigan, solo en parte, porque son propuestas que de entrada rezuman dualidad, interés y subjetividad. Pero desde luego no son propuestas de una verdadera espiritualidad, conciencia simple y total de la unidad que es todo.

Una, sin porqué, no-hacer

Características propias de la DA y de la espiritualidad como plenitud es ser realidad y experiencia de unidad, no tener porqué o ser gratuidad pura y no tener necesidad de hacer, como si se careciese de algo. Porque no se carece de nada. De ahí más bien el no-hacer. Son tres características contrafácticas, y por ello provocadoras, de como habitualmente se entiende DA y espiritualidad, plurales, transidas de un porqué y consistentes en un hacer, cuando son todo lo contrario.

Si quisiéramos sintetizar la espiritualidad en una sola categoría y un solo valor estos tienen que ser la categoría y el valor de la unidad. No hay otra que la sintetice mejor. Lo que es todo es uno y la experiencia del todo o espiritualidad es experiencia de unidad, de manera que esta es la característica por antonomasia, de la realidad absoluta y de la espiritualidad. Y de ahí el amor. En la unidad el amor es total, es la única relación posible.

Nada dificulta tanto la espiritualidad como la dualidad. Esta supone sujeto y objeto, diferencias, causas y efectos, tiempo y espacio. Es el obstáculo mayor que cabe encontrar a la espiritualidad. En el marco de la dualidad la espiritualidad se convierte en religión y creencias, en heteronomía y moral, dos pisos, natural y sobrenatural, en tiempo y eternidad, marco mental que si no se supera hace muy difícil, por no decir imposible, la espiritualidad como plenitud y realización plena. Desde luego la hace imposible en esta vida,

posponiéndola, sin poder probarlo, para después de la muerte, en el más allá, y dependiendo siempre, aquí o en el más allá, de la intervención de un ser trascendente, de un dios.

Todo comienza por no aceptar que siendo vivientes hablantes tenemos doble acceso a la realidad, a la DR y DA, y en virtud de ello somos DR y DA, somos seres duales, interesados, y absolutos. En la visión convencional de nosotros y de la realidad predomina la visión de la DR y es desde esta que vemos y valoramos la DA, en vez de proceder al revés. Desde el comienzo nos vemos y consideramos duales, vemos todo en términos de dualidad, incluida la DA, que la vemos como un espíritu, Dios espíritu, y por ello nos cuesta descubrirnos unos en nosotros mismos y con todo, ver que todo es unidad y con todo formamos una unidad. Sin embargo, esto es lo que somos, unos, unidad en la unidad, porque somos plenos y totales. Y en esto consiste la espiritualidad. La prueba está en que solo esto nos realiza. Todo es modelación en nosotros, pero entre la DR y la DA, la DR es construcción, siendo gracias a la DA que la construimos, mientras que la DA no es construcción, es plenitud, es todo.

Para ello tenemos que descubrir que lo dual en realidad no existe, es construcción nuestra, impermanente, está en continuo cambio, no es. Solo la DA, lo uno y la unidad, es. Y esta es la dimensión que hay que trabajar y cultivar, primero hasta que sea una convicción, y luego hasta que sea una evidencia y una práctica, nuestro ser y nuestra manera de ser y de actuar. Para ello no se trata de negar lo dual, la multiplicidad y pluralidad de las cosas. Dualidad y multiplicidad de las cosas son necesarias en orden a nuestra DR y desde ella, y así hay que valorarlas, pero viviéndolas en y desde su ser profundo, que no es dual, cambiante, impermanente, sino uno, sin otro, permanente, eterno y total. Porque esto es lo que nos realiza o, lo que es equivalente, en este vivir nos realizamos.

Creo que algo así estaba en la mente del apóstol Pablo cuando en su Primera Carta a los Corintios les decía «En adelante, los que tienen esposa deben vivir como si no la tuvieran; los que lloran como, si no lloraran; los que están alegres, como si no lo estuvieran; los que compran, como si no hubieran adquirido nada; y los que gozan la vida presente, como si no la gozaran» (1 Cor. 7, 29a-31). La razón para ello, decía Pablo, es que «el tiempo se ha acortado», «que todo lo actual está pasando» (Ibid. vv. 29b y 31b). En efecto, el tiempo pasa tanto que de cara a la plenitud y en ella no existe. Solo queda, pues, vivir lo trascendente, trascendencia que está en la inmanencia de lo que pasa: vivir lo impermanente como si no lo viviéramos. Porque en realidad no es permanente y no realiza. Solo lo que permanece merece la pena ser vivido. O expresado de otra manera, más positiva, vivir lo permanente en lo impermanente.

Ningún maestro espiritual cristiano ha abundado tanto en la realidad y categoría de Uno y Unidad como el Maestro Eckhart. Para él Uno y Unidad es lo que es Dios, lo que somos nosotros y lo que es todo, Uno y Unidad. Por eso, con respecto a Dios este es el nombre entre todos que Eckhart prefiere, el de Uno y Unidad, superior al de Dios mismo, al de las personas trinitarias, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y a todas las expresiones de Dios «con modo», es decir, expresiones como Dios Todopoderoso, Creador, Salvador, Providente, Misericordioso, todas ellas expresiones dualistas y portadoras de dualidad. Por ello prefiere las categorías de Uno y Unidad, más abstractas, que siempre, como toda expresión, pueden inducir a dualidad, aunque no en el sentido en el que él las utiliza y propone. Para él estas

categorías son una manera de negar de entrada toda dualidad, de hacerla imposible, al entender por Uno y Unidad lo que es todo y, siendo todo, no hay otro, es único. Lo que implica que solo se pueda llegar a la Unidad y conocerla desde la unidad. Y esta es su propuesta, ser unos, vivir en la unidad, para llegar a la Unidad, propuesta expresada bajo la categoría de «desasimiento» o desapego, formalmente negativa, pero en el fondo positiva.

Porque «el desasimiento toca tan de cerca la nada que no puede haber cosa alguna entre el desasimiento perfecto y la nada»⁴⁷ y esa nada, nada en términos de dualidad, solo es susceptible de Dios, solo la puede llenar Dios. En Eckhart el desasimiento es una categoría tan positiva que de su estado o condición se puede decir todo lo que se dice de Dios, y a la inversa. Así podrá decir: «el que Dios sea Dios, se debe a su desasimiento inmóvil, y gracias a este Él tiene su pureza, su simpleza y su inmutabilidad»⁴⁸. El desasimiento perfecto o «inmóvil», como él dice, es la Unidad, es Dios: «... el Desasimiento supremo que es Dios mismo, ...»⁴⁹.

Por ello Unidad y desasimiento son las dos categorías, en el fondo una, la Unidad, en las que se sintetiza la propuesta de espiritualidad en el Maestro Eckhart. Y con razón, porque el desasimiento es la superación de toda dualidad, y donde no hay dualidad tiene que darse y se da la Unidad.

La espiritualidad como unidad que es, es sin *porqué*, no tiene *porqué*. Es tan todo que es una y es tan una que no conoce propósito, motivación, interés, ni porqué. No los necesita. Ella es todo y por ello una y simple. Toda otra realidad es dual, es vista dualmente y obedece a una motivación y a un interés, tiene un porqué. Solo la DA y su vivencia, la espiritualidad, es ya ahora y aquí lo que, hipotéticamente hablando, podría aspirar a ser. Por ello, como el desasimiento, no tiene aspiración alguna. De tener alguna aspiración sólo tiene la aspiración de ser, ser lo que ya plenamente es. En expresión de Eckhart, como el desasimiento, «No quiere otra cosa que ser»⁵⁰. Pero «No quiere ser esto o aquello». En este sentido «no quiere ser nada». Si quisiera ser algo estaría negando que ya es todo, y nosotros como seres humanos en nuestra dimensión profunda ya somos todo, y por ello ya somos uno. Nuestra cualidad por excelencia es la plenitud y la unidad.

La DA y su vivencia, la espiritualidad, es como la vida. De esta dice Eckhart que si durante mil años le preguntáramos por qué vive y ella pudiera responder, diría «Vivo porque vivo», es decir, vive sin porqué. «Esto se debe –señala certeramente Eckhart– a que la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por ello vive sin porqué, justamente porque vive para sí misma.»⁵¹. Como vive sin porqué quien ha descubierto su fondo infinito y obra desde él. La DA y su vivencia, la espiritualidad, también ha sido comparada con la rosa, de la que el poeta ha dicho «La rosa es la rosa», y el monje *Angelus Silesius* (1624-1677) siguiendo en

⁴⁷ *Del Desasimiento*, en Meister Eckhart, *Obras alemanas, Tratados y sermones*. Introducción y traducción de Ilse Teresa Masbach de Brugger. *Libros Taurus*, p. 144.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 146-147.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 144.

⁵¹ Sermón Vb, *In hoc apparuit charitas Dei in nobis*, en Meister Eckhart, *Obras alemanas, Tratados y sermones*, p. 179.

su propuesta espiritual al Maestro Eckhart cuatro siglos después, ha dicho: «La rosa es sin porqué, / florece porque florece, / no tiene preocupación por sí misma, / no desea ser vista.» No tiene aspiración alguna, no tiene interés ni propósito, simplemente es, y en su ser uno es todo y por ello indefinible, ¡la rosa!

Otra característica de la espiritualidad como unidad es su *no-hacer*, el *wu wei* del que ya hablaron en sus enseñanzas los maestros taoístas. El hacer es constitutivo de nuestra DR. Nacidos con cuatro condiciones básicas de existencia, fisiológica, simbiótica, sexual y lingüística, el resto, que es prácticamente todo, lo tenemos que construir nosotros *haciendo*. En este sentido hasta el habla, cualidad que nos define como animales vivientes hablantes, es un hacer. Gracias a ella es que los seres humanos construimos todo. De ahí que el hacer, con todo el interés y la dualidad que implica, sea tan constitutivo nuestro que nos parece inseparable de nuestro ser. Tan inherente lo sentimos. Un hacer como adquisición y como logro, propio de seres carentes, de seres que necesitan completarse, de seres no logrados ni realizados. Sin embargo en lo que respecta a nuestra DA y su vivencia, nuestro ser se caracteriza por el *no-hacer*, por el no-hacer precisamente en términos de compleción, de adquisición y de logro. Porque la DA y su vivencia es plenitud, es totalidad, es todo. ¿Qué sentido tiene aquí el hacer? ¿Qué hacer aquí y para qué? El hacer aquí no tiene sentido.

Si en nuestra DA somos unos y totales, si somos Eso, no tiene sentido el trasladar el hacer propio de la DR a la DA, al contrario, como ya lo formularon los maestros taoístas, se trata de descubrir esa plenitud, tomar conciencia de ella y vivirla. No se trata pues de hacer, como si fuéramos carentes de, sino de ser, de actuar con la misma plenitud que se es, sin ninguna diferencia. De ahí que el no-hacer debe caracterizar la espiritualidad. Este no-hacer no significa no actuar, significa actuar desde el ser profundo y uno que ya somos, de actuar desde la unidad y en la unidad que somos y que es todo. Sin diferencia alguna entre ser y actuar, porque ser y actuar son y constituyen una misma unidad, la unidad que es toda la realidad. Hacer diferencia es de nuevo negar la unidad que somos y que es todo y es hacer su vivencia imposible, es hacer imposible la espiritualidad.

DR y DA no pueden existir la una sin la otra, una se da en la otra, pero en su manera de funcionar son totalmente diferentes: así como a la DR le es inherente en su ser funcional el hacer, a la DA le es inherente, es propio de su ser, el no-hacer. En su manera de funcionar, decimos, porque en su ser profundo también la DR es DA y, en términos de realización humana, se la puede vivir y debe ser vivida conforme a su ser profundo, actuando pues como si no se actuara, esto es, asumiendo su función y realizándola pero desprendida, liberada de todo interés. En el orden de lo funcional a la función le es inherente el supuesto de la carencia, de la necesidad, de la compleción. En el orden de la realización, como a otro respecto expresa Marià Corbí, hablando de la mente y de la construcción mental, «El supuesto debe ser destruido, la función no»⁵².

El no-hacer supone plenitud, totalidad, unidad, fuera de las cuales o más allá de ellas no hay nada, sólo existen ellas, y en ellas ser y hacer es la misma realidad, es la unidad. No hay que hacer algo para ser o ser más. Hacer y ser son la misma realidad, la realidad que es

⁵² *Más allá de los límites. Meditaciones sobre la unidad*, CETR, Barcelona, p. 25.

una. También se puede decir, en ellas el ser es un hacer continuo, permanente, es un ser activo, el ser en acción, y el hacer es el ser pleno.

En términos de la DA y de la DR, esta en su ser profundo, el no-hacer no sólo es posible, es imperativo, ya que en ellas ser y hacer son la misma realidad, son unidad, sin diferencia ni distinción.

Esto es la espiritualidad. Esto es lo que nos realiza, lo único que nos realiza, y el fondo sobre el cual la DR se puede vivir con flexibilidad, de manera libre, creativa, espontánea y realizadora, y no como sometimiento y fijación, fuente de sometimiento de sí mismo, de los otros y de todo.

Espiritualidad del ser, su cultivo

Si la espiritualidad es esto, la espiritualidad más que cultivarla hay que descubrirla y vivirla, descubriéndola en el único sitio donde está, en uno mismo, y viviéndola como se la descubre y es, en su ser, uno y total, no dual, omnipresente y pleno, no convirtiéndola en una propuesta dual y de dualidad, en una filosofía y/o religión.

La espiritualidad es una experiencia-conciencia o conciencia experiencial del ser que somos y que es todo, y vivir como tales, como portadores de este ser y testigos del mismo, como poetas; poetas que no pueden dejar de serlo, haya quien los escuche o no. Tan imperioso es el ser que han descubierto ser ellos mismos y ser todo. El poeta no hace poemas para ser leído, sino para ser, porque hacer poemas es su ser. Así el hombre y mujer espirituales. Son espirituales, porque la espiritualidad es su ser. Todo lo más son espirituales para ser.

Este ser, como es todo, es sutileza total, no tiene fondo ni forma, y por ello es único. Si hubiera otro, otros, ya no sería único y total, sería un ser junto a otros más, con fondo y forma, con contenido y, por tanto, limitado. ¿Causa y principio de los demás? Aun así sería un ser entre otros. ¿Causa y principio de sí mismo? Se puede hablar así, aunque mejor, hablar del ser total, sin causa ni principio. Porque, de nuevo, lo que es todo y único, no tiene principio ni causa. Causa y principio no son categorías ni términos aplicables a lo que es todo, ser sin ex-sistencia y sin esencia, si por esta de nuevo entendemos forma y contenido.

¿Un ser que no es? En efecto, un ser que no es como todos los demás seres, seres que pensamos, imaginamos, concebimos, y que sin embargo nos realiza, el único o lo único que nos realiza. Un ser, pues, que es, el ser que es todo y por ello nos realiza.

Aunque sin él lo que llamamos realidad, la DR, no existiría, no es la causa de esta. El ser único y total no es causa, principio o razón, a las que llegamos como a una conclusión mediante un razonamiento. Es de otro orden. Lo podemos postular, pero es de otro orden. Entre la DA y DR no hay relación de causa a efecto. Una es de naturaleza dual, la DR, o nos la representamos dualmente, y la otra de naturaleza no-dual, la DA. Por ello sólo queda estar abiertos a esta, hasta que esta irrumpe en nuestras vidas.

Estar abiertos implica vivir la dualidad como una función necesaria en tanto somos animales depredadores pero sin afirmar su naturaleza, como si lo dual existiese. La dualidad

es creación de nuestra mente y por ello mudable, cambiabile, no real. Lo real, de nuevo, es el ser único y total, sin fondo ni forma. Y hacia este hay que estar abiertos hasta que irrumpa experiencialmente en nuestra conciencia. No lo podemos producir ni causar desde la dualidad. Y en este estar abiertos consiste la espiritualidad como preparación, cultivo o proceso. Es un trabajar la unidad en términos de unidad, aun sin todavía vivir esa unidad, de ahí el trabajo de la misma. Es, en términos paulinos, un vivir todo como si no existiera, casarse, estar célibe, llorar, alegrarse, comprar, vender, en función de lo único que existe. Porque toda condición, logro, estado, adquisición, todo, pasa. Lo único que no pasa es el ser profundo, uno, gratuito, total, que es todo y somos nosotros.

Y este es el ser que hay que ambicionar con todo nuestro ser y, en lo más posible, desde su misma naturaleza. Es un ser no-dual, gratuito, uno, total, y de esta manera hay que ambicionarlo y buscarlo. Hay que buscar la espiritualidad, tender a ella, esperarla desde la espiritualidad misma, desde su no-dualidad. Hacerlo de otro modo, objetivándolo, conceptualizándolo, poniéndolo precio, incluso “espiritualizándolo”, es un error, un engaño, una contradicción. Hay que ambicionarlo y buscarlo desde sí mismo, hasta donde se puede desde su propia naturaleza, no desde nuestra naturaleza de vivientes duales e interesados que somos, sino desde el ser uno, gratuito y total que también somos. Ir a la unidad desde la unidad, para ser unidad en la unidad.

La búsqueda y deseo de este ser, como él mismo, tiene que ser total, lo cual solo es posible cuando lo hacemos desde nuestro ser profundo, lo que supone que ya en cierto modo lo hemos descubierto y nos ha ganado, que la experiencia ha tenido lugar. Mientras esto no ocurre el esfuerzo se nos va en intentos, en trabajo esforzado, y el esfuerzo cansa, se debilita y hasta se detiene. Es una espiritualidad fundamentalmente todavía apoyada en la razón y en la voluntad. Es importante que descubramos nuestro ser, que es mucho más que estar racionalmente convencidos, y, ganados por él, apoyarnos en él. Descubierto nuestro ser, se trata de vivir una espiritualidad del ser. El ser mueve mucho más que el pensamiento y la voluntad. Estas mueven, el ser es. Por ello el Maestro Eckhart hablaba de la importancia de tener un Dios esencial sobre un Dios pensado y, en general, del valor e importancia del ser sobre el tener. Y de esta manera es que instruía en sus charlas a los jóvenes religiosos cuya formación tenía a su cargo, procurando de esta manera ponerlos en un buen comienzo, no ascético, piadoso-religioso o moral, sino del ser: «La gente nunca debería pensar tanto en lo que tiene que hacer; tendrían que meditar más bien sobre lo que son»⁵³. Esta sentencia la cita Erich Fromm como exergo en su obra *¿Tener o ser?* (FCE, México 1998 [1976]), entre una cita de Lao Tsé y otra de Karl Marx; todo un reconocimiento al pensamiento antropológico y espiritual de Eckhart, al que Erich Fromm citará mucho en esa obra, dedicándole todo un capítulo (cap. III), junto con el tener y el ser en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Así como la espiritualidad en tanto realización humana plena es una y la misma, así son comunes las actitudes que supone y requiere, y por ello las vemos presentes en todos los hombres y mujeres verdaderamente espirituales, no importa de qué tiempo y a qué religión o cultura pertenezcan. No hay otro camino. Estas actitudes ya las evocamos cuando abordamos

⁵³ *Pláticas instructivas*. “4: De la utilidad del desasimiento que uno debe realizar interior y exteriormente”, en Meister Eckhart, *Obras alemanas*, Recopilación y traducción de Ilse M. de Brugger, p. 67.

La cualidad humana y su cultivo. Se trata del *Interés* incondicional, por tanto único y total, por la DA, del *Distanciamiento*, desasimio o desapego de toda realidad interesada, incluida nuestra propia espiritualidad buscada de manera interesada, y el *Silencio* o silenciamiento de toda realización anterior, la tríada IDS, así formulada por Corbí. Son tres actitudes que se implican mutuamente, de manera que al darse una tienen que darse las otras, son interdependientes, y suponen y manifiestan la superación de toda dualidad.

Desde luego, donde hay interés total e incondicional por el todo, no puede haber apego a nada, ni si quiera a la propia realización espiritual, y el silenciamiento de cualquier otro interés es total. Sólo interesa la presencia total de todo en el instante presencial eterno que se da aquí y ahora, sin pasado ni futuro. Pero igualmente, donde el desapego o desasimio es total, es total el silenciamiento de todo interés que no sea el interés absoluto por todo. Y lo mismo donde el silencio de toda dualidad es total. Ante lo que es todo no queda ni hay interés por otra supuesta realidad, solo distanciamiento total y silencio total. De manera que lo que surja será nuevo, creación y solo creación, de la que el supuesto creador es solo lugar sin lugar de la creación y testigo. Como me dijo un día una poetisa amiga: «Los mejores versos que he escrito son aquellos que siento no haberlos escrito yo». Creación pura, sin subjetividad reconocible. Esta fue la convicción de un pintor del siglo pasado, Bram van Belde (1895-1981), que no comprendía cómo en plena Guerra Mundial se podía seguir pintando y cómo se podía pintar pintura comercial. De ahí su silencio durante el conflicto y, en general, después de pintar cada cuadro, y el hambre que en consecuencia pasó al no vender cuadros; una convicción y actitud de silencio que compartía con su amigo Samuel Beckett (1906-1989), el conocido autor de *Esperando a Godot*.

Hablando de espiritualidad es habitual hablar de métodos, aunque rigurosamente hablando no hay camino, cada quien tiene que ir descubriendo y haciendo el suyo, y en este sentido hay tantos caminos como seres humanos. No hay un camino igual a otro. No hay un camino que se abre trazado hacia delante o camino que ya ha hecho alguien y que solamente hay que seguir. Cada quien tiene que descubrir y crear el suyo. Pero también es cierto que en los mismos hay mucha semejanza y de hecho los maestros hinduistas los han sintetizado en tres, *baptiyoga* o camino de la devoción y del amor, *karmayoga* o camino de la acción (de la renuncia) y *jnañayoga* o camino de la meditación.

También aquí los caminos no son excluyentes ni se pueden cultivar de manera excluyente. Eso no sería espiritualidad, sería su deformación. En este sentido más que de caminos se trata de énfasis, sensibilidades, momentos, ... No hay espiritual verdadero, hombre o mujer, que no haya vivido los tres aspectos. Un Jesús de Nazaret, que religiosamente fue un profeta de Israel y, como profeta, hombre de denuncia y acción, es un hombre de devoción y amor para con Dios, al que llama *Abba*, «Padre», y de oración a solas, de meditación y contemplación. Buda, «el Despierto» o «Iluminado», prototipo de la contemplación, es hombre también de la compasión, inseparable en su enseñanza de la meditación, y del actuar honesto, tan presente en su óctuple camino. Mahoma, hombre del desierto, invadido por la presencia de Alá, es también el hombre de la Comunidad y del Pueblo.

Cada camino enfatiza un aspecto o dimensión humana como campo de cultivo o trabajo, el *baptiyoga* el sentir, el *karmayoga* la acción, y el *jnañayoga* el conocimiento o

contemplación, pero a través de cada aspecto o dimensión es todo el ser humano el objeto de trabajo y transformación. De ahí que no sean excluyentes entre sí. Unión, amor y contemplación están presentes en cada camino emprendido y en los tres, aunque como método o camino, de acuerdo al temperamento y sensibilidad de cada sujeto, se enfatice un aspecto sobre los otros. La espiritualidad es la misma, la persecución de lo que es uno y único, de lo absoluto. Mediante la devoción y el amor, más propios de las religiones teístas, lo que se privilegia es ese único, mediante la acción la superación de todo apego, interés y egocentración, y mediante la meditación-contemplación la realización plena en la unión con lo absoluto.

En una espiritualidad así entendida y concebida ¿no hay peligro de quedarse sin apoyo, de perder toda seguridad? Hay peligro. De hecho la realización plena es una aventura, la aventura humana más grande, porque es pura creación. No hay otra creación humana superior. Pero como en toda creación, ésta en su realización y como realización humana se convierte en luz, y es la que ilumina, convirtiéndose en criterio de sí misma. No sería tal, si el criterio lo tuviera que encontrar fuera de sí. Es tan una, única y tan total, que solo ella puede ser y es criterio de sí misma, y el criterio es la realización que significa. ¿Se da realización?, ¿esta tiene lugar? Estamos ante lo absoluto, hemos descubierto lo que somos y los vivimos, nuestra conciencia es conciencia de ello. ¿No se da realización?, ¿esta no tiene lugar? Hay que seguir descubriendo lo absoluto, el ser que somos y que es todo. Las condiciones para ello son las ya indicadas, Interés incondicional en ello y por ello, Desasimio de todo, hasta de la propia espiritualidad como estado u objeto de interés, Silenciamiento y superación de toda objetivación posible, de toda dualización.

Dios mismo, entendido como Espíritu, como el Otro, de una manera pues dual, tendrá que ser superado, y por tanto la espiritualidad religiosa. La espiritualidad o cualidad humana profunda no es religiosa, es la realización humana, plena y total, absoluta, y solamente humana, sin referentes religiosos ni religiosa. Haremos muy bien en aprender de la gran sabiduría religiosa de nuestros antepasados, es de sabios que la conozcamos y la asumamos, pero sin sus referentes ni sus creencias. No vivimos en lo que fueron sus sociedades y sus culturas. En nuestra epistemología la concepción de lo absoluto no puede ser dual ni religiosa, tiene que ser una y simple como el ser, laica. Así tenemos que vivirla, lo absoluto a la luz de sí mismo, como criterio de sí mismo, no con el criterio de sociedades y culturas pasadas, de epistemologías pasadas.

Al fin de cuentas, Dios es el nombre que le damos a lo que es todo y, siendo todo, no tiene ni fondo ni forma, no tiene ni es un ser concreto. No procederíamos bien si, siendo así, lo convertimos en un ser concreto, acotable y conceptualizable, aunque sea en términos de Espíritu. Este como Espíritu sería diferente y distinto de todo, como su ser alternativo, causa y origen de todo y, en definitiva, todo lo superior que se quiera, pero no absoluto. Dios es un concepto simbólico, expresión simbólica de lo que es todo, de lo que no tiene ni fondo ni forma, ser total, sin origen ni causa en sí mismo, ni origen ni causa de nada. Porque lo que es todo nunca ha tenido ni tiene origen ni causa, ni es origen ni causa de lo supuestamente otro. Es todo. Lo ha sido siempre y lo será siempre, porque lo es ahora. El pasado y el futuro absolutamente hablando no existen, solo el eterno presente.

Espiritualidad jesuádica, espiritualidad total y plena

La espiritualidad de Jesús de Nazaret fue una espiritualidad de plenitud, con particularidades culturales en lo que se refiere a su visión nacionalista, mesiánica y apocalíptica que significaron carencias e incluso errores, pero que no sustrajeron nada a aquella, lo que muestra que plenitud espiritual no es garantía sin más de acierto en la actuación histórica, cultural y política y que hay que desarrollar estas. Entre realidad funcional a la vida y plenitud espiritual la relación es un tanto peculiar. Y esto es muy importante tenerlo en cuenta.

La espiritualidad de Jesús de Nazaret fue plena, al menos esa es nuestra convicción. Las razones para considerarlo así ciertamente no son apodícticas. Legítimamente otros pueden opinar de manera diferente⁵⁴. Los datos exegéticos comunes a todos pueden ser valorados de manera diferente por cada quien. Para nosotros, Jesús de Nazaret vio y vivió la DR contextual que fue la suya desde la DA que descubrió y vivió en plenitud. Prueba de ello no es que fuera Hijo de Dios, destinado a ser perfecto en su naturaleza humana ya que era también de naturaleza divina, y así fue enviado como tal por Dios, su Padre, a este mundo para salvarnos a todos. Esto es parte del dogma cristiano, de la elucubración teológica de este, producto posterior pues a su vida e incluso a los evangelios canónicos, como muestran cada día más exégesis y teología bíblicas neotestamentarias⁵⁵. La prueba de la plenitud de su espiritualidad es la plenitud humana de la misma que alcanzó, como muchos rasgos biográficos recogidos en los evangelios lo expresan.

Su espiritualidad se inscribe en la línea yahvista, histórica y ética de los profetas de Israel. En este sentido es profética, sólo que de una manera, diríamos, sublime, total, plena. Todos los profetas anteriores, aun y con sus denuncias críticas seguían siendo miembros de la religión criticada. Jesús tampoco rompió con la religión, pero su visión de Dios estuvo por encima de la Ley, del Templo y del Sábado, hasta el punto de haber sido condenado por blasfemo. No rompió con la religión yahvista, pero sí rompió con sus manifestaciones más sagradas, quedándose con un Dios que hacía de los pobres, enfermos y pecadores, con la exclusión social y religiosa que sufrían, sus preferidos, anunciando desde ellos y con ellas una forma de vivir nueva, profundamente fraterna, igualitaria y solidaria, una nueva sociedad. Esta forma de vivir nueva, iniciativa del propio Dios según él, Jesús la llamaba el «reino de Dios». Y la anunciaba como una realidad presente y en su totalidad como inminente. «El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios está cerca» (Mc 1,15). «La venida del Reino de Dios no es cosa que se pueda verificar. No van a decir Está aquí, o está allá». Y sepan que el Reino de Dios está en medio de ustedes» (Lc 17, 20-21). Verdaderamente era un anuncio nuevo, con la forma de vida fraterna, liberadora, total que también lo anunciaba y lo confirmaba.

Anuncio, Dios Padre, enseñanzas, forma de vida, relaciones, todo era nuevo y sonaba a lo que se anunciaba, a plenitud. Este Dios era nuevo, su reino era nuevo, y también los pobres tratados de esa manera preferencial. Nunca antes habían sido tratados así.

⁵⁴ Alfredo Fierro, *Después de Cristo*, Editorial Trotta, Madrid 2012, pp. 54-75.

⁵⁵ Roger Lenaers, S.J., *Jesús de Nazaret, ¿una persona como nosotros?*, “Nuevo Tiempo Axial”, Fundación Servicios Koinonía, 2020.

Verdaderamente Jesús miraba a las gentes, las trataba y actuaba, como Dios lo hubiera hecho, como, según él, lo veía en Dios su Padre y lo escuchaba de él. Nunca había surgido un profeta como él. Quienes creyeron en él verdaderamente lo consideraron un enviado de Dios. Entre él y Dios la unión era muy grande. Él mismo, considerado por sus discípulos —y quizás por él mismo— como el Mesías, el Ungido o enviado de Dios, al parecer prefería llamarse Hijo del Hombre, en la línea de los anuncios del profeta Ezequiel. También pudo considerarse Hijo de Dios, aunque en un sentido judío, de alguien humano en una unión muy grande con Dios, no en un sentido griego, de hijo ontológico de Dios, engendrado por este. De hecho a Dios lo llamaba Padre, así lo anunciaba, y en su vida y palabras manifestaba tener una unión muy íntima con él.

En síntesis, las dos notas que lo distinguían era el amor y esa unión con Dios su Padre, y el amor a los excluidos, pobres, enfermos y pecadores, uniendo a ambos, el Reino de Dios, la nueva comunidad, la nueva sociedad. Esta nota ya había estado presente en el mensaje de los profetas que le precedieron, pero ahora era la novedad por excelencia. La construcción de este reino ya estaba comenzando y muy pronto eclosionaría en una nueva sociedad, en una manera de vivir, en una especie de cielo en la tierra. «Felices los que tienen el espíritu del pobre, porque de ellos es el Reino de los Cielos, ..., felices los que lloran, ..., felices los pacientes, ..., felices los que tienen hambre y sed de justicia» (Mt 5, 3-12). El anuncio del Reino de Dios y el Reino mismo habían comenzando. La transformación de la sociedad estaba en marcha y la construcción del Reino de Dios comenzaba sobre las piedras desechadas, los religiosa y socialmente excluidos. Algo verdaderamente nuevo y que Jesús vivió de manera la más profunda, radical y coherente, de la manera más plena.

Posiblemente él mismo se consideró enviado por Dios. En una religión monoteísta, en un hombre imbuido como él experiencialmente de Dios y con el antecedente de profetas enviados por Dios, esta convicción, de sentirse enviado por Dios, era fácil. Y muy posiblemente, sin que ello suponga una falta de honestidad por su parte, al contrario, esta convicción se dio en él, sin que por ello tuviera que considerarse «el Mesías». Una cosa es sentirse enviado por Dios, prácticamente todos los profetas se sintieron tales, y otra sentirse «el Mesías».

Y sin duda fue esta línea profética, que también era nacionalista y al darse en el tiempo, histórico-temporal, la que hizo que su mensaje, en el fondo universal, fuera ante todo y sobre todo para su pueblo, y en este sentido nacionalista —la extensión en forma de encuentro desu mensaje a no judíos fue ocasional—, y apocalíptico, algo que ocurriría en un tiempo inminente. El mensaje de los profetas y en los tiempos que fueron los suyos tuvieron esas dos constantes. El mensaje del Reino, dirigido ante todo y en primer lugar a los judíos, y la naturaleza apocalíptica del mismo, parecen haber sido dos constantes también en él. Y si así fue, y tal pareciera, se trató de dos carencias e incluso errores, de dos condicionamientos culturales, sobre todo el segundo. Después de su muerte relativamente pronto su mensaje superó exitosamente las fronteras judías, y la realización apocalíptica del Reino como algo inminente no tuvo lugar, con la excepción de la caída de Jerusalén, si ésta es que fue prevista por Jesús.

Así las cosas, es para preguntarse, ¿sentirse enviado por Dios y ambos condicionamientos, carencias e incluso errores culturales, condicionaron en algo la plenitud

de su espiritualidad? Creemos que no, porque las tres realidades las vivió de la manera más desapegada y desinteresada posible, de la manera, pues, más plena. No pareciera que las mismas le obligaron a cambiar su doctrina. Su muerte, si bien es verdad que al parecer no fue presenciada por ninguno de sus discípulos, pareció ratificar su vida, en ningún modo desdeñarla, corregirla o enmendarla. Son de esos condicionamientos culturales que en los límites que supuso su vida, de hecho no los superó. Pero que no parecen haber restado generosidad, desprendimiento y entrega en nada. Su plenitud de vida se manifestó como una realidad por encima de ellos. Su plenitud ya alcanzada es para pensar que seguiría siendo tal aun en el caso de las circunstancias que luego se dieron, de un mensaje no nacionalista sino efectivamente universal y de una transformación o cambio no apocalíptico. Esta última convicción, muy propia de un profeta místico como Jesús, profunda y totalmente imbuido de Dios, que se siente como un enviado de él, también puede cambiar. De hecho la primera generación cristiana, y no digamos ya la segunda, tuvo que cambiar profundamente en lo que fueron las dos constantes culturales de Jesús, judía y apocalíptica, sin cambiar la propuesta espiritual genuina de su mensaje, el Reino de Dios, el tesoro y la perla más grande que se puede encontrar, presente ya en todo ser humano. Tal es el mensaje de los Evangelios en lo que estos tienen de más genuino, de verdadera y auténtica «buena nueva».

De hecho nacionalismo judío y naturaleza apocalíptica del mensaje de Jesús no condicionaron la naturaleza de este como espiritualidad, como la plenitud de vida a la que puede aspirar el ser humano. En su núcleo duro esta fue y sigue siendo plenamente válida. Porque fue auténtica y verdadera. Como cualquier propuesta espiritual que en su momento fue verdadera y auténtica. Eso sí, liberada de toda dualidad y creencia y, no digamos, de todo condicionamiento cultural, que ya no es nuestro. Así, nosotros ya no necesitamos concebir la dimensión absoluta personalizada como Dios, ni siquiera como Dios Padre, ni creer en Jesús de Nazaret como el Hijo de Dios, su enviado o Mesías. Estas y otras muchas concepciones dualistas ya no son de recibo por nosotros en tanto portadores de una nueva epistemología, porque su lenguaje y concepciones son realmente míticos. Mucho menos son de recibo para nosotros tener que admitir la naturaleza nacionalista del mensaje de Jesús y su naturaleza apocalíptica. Son constataciones históricas que hacemos y reconocemos que fueron parte cultural de su espiritualidad. Pero no tienen que serlo, no pueden serlo, de la espiritualidad que nosotros hoy podemos beber en él. Tampoco constituyeron su espiritualidad en sí. También en Jesús de Nazaret, como en cualquier espiritual, hay que distinguir espiritualidad como realización humana plena de la cultura en que se expresa, en tanto cultura siempre condicionada.

Pero estos condicionamientos es muy importante conocerlos y tenerlos en cuenta. Un mejor conocimiento también por parte de Jesús le hubiera ayudado a vivir su espiritualidad de otra manera, con otros énfasis, así como tan acertadamente vivió su compromiso con todos los excluidos, pobres y marginados de la sociedad. El universalismo de su mensaje hubiese sido mucho más claro y explícito desde el principio, lo mismo también la manera de pensar Reino de Dios y Dios y la deseable transformación de este mundo, una relación que no es directa ni automática, y que sigue constituyendo todo un reto en el mundo de hoy. En otras palabras, un mejor conocimiento de la realidad humana en lo cultural hubiese ayudado mejor a Jesús en la comprensión y comunicación de su espiritualidad, así como le ayudó el conocimiento que tuvo de la realidad en su dimensión religiosa, social, económica y política. Algo que él no pudo superar o de hecho no superó y que fueron problemas, nada fáciles de

resolver, que dejó heredados, como se sabe, a los primeros cristianismos, y que dada la evolución histórica de los acontecimientos fueron objeto, como no podía ser menos, de discusión y debate.

La plenitud espiritual no significa plenitud cultural, acierto en el campo de la historia y de la cultura. Por una parte la espiritualidad puede y debe ayudar a estar más abiertos y ser creativos en éstas, pero, como se ve por estos ejemplos de Jesús, no siempre es el caso. En el caso del cristianismo fueron comunidades de origen no judío, más bien helenista, las que dieron este paso. Aunque si la posición de Jesús hubiera sido de un nacionalismo a ultranza y de un apocalipticismo sin corrección o enmienda, difícil comprender que tal paso se hubiera dado, aun con las dificultades con que se dio, inventando incluso en el caso de lo la supuesta irrupción apocalíptica del Reino, al no darse esta, una segunda venida de Jesús «Señor». Por otra parte, lo hemos ejemplificado con el caso del mismo Jesús de Nazaret, una mejor comprensión de la realidad en términos culturales e históricos ayuda siempre a una comprensión mejor cultural e histórica de toda espiritualidad en la época que es la suya y en sus implicaciones para esta. Son dos dimensiones ayudándose en orden respectivo y desde este la una a la otra. La espiritualidad ayuda a vivir lo más plenamente posible la historia y la cultura que hay que vivir, y cultura e historia con sus aportes y sus retos ayudan a vivir la espiritualidad en los términos más adecuados para la época de la misma, hoy, en nuestro caso, para nuestra época. La relación entre ambas no es directa ni automática, pero sí, desde sus órdenes respectivos puede y debe ser mutuamente fecunda. Pero hay límites. Reiteramos, la plenitud espiritual no significa plenitud cultural, acierto sin límite ni falla en el ámbito de lo cultural y de lo histórico. Estas dependen del tiempo, tiempo que la espiritualidad enseña a vivir en plenitud pero que no conoce en su realidad histórica, concreta.

Tercera Parte

CRÍTICA AL DISCURSO RELIGIOSO

A la luz de los análisis realizados hasta aquí, fundamentalmente de la crisis de la religión y la emergencia del cultivo de la espiritualidad como alternativa, se impone, como lo propusimos al comienzo de este trabajo, analizar el discurso religioso en la actualidad. En él, con las reacciones que provocan, necesariamente se reflejan la crisis religiosa y la emergencia de la espiritualidad. Y tres son los aspectos que vamos a analizar, la emergencia de un tiempo a esta parte de un discurso religioso más subjetivo e intimista por parte del sector religioso más amplio, y ello obedeciendo a la dinámica general del cambio, la existencia como reacción-rechazo al cambio de un discurso fundamentalista, y la persistencia de un discurso teológico-religioso dualista, que calificaríamos de temático porque es sobre todo teológico, tanto institucional como no institucional. De este discurso propiamente haremos una crítica, crítica que por la importancia que la concedemos da el título a esta tercera parte.

Tomamos como muestra los cambios en el discurso del cristianismo en general en Occidente.

Un discurso que refleja la crisis, como consecuencia de una nueva forma de vida

Decimos ‘de un tiempo a esta parte’; en efecto, de los setenta del siglo pasado para acá. Hasta entonces el discurso cristiano, como el cristianismo en su propuesta, se ha hecho más histórico y social, como sigue siéndolo hoy día, pero sin cambios fundamentales en los contenidos de fe. Esta siguió siendo de verdades reveladas, esenciales, permanentes, incambiables. El que el cristianismo se haya descubierto también de naturaleza histórica y social se debe sin duda a la importancia que adquiere lo histórico y social como parte de la realidad humana y como tal, objeto de estudio y toma de conciencia a partir del último tercio del siglo XIX, pero sin que ello afecte a la fe recibida. Prueba de ello es que hasta los años setenta del siglo pasado el énfasis del cristianismo en Europa es re-cristianizar Europa. La conciencia general de los cristianismos es que Europa, y el mundo en general, se está descristianizando y hay que re-cristianizarlo.

Sobre todo después de la II Guerra Mundial (1939-1945) hay revisión de métodos, creación de nuevas presencias, nuevos movimientos de tipo apostólico con la formación que requieren, pero no de contenidos. Miles de laicos son formados y movilizadas apostólicamente, militantemente, en cada país, pero en la fe de siempre. Incluso, un concilio tan valioso como fue el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), que sin duda supuso una renovación muy importante en muchos aspectos de la Iglesia Católica, como el reconocimiento de la modernidad y una concepción nueva en la relación de la Iglesia con la sociedad en términos de *diálogo*, en lo esencial no tocó la naturaleza de su mensaje, de su fe. La Iglesia la siguió considerando sobrenatural, divina. Esta misma relación entre Iglesia y sociedad permaneció aun cuando en el Concilio la Iglesia prefirió para conceptualizarse a sí misma la categoría de *pueblo*, *pueblo de Dios*, resultando así un diálogo entre la sociedad como pueblo y la Iglesia pueblo *de Dios*.

Hemos dicho ‘diálogo’. Como se sabe el *diálogo* como categoría fue introducida por el papa Pablo VI en el magisterio eclesial en la que fue la carta programática de su pontificado *Ecclesiam suam* (1964) definiendo con ella lo que tendría que ser la nueva relación de la Iglesia con el mundo. La categoría, junto con la convicción y actitud que indujo, supuso un cambio significativo. La misma, como el Papa dice en su carta, supone aspectos comunes muy importantes a la sociedad humana y a la Iglesia, en virtud de los cuales el diálogo puede y debe ser enriquecedor para ambas. Pero en aspectos humanos también muy importantes la Iglesia siguió considerándose de otro origen, de otra naturaleza, en el fondo con otra misión, todos ellos de origen divino, haciendo el diálogo difícil, pese a la buena voluntad que pueda haber por ambas partes.

En este proceso de renovación, no terminado, la Iglesia encarnó su fe, la historizó, la valorizó como una fuente de compromiso, pero siguió siendo la misma, heterónoma: la fe en un Dios trascendente asumiendo desde su transcendencia la suerte de la humanidad. Surgió el compromiso de los cristianos e Iglesias con sus respectivas sociedades, se hizo más integral, inmanente, histórico, social, debido a la conciencia de la dimensión histórica y social de su mensaje, pero en el fondo desde la misma fe extrínseca y superior al ser humano y a la humanidad.

Hasta entonces el compromiso del que hablamos ni siquiera había existido. El compromiso requiere la conciencia de dos entidades diferentes, sociedad e Iglesia, y hasta finales del siglo XIX no se da tal conciencia. Se da ya una diferencia entre sociedad e Iglesia, pero esta no la reconoce. Esta se considera “sociedad perfecta” y lo que reivindica es la sumisión de aquella a la Iglesia. Hasta entonces sociedad e Iglesia formaban un todo, siendo la religión la fuente de la moral y espiritualidad de la sociedad, y la Iglesia maestra y guía salvadora de la sociedad. La fe, heterónoma y extrínseca en su origen, abarcaba todo, sociedad, historia, mundo. La nueva relación dialogal significó un cambio importante, pero limitado. Para un diálogo entre iguales hay que considerarse competentemente iguales, y este todavía no era, ni es, el caso. La Iglesia pretendía ser pueblo sin todavía realmente serlo. Se definía como pueblo pero pueblo *de* Dios, trascendente, superior, al pueblo sociedad.

En lo que respecta a América Latina, algo parecido hay que decir de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia) (1968), aunque fue más hito que el Concilio Vaticano II en la línea del compromiso y acompañamiento de la Iglesia con el pueblo latinoamericano. El compromiso fue innegable, rubricado con frecuencia con el martirio. En Medellín la Iglesia se descubrió pueblo y se hizo pueblo. Surgió una nueva conciencia de Iglesia, con una nueva presencia, una nueva teología, Teología de la Liberación, de un gran impacto, eclesial y extraeclesial, nacida en ese compromiso y en función del mismo, con un acompañamiento pastoral nuevo. Pero en el fondo desde la misma fe en un Dios trascendente, que se hace humano y liberador, y como liberador asume liberadoramente la historia de los pueblos desde los pobres, pero sigue siendo trascendente. Por más que se haya humanizado (encarnado), se haya hecho historia y pueblo, para la Iglesia Dios sigue siendo trascendente y como trascendente «Señor de la historia humana y de la historia de la salvación»⁵⁶, lo mismo que Jesucristo. La vocación de los cristianos va a ser liberadora pero dentro de un marco de *seguimiento*; seguimiento de algo o alguien que, por más que se lo humanice, les es anterior y externo.

Poco tiempo después de que en el cristianismo o, mejor, cristianismos, se daban estos cambios tan significativos, muchos cristianos, hombres y mujeres, que incluso habían conocido en su vida etapas de compromiso cristiano, fueron abandonando las Iglesias. En Europa estas, edificios y comunidades, se fueron quedando vacías. Y como se ha señalado, se iban “sin ruido”. En general no dejaron de ser creyentes, pero sí practicantes. Una señal de no sentirse realizados en la Iglesia y de divorcio entre ambos, Iglesias y cristianos. ¿Por qué? ¿Cómo? Las causas pueden ser muchas, pero hay algo obvio: lo que un día tuvo tanto sentido para ellos, por esas fechas dejó de tenerlo. No bastó un cristianismo con más conciencia histórica y social para permanecer en las Iglesias. Otras ocupaciones, realizaciones y sentidos pasaron a ocupar el lugar del sentido anterior. El sentido cristiano anterior ya no se sentía ni se siente como una necesidad. Se puede vivir sin ser cristiano, al menos cristiano practicante, incluso sin ser creyente. Hay sociólogos que más que de secularización hablan de una religión *desinstitucionalizada* y *desregularizada*, constatando que el hombres y mujeres actuales aparentemente secularizados siguen siendo religiosos. En todo caso esta sería una religión laica, personal y libre, no la que se practicó antes en la institución Iglesia y de acuerdo a sus verdades y preceptos.

⁵⁶ Concilio Ecueménico Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, Sobre la presencia de la Iglesia en el mundo, n. 41.

Este rasgo, el paso de una religión institucional a una religión más personal y subjetiva, si no el abandono de la religión sin más, me parece muy importante, y personalmente lo veo muy vinculado a la modernidad tardía, a la modernidad vinculada con la ciencia y la tecnología como base material de la nueva forma de vida, con el desarrollo del consumismo como nuevo rasgo cultural. En esta nueva forma de vida la religión como visión del mundo y aun de sentido se hace cada vez menos necesaria, el sentido es sustituido por el consumismo como realidad social, y cuando se hace necesario el mismo es percibido y cultivado de manera fundamentalmente personal y subjetiva. Este rasgo invade y marca todo, el consumismo mismo y hasta su rechazo y deseo de superación. El consumismo, que nos iguala en tanto consumo común, se nos presenta sin embargo como oferta y respuesta a nuestras necesidades subjetivas personales. Y su rechazo y superación, por más colectiva que aparezca, es en la subjetividad, en valores personales y grupales, que echa sus raíces. Sin la subjetividad el consumismo mismo no se explicaría. El consumismo como realidad y como propuesta tiene un gran componente electivo, más aun su tendencia actual y creciente, facilitada por las nuevas tecnologías, a presentarse como una oferta ya no solo global sino personalizada.

El subjetivismo o, mejor, la subjetividad como realización personal penetra y atraviesa culturalmente todo, por tanto axiológicamente también. Un sentido pragmático ocupa el espacio axiológico que de por sí antes significaban nuestras relaciones laborales, sociales y culturales. Y cuando este aparece insuficiente para las necesidades de sentido sentidas, valga la redundancia, lo que se busca y practica es el sentido subjetivo, personal, individual y propio. Esto sucede en todos los dominios, en lo económico, social, político y cultural, también en lo religioso y espiritual, máxime en estos últimos dominios.

Lo comunitario, en la medida en que forma parte de lo religioso, y en este paso es un aspecto deseado y buscado, lo es dentro de la misma subjetividad, del propio ser personal, no en contra. Lo comunitario ahora en lo religioso es como una subjetividad ampliada, personalizada también y limitada, no anónima e institucionalizada. Esta aparece, y con razón, demasiado abstracta. Llama la atención como ciertas aplicaciones informáticas se montan, y ello con gran éxito, sobre este gusto por el agrupamiento, si no por lo comunitario, descubriendo en ello una especie de necesidad humana.

Subjetividad y comunidad, esta dentro de ciertos límites, son dos rasgos que ahora caracterizan todas las nuevas ofertas y presencias religiosas, incluso las que en ciertos aspectos aparecen y son contradictorias, tanto las que son proactivas como las que son fundamentalistas o reactivas. Unas y otras echan sus raíces en la subjetividad como interioridad y tienden a la comunidad, al agrupamiento.

Ahora se comprende por qué el abandono de formas religiosas pasadas. Para el gusto cultural y axiológico actual estas aparecen muy cosificadas, en sus verdades y en su organización, abstractas y subjetivamente restrictivas, muy institucionales. En ellas no se percibe libertad y creatividad, no hay espacio para el individuo, aspectos tan anhelados por el hombre y mujer actuales. El abandono de la institución religiosa suena a una liberación personal, a un desprenderse de algo que se siente como no feliz, y por ello no deseado, más bien impuesto y opresivo. El desprendimiento presenta grados diferentes, puede ser un

desprendimiento total, de partes e incluso de sustitución por una búsqueda nueva, resultando así algo aparentemente patético pero normal: se abandona lo religioso para ser más religioso o espiritual, más y de nueva manera, mucho más personal y subjetiva.

Se comprende también por qué el abandono se da en sectores de los que uno en principio no sospecharía, en sectores que en la identidad religiosa pasada tuvieron una formación religiosa cualificada, conocieron y vivieron una pertenencia religiosa cálida. Se da también en la gran masa, pero es significativo que se dé en el sector al que nos venimos refiriendo. Pudieron vivir y vivieron todo eso, pero la fuerza social del cambio fue mayor y ante esa fuerza sintieron la necesidad de cambiar ellos, hombres y mujeres por igual. En muchos casos el tiempo religioso pasado es experimentado como un tiempo humanamente perdido o poco útil. A la luz de la experiencia actual, aquella formación religiosa recibida y aquella experiencia son percibidas como muy míticas. ¿No es esta la experiencia subyacente a la deserción de muchos sacerdotes, religiosos y religiosas, de su vida clerical o religiosa anterior?

En la página *Web Religión Digital* ya hace un tiempo un lector, comentaba su extrañeza al no escuchar en reuniones en que participaban exsacerdotes y exreligiosos/as comentarios por parte de estos sobre su vida sacerdotal o religiosa pasada. Como que no lo encontraba normal. A la luz de lo que estamos diciendo sin embargo pareciera muy normal. Es normal no recordar ni comentar lo que se siente como una vida muy mítica y, por ello, con poco o ningún sentido actual para quienes fueron actores en la misma. Se les fue como agua de las manos. Aunque también se encuentran excepciones, grupos “ex” que se reúnen recordando su pasado común y se mantienen en contacto vía internet, como lo hacen las asociaciones de “antiguos alumnos”.

Con frecuencia, y dentro del marco de lo religioso, se tiende a explicar estos comportamientos por faltas y carencias en los propios individuos, e incluso en el sistema religioso, en el sentido de que pertenencia, experiencia y formación no eran tan buenas y sólidas como aparentaban. Es una explicación en términos de culpabilidad, de los otros o del sistema. No se tiene en cuenta la fuerza del cambio en la forma de vida, el impacto que esta tiene en la axiología y la religión. Como hemos visto en este trabajo, cambió incluso la epistemología, y con ella la axiología. Pero en lo que respecta al sujeto, al ser humano, cambió mucho más. Con la nueva forma de producir, la individualidad de cada sujeto adquirió una importancia nunca antes conocida. Es verdad que, ante la complejidad que presentan todos los retos, el trabajo en equipo y de equipos, de decenas e incluso cientos de personas, ha adquirido un protagonismo antes nunca imaginado, además de ser una necesidad cada día más real. Pero son equipos de individualidades. Este es el nuevo sujeto social en la base de la nueva forma de vida, el sujeto que hemos construido de unas décadas a esta parte y que seguiremos construyendo en nosotros. Esto no es bueno ni malo, cada nueva forma de vida crea su sujeto, pero tiene consecuencias que luego cuesta aceptar. Aludimos antes como indicador del cambio a un nuevo sujeto más individualista en la deserción de clérigos y religiosos y religiosas en la Iglesia Católica. ¿No está sucediendo otro tanto en el abandono de las promesas para siempre, como las promesas matrimoniales, y en la huida ante la sola perspectiva de compromisos sin fin?

Todavía no hemos tomado conciencia de hasta qué punto todas nuestras relaciones laborales y sociales, todo nuestro conocimiento, hace de nosotros seres profundamente individuales y competitivos. El cambio es algo proporcionalmente parecido al que ocurrió en el Renacimiento con la invención de la imprenta. Vía la lectura se esperaba una mejor formación de la sociedad, y tal vez se dio, pero coincidiendo también con una sociedad económica y laboralmente nueva, mercantil, se dio un ser humano nuevo, incluso religiosamente nuevo, más laico, personal e individual, más cultivador de la interioridad y más crítico. A lo que ahora estamos asistiendo es un fenómeno muy parecido, solo que de dimensiones mucho más grandes y mucho más aceleradas en el tiempo.

Aludimos antes a visiones y experiencias religiosas pasadas, ahora percibidas cada vez más como visiones y experiencias míticas. Este es un aspecto muy importante, no solo el protagonismo de lo individual. Los cristianos protestantes de las Iglesias históricas desde su origen han cultivado mucho más que los católicos su dimensión individual, y sin embargo han hecho igualmente abandono de sus Iglesias y de su fe, señal de la existencia de otros factores además de la relevancia de lo individual. La naturaleza irrelevante por lo mítica de la fe cristiana como es presentada es un factor explicativo en el fenómeno que hemos venido analizando.

Lo que nos está sucediendo en lo religioso es lo normal. Recordemos con Marià Corbí lo que ya dejamos planteado mucho antes, que rigurosamente hablando la religión es propia de las sociedades agrarias, sociedades preindustriales, en las que la religión ejercía la función de programación axiológica colectiva. En ellas el sujeto que se potenciaba era, por así decirlo, corporativo, más gregario, un nosotros. Ahora la sociedad que estamos construyendo no es agraria y el ser humano que laboral, social y culturalmente estamos construyendo y potenciando es un ser humano que, ante la naturaleza, dimensión y complejidad de los retos, así como de las nuevas herramientas tecnológicas, cada vez más tiene que trabajar en equipo, pero es individuo, libre y creador.

El discurso religioso general refleja la crisis de lo religioso, así como el paso de una religión convencional a una religión más personal, individual y subjetiva, cuando no ya al abandono de la religión incluso como fuente de sentido. La religión como visión del mundo ya fue objeto de abandono tiempo atrás.

El fundamentalismo religioso como confirmación del cambio

Desde esta perspectiva hasta el fundamentalismo religioso que parece ser, y en buena parte lo es, una negación del cambio, puede ser visto una confirmación del mismo, lo que es normal. El cambio que supone la nueva forma de vida es tan fundamental y básico, que ningún comportamiento cultural, axiológico y religioso en algunos de sus aspectos escapa a la influencia del mismo.

Es obvio que los fundamentalismos religiosos son una reacción, generalmente en forma de negación y rechazo, de cambios morales y religiosos que socialmente aparecen e incluso se imponen. Estos cambios para los fundamentalismos religiosos son vitandos, son la negación de lo que debería ser, y por ello con todas sus fuerzas, desde la radicalidad dogmática y fanática que en estos casos suele adquirir lo religioso, se oponen a ello.

Pensemos en cambios actuales, los que tienen que ver sobre todo con la vida humana y la sexualidad, fecundación in vitro, aborto, eutanasia, reconocimiento legal de la homosexualidad como condición sexual humana, de las parejas gays, el reconocimiento de su matrimonio con la misma igualdad de derechos a las parejas heterosexuales, el reconocimiento de la igualdad de género, ... Para los conservadurismos morales religiosos estos son cambios inaceptables. Por la conjunción y/o superposición de verdades religiosas y verdades de la razón natural, la aceptación de estos cambios, máxime cuando se les da un rango legal constitucional, vinculantes pues para Estados y/o países enteros, es una negación de lo que consideran verdades religiosas y naturales fundamentales. Es ir contra Dios y contra el orden natural establecido por él, algo sumamente grave.

En la actualidad, y en lo que refiere a Occidente, no son fundamentalismos religiosos lo que abundan, al contrario. En este sentido tendencias y movimientos sobre todo cristianos que a una primera mirada se suelen considerar fundamentalistas, en el fondo son más bien comunidades e iglesias moralmente conservadoras y en este sentido no proclives o abiertas a la modernidad, aunque sí en otros aspectos, por ejemplo en el de la subjetividad e intimidad como notas modernas de lo religioso que aquí estamos analizando. Tal es el caso de las congregaciones pentecostales y neopentecostales protestantes. Si estas se caracterizan por algo, más que por su sexualidad conservadora, es por su intimismo religioso, personal y comunitario.

En este sentido otras expresiones religiosas cristianas, prácticamente todas, católicas y protestantes, se caracterizan por privilegiar la convicción personal como criterio, el sentimiento y la subjetividad. Hoy no hay cristiano que de una manera u otra no sienta la necesidad de interiorizar su fe. El objetivismo y ritualismo puro y duro cada día son más residuales.

En el pasado, en el judaísmo y en el cristianismo, algunas comunidades fundamentalistas han percibido la causa de los cambios en el cambio en la forma de vivir moderna, optando hasta donde pueden por lo que fue la vida campesina premoderna. Es el caso de los *amish*, comunidades protestantes anabaptistas. Su vida en este sentido es como intento de mantener congelada lo que fue la forma de vida de sus antepasados, por ejemplo lo más ajena posible el uso de la electricidad y de las tecnologías modernas. Pero son casos contados, fundamentalmente heredados del pasado, del siglo XIX.

Una expresión religiosa cristiana que se la suele considerar fundamentalista y que ha conocido un gran crecimiento en diferentes regiones del mundo en esta época de cambios ha sido el neopentecostalismo protestante. Pues bien, es más moderna de lo que pudiera parecer en un primer momento y por tanto no tan fundamentalista como se la suele suponer.

La modernidad del neopentecostalismo comienza por la elección de que es objeto. El fenómeno de su crecimiento y expansión es tan reciente, de los años ochenta del siglo pasado a esta parte, que su membresía no lo es tanto de nacidos en las comunidades neopentecostales como de convertidos, en este caso principalmente del catolicismo al neopentecostalismo, conversión que supone una elección. La elección, con el cambio y paso que significa, de ser religioso por familia, de nacimiento, a serlo personalmente por convicción, es un primer

aspecto muy moderno. Se trata de una elección subjetiva y personalmente muy importante dentro de un cierto pluralismo religioso.

A la elección o cambio realizado con el paso dado de manera personal, por conversión, sigue la nueva condición elegida, más acorde con la modernidad como sensibilidad. Su vivencia religiosa es más convencida, personal y profunda. La comunidad en la que entran la encuentran fraterna, cálida y acogedora, sentimientos que en general no conocían en su condición anterior. También, inmediatamente, o muy pronto, su nueva pertenencia, ya de por sí envolvente e implicante, se vuelve activa, servicial y promotora de la personalidad. Los convertidos se sienten y son miembros de la comunidad en las diferentes dimensiones y expresiones de esta, y se sienten y son actores al interior de la misma. En consecuencia niños, jóvenes, adultos y ancianos se sienten crecer en su ser de personas y realizados. Esto es especialmente, y muy relevante en sociedades patriarcales como las nuestras, en el caso de las mujeres y en familias como un todo. En una religión-confesión con una fe más personal, convencida e íntima, más comunitaria y fraterna, las personas se sienten mejor, más realizadas y felices. Tal pareciera ser la oferta que dentro del cristianismo ciertos sectores esperan. De ahí el rápido crecimiento en número de quienes la reciben y abrazan.

La fe en estos grupos y sectores sigue siendo una fe extrínseca, heterónoma, de verdades inmutables, pero asumidas y vividas lo más personalmente posible, desde la interioridad de cada quien, reflejando así gustos y cualidades muy modernos: el sujeto y su realización, la vivencia personal, por encima de lo institucional, de la heteronomía y de lo impuesto.

A estos grupos y sectores habría que añadir, como ya se dejó indicado en el acápite anterior, quienes más por la libre y de manera más personal e individual, realizan su búsqueda religiosa y cultivan lo que han descubierto como la dimensión humana más importante.

En general es un discurso que en ciertos sectores se mueve entre la creencia y la búsqueda religiosa, y en otros más en la búsqueda que en la creencia.

Discurso teológico creyente. Crítica del mismo.

Desde los años setenta del siglo pasado, con muy pocas excepciones, el discurso teológico, que no deja de reflejar la crisis de las categorías religiosas, persiste sin embargo en mantener visión y categorías que hacen crisis. Por discurso teológico entendemos el discurso de naturaleza teológica, que supone la existencia de un Dios creador, fundamento de todo lo existente y ser personal, y que es presentado temáticamente como tal. En el fondo hoy es un discurso cada día más institucional, es decir, es un discurso que mantiene y reproduce la institución religiosa sobre todo de naturaleza monoteísta, respondiendo a sus intereses, que le tiene como autor a ella y a los teólogos o teólogas que le deben su reconocimiento como tales.

Rasgo típico de este discurso es su teísmo ontológico y personalista, hablar de Dios como Ser Personal Supremo, de una manera pues ontológica y personalista, cuando no ya antropomórfica. Es tal la necesidad en este discurso de fundamentar lo que conocemos como

realidad, nosotros y todas las cosas, que sus promotores no encuentran otra forma de hacerlo que recurriendo a la categoría más trascendente, Dios, pero de una forma óptica y personalista, sin tomar conciencia de la inconsecuencia que se comete: pensar y poner la Realidad, incausable e incausada, no ontológica ni conceptualizable, como fundamento y explicación de la realidad, rebajando aquella; confundir e igualar dos órdenes, el de la DA y el de la DR, reduciendo prácticamente el primero al segundo, cuando son irreductibles. Es como si partiendo del valor tan realizador que tiene lo estético para nosotros, los seres humanos, propusiéramos el arte (la belleza) como causa y explicación ontológica de la realidad. Esta falla de ilación nunca la realizamos con el arte, porque tenemos claro que son dos órdenes diferentes, pero sí en la filosofía y, sobre todo, en la religión, en la teología.

Ante los problemas que suscita, en teología ya se superó, y por ello ya no se encuentra, el discurso deísta, que supondría un mundo-construcción o un mundo-reloj, y por tanto un Gran Arquitecto o un Dios relojero. Un Dios de rasgos tan artesanales no convence. Ese Dios, como su obra, será limitado, constructor, fabricante. Se siente la necesidad de ir más al fondo, y entonces la teología habla de Dios como el 'fundamento' de todo. Pero también este concepto ha comenzado a hacer crisis. ¿De verdad el mundo necesita de fundamento y, por consiguiente, algo o alguien que lo fundamente? Más se estudia y se conoce el universo, a nivel macro y micro, y aunque es mucho más lo que desconocemos que lo que conocemos, más el universo parece explicarse por sí mismo, menos remite a Dios. Aun con todo lo grande y asombroso que parece el universo, con toda la complejidad e interdependencia que presenta, es demasiado casual, detallista, contingente y pequeño para ser la obra y ocupación de un Dios dimensión absoluta, sin fondo ni forma. Y es un hecho, que este universo científicamente conocido en la medida en que es parte de la cultura general y tal como es conocido, actualmente no remite a Dios. Cada vez más el universo y el ser humano en el universo se ven remitidos al universo, ni siquiera al ser humano. Por ello cada vez más la visión del universo, si es que busca un centro, que cada vez lo busca menos, es universocéntrica, no antropocéntrica. Actualmente ya no es antropocéntrica. Ya no se concibe que el centro y fin del universo sea el ser humano. Se busca un origen, un comienzo, pero ya no un centro, ni un fin. En la visión actual del universo no hay teleología.

Si no hay teleología, si lo que hay es una pluralidad cuasi infinita de formas y de cosas, y un conjunto de principios y fuerzas actuando e interactuando entre sí, ¿para qué se necesita que haya un fundamento, primero, único y permanente, que al menos tendría que durar tanto como el universo? De darse sería un fundamento fáctico, un comienzo, como el big bang. ¿Cómo, por qué, ese supuesto fundamento tendría que remitir a Dios, sería una función de él, ejercida inmanentemente a la realidad, porque ya nadie lo concibe actuando externamente?

En un mundo agrario y de la primera revolución industrial, sobre todo en el primero, un Dios creador, no digamos ya un Dios fundamento de todo, parecía obvio, evidente, en el mundo actual ya no. No solo no es obvio ni evidente, es que no se necesita.

Además de que en la cultura actual general no se necesita, es que se intuye que un Dios así concebido, como creador, causa y fundamento, epistemológicamente hablando no funciona. Habría que concebirlo, de hecho la cultura al rechazarlo lo está exigiendo, de otra manera, como lo concibe la espiritualidad, como la realización plena del ser humano, y no

como una explicación del universo. Un Dios creador, causa y fundamento, sigue siendo un Dios parte de este universo, aunque se lo conciba como su parte más fundamental, su creador. Sigue siendo un Dios muy *ad hoc*, en función de nuestras necesidades, ahora quizás más afinadas, más metafísicas (de fundamentación y fundamento), pero necesidades. Nosotros, como tampoco el universo, no fuimos creados en función de ese Dios, no existimos para él, ni él tampoco existe como origen de ese universo, explicación del mismo, ni en función de nosotros. Si somos interdependientes a este nivel, en el fondo físico, aunque lo planteemos metafísicamente, Dios no es el Dios que decimos, infinito, absoluto, total, sin fondo ni forma, ni nosotros seríamos animales vivientes hablantes, con esa dimensión absoluta. Lo que llamamos Dios y nosotros somos Uno y Todo, ninguno de los dos en función del otro.

Como decimos, en el mismo discurso teológico la concepción óptica y ontológica de Dios ya hace crisis y por ello cuando se habla de la supuesta relación de Dios con el mundo se siente la necesidad de afinar más los conceptos. Pero aun permanece, sobre todo en los cristianismos, la concepción de Dios como ser personal orientando y conduciendo la historia humana; concepción que en el cristianismo se extiende a Jesucristo. Quizás, sobre todo, porque la historia se puede autonomizar e independizar de la creación, de lo ontológico, y con una serie de cambios se la ha podido presentar como la intervención liberadora y amorosa de Dios a favor de toda la humanidad, sin tener en cuenta las limitaciones de esta concepción: Dios Señor de la historia e interviniendo en ella guiándola y orientándola. Esta concepción es fundamental en el judaísmo y en el cristianismo como religiones, y por tanto en el discurso teológico de estas, sobre todo en los cristianismos, pero también muy difícil de mantener hoy por el concepto tan limitado que implica Dios interviniendo en la historia. Si ya no es fácil mantener el concepto de Dios creador del universo y fundamento de todo, ¿cómo poder mantener la concepción de un Dios interviniendo en la historia?

El concepto de historia es un concepto mítico, en el sentido de que es un concepto occidentalmente construido. Como realidad no existe. Ha existido como mito, y como mito está en trance de desaparecer o al menos se está relativizando. Fundamentalmente es un concepto epistemológico y ha funcionado míticamente como tal, dando por objetivos y criterios reales, valoraciones y visiones que no lo son. En primer lugar se ha supuesto que toda la realidad es registrable históricamente, cuando la verdad es que las emociones, valores y cualidades humanas más personales y más grandes, como el amor y la gratuidad, no quedan registrados en la historia, porque por su naturaleza no son registrables. En segundo lugar se ha supuesto que la historia es duración y, como duración, evolutiva, concepción típicamente occidental, resultando así excluyente de otras culturas y concepciones. Hoy sabemos que ha habido y hay otras concepciones muy diferentes, y lo sabio es superar una concepción tan reducida, abrazando e integrando otras o, como mínimo, saber que existen. *La* historia como realidad no existe, y un Dios interviniendo en *la* historia, por más en función universal que intervenga, sería un Dios interviniendo en una historia concreta y particular.

De hecho, por la crisis que han hecho estas concepciones, hoy es inconcebible que Dios haya tenido o tenga un pueblo “elegido”, y que a través de sus revelaciones a ese pueblo y a actores especiales, como profetas, incluido Jesús de Nazaret, haya dirigido y dirija un mensaje universal de realización humana (antes de salvación y redención). No es que el mensaje no pueda ser universal. El núcleo central del mensaje judeocristiano lo es, pero por su calidad, de manera fáctica, por la calidad, incluida la calidad de su fe, en determinados

momentos de determinados actores y comunidades, no porque Dios interviniera en su historia e históricamente en dichos actores y comunidades. No hay pueblos elegidos ni historias de pueblos divinamente dirigidas en función de otros pueblos e historias, por más que Pablo haya interpretado en estos términos el rechazo de sus hermanos judíos a su mensaje o los cristianos se hayan considerado nuevo pueblo de Dios y en esto sucesores del pueblo judío. Cada pueblo e historia tiene su propia densidad espiritual y su valor. Dios, lo que es o llamamos Dios, no interviene en la historia. La historia la construimos los seres humanos. Así ha sido siempre y así será. Un Dios que interviene en la historia como lo sigue postulando y presentando el discurso religioso teológico no es Dios. Es un ser suprahumano humanamente creado, humanamente proyectado sobre una infinitud que no es tal, que queda siempre del lado de acá, en la finitud, y que en sí mismo siempre es particular. Dios no conoce ni sabe de la realidad que llamamos cosmos o universo ni de la historia como para ser fundamento de la primera y conductor y guía de la segunda. Dios, la realidad total, sin fondo ni forma, ¿cómo podría actuar en ellas?

Dios e historia son categorías epistemológicas incompatibles, como lo son también las dimensiones a las que refieren. La plenitud que es Dios por ser plenitud escapa desbordando a las coordenadas de tiempo, las trasciende, no es histórica. La historia no puede expresar, menos contener, la plenitud, esta desborda la historia. Con Raimon Panikkar podemos decir la experiencia espiritual, como experiencia de esa plenitud que llamamos Dios, se da en el tiempo pero trasciende el tiempo, es atemporal. Es de tal naturaleza que no es ni puede ser histórica. Es transhistórica. Suponerla histórica o decir que es histórica es negarla. Lo mismo hay que decir de Dios, el nombre quizás más frecuente de esa plenitud. Ni la historia es historia, es construida, ni Dios es un actor interviniendo en la historia.

Menos concebibles, y por ello menos aceptables, son hoy día las funciones salvadoras “universales” que secundaria y sucesivamente se fueron derivando de las concepciones primeras en términos de misiones y poderes divinos. Nos referimos a funciones salvadoras “universales” reconocidas a Jesús de Nazaret, Iglesias, magisterios, enseñanzas, sacerdocios y jerarquías, rituales y sacramentos. Esto pudo ser evidente en el pasado en sociedades y culturas divinamente concebidas y ordenadas. Ya no lo es hoy. Ni son universales por fundación divina ni misiones, funciones, instituciones y mensajeros son divinos. Misiones, mensajeros, funciones, instituciones, son demasiado históricas para ser portadoras del poder espiritual que se les reconoce.

Y de nuevo, no es que en estas expresiones no se puedan dar o no se hayan dado aportes y servicios de calidad universal, aunque rara vez haya sido con la pureza y radicalidad que en un pensamiento esencialista se reivindica y defiende, sino que si esta calidad universal se ha dado ha sido de una manera histórica, porque tal creyente, comunidad o iglesia lo ha logrado, no como consecuencia de una presencia, actuación y asistencia divinamente prometida y garantizada. Tampoco se niega que la fe en esta presencia no haya ayudado y estado presente en la calidad universal de tal enseñanza, comportamiento y/o servicio. Pero la trasciende. La calidad no se debe a la creencia sino a la potencialidad personal, comunitaria e institucional desarrollada vía la creencia y esto en un determinado tipo de cultura propicia a la creencia. En una cultura no propicia a la creencia, más bien adversa, como la nuestra, la pretendida “eficacia” de esa fe no se daría. En otras palabras, no es la fe institucional la que garantiza la calidad universal sino la decisión personal y/o comunitaria y colectiva de hacer

la experiencia de vida que hizo aquel o aquella que enunció su experiencia en términos de misión y garantía universal. De hecho la fe creencial institucional lo que produjo en sí y por sí misma fue exclusión de cualquier otra fe. Pensemos en una Iglesia que se confiesa fundada por Jesús de Nazaret como medio universal de salvación, y, como consecuencia de ello, con la misma seguridad proclamaba que fuera de ella no hay salvación, «extra Ecclesia nulla salus».

¿Cómo la fe experiencia, acontecimiento personal, se tradujo en mandato, misión y en garantía de éxito vía el envío y presencia del iniciador y fundador? La realización humana plena es sentida experiencialmente como lo que es, gratuidad total, y como gratuidad total, pura y totalmente realizadora, libre de todo espacio y tiempo, al alcance pues de todo ser humano y el mayor bien que se puede desear a todos los hombres y mujeres del mundo, como seres humanos y como humanidad. De aquí a sentirla como una misión universal a encomendar, como una experiencia que estará siempre presente, con la continuidad de la presencia de quien se siente liberado del tiempo, el paso institucionalmente es fácil de dar y con frecuencia se da, sobre todo cuando la experiencia personal se comparte, se hace grupal, colectiva, y comienza a adquirir una dimensión institucional, por muy leve que esta sea. En otras palabras, misión y garantía de asistencia por parte de quien hace y comparte con los demás su experiencia de realización plena, es fácil que se dé. Aunque no sea lo mejor ni lo más deseable. Téngase en cuenta que la realización plena es realización plena, es todo, es el Ser y está en todo. No necesita misión. Es presencia plena aquí y ahora, liberada del tiempo y por ello plena. De la asistencia a futuro, de la necesidad de garantizarla temporal, históricamente, quien hace la experiencia de su plenitud en rigor nada sabe ni le interesa. La plenitud es atemporal. Para quien la vive el futuro, como el pasado, no existe, solo este presente sin tiempo, instante eterno. Misión y presencia garantizada a futuro no pertenecen a Dios como realización humana plena, y de hecho denotan la presencia de un interés más allá de la experiencia, personal, grupal, institucional, interés-deseo que no es de la entraña de la experiencia, de la realización plena como tal.

Por lo demás, como atemporal que es la dimensión de lo espiritual y del espiritual que la vive, puede prometerse como dimensión y presencia para siempre. Pero precisamente en tanto ambas no dependen del tiempo, y son una realidad plena y total aquí y ahora.

Si la historia no existe, si es una construcción nuestra, si Dios no sabe nada de la historia, como tampoco sabe nada del universo, presente o posibles, Dios tampoco tiene planes a realizar con el ser humano y en función de este en la historia. Paneles enteros de teología se caen, no solo por irrelevantes sino por no pertinentes. Dios y Jesucristo no son señores de la historia. Si tomamos en cuenta la formación de nuestro planeta y el universo que vamos conociendo y colonizando es ya difícil pensar con rigor que la historia es una, aun hablando en términos de evolución. ¿Recogería y representaría todas las posibles historias (de formaciones y movimientos) iniciadas y de algún modo presentes? Aun en el caso de que lleguemos a convenir que la historia de nuestro planeta, no digamos ya del universo, es la misma de nuestra especie y que realmente es una, no podremos con ello determinar que hay un Señor de la misma, dirigiéndola, conduciéndola, y por tanto concibiéndola y sosteniéndola, y que este Señor es Dios, menos aun Jesús de Nazaret, un judío en el que hace veintiún siglos él se habría encarnado, se habría hecho ser humano.

El Dios Ente y Persona por excelencia no existe. Tampoco sus planes intencionales. Dios no sabe ni conoce de historias. En consecuencia no puede tener planes sobre ellas.

Raíz de este tipo de discurso

La raíz de este tipo de discurso, de estas concepciones que por míticas hoy hacen crisis, se encuentra en la concepción que se tiene de Dios, y aun más en el fondo, en la concepción que tenemos de nosotros mismos como seres humanos. Depende de la antropología con la que nos pensamos y pensamos todo.

La concepción que en este discurso se tiene de Dios, como ya lo hemos expresado, es la de Dios Ser Personal Supremo. En primer lugar, una concepción en términos de Ser como Ente, es decir, de un Ser entre muchos seres, y aunque se trate del Ser creador de todos ellos, el Supremo, pero un ser. Cuando procedemos así, y el creyente teísta lo hace con mucha frecuencia, ya es un mal comienzo. Ese Ser, aunque sea Supremo, ya no es Dios, ya no es la realidad absoluta, la DA, de la que, siguiendo a Corbí, hemos hablado en este trabajo desde un principio, que es la dimensión absoluta por excelencia, inacotable e inconceptualizable, sin fondo ni forma. Cuando, por parecernos absurda y sin sentido esta concepción, la concebimos y/o pensamos en términos de Ser Supremo, con fondo y forma, en términos de origen y causa, porque así es concebible y pensable, ya no es Dios, ya no es la dimensión absoluta. Precisamente porque la hemos hecha concebible y pensable, útil, explicativa y manejable. Porque hemos hecho de ella un ser concreto, con funciones concretas. Y ello aunque sea el más sublime, el Ser Supremo.

Cierto que aún así, con gusto reconoceremos que no lo conocemos en su ser por lo que nos trasciende, una trascendencia por todas partes, que nunca lo conoceremos, solamente vía analogía; una vía por la que a priori sabemos que en lo referente a Dios la diferencia entre su ser y lo que decimos de él es infinita. Y así creemos haber superado la dificultad. La dificultad no queda superada. Por más distancia infinita que hayamos puesto por medio, a Dios vía la *analogia entis* lo hemos convertido en un ser. Ya no es Dios. Lo hemos traído a la dimensión relativa a nuestra vida, a la DR. Como creador lo hemos puesto en el vértice de la DR, pero lo hemos despojado de lo que propiamente es, de la DA. De paso hemos tenido que introducir el concepto de creación con los problemas consiguientes de heteronomía y teleología, que el hombre y mujer modernos rechazan.

Pareciendo que con esa operación lo estábamos acercando a nosotros al ponerlo como creador de la DR, de un plumazo, mejor, con un solo concepto, lo hemos separado de nosotros. Él es el *ens a se* y nosotros el *ens ab alio*. Por naturaleza nosotros no seremos dioses, no llevaremos en nosotros la dimensión absoluta que él es. Solo podremos ser dioses si él nos hace, por *gracia* o concesión, no por naturaleza. ¿Dónde queda aquello de que tanto el habla como el doble acceso a la realidad, a esta en términos de DR y en términos de DA, es una invención de la biología? Además de la biología él tuvo que intervenir en algún momento para infundirnos la DA, si es que en esta visión la tenemos, cosa que no parece ser, pues es concebida como algo superpuesto. Desde luego en esta visión no la tenemos por nuestra biología de animales vivientes hablantes sin más. Pudo ser cuando Dios nos infundió el alma, si es que esta hipótesis cristiana es aceptable, o más explícitamente cuando se fue

bautizado cristiano en el caso de quienes fueron bautizados. ¿Y quienes no fueron bautizados ni lo son? ¿No hay dimensión absoluta en ellos?

Concebir a Dios como Ser Supremo es negar nuestra dimensión absoluta y por tanto nuestra capacidad de realización plena y total aquí y ahora. Negamos esta dimensión en nosotros, la ponemos en Dios, y así negamos nuestra realidad y posible realización aquí y ahora. En una visión cristiana ambas, realidad absoluta y realización, se posponen para después de la muerte, y me imagino que aun con limitaciones. Porque él siempre será Dios y nosotros creaturas. Como realidades realidad absoluta y realización aquí y ahora son negadas.

Hay todavía otro problema fundamental en la concepción de Dios como ser, aunque sea como Ser Supremo. Si el ser humano no nace gracias al habla con el doble acceso a la realidad, DR y DA, ¿cómo puede conocer la DR en términos de significado y de valor? Tendrá un Dios acotable y acotado, pensable y pensado, imaginable e imaginado, con la satisfacción que tal visión da dentro de cierta cultura, fundamentalmente agraria, pero con una DA que no es tal, derivándose de ello que el ser humano no puede conocer la realidad en términos de significado y de valor. En otras palabras, con nuestra concepción de Dios como Ser Supremo como cualidad exclusiva de él, negamos lo que fue una invención de la biología en nosotros, el estar dotados de una dimensión relativa, DR, y de la dimensión absoluta, DA. Para conocer la realidad en términos de significado y valor y así poder vivir en ella con sentido, orientándose, la DA tiene que ser real y verdaderamente absoluta, infinita, inacotable, sin fondo ni forma, y eso como cualidad nuestra, no como cualidad exclusiva de Dios.

Dios acotable, concebible y pensable no es Dios, no funciona como concepto, y como sucede actualmente entra en crisis. Si Dios no es un ser sino el Ser, si no es fundamento ni explicación de nada, si no es creador ni causa de nada, si Dios es la dimensión absoluta que somos y es todo, sin fondo ni forma, ¿no será preferible habituarse a pensarlo así, a pensarnos así, a pensar todo así? Lo contrario es negarlo. Comenzar por concebir a Dios no como un ser sino como el Ser, que es todo y somos todos, es toda una revolución, pero muy necesaria, incluso para que el concepto de Dios funcione, no entre en crisis.

Vivir sin representarse mentalmente a Dios no es un absurdo, menos aun algo imposible. Debiera ser nuestro estado normal. Es nuestro estado natural. Por más representaciones que nos hagamos de él, de hecho es irrepresentable. Como realidad absoluta, DA, no tiene fondo ni forma, es inconcebible, y así es como funciona, así es como nuestra dimensión relativa, DR, es un conocer con significado. Sin la DA como es, inconcebible, irrepresentable, la DA no es DA (Dios no es Dios) ni la DR es la dimensión que es, una realidad con significado, la forma humana de conocer. No habría ni Dios ni ser humano. Sin la DA en nosotros, seríamos un animal viviente más. Y a la DA como a la DR, repitámoslo una vez más, nos viene, a ambas dimensiones de la realidad accedemos por el habla.

Demos un paso más. Si concebir a Dios como un ser causa los problemas que vemos, el efecto o efectos problemáticos de tal concepción se agravan mucho más cuando a tal concepción le añadimos la de ser personal, Ser Personal Supremo.

Si Dios es un ser personal tiene inteligencia y voluntad, propósitos, intencionalidad y planes, y así va a ser cuando como Ser Supremo cree el mundo, más especialmente aun cuando cree el ser humano y dirija la historia. Mundo, ser humano e historia no solo están poblados de tales propósitos, intencionalidad y planes, sino que responden a ellos. De lo contrario, en esta visión serían absurdos. Sin embargo, la convicción actual no es la misma en lo que refiere a las tres realidades. Son muchos ya los creyentes que no necesitan suponer o creer que Dios ha creado el mundo. Cada vez más se percibe este funcionando por sí mismo. Más que de un Dios creador un sector creciente de creyentes prefiere hablar en términos, de energía, fuerza y vibraciones, expresiones de naturaleza más bien cósmica y sin la carga religiosa que tiene el concepto de un Dios personal. Hay aquí una intuición certera del hombre y mujer actuales, aunque las expresiones de energía, fuerza, vibraciones sean torpes. Es una intuición de autonomía tanto de lo cósmico como de lo humano respecto de Dios, aunque todavía reconociendo una relación entre estos. Pero con estas expresiones ya se apunta a que formamos un todo.

Porque si Dios es un ser personal, además el ser personal por antonomasia, las relaciones del ser humano con él también se convierten en personales. Su realización pasa por el reconocimiento y acatamiento de los propósitos, intencionalidad y planes que supuestamente atraviesan todo lo creado, y la autonomía del ser humano ya no es tal. Estos se sitúan en el primer plano, y la realización del ser humano se va a convertir en una realización de aceptación y obediencia. He aquí el gran problema y distorsión de concebir a Dios como ser personal, común a todas las religiones teístas y más aun a las monoteístas. La realización del ser humano no está en el ser humano, en su ser autónomo, está en Dios, en el acatamiento a sus planes y normas, planes y normas que a veces pueden ser sublimes, pero también, como sabemos por experiencia, y solo hace falta mirar a religiones e iglesias, pueden estar muy alejados de la realización humana que prometen. He aquí el gran problema, sobre todo porque la personalización de Dios como su universalidad, fácilmente se delega, y por delegación, intereses institucionales muy poco divinos y espirituales terminan siendo exigencias de primer plano. No solo Dios va a ser considerado el ser personal por excelencia sino que muchas personas e instituciones van a estar religiosamente capacitadas para actuar, y así lo van a hacer, en nombre de ese Dios personal; se van a considerar con funciones divinas o de origen divino, obviamente sin serlo, y desde luego con funciones mediadoras que necesariamente hay que aceptar.

El comienzo de tal distorsión está en la convicción, por construcción, de que solo en Dios se da la plenitud, solo él es la plenitud, la Realidad, cuando también la plenitud está en nosotros, somos nosotros, está en todo y es todo. Al dar este paso, al proyectar fuera de nosotros esta dimensión que está en nosotros, que somos nosotros, al sacar a Dios de nosotros, hemos provocado un error de visión que permanecerá hasta que lo corriamos. Dichosamente la dimensión absoluta no se pierde en nosotros, pero el error en la visión puede ser incluso de por vida, y ello cometido con la mejor intención del mundo. Concebir a Dios ontológicamente como un Ser y como un Ser Personal, en nuestra cultura actual no es un acierto, ni un buen apoyo, es una desventaja. De hecho esta concepción ha entrado en crisis y esta se profundiza. De ahí esa preferencia en el habla actual por términos como energía, fuerza y vibraciones, sin renunciar a connotaciones personalistas de las mismas, pero sin enfatizarlo demasiado. De ahí también la crisis de la oración de petición a Dios. Aunque por otra parte la acumulación de fuerzas, energías y vibraciones espirituales se busque, esté en

aumento, en ciertos sectores incluso bajo la forma de cadenas, favorecidas estas por el uso de internet. Diríamos que a lo religioso auténtico, personal y colectivo, se le reconoce todavía socialmente cierta fuerza. Quizás porque vulgarmente se lo concibe, y pareciera que cada vez más, como una especie de campo de física cuántica, y del punto de vista institucional, porque la comunidad o iglesia se considera un cuerpo, una red.

Aunque la concepción personalista de Dios pura y dura ya hace crisis en ciertos sectores, incluso creyentes, la superación de la misma no va a ser fácil. Todavía juega una función social muy importante en muchos seres humanos y es fundamental en los teísmos, más aún en los monoteísmos. Tan fundamental que sienten que sin ella mensaje e institución se vendrían abajo. Ciertamente que paneles enteros del mensaje se derrumbarían, sobre todo los vinculados a un concepto de salvación, y de la institución como medio divinamente necesario para tal salvación. Pero la realización plena del ser humano, a la que mensaje e institución se dicen responder, no sufriría pérdida, al contrario. Religión no es igual a realización plena del ser humano, y el objetivo de mensaje e institución es la segunda, la realización plena de los seres humanos, no la religión.

La raíz de este discurso teológico, decíamos al comienzo de este epígrafe, está en nuestra concepción de Dios, y más en el fondo aún, en la concepción que tenemos de nosotros mismos, ya que esta es determinante de aquella. Espirituales orientales, hinduistas y budistas, han sido muy finos en el análisis de esta relación, análisis que Marià Corbí ha recuperado en la actualidad. Si nosotros, nos dicen espirituales orientales y Marià Corbí, nos vemos y representamos como naturalezas y sustancias, todo el resto de la realidad lo concebiremos en estos mismos términos, incluido Dios. Es lo que sucede cuando nosotros nos consideramos seres, entes. Al proceder así a Dios también lo consideramos ser, ente, aunque sea el Ser Supremo. Y lo mismo sucede cuando nos consideramos persona, seres personales. Dios entonces es para nosotros ser personal, el Ser Personal. Es el mecanismo bien conocido de proyección. Aplicamos y proyectamos en Dios lo más sublime que creemos ser y descubrir en nosotros. Los problemas de tales conceptos aplicados a Dios y sus efectos sobre nosotros ya los hemos visto. Esta, por más habitual que sea, no pareciera que sea la mejor forma de proceder. De hecho, como hemos visto, el Dios resultante de todo ello hace crisis. Como que la concepción con que partimos de nosotros mismos no corresponde a nuestro estado natural. Como que, contra la forma habitual de pensarnos, somos algo diferente, de hecho muy diferente.

A nivel de la DR que también somos y es toda la realidad cuando la vemos en función de nuestra vida, como que podemos considerarnos así: entes, naturalezas, personas. Pero estos son supuestos, en función de la DR que somos, de nuestro ser depredador. Así es como funcionamos a nivel de nuestra DR, la nuestra y la de nuestro mundo y universo. Pero en términos de ser y de nuestra realización no somos esos supuestos, somos la DR que es la DA, DA que es Dios, somos nosotros y es todo, *relacionalidad* pura y total, como la llama Panikkar⁵⁷, o *relatividad radical*, queriendo expresar así que solo hay relaciones, no cosas. Eso es lo que somos y eso es lo que nos realiza: ¡somos Dios! No hay que proyectar ni aplicar

⁵⁷ *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo contemporáneo*. Ediciones Siruela, Madrid 1996, pp. 234-235. Marià Corbí dirá no hay individualidades, todos somos seres en pura relación de interdependencia, en el ser objetivamente vacío de la DA que somos y que es todo. *PEA 4*, pp. 69-78.

nada. Si de proyectar y aplicar se tratara, es proyectar y aplicar nuestra dimensión absoluta, DA, a Dios y en él, no nuestra dimensión relativa, DR, o aplicar y proyectar esta cuando la hemos descubierto en su DA o Dios: «ver a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios», que ya decían los teólogos cristianos medievales.

Cuando somos el ser que somos y, por tanto, nos realizamos, entonces verificamos que no somos entes, naturalezas ni personas, no tenemos origen ni fin, no somos seres venidos a este mundo, más bien somos este mundo, somos todo. En este ser total no hay un antes y un después, un pasado y un futuro, no hay naturaleza y/o persona y luego totalidad, para volver después a ser naturaleza y/o persona, solo el ser, solo ser. «No somos nadie venido a este mundo, entendiendo por mundo la inmensidad; somos este mismo mundo, esa misma inmensidad.»⁵⁸. En otras palabras, «No somos nadie venido a esta inmensidad, somos una forma de esa inmensidad misma. No hay dualidad ninguna entre esa inmensidad y cada uno de los seres humanos.»⁵⁹.

Superación de este tipo de discurso

El discurso religioso y teológico cristiano del que venimos hablando está en profunda crisis. Muchos hombres y mujeres que antes creían en él, lo están abandonando. No sabrán explicar analíticamente por qué, pero cada día más en muchos de sus aspectos les suena, y con razón, a un discurso mítico, profundamente anacrónico, no creíble, que sienten se les desprende de sus personas. Este sector de los cristianos que abandonan su credo habitual, ya no sólo la Iglesia como institución, apenas si conservan del mismo una fe vaga en Dios último sentido de todo y una memoria grata de Jesús de Nazaret como ser humano extraordinario, pero poco más. Conceptos como los de Dios creador de todo, redentor y salvador del mundo, que orienta y dirige la historia, envía su Hijo para morir por nosotros y salvarnos, y con este fin vive y muere, funda la Iglesia, con su doctrina, sacramentos y su jerarquía, es decir, la mayor parte del mensaje tenido y presentado como cristiano, se les viene abajo, junto con la cosmología y antropología que ello supone. No es que los hombres y mujeres de hoy se sientan unos santos, hombres y mujeres sin carencias morales, no necesitados de una propuesta espiritual. Se sienten con carencias y fallos morales, pero no se sienten antropológicamente pecadores, ofensores de Dios y necesitados de su perdón y salvación. Antropológicamente hablando no se sienten tan carentes como el cristianismo los supone.

El fallo fundamental, como ya hemos visto, se encuentra en el concepto de Dios como Ser, Supremo y Personal, en conceptualizar en términos de ser y de persona la dimensión absoluta de la realidad, dimensión que no tiene fondo ni forma, porque es todo, y por tanto no es ser ni persona, no tiene propósitos, intencionalidad ni planes; es todo. Los teólogos, hombres y mujeres, lo perciben, perciben la dificultad de entender un Dios así. Por ello es que van laminando más y más, cuanto pueden, el concepto de Dios, reduciéndolo a fundamento, fuente de sentido, presencia amorosa, fuerza y energía. Pero sin poder superar su otredad, su ontología. Algo o Alguien es otro, y tienen que pensarlo dualistamente. No lo pueden concebir ni presentar de una manera no-dual. Y de aquí derivan todos los problemas, que en el cristianismo se complican y multiplican con la concepción de Jesucristo como el

⁵⁸ *PEA* 5, p. 80.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 215,

Hijo de Dios; una concepción personalista originada en la identificación de la experiencia espiritual de Jesús de Nazaret con sus creencias (Dios Padre, él Hijo del Hombre), creencia que muy pronto la Iglesia va ontologizar, sin que esta concepción ontológica fuera una creencia en el propio Jesús. Fue una metáfora, judía, como lo fue en las primeras comunidades cristianas, las de los Evangelios. Pero aunque hubiera sido una creencia ontologizada por parte de Jesús de Nazaret, como luego lo fue en el cristianismo helenista y siguientes, ello no obligaría espiritualmente al cristiano hoy a hacerla propia, mucho menos siendo una creencia ontologizada. En Jesús de Nazaret, como en todos los espirituales dualistas del pasado, hay que distinguir experiencia espiritual de creencias, tratando de vivir aquella sin asumir estas. La experiencia de realización humana plena trasciende el tiempo, mientras las creencias son culturales y, como culturales, hijas del tiempo. Solo la experiencia de la realización humana refiere al ser, es experiencia del ser pleno y total, las creencias hacen referencia a su expresión, que siempre serán expresiones de una cultura determinada y limitada, no del ser.

Teólogos y teólogas, con muy pocas excepciones, no lo pueden pensar de otra manera, no pueden pensar y hablar de Dios de manera no-dual, además de que de esta concepción depende todo lo demás, mensaje, Iglesia, sacramentos, mediaciones, demasiadas cosas e históricamente muy importantes para poder prescindir de ellas reinterpretándolas. Pensar a Dios en términos apofáticos, no-duales, es en ellos algo muy doloroso, es como renunciar a la racionalidad en la comprensión de Dios, del mundo, de la historia y del cristianismo. Para su comprensión de la realidad necesitan un Dios útil, racionalmente necesario, causa y origen de todo, conductor de la historia, explicación de todo. Lo contrario es como optar por un mundo al azar, sin sentido. No se dan cuenta que en nuestra cultura actual actuar así es negar la “utilidad” que tiene Dios como dimensión absoluta, realidad total, sin contenido ni forma. Sin embargo, este es el reto, y mientras no se acepte y enfrente, la crisis perdurará. De ahí la necesidad de superar este discurso. Necesidad y propuestas en tal sentido no son nuevas en este trabajo, han ido apareciendo a lo largo del mismo. Como final de este acápite, volvemos a hacernos eco de las propuestas más fundamentales.

Dios es el nombre de la dimensión absoluta, sin fondo ni forma. Precisamente, porque es todo es que no tiene contenido, ni fondo ni forma. Si tuviera fondo, contenido o forma, aunque fuese la del Ser Supremo, no sería Dios, no sería todo. Hay que convencerse de esto, interiorizar esta verdad, hasta hacer de ella la verdad más existencial, la más absoluta, como la realidad de la que se trata, y por ello la más presente en nuestra vida, hasta el punto de convertirse en nuestro vivir y existir. Habitados a representarnos a Dios, hacernos un concepto de él, pareciera que no hacerlo es una negación de Dios. Todo lo contrario. Lo que lo niega es la representación o concepto que persistimos en hacernos de él. Un Dios representado, conceptualizado, no es Dios. Dios es lo irrepresentable, lo inconcebible e impensable. Porque es todo. Y lo que es todo es tan todo que no admite representación ni conceptualización. Si la admitiera ya habría dualidad, Dios y su representación, y Dios ya no sería Dios. Dios no sería Dios ni nosotros, quienes nos lo representamos, tampoco seríamos el todo. Por ello es que supuestamente nos lo podríamos representar. No nos lo podemos representar porque él y nosotros somos todo, el mismo todo, incluidas todas las cosas, y lo que es todo no se puede representar a sí mismo. Tal desdoblamiento es imposible. El todo es todo, y en el todo no hay nada, no hay un sujeto, que se pueda representar al resto. Por ello es que no nos podemos representar el ser profundo de las cosas. Porque en su ser profundo

las cosas también son todo. Todo es todo, y solo existe el todo: lo que llamamos Dios, las cosas, nosotros, los seres humanos. Todo es tan todo que incluso las cosas en su multiplicidad no son otra cosa que manifestaciones del todo.

Al ser todo, Dios ni siquiera es persona. Tampoco nosotros lo somos. Creernos personas es una construcción mental nuestra, consecuencia de lo cual es concebir a Dios como ser personal. Ambas son construcciones mentales nuestras. Es fácil comprobar, y en los espirituales orientales abundan las enseñanzas al respecto, que somos mucho más que seres personales, con consciencia. Somos la conciencia que puede ser consciente de todo, y el ser total anterior a la conciencia. Somos Eso, somos todo, somos el ser. Nuestras construcciones como construcciones mentales que son, fruto de nuestra memoria y recuerdos, cambian. En su existencia hablan de algo no construido, anterior a toda construcción, presente y posterior a esta. Nosotros somos esa dimensión no construida, el ser pleno, que no cambia. Somos infinitamente más que seres personales. Somos Dios.

Buscar a Dios como dimensión necesaria y útil, aunque sea la más necesaria y sutilmente útil, no es un buen comienzo. Es buscarle vía la racionalidad, la necesidad, la argumentación, como si lo así descubierto fuera lo absoluto, cuando no lo es. Esta manera de comenzar parte de supuestos, como el de la propia racionalidad como fuente suprema de conocimiento, que hipotecan todo, conocimiento y hallazgos, produciendo muy graves desviaciones. Supuestos como el que el pensar es superior a la realidad y capaz de, pensando, razonando, conocer esta. La realidad es la realidad, como la rosa es la rosa, y solo descubriéndola experiencialmente es que la conocemos, sin que la experiencia misma sea lo determinante y definitivo. Lo determinante y definitivo es ser la realidad, más allá de todo conocimiento, más allá incluso de toda experiencia.

Buscar a Dios como dimensión necesaria y útil, supone e impone una necesidad en la realidad, constriñéndola, reduciéndola, empobreciéndola, aunque lo que se persigue aparentemente sea todo lo contrario, ubicándose en esta búsqueda “necesaria” de Dios la fuente de todos los demás males. Buscar a Dios así niega su gratuidad, y negada la gratuidad queda herida de muerte la creatividad. Esta no es tan grande como nos la venden o aparece. Ella también está en función de la necesidad y de la utilidad. Se abortó la gratuidad en nosotros, y con la gratuidad la creatividad y la libertad. Por ello es tan importante buscar a Dios sin buscarlo, de manera totalmente desinteresada, como la realidad absoluta que es, que es todo, que somos todos, como la unidad que somos y formamos todo y todos. Gratuidad, totalidad, unidad son sinónimos.

No sólo buscar a Dios gratuitamente, sino buscar todo. En el orden operativo de las cosas, toda acción humana supone entropía, nunca va a lograr su objetivo de manera perfecta, sin cierto coste, inversión o desgaste. Porque en este nivel acción y ser no coinciden. Pero un orden operativo que no parta de la gratuidad, movido por ella e inspirado por ella, esa falta en el punto de partida, se traduce en auténticas distorsiones. Así lo afirma a propósito de la economía el economista y filósofo social Franz Hinkelammert, expresando que una economía que no parta de la gratuidad no puede ser una economía humana. Ella misma será parte causal de problemas que supuestamente quiere resolver. Lo que Hinkelammert dice de la economía hay que decirlo de toda dimensión humana. El criterio de la gratuidad no evita todos los problemas humanos y sociales, pero evita que muchos se originen y que en general todos se

agraven, por su virtud de ubicar al ser humano en la condición social que le es necesaria para vivir y desarrollarse: la gratuidad⁶⁰. De la gratuidad, cualidad tan propia de la espiritualidad, por tanto de lo que llamamos Dios y de nosotros mismos, hay que decir lo que dijo Novalis de la poesía, «No hace pero hace que se pueda hacer»⁶¹. No evita que en el nivel operativo se den muchos problemas humanos y sociales, pero sí ayuda a que muchos no se originen y los que se originen sean por el efecto de lo que podríamos llamar entropía e implementación humana, no porque una limitación moral, como el apego, el interés y el cálculo se le añadan.

¿Y la comprensión del universo, su explicación, su debida gestión por parte del ser humano, dónde quedaría, se puede preguntar algún lector? Esto no es competencia de Dios, de lo que llamamos DA. Es competencia de lo que llamamos y es DR, de la realidad tal como la modelamos y construimos en función de la vida que, por maravillosa que sea, no necesita de Dios para existir y explicarse. En su ser profundo, esto que llamamos realidad también es Dios, es la dimensión absoluta. Y en lo que tiene de relativa a la vida es la realidad construida que es. De nuevo, el Dios creador de esta realidad no es Dios. Aunque maravillosa la realidad así considerada es cambiante, temporal, limitada, y Dios creador de ella también lo sería. El Dios Dios es el Dios todo, absoluto, sin fondo ni forma y, por tanto, realmente irrepresentable e inconceptualizable. Es el ser todo, sin otro. La comprensión del universo y su gestión serán siempre del orden de la realidad relativa a nuestra vida y por tanto limitadas, nunca totales y perfectas, y ello por más que se vean en su dimensión absoluta. Es una limitación que hay que aceptar. No debe haber sociedad, menos sociedades tecnológicamente tan potentes como las que estamos construyendo, sin el cultivo de la espiritualidad, pero la sociedad no puede realizarse como espiritualidad, nunca es espiritual, nunca es dimensión absoluta pura y total. Espiritualidad y sociedad están llamadas a constituir una sola dimensión pero son y serán dos, sociedad y espiritualidad, sociedad y dimensión absoluta. Es lo mismo que, según Octavio Paz, sucede en el orden de la poesía⁶². Llamadas a constituir una sola dimensión, «poetizar la vida social, socializar la palabra poética», son sin embargo dos dimensiones, sociedad y poesía. Así sucede en el caso de espiritualidad (gratuidad) y sociedad.

Por otra parte lo que en verdad realiza al ser humano no es el Dios creador del universo, explicación del mismo, ni fuente de su sentido, de sus valores y de su gestión. Al menos cuando Dios fue concebido así, no fue su realización. Esta se pospuso para un más allá. Lo que realiza al ser humano es ese Dios sin contenido, sin fondo ni forma, ya aquí y ahora. Lo que realiza al ser humano es descubrir que él es este Dios, este ser, que él es todo, también sin fondo ni forma, todo. Esto es lo que le realiza. Las otras funciones, creación, explicación, sentido, son funciones secundarias, atribuidas en culturas pasadas a Dios, pero en realidad no funciones de Dios y que no realizan al ser humano. Si aun equivocadamente buscamos en ellas nuestra realización es herencia del pasado. Aunque más que herencia es modelación, en la medida en que aun estamos modelados por la forma y cultura pasadas. En la medida en que no lo estamos, desaparece la necesidad de vincular esas funciones con Dios,

⁶⁰ Franz J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia 2003, pp. 359-360 y 515.

⁶¹ Citado por Octavio Paz, *Obras Completas*. Edición del autor, T. I, *La casa de la presencia*, FCE, México 1994, p. 175.

⁶² *Ibid.*, p. 247.

y lo que llamamos Dios pierde su fondo y su forma, como lo pierde también nuestra interioridad, nuestro ser. Ni Dios ni nosotros lo necesitamos.

Por lo demás, cuando hablamos del ser sin fondo ni forma, que es Dios, que somos nosotros y que es todo en su ser profundo, estamos hablando de una cualidad humana o, mejor, de una dimensión humana. No estamos hablando de algo religioso, mucho menos divino o sobrenatural. Es una dimensión humana y solamente humana, eso sí, de la dimensión plenamente humana. Si recurrimos a expresiones como “sin contenido”, “sin fondo ni forma” no es sugiriendo algo de naturaleza divina o sobrenatural. Esta dimensión supuestamente divina y sobrenatural no existe. Es una dimensión humana, y si la expresamos así es porque realmente no tiene ontología, no tiene contenido ni forma, aunque todas en el fondo sean expresiones duales, que en este caso afirman negando. No hay otra forma de hablar de lo que no se puede expresar. Pero esta dimensión que no se puede expresar es humana y solamente humana, en el fondo es la realidad. En nuestro ser profundo todo somos la misma realidad. No hay diferencia entre el ser profundo humano y el ser profundo de las cosas. Todos somos la misma realidad. Todos somos uno y lo mismo: el ser.

La realización humana no es del orden del pensar, aunque este llegue a ser muy realizador, es del orden del ser. Lo que verdaderamente nos realiza es el ser que somos, no el ser que podemos pensar ser. Porque el pensamiento, producto al fin y al cabo mental por sublime que sea, no es en sí mismo y por sí mismo, y desde luego cambia, no es permanente. Solo el ser es, existe, si así nos queremos expresar, que no es muy correcto, permanece. Y nosotros somos ese ser. Solo que esto no es evidente en nuestra manera ordinaria de ver la realidad.

En la vida diaria no es que el pensar parezca superior al ser, pero sí parece sustituirlo. Es tal el poder que tiene lo teórico sobre nosotros, que nos parece que comprendiendo teórica, intelectualmente, una realidad, en cierta manera ya la poseemos, nos es propia, tenemos control sobre ella, podemos reproducirla a voluntad. En realidad no es así, sobre todo en el orden de nuestra realización como seres humanos. En primer lugar porque lo que es del orden de nuestra realización no se deja teorizar, excede toda comprensión teórica. En segundo lugar, porque es del orden del ser. Por ello hay que cultivarlo, como la cualidad humana más profunda que es, sabiendo que nunca será resultado de nuestro cultivo, pero que tampoco se dará sin él. Ahora bien, si el ser que somos es lo máximo, es todo, hay que cultivarlo desde y con una actitud que esté a la misma altura : de interés, desapego, y silenciamiento, los tres en forma total. Interés incondicional, desapego y silenciamiento hasta del propio interés y de la propia búsqueda. El cultivo de esta cualidad humana tiene que ser de tal calidad y sutileza que muera a sí mismo. Más que búsqueda y cultivo, es ser: ser, siendo lo que se es.

Ser y cualidad humana a cultivar es sin fondo ni forma y como tal hay que cultivarla. No se trata, pues, de alcanzar un estado o cualidad humana superior, menos de sentirla y experimentarla como tal. Ni siquiera alcanzar un estado o cualidad. Pensarlo en estos términos es olvidar que no tiene fondo ni forma, que solamente es, que es todo, y lo que es todo no tiene ni fondo ni forma. Pretenderlo en otros términos es negarlo, es moverse por un interés interesado, apego y silenciamiento todavía muy interesados, aunque formalmente hablando o pensando sean muy espirituales. El cultivo tiene que participar ya del ser o cualidad que se cultiva, de su ser, sin más añadido.

Concluyendo, de manera recurrente hemos visto cómo hay que pensar a Dios, en el fondo no pensándolo, de manera no-dual, sin fondo ni forma. Queda decir una palabra sobre si todavía se puede utilizar este nombre, “Dios”, y en caso positivo, cómo utilizarlo.

Por supuesto que se puede utilizar el nombre de “Dios”, no entendiendo el mismo en términos ontológicos y personalistas, aunque se trate del Ser Supremo y del Ser Personal por antonomasia. En adelante, solo se podrá utilizar como concepto simbólico de la dimensión absoluta, de lo que es todo y es uno, y siendo todo y uno no tiene contenido, no tiene fondo ni forma, simplemente es, y es todo. Utilizar el concepto de Dios como concepto simbólico es utilizar el concepto de Dios, apoyándose en su riqueza semántica, en su capacidad cultural, para referir a lo absoluto, a lo que es todo y uno, pero como si no se utilizara, es decir, sin ningún otro añadido, sin ninguna connotación que no sea la de su ser, puro, simple, uno, infinito y total, sin fondo ni forma. Es un apoyarse en el concepto culturalmente más rico y potente que tenemos para expresar lo que literalmente supera toda expresión, lo que no se puede concebir ni expresar, lo que es todo. Es un mero apuntar.

Habitados al nombre de Dios con su carga anterior, de Ser Supremo y Personal, creador, dotado él mismo de intencionalidad, inteligencia y voluntad, con planes sobre todo lo creado, y especialmente sobre el ser humano, un Dios pues conduciendo y guiando la historia de la humanidad, limitarse a utilizarlo simbólicamente de la manera que lo hemos expuesto puede experimentarse como un gran empobrecimiento, incluso como un ateísmo. Sin embargo, debe verse de manera totalmente diferente. Lo que empobrece el nombre de Dios es toda connotación que se le añada en términos de contenido, de fondo y forma. Esta operación en lo referente a Dios es siempre negativa, en vez de expresar a Dios lo reduce, lo empobrece y lo niega. Por el contrario, la forma simbólica de expresarlo sin contenido ni forma, es la forma más adecuada. Solo el Dios sin más connotación que la del ser pleno y total sin fondo ni forma es el Dios de verdad, teniendo en cuenta, así y todo, que nombres y conceptos siempre son realidades mentales y sólo en el campo de lo mental sirven, que «más allá del nivel mental ninguna palabra sirve»⁶³.

El como usamos el nombre de Dios obviamente muestra la concepción que tenemos de Dios y lo que él es para nosotros, el Dios razón y causa, creador, fuente de sentido, de disciplina y orden, demandando sometimiento y obediencia, por más inmanentes que estas sean, o el Dios ser, plenitud, fuente de plenitud, de libertad y de vida; el Dios que no somos y nunca seremos, ni siquiera en el más allá, o el Dios que ya somos aquí y ahora y que es todo. ¿Un Dios no Dios? Un Dios Dios, ser pleno y total, que conceptualmente hablando ni siquiera podemos llamar Dios, solo si lo hacemos simbólicamente. Porque cualquier nombre, el mismo nombre de Dios, le es profundamente inadecuado. Pero un Dios tan Dios que por eso es sinónimo de realización plena, de felicidad total y de libertad sin límite. Un Dios sin nombre ni representación posible, gratuidad total. El Dios que es todo, somos todos, al que no hay que recurrir, ni pedir, con el que no hay que contar, nada ni nadie lo necesitamos ni estamos referidos a él. Somos él, somos todo, y lo que es todo no está referido a nada, solo a sí mismo, a su totalidad. Sólo es cuestión de tomar conciencia de ello, y mejor aún, serlo: ser el ser que somos más allá de la conciencia de serlo.

⁶³ Nisargadatta Maharaj, *Yo soy Eso*, Sirio, Málaga 2003, p. 319.

Dios concebido y utilizado como Ser Supremo y Personal es indicador de la reproducción de una visión de mundo que ha entrado en crisis. Dios como concepto puramente simbólico para referirse a la realidad en su dimensión absoluta, sin fondo ni forma, es indicador del comienzo de la nueva visión de esta, visión que no hace crisis y es profundamente transformadora y realizadora.