

# **PROYECTOS COLECTIVOS PARA SOCIEDADES DINÁMICAS**

Principios de Epistemología Axiológica

[Extracto Cap. II]

**Marià Corbí**  
Editorial Herder 2020

## AGRADECIMIENTOS

Mis escritos están en deuda con el Equipo de Estudio de CETR -Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría de Barcelona, formado por Teresa Guardans, Marta Granés, Montserrat Cucarull, Montse Macau, Queralt Prat, Francesc Torradeflot, Jaume Agustí, Óscar Puigardeu, Jose Manuel Bobadilla, por su amical y seria colaboración en los largos trabajos, comentarios, discusiones cada semana durante más de dos décadas, sobre el tema de la Epistemología Axiológica. El resultado de todo ese trabajo ha sido los 6 volúmenes de “Principios de Epistemología Axiológica”, y un “Compendio” que ahora presentamos.

Sin todos ellos dudo que pudiera haber llevado a buen término mi trabajo. Estoy agradecido al interés y la paciencia de todos ellos.

Mi agradecimiento es especial para Marta Granés y Teresa Guardans por su ayuda todos estos años y principalmente en este libro “compendio”; ellas han ordenado todos mis trabajos, se han esforzado para que sean más legibles, los han corregido y me han ayudado en todo momento durante años. Gracias.

Esta obra defiende que en las sociedades de conocimiento la investigación y todos los trabajos se han de hacer en equipo. Podemos asegurar que lo hemos intentado seriamente

A todos, mi más sincero agradecimiento.

## Contenido

Prólogo .....	4
B.) BASES TEÓRICAS DE LA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA.....	5
1. <i>La función de la lengua en nuestra especie. La lengua y la formalidad de los sistemas de valores</i> .....	5
La estructura propia de la lengua.....	5
En la lengua natural todo es concreto y cualitativo, nada es abstracto.....	7
Lo concreto, lo sensitivo, lo cualitativo y lo axiológico .....	9
Todo lo cualitativo está sometido a la ley semiótica o ley de la comunicación .....	10
Estructura de la lengua, de la antropología, la de los sistemas axiológicos y de la comunicación ..	11
La estructura elemental de la formalidad concreta .....	15
Reglas de transformación de la estructura elemental .....	18
Los diversos usos de la lengua y el supuesto práctico del uso de la lengua.....	20
La estructura de actantes.....	21
¿Existe un mundo natural?.....	25
Papel axiológico de la lengua: recopilación de algunos principios de epistemología axiológica .....	28
Observaciones metodológicas .....	30
2. El doble acceso a la realidad generado desde la lengua .....	32
El doble acceso a la realidad .....	32
El doble acceso a lo real y el doble uso de nuestras facultades.....	34
La extraña experiencia humana de la realidad.....	35
No hay división entre las dos dimensiones de lo real, sino unidad absoluta .....	36
Nuestro doble acceso a lo real y sus consecuencias en el espacio-tiempo.....	37
Tiempo-espacio e individualidad y ni tiempo-espacio ni individualidad.....	38
3. Cómo se comportan entre sí las dos dimensiones de nuestro acceso a la realidad .....	39
La dimensión absoluta de lo real.....	39
Prioridad de la dimensión absoluta con relación al conocimiento de la dimensión relativa .....	41
La dimensión absoluta es la fuente de la dimensión relativa .....	42
La dimensión absoluta como no otra de la dimensión relativa.....	43
La dimensión absoluta es sin forma .....	44
Mires lo que mires ves la dimensión absoluta: la confirmación de los maestros .....	45
La dimensión absoluta definiendo se define.....	46
Lo absoluto y lo relativo, «Eso» y esto .....	47
Las dos formas de amar .....	47
¿La dimensión absoluta desaparece? .....	48
La noción «Dios» .....	49
Consecuencias prácticas de estas reflexiones.....	53
4. La nueva antropología que impone las sociedades de conocimiento.....	54
Nuestra forma cultural de ser vivientes .....	54
Hacia una antropología sin creencias ni supuestos filosóficos.....	56
Una naturaleza no-naturaleza y sus consecuencias .....	59
Los valores y las virtudes.....	61
No parece razonable pensar que haya espíritus en el cosmos .....	62
5. La epistemología propia de las sociedades de conocimiento .....	63
La epistemología mítica.....	63
Epistemología no mítica.....	64
El gran daño causado por la epistemología mítica en la historia humana .....	64
Ventajas de la eliminación de la epistemología mítica .....	66
Consecuencias del fin de la epistemología mítica.....	67
Si una religión se empeña en interpretarse desde la epistemología mítica, morirá.....	69
El futuro de la tradición cristiana .....	70
El espíritu de las culturas y su capacidad para perdurar a lo largo de los tiempos.....	70
6. La noción de modelación.....	73
Importancia de la noción de modelación.....	73

Las ciencias, como los mitos, son modelaciones de la realidad, y desde esa modelación la describen .....	73
La ciencia es la creación de unos vivientes necesitados .....	74
Las grandes revoluciones de la antropología y la epistemología .....	78
Consecuencias del crecimiento espectacular de los conocimientos cosmológicos .....	80
Bibliografía.....	82

## Prólogo

En las últimas décadas ha aparecido en la humanidad un fenómeno que venía preparándose durante siglos: un crecimiento rápido de las ciencias y tecnologías, en retroalimentación mutua, que supone una dinamización de la base de la cultura, cada día que pasa más acelerada.

Esta aceleración de las ciencias y las tecnologías, con los nuevos productos y servicios que se derivan, están invadiendo todos los ámbitos de la vida humana, y están abriendo posibilidades insospechadas a nuestras capacidades de conocimiento y actuación.

El crecimiento rápido de las tecnociencias ha abierto la posibilidad, nueva en la historia de nuestra especie, de sobrevivir a partir de la continua creación científica y tecnológica y mediante la aparición constante de nuevos productos y servicios. Se ha originado una dinámica que empuja con fuerza a vivir de la creación de conocimientos. Esta dinámica se está haciendo presente ya, en algún grado, en todos los pueblos de la tierra, y muy intensamente en los países llamados desarrollados.

La dinámica que han desencadenado las tecnociencias abre unas posibilidades tan potentes, que nadie puede permitirse ignorarlas sin condenarse con ello a la marginación primero y luego a la miseria.

Esa dinámica que empuja a los colectivos a vivir del conocimiento es lo que se ha llamado «sociedades del conocimiento».

Este modo de vida, radicalmente nuevo, que es vivir de la creación continua de conocimientos, ya está aquí, y para quedarse. Nadie ni nada podrá pararlo. Debemos, pues, intentar avanzarnos a sus consecuencias o, por lo menos, forzarnos a seguir su paso.

Esta dinámica está arrollando con todos los modos de vida, con las maneras de pensar y sentir, las formas de organizarnos, y con ellas, está arrollando con todas nuestras instituciones, incluso con las que parecían capaces de resistir todas las tempestades.

Los proyectos de vida que, con algunas modificaciones, habían podido mantenerse vigentes, en sus niveles hondos, durante miles de años, se vienen abajo en pocas décadas. Pasamos, en poco tiempo, de vivir en sociedades estáticas que vivieron durante largos espacios de tiempo haciendo lo mismo, a sociedades dinámicas que viven de la innovación y del cambio continuo. Esta dinámica de las nuevas sociedades tiene un gran impacto en los modos de vida de los pueblos y, como consecuencia, en sus maneras centrales de concebir la realidad, de valorarla, de organizarse y una tremenda sacudida en todos los sistemas de valoración humana.

Este libro se propone ofrecer un compendio de la investigación llevada a cabo durante años sobre las consecuencias axiológicas que comportan las sociedades de conocimiento.

Hemos pretendido estudiar, en detalle, las alteraciones que introducen las sociedades de conocimiento en cada uno de los núcleos axiológicos de la vida humana en

estas nuevas condiciones de sobrevivencia. Se producen modificaciones importantes en la concepción del ser humano, en la concepción de valor del conocimiento, en la concepción del ser, en lo que se entiende por cualidad humana, en la interpretación de la espiritualidad, en la interpretación de lo que son los proyectos colectivos de vida, en los sistemas de cohesión y motivación de los grupos humanos, en la religión, etc.

Si se lee la obra desde esta perspectiva, lo que a primera vista parece disperso, se unifica y cobra sentido.

Vamos a intentar adentrarnos en lo que sería la formalidad, la lógica, los valores y la espiritualidad de este nuevo tipo de vida completamente diferente e incluso contrapuesto. A la espiritualidad nosotros la llamaremos «cualidad humana» y «cualidad humana profunda» para alejarnos de supuestos y creencias propias de otro tipo de sociedades porque podrían entorpecer nuestros análisis y tanteos.

La dinámica de las sociedades de conocimiento ya está entre nosotros, aunque en la mayoría de los casos esté sometida al capital financiero y al capital de las grandes compañías manufactureras. Creemos que, a no tardar, romperá ese sometimiento, por las necesidades mismas del conocimiento. La creatividad científica y técnica, sometida a las exigencias del máximo beneficio en el tiempo más corto posible, se está convirtiendo ya en una modelación de las sociedades del futuro que las convierte en enemigas de la vida, del medio natural y de misma especie humana.

El uso que se está haciendo de la aceleración de las tecnociencias, nos está conduciendo a alteraciones del medio, de la vida y de la convivencia humana. Estas consecuencias serán muy difíciles de reparar, y en muchos casos ya son irreversibles.

Tenemos que poner remedio a esta situación, antes de que sea demasiado tarde, estudiando las condiciones que se requieren para que los desarrollos tecnocientíficos y sus consecuencias, sean a favor de la vida en este planeta, del planeta mismo y nuestra propia especie.

Esa es la voluntad de nuestro intento.

Advertimos al lector que no nos es posible hacer una exposición lineal o piramidal. No tenemos más remedio que hacer una exposición en la que todo depende de todo en una circularidad completa. Los apartados y los temas se suponen unos a otros.

Cada vez que consideramos que llegamos a una afirmación importante, procuramos relacionarla con las bases de nuestros planteos, para mostrar la lógica de nuestra conclusión. De este procedimiento se sigue una cierta iteración; es el precio que debemos pagar para mostrar lo fundamentado de nuestro aserto.

## **B.) BASES TEÓRICAS DE LA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA**

### ***1. La función de la lengua en nuestra especie. La lengua y la formalidad de los sistemas de valores***

#### **La estructura propia de la lengua**

Veamos un poco en detalle la estructura de la lengua natural como la función comunicativa fundamental humana. Ella es la estructura comunicativa básica que determina todo el ser humano en su ser de viviente, en su comprensión de la realidad y en sus modos de actuación y organización.

La lengua es una estructura, propia de un ser viviente; por consiguiente, en la lengua natural todo es axiológico. El rasgo fundamental de la relación de los vivientes con el medio es que esa relación sea axiológica: estructura de necesidades-estructura de estimulaciones

La primera estructura de la lengua está formada por un *significante acústico*, ligado convencionalmente a un *significado semántico*, que *se refiere* a una realidad extralingüística.

La expresión acústica sólo puede ser expresión de un significado, y el significado lo es de una expresión acústica.

Gracias a la expresión acústica, puede hacerse una acotación y objetivación que será el significado, y gracias a esa misma acotación y objetivación la expresión es expresión de un significado.

Sin la expresión acústica no podría haber acotación y objetivación y, por tanto, tampoco podría haber modelación del medio por la necesidad; y sin la necesidad y la tendencia a modelar el medio, la expresión acústica no podría posibilitar y ser expresión de esa modelación.

Sin la expresión acústica no podría haber objetivación ni valor funcional para el viviente humano, y sin el valor funcional para el viviente no podría haber valor gratuito y dimensión absoluta del valor.

*El referente* es aquello extralingüístico a lo que se refiere el paquete de significante y significado, aquello que viene modelado a la medida de la necesidad por el significado, y posibilitado en su existencia por el significante acústico.

La constitución del referente es intralingüístico porque aquello referido no existe, tal como es concebido, más que en la construcción lingüística, sin embargo hace referencia a una posible actuación extralingüística hecha viable gracias a la unión del significante y el significado.

Desde el interior de la lengua, aquello referido por el significado se vive como si fuera una transposición a un soporte acústico de lo que significan las realidades objetivas para nuestras necesidades. Así se vive, pero no es así, porque sin la mediación de la lengua no hay ni objetivación posible, ni modelación del medio desde nuestras necesidades.

La objetivación natural y la modelación del medio a la medida de la necesidad no existen si no es gracias a la lengua que modela las realidades. No existen ahí fuera objetos que correspondan a nuestras necesidades, porque la modelación objetiva se realiza hablando y porque las necesidades desde las que se dice modelar la realidad sólo cuajan y se concretan hablando.

*En la lengua, y en el mundo que nos posibilita la lengua a los humanos, todo son diferencias e interdependencias. En la lengua nada existe autónomo: ni lo acústico, ni los significados, ni los referidos, ni el mundo objetivo, ni las necesidades, ni las realidades modeladas por las necesidades. Ni siquiera existe la dimensión absoluta de la realidad.*

En la lengua natural todo es cualitativo. En el significante tanto la forma semiótica, sistema de contraposiciones, como la sustancia acústica que la boca humana puede producir son cualitativas. En el significado ocurre lo mismo, tanto la semiotización del contenido, la modelación por contraposiciones, como la sustancia semiotizada, lo modelado por esas contraposiciones, son cualitativas. Este hecho y, sobre todo, la estructura completa de la lengua hace patente la condición animal de nuestra competencia lingüística. Por su manera de ser todo tiene la naturaleza adecuada a un viviente que tiene que regirse por la modelación del medio a su medida y por la estimulación y la respuesta a esa modelación.

*Para un viviente la estimulación tiene que ser sensitiva, cualitativa, axiológica.*

Esta forma de ser de la estructura de la lengua hace evidente que no somos ni un compuesto de cuerpo y espíritu, ni que tampoco somos un compuesto de animal y racionalidad, somos unos animales constituidos como tales por la lengua. La racionalidad de las ciencias surgirá de una sofisticación de nuestro uso de la lengua. Este es un dato importante que tendremos que tener muy en cuenta en las sociedades de conocimiento.

Aunque vivamos de tecnociencias muy sofisticadas y de la innovación científica y tecnológica, no dejamos de tener las exigencias de nuestra estructura animal en todos nuestros componentes. Por consiguiente, el asunto de la motivación y de la estimulación habrá que tenerlo en cuenta explícitamente, y habrá que estudiar cómo construir esas motivaciones.

La lengua y sus estructuras nos llevan a constatar que la lengua no señala límites objetivos dados e impuestos por la naturaleza, sino que los establece.

*La estructura de la lengua, además, prueba lo inadecuado de una epistemología mítica que considera que los términos lingüísticos corresponden realidades tal como son significadas.*

## En la lengua natural todo es concreto y cualitativo, nada es abstracto

Nuestra relación al medio es básicamente axiológica. No puede ser de otra manera a causa de nuestra condición animal.

Nuestra reflexión sobre la lengua tiene que partir de nuestra condición de vivientes, de animales, aunque nuestra condición sea la propia de un animal que habla. No podemos alejarnos ni un ápice de esa condición humana. Eso no significa que tengamos que ignorar o reducir a la pura animalidad todos los fenómenos cognoscitivos, sensitivos y activos que se presentan en nuestra especie. Procuramos no cometer ninguna tipo de reduccionismo.

Sin la lengua no existiría para los humanos, ni mundo, ni la objetividad, ni el significado, ni las nociones generales, ni el valor, ni el sentido, ni la belleza, ni la espiritualidad, ni existirían como tales la dimensión relativa de la realidad y la dimensión absoluta.

En un animal, en un viviente, todo es concreto, todo es cualitativo. Para un animal no existe la abstracción.

La abstracción tanto conceptual y científica, como sensitiva y axiológica, no presenta ninguna dificultad para una antropología que cree que los humanos somos un compuesto de cuerpo y espíritu; tampoco presenta ninguna dificultad para quienes piensan que somos seres racionales. La dificultad se presenta si no se olvida que somos unos vivientes sometidos a las mismas legalidades que los demás vivientes. Eso supone tener que interpretar la lengua como un modo de ser viviente.

En el animal no humano nada funciona, primariamente, desde una lógica racional; desde su programa genético todo funciona por el procedimiento de estimulación y respuesta. El animal modela el mundo a la medida de sus necesidades y responde a esa modelación, que es un sistema de acotación/interpretación/valoración. Para el animal todo es concreto, cualitativo, sensitivo.

Cierto que la actuación animal para sobrevivir debe obedecer a leyes físicas y biológicas que podemos interpretar racionalmente y que son lógicas; pero esas leyes no rigen en lo que, extrapolando, podríamos llamar su psique, que es su sentir e interpretar,

tampoco en su sentido de individualidad como contrapuesta al medio, sin olvidar que la psique es la psique de un viviente necesitado.

Todo el aparato conceptual con el que podemos hablar de la actuación del viviente, de su biología, de su física, de su psicología, etc., no hay que interpretarlo desde una epistemología mítica. Ese hablar conceptual es una sofisticación de nuestro hablar natural en la que todo es sensitivo, cualitativo. Ese es un hablar legítimo, trataremos este asunto más tarde.

Los vivientes, tanto los humanos como los no humanos, no se viven desde conceptos abstractos, sino desde lo sensitivo, cualitativo, concreto; tanto en lo que se refiere a ellos mismos como a su entorno.

La estructura humana es común con el animal en este aspecto. La diferencia reside en que la modelación del medio, su sistema de respuesta y de actuación no es genética, sino que los humanos debemos realizarla a través de la lengua, es una modelación cultural. Los humanos vivimos en un mundo de representaciones; vivimos en un mundo representado.

También en la estructura humana todo es concreto. Todo lo que no sea concreto, que no sea cualitativo sino abstracto habrá que explicarlo como arrancando de nuestra condición de animales concretos que existen en la modalidad de hablantes.

En la lengua natural todo es concreto, cualitativo, no abstracto. Y eso es así, aunque la ciencia lingüística pueda hacer teoría, y bien abstracta, sobre la estructura y funcionamiento de la lengua. Nada es abstracto en la fonología, en la semántica, en la estructura interna de las unidades semánticas, en la conjunción de las unidades semánticas, en los clasemas, en las narraciones. Incluso la sintaxis opera con actantes, es decir con estructuras constantes de los personajes que intervienen en una narración con voluntad de crear valores.

La lengua natural, como instrumento que es de un viviente, no de un ser compuesto de cuerpo y espíritu o de animalidad y racionalidad, no sabe nada de abstracciones ni de teorías.

La lengua natural está ordenada a la depredación y a la sobrevivencia simbiótica, y, por tanto, a la acción en grupo. La acción, como ya hemos comentado en el caso de los animales no humanos, obedece a la relación de causa y efecto, a la física, a la biología, a la técnica, a la lógica.

En toda la época cazadora/recolectora, la lógica de la acción humana obedecía a la interpretación y sentir que se generaba desde el mito, desde lo axiológico y, por tanto, concreto y cualitativo. Todo lo interpretaban desde el patrón de que «de la muerte violenta se sigue la vida». Todas las cuestiones, incluso las alejadas de la caza, las interpretaban desde ese patrón. Algunos pueblos, los desana, por ejemplo, interpretaban la caza como copular con los animales y la copulación como cazar y matar a la mujer, porque de los dos tipos de acciones surgía la vida para el grupo.

En nuestros estudios sobre lo axiológico no podemos olvidar ni por un instante que la lengua es un instrumento de un viviente para vivir y que la lengua, como instrumento de un viviente, modela la realidad a la medida de sus necesidades individuales y de grupo, no pretende describir la realidad como es en sí.

Nuestra estructura antropológica y nuestro mundo tienen la misma estructura que la lengua con la que los hemos construido.

Sin la lengua no hay simbiosis posible, la lengua crea la simbiosis.



La lengua de las ciencias es una metalengua porque es una manipulación de la lengua para eliminar de ella, lo más posible, los rasgos axiológicos. Pero todas esas sofisticaciones de la lengua tienen que terminar en el servicio al viviente.

Los vivientes no humanos viven desde relaciones de estímulos y respuestas. Viven en un mundo, que ellos mismos modelan y que es un mundo sensitivo. Ellos modelan los estímulos y modelan las respuestas. Su mundo no es un mundo abstracto sino un mundo del sentir.

Nosotros estamos montados sobre la misma base.

Tampoco nosotros vivimos de abstracciones; nuestras apetencias no reaccionan frente a conceptos, sólo reaccionan frente a cualidades concretas. Como vivientes sensitivos que somos, nuestro mundo exterior, en definitiva, es un sentir; y nuestro mundo interior, en definitiva, también es y debe ser un sentir.

Podemos describir con nuestras ciencias cómo se realiza nuestro proceso sensitivo, activo y cerebral en simbiosis que modela el mundo. Pero toda esa descripción de estructuras no será capaz de modelar nuestras apetencias, nuestros estímulos y respuestas, ni podrá crear procedimientos axiológicos cohesionadores de grupos.

En las nuevas sociedades de conocimiento tenemos que estudiar cómo se modela el sentir, la dimensión concreta, cualitativa, axiológica de nuestra vida individual y colectiva; esa será la tarea de la epistemología axiológica. Pero esa epistemología axiológica, que necesariamente es abstracta, no será capaz de modelar nuestro sentir, ni será capaz de modelar el mundo como un sentir. Sólo la creación de sistemas axiológicos, contruidos bajo la guía de la epistemología axiológica, podrán convertir nuestro mundo en un sentir y podrán modelar nuestro sentir.

Esta faena es especialmente importante y urgente en unas sociedades tan mediatizadas por las tecnociencias, como las nuestras. A pesar de la potente mediación de las tecnociencias, en todos los aspectos de nuestras vidas, tenemos que preocuparnos y ocuparnos en encontrar las maneras de modelar nuestro sentir y mantener nuestro mundo como un sentir.

## Lo concreto, lo sensitivo, lo cualitativo y lo axiológico

Todo lo concreto es sensitivo, porque se reconoce a través de los sentidos.

Todo lo concreto es cualitativo, porque se caracteriza por sus cualidades sensitivas.

Todo lo axiológico es concreto, porque se dirige a la sensibilidad, y es cualitativo, porque se caracteriza por sus cualidades sensitivas.

Todo lo axiológico es cualitativo, pero no todo lo cualitativo es axiológico. Puede utilizarse lo cualitativo como sistema de señales abstractas, por ejemplo, los colores de un semáforo.

Todo lo concreto y cualitativo puede ser comunicativo, aunque no todo lo cualitativo y concreto es comunicativo. Pueden reconocerse cualidades que no se comuniquen, ni se utilicen en un sistema de comunicación.

Todo lo axiológico es concreto, cualitativo y comunicativo.

La dimensión absoluta de la realidad es cualitativa, porque llega a conmover al sentir; es esencialmente comunicativa, porque rompe siempre toda frontera; y no es abstracta, aunque no se pueda decir que es concreta porque no es acotable, se presenta siempre a la mente y a los sentidos en las formas concretas.

Para no caer en posibles confusiones hay que diferenciar, con toda precisión, la comunicación de la información. La comunicación es siempre cualitativa y axiológica; la información, aunque tiene que hacerse por medios concretos y en ocasiones cualitativos, no es axiológica. La comunicación transmite valores, que son cualidades, estimulaciones, y con ello transmite también información; la información sólo transmite información. La comunicación implica a quienes se comunican; la información no implica axiológicamente a los que comparten la información. Hablaremos más tarde sobre esta diferenciación que es de gran importancia en nuestra situación de transformación cultural.

### Todo lo cualitativo está sometido a la ley semiótica o ley de la comunicación

La relación del sujeto en relación con los objetos (S-O) está en dependencia de la relación del sujeto con los sujetos (S-S). S-S surge en dependencia de S-O. Puede haber relación comunicativa cuando hay relación a los objetos.

No es un sujeto (S) en sí, que se encuentra frente a un objeto (O) en sí. No es un O real ahí, al que se enfrente un S también real. Tanto S como O sólo tienen ser en la interdependencia.

Si no los proyectáramos como entidades ahí, la sobrevivencia de un ser necesitado quedaría amenazada. El viviente necesitado precisa dualizar.

Si no puedo proyectar a los objetos como entidades, no serían individualidades; si no hay individualidades tampoco hay multiplicidad.

Lo real no es ni un extremo ni otro de la contraposición, lo real está en medio. Lo real es el «no-otro» de uno y otro.

Nadie viene o va; no hay ir o venir; nadie surge y nadie es aniquilado; nadie perece ni es eterno.

El pensar en contraposiciones, el pensar dualista, es una modelación de los vivientes.

Los vivientes y sus mundos surgen en interdependencia. No se puede decir que existen vivientes que entran en contraposición, que entran en relación con un mundo.

Toda contraposición es falsa en sus dos extremos, en el sentido de que los dos términos contrapuestos surgen en la contraposición. No hay entidades que se contrapongan. La contraposición crea lo que parecen identidades.

La modelación del viviente crea su mundo. La modelación de un mundo surge del viviente. El mundo modelado hace al viviente.

No hay una entidad que modele y lo modelado.

Si no hay mundo modelado, no hay viviente. Si no hay viviente, no hay mundo modelado.

En la modelación de los vivientes, el «no-otro» es la modelación y lo modelado y es, simultáneamente, ni la modelación ni lo modelado. Es lo que sin ser uno u otro, sin identificarse en exclusiva con uno u otro, es uno y otro.

Los términos de la contraposición S-O y S-S son vacíos de entidad propia. Su entidad es la dimensión absoluta que es también vacía de entidad propia para nuestras posibilidades de categorización.

## Estructura de la lengua, de la antropología, la de los sistemas axiológicos y de la comunicación

El primer principio que debemos asentar es que la estructura de la lengua es la estructura antropológica. Esta afirmación tiene gran importancia para estudiar la estructura básica de nuestros sistemas axiológicos.

Los humanos no somos un espíritu y un cuerpo, no somos unos animales que razonan, no somos animales que hablan, nos hacemos animales viables hablando. No somos unos animales que tienen unos modos de sobrevivencia individual y colectiva establecidos, ni siquiera medio establecidos. No tenemos nada establecido capaz de funcionar y proporcionar unos mínimos patrones de sobrevivencia. Sólo tenemos tendencias básicas; tendencias que son como ciegas, porque no tienen ningún cómo operar establecido.

Incluso tendencias tan elementales como comer y copular necesitan que se les marque el camino de qué comer y qué no, cómo practicar la cópula en el seno de un grupo, qué hacer con el fruto de la cópula, los hijos, cómo mantenerlos, cómo educarlos para asegurar la sobrevivencia del grupo y, por tanto, de cada uno de sus individuos que necesitan de la existencia del grupo para sobrevivir.

No tenemos las funciones de sobrevivencia, las que llamamos «funciones V» (funciones de Vida), ni mínimamente esbozadas para sobrevivir eficazmente. En cuanto a los modos de actuar para sobrevivir individualmente y en grupo, y en cuanto al mundo en el que actuar estamos *tanquam tabula rasa*, vacíos de formas.

Nuestra estructura de vivientes es nuestra estructura de hablantes. Lo que estructura todo nuestro modo de ser vivientes es nuestra condición de hablantes. Nada hay en nuestro sistema de percepción con relación a un medio, ni el medio mismo, ni su comprensión y valoración, ni cómo comportarse con él y con los restantes miembros del grupo o con los otros vivientes, que no esté delimitado, estructurado, constituido por la lengua.

No podemos ser vivientes sin hablar. Somos tan estructuralmente hablantes como somos estructuralmente simbióticos, es decir, que no podemos sobrevivir más que en grupo, en colaboración con otros y hablando. No podemos sobrevivir sin simbiosis, y no podemos ser simbióticos más que hablando entre nosotros. Y no disponemos de ningún sistema simbiótico anterior a la lengua. La lengua estructura y mantiene la simbiosis. No podemos, pues, existir sino es hablando y, a través del habla, viviendo en grupo.

Si resulta que la lengua determina y concreta nuestras estructuras como vivientes sobre nuestra base biológica, base que sería insuficiente para hacernos animales viables, entonces nuestra estructura propia, la que nos diferencia de las restantes especies, es la de ser hablantes. El habla nos constituye, tanto en el plano individual como colectivo. Por consiguiente, la estructura del habla es la estructura antropológica.

Para conocer nuestra estructura antropológica tenemos que conocer la estructura de la lengua, porque la estructura de la lengua y nuestra estructura como humanos es la misma.

Los humanos vivimos en un mundo de acotaciones y representaciones lingüísticas. Nuestro mundo de percepciones determinadas y de objetivaciones está construido por nuestra condición lingüística. Lo mismo habría que decir de nuestro sistema de organización y cohesión social.

Nuestro mundo objetivo, sobre el que ejercemos la percepción, que se convierte en valioso y sobre el que actuamos, es un mundo modelado por nuestra condición lingüística.

Vivimos las realidades, incluyendo nuestra propia realidad, como representaciones. Lo que no podemos representar, no entra en nuestro mundo de realidades; aunque esté ahí, delante de nosotros, no lo vemos, no lo advertimos, es como nada para nosotros.

Los humanos vivimos en un mundo construido por nosotros mismos, en un mundo de representaciones, o más exactamente, en un mundo representado. El mundo que vivimos no está ahí fuera, tal como lo representamos, está en nuestras mentes, en nuestras colectividades como resultado de nuestros sistemas de programación colectiva.

Nuestros sistemas axiológicos, contruidos por nuestro hablar colectivo, tienen la misma estructura que la lengua con la que los hemos construido; nos estamos refiriendo a la estructura fundamental de toda lengua, no a la de las lenguas particulares. De forma que quien conoce la estructura de la lengua y su formalidad, conoce la estructura profunda de todos nuestros sistemas axiológicos y su formalidad.

La lengua es lo que estructura nuestra condición de vivientes, lo que estructura nuestro sistema axiológico, que es nuestro sistema de motivaciones, de cohesión grupal, y estructura también las respuestas a las motivaciones. La estructura de nuestra lengua, que es nuestra estructura antropológica, es también lo que estructura de nuestros sistemas de valoración, motivación y cohesión.

El sistema de acotaciones y objetivaciones de la lengua, el mundo que nuestra lengua modela, es el mundo que vivimos como real. Damos nuestra modelación de la realidad como la realidad misma. Todo ello, en unas condiciones concretas de supervivencia, en ellas determina la interpretación de nosotros mismos, nuestra antropología, y determina nuestro sistema axiológico.

La formalidad concreta de la lengua es la formalidad en la que vivimos nuestra antropología, y es la formalidad de nuestros sistemas axiológicos.

Todos nuestros sistemas comunicativos, que son axiológicos, y que no hay que confundir con nuestros sistemas de información, que son abstractos, tienen la estructura de nuestra lengua y su formalidad.

Volvamos sobre la diferenciación clara de información y comunicación

La comunicación es transmisión y comunión axiológica; la información, por más rica que sea, es sólo transmisión de datos, pero es incapaz de una transmisión eficaz de valores y es incapaz de crear la comunión axiológica que se requiere para una simbiosis de individuos.

En la categoría de sistemas comunicativos hay que incluir todas nuestras artes.

Por consiguiente, *la estructura y formalidad de nuestra lengua natural es la estructura y formalidad de nuestra antropología, es la estructura y formalidad de nuestro sistema axiológico y es la estructura y formalidad de todos nuestros sistemas comunicativos.*

De estas consideraciones se sigue que nuestra estructura de relación al medio, como vivientes, es primaria y básicamente axiológica porque somos animales y la cultura y la lengua no alteran nuestra condición de animales. Somos animales hablantes y, por ello, culturales. Pero la lengua y la cultura realizan, viabilizan nuestra condición animal.

Nuestra relación con la realidad mediante la lengua, primariamente axiológica, crea nuestras conexiones neuronales, aunque haya algunas que vengan dadas por las determinaciones genéticas de nuestra fisiología.

La gran masa de las conexiones neuronales viene dada por la cultura. Son esas conexiones las que nos convierten en animales viables. Y el vehículo por el que nos convertimos en animales culturales simbióticos es la lengua.

Por consiguiente, es la lengua, con la que nos realizamos como animales simbióticos y culturales, la que posibilita las conexiones neuronales, no a la inversa. Sin embargo, en la práctica, en la realidad de la vida, y no en el orden de la abstracción, conexiones neuronales, lengua y cultura son interdependientes.

Para que exista la articulación de un sistema de valores, se precisan las funciones V, es decir, nuestra relación de sobrevivencia con el medio; y para que exista nuestra relación en el modo concreto de sobrevivencia con el medio, las funciones V, tiene que existir, en nuestra especie, la organización y estructuración del sistema de valores.

Dicho más escuetamente: el sistema de valores existe como semiotización de las funciones V, y las funciones V pueden existir gracias a la semiotización. Funciones V y semiotización axiológica serían los dos funtivos del sistema de valores. Entendemos como semiotización la conversión de algo cualitativo en instrumento de comunicación.

No existen funciones V en nuestra especie sin la estructura comunicativa que realiza la semiotización axiológica, ni estructura comunicativa semiotizada sin el modo concreto de satisfacer las necesidades del viviente humano.

Podríamos decir que el sistema de valores es un sistema de comunicación que posibilita la existencia de la simbiosis y desde la simbiosis la relación con el medio; sin esa comunicación no hay sobrevivencia posible en una forma determinada.

Básicamente un sistema de valores, un sistema axiológico, es un sistema de comunicación, que es un sistema de simbiosis y un sistema de sobrevivencia. No puede existir simbiosis eficaz y duradera que asegure la existencia del individuo y del grupo, sin un sistema de valores. No hay que olvidar que, sin sobrevivencia del grupo, no hay sobrevivencia del individuo. Por consiguiente, para que los sistemas de valores sean eficaces han de tener una duración de medio y largo plazo.

*Comunicación, sistema axiológico y simbiosis son aspectos de una misma realidad.*

De esto se concluye, una vez más, que los sistemas axiológicos mutan cuando cambian los sistemas de sobrevivencia. Lo mismo cabría decir de los sistemas de comunicación.

Se plantea una dificultad. ¿Podríamos sobrevivir los humanos con el cultivo intensivo de las tecnociencias, que requieren la colaboración en grupo, con sólo un sistema de información, pero sin sistemas de valores?

Absolutamente no. Los vivientes como tales no estaríamos motivados, ni cohesionados eficazmente. Sin un sistema de valores claramente definido, que es un proyecto axiológico colectivo, surgiría espontáneamente un sustituto egocéntrico, depredador, salvaje y no simbiótico, no sería humano. No se puede existir como vivientes humanos sin un sistema axiológico elaborado por nosotros mismos. La comunicación tiene en cuenta nuestra condición de vivientes necesitados, la mera información abstrae de esa condición.

*Por consiguiente, la humanidad e igualmente los grupos sociales son inviables con sólo información.*

La información no es, ni crea, un sistema de valores porque no estructura el medio para unos vivientes simbióticos. Se requiere de una comunicación que, siendo un sistema de valores, estructure el medio para unos vivientes simbióticos.

¿Qué garantiza que los sistemas de valores creados sean los convenientes para la sobrevivencia, no sólo a la inmediata, sino a medio y largo plazo? Adviértase que sin el

medio y el largo plazo no se asegura la sobrevivencia de los individuos, porque no se asegura la sobrevivencia del grupo y de la especie.

La garantía viene de la estructura misma de la lengua que proporciona un doble acceso a la realidad, el acceso regido por la necesidad y el acceso absoluto, gratuito. La garantía deriva del efecto de doble acceso a la realidad de todos los sistemas axiológicos humanos.

Como el valor lo es respecto a una necesidad, es pues, mediata o inmediatamente, un valor funcional; y es también valor de «eso que está ahí, porque está ahí». Estos dos accesos del valor son interdependientes. Porque tengo acceso a un valor funcional, se me abre el valor absoluto; y porque se me abre el valor absoluto, el valor funcional coge consistencia y profundidad.

El aspecto relativo del valor es completamente egocentrado, el aspecto absoluto es desegocentrado. El aspecto egocentrado acota y pone de relieve al desegocentrado, y el aspecto desegocentrado da peso y valía al egocentrado.

El valor en su aspecto egocentrado dice ser valor para mí, y en su aspecto absoluto dice ser valor en sí mismo. Esta experiencia del valor absoluto en las realidades concretas que el valor funcional acota hace que no cualquier construcción axiológica valga. Los sistemas que dañan menospreciando, desvaloran la valía de las realidades del medio y de los sujetos mismos son rechazados por esa experiencia absoluta. La dimensión absoluta engendra sentimiento de unidad e interés verdadero por lo otro y los otros.

Esa es la garantía que impide la desviación grave de nuestras creaciones de sistemas axiológicos, y que provoca las reacciones correctivas. Es una garantía fuerte y recia que actúa principalmente a medio y largo plazo, pero es una garantía muy sutil para nuestra condición de animales que caen fácilmente en lo más burdo, craso y egoísta.

Resumiendo estas reflexiones: *el fondo de la estructura de la lengua es la estructura de nuestra condición antropológica, y es también la estructura de nuestros sistemas axiológicos y la estructura de la comunicación (no de la mera información) que asegura la simbiosis. Todas estas estructuras son concretas, (están formadas por entidades concretas, con relaciones desde su condición de concretas), todo lo concreto es sensitivo y lo sensitivo es cualitativo.*

Todas estas estructuras operan con entidades concretas y como tales sensitivas y cualitativas. Por tanto, a la hora de reflexionar y construir, hay que tener siempre presente que todo lo cualitativo es sensitivo y es concreto. No podrá ser tratado adecuadamente más que con la formalidad que maneja lo concreto.

En la lengua tanto el nivel fonológico, como el semántico o el narrativo, todo es sensitivo, concreto; lo mismo cabría decir de las estructuras básicas antropológicas y comunicativas; y evidentemente en los sistemas de valores. No se puede conseguir esa sobrevivencia simbiótica más que a través de lo concreto, sensitivo y cualitativo.

Las formas abstractas de la lengua son una manipulación de la lengua natural y están al servicio del viviente como instrumentos fundamentales de la sobrevivencia simbiótica.

Tanto las lenguas abstractas de las ciencias como las de las tecnologías que ellas generan, son instrumentos que median entre los sujetos y entre los sujetos y sus objetos.

Las lenguas abstractas mediando entre los sujetos tienden a transformar la comunicación en información. Mediando entre los sujetos y los objetos, tienden a desaxiologizar el medio y lo convierten en recursos. Tanto la información como los recursos se sitúan en la categoría de lo instrumental y, de por sí, alejan de la actitud axiológica.

¿Es dañina esa desaxiológización de la relación de los sujetos entre sí y con el medio? Aunque se haya hecho frecuentemente mal uso de las tecnociencias, la mediación de las ciencias y tecnologías no es inevitablemente dañina. Pueden emplearse las potentes capacidades que proporciona la tecnología de información también para conseguir una comunicación de cualidad, y pueden utilizarse las ciencias y tecnologías también para tener un acceso al mundo profundamente axiológico y de cualidad.

*Transformar la comunicación en mera información y el medio en recursos son dos aspectos del mismo proceso de desaxiológización.*

La objetivación abstracta y los tratamientos tecnológicos de las realidades prescinden metódicamente del valor, ahí reside su eficacia y agilidad, pero al hacerlo, pueden bloquear al valor y al acceso a la dimensión absoluta.

¿Cómo poner la objetivación abstracta, la mera información y el medio reducido a un conjunto de recursos, al servicio de la cualidad y el valor? Impidiendo que la ciencias y tecnologías, y los saberes y tecnologías de la información se autonomicen y gobiernen nuestras vidas.

¿Cómo hacerlo? Construyendo postulados y proyectos axiológicos sobre qué queremos conseguir con las ciencias y tecnologías, en orden a la comunicación y a la cualidad de vida humana y a la cualidad humana profunda; utilizando las ciencias y tecnologías no sólo, ni principalmente, para explotar el medio, sino para gestionarlo y servir al medio mismo y a nuestra relación con él; aprendiendo a utilizar las ciencias y tecnologías de la información al servicio de la vida y a la cualidad de la comunicación.

Tenemos ahora que centrarnos en el estudio de la formalidad propia de lo concreto como sensitivo y cualitativo.

## La estructura elemental de la formalidad concreta

La estructura elemental de la significación es la estructura elemental de toda formalidad concreta que tenga pretensión comunicativa. La significación tiene que operar con entidades sensibles, perceptibles y, por tanto, concretas. Lo concreto, sensible, sólo se puede diferenciar cualitativamente y la diferenciación será por contraposiciones.

La formalidad de lo concreto, usado como vehículo de comunicación, tiene que ser sensitivo porque va dirigido a los sentidos. Los sentidos, y el sentir en general, sólo entienden lo que es concreto y cualitativo para ellos. Todo lo que vaya dirigido a nuestros sentidos, con intención comunicativa, tiene que operar con una formalidad que maneje lo concreto, lo sensitivo, porque es lo único que puede afectar a la sensibilidad.

*Por consiguiente, todo lo que pretenda crear estructuras de comunicación, lingüística, artística, axiológica, tendrá que utilizar la formalidad de lo concreto que procede por contraposiciones.*

La formalidad lógica, que es la formalidad de lo abstracto, no sirve para las estructuras de la comunicación, sea del tipo que sean.

No hay que olvidar ni confundir la información con la comunicación. La comunicación pretende crear comunión sensitiva, y a través de la sensibilidad, crear comunión mental, de estado de ánimo, comunión simbiótica en muchos casos. La información sólo pretende transmitir conocimientos, no pretende crear la comunión; y no lo pretende porque no podría conseguirlo. Su formalidad, aunque tenga que entrar por los sentidos, no va dirigida a ellos sino exclusivamente a la mente, excluyendo toda posible conmoción de la sensibilidad.

Así pues, la formalidad de lo concreto, de lo sensitivo, de lo cualitativo, de lo axiológico, tiene que ser una formalidad diferente de la formalidad lógica, de la formalidad de lo abstracto, de las ciencias y tecnologías e incluso de la acción en su articulación. Esa formalidad de lo concreto la llamaremos «formalidad semiótica».

La estructura elemental de la formalidad concreta que pretende ser comunicativa es la estructura elemental de la lengua.

La lengua y todo sistema comunicativo se basan en la creación de diferencias. Diferencias que se articulan sobre un eje común. Las diferencias suponen presencia de términos y relación entre ellos.

Los términos para que sean captados conjuntamente y entren en relación han de tener un eje común; y para que sean distinguidos han de ser contrapuestos. La estructura elemental es, pues, una estructura de conjunción y disyunción. Conjunción en el eje común y disyunción en la diferencia. Supuesto que se sitúan sobre un mismo eje, para que sean diferentes tienen que contraponerse.

La estructura elemental, pues, comporta un eje sobre el que se articulan dos polos que se oponen; un eje cualitativo sobre el que se diferencian dos términos cualitativos opuestos; un eje de relación y los términos de la relación en oposición.

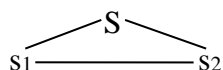
Un término concreto, cualitativo, axiológico, no puede constituirse como tal más que en la contraposición con otro sobre un eje común. Sin contraposición no hay constitución de una cualidad, no es posible su identificación como tal. La contraposición crea los términos.

No puede haber ni contraposición, ni posición de términos sin un eje de contraposición en el que se conjunten y en el que se contrapongan. Esta es la razón por la que la estructura elemental de la significación es siempre binaria.

*Esta es la estructura básica y elemental de la lengua, de todo sistema axiológico, de todo sistema comunicativo y es, en definitiva, la estructura elemental de la formalidad de lo perceptible, lo sensible y, por consiguiente, concreto, con fines comunicativos.*

Una observación de suma importancia para nuestra pretensión: hay que tener siempre en cuenta que lo axiológico es cualitativo y, como tal, va dirigido a los sentidos, al sentir, por tanto, tiene que ser concreto y articulado por esa estructura elemental semiótica.

Si al eje cualitativo de contraposición lo representamos como eje semiótico, como «eje S», y representamos los términos de la contraposición como «S<sub>1</sub>» y «S<sub>2</sub>», tendremos que la estructura elemental de la formalidad concreta, de la formalidad semiótica sería: «S<sub>1</sub> – S – S<sub>2</sub>»,



Todo lo cualitativo (acústico, semántico, axiológico, artístico) para convertirlo en sistema de comunicación y comunión, tiene que ser sometido al tratamiento que formula la estructura elemental de la significación, tiene que ser sometido a una semiotización.

Lo concreto, cualitativo, que es sometido a la semiotización es la sustancia, la semiotización es la forma. Así el significante de la lengua, el plano acústico, estará compuesto de sustancia acústica y formalización semiótica. Lo mismo cabe decir del plano del contenido de la lengua, que estará formado por lo que tiene que ver con las



funciones de supervivencia individual y colectiva, las funciones V, y la semiotización de esa sustancia, que sería la forma.

Las nociones de sustancia y forma dependerán del nivel de análisis. Lo que es eje de contraposición en un determinado nivel, puede ser forma en otro nivel.

La estructura elemental opera en todos los niveles de la lengua, en todos los niveles de cualquier sistema de comunicación y también en todos niveles de los sistemas axiológicos.

La lengua no es tanto un sistema de signos, cuanto un ensamblaje de estructuras elementales de la significación. Lo mismo vale decir de todo sistema de comunicación. Tampoco los valores son tanto sistemas de valor cuanto ensamblajes de estructuras elementales de valor.

Consecuentemente, todo sistema de comunicación y todo sistema de valores tiene un nivel superficial, que es el inmediatamente perceptible, y un nivel profundo que sólo es reconocible en el análisis. Lo determinante de la comunicación y lo determinante del sistema axiológico es su estructura profunda.

Teniendo en cuenta el nivel superficial y profundo de la lengua y la estructura elemental de la significación, lo que al nivel superficial es una unidad de significación, un semema, puede ser la confluencia de contraposiciones sémicas diversas, incluso heterogéneas, que se organizan jerárquicamente en un núcleo sémico. El lexema a través de su historia y de los contextos diferentes en los que interviene, puede adquirir nuevos semas de sistemas diferentes. Es pues una unidad relativamente estable.

Será útil, en este momento, recordar algunas nociones fundamentales del análisis lingüístico

Según lo que precede, la definición de lexema sería: lexema es el lugar de manifestación y de encuentro de semas provenientes de categorías o sistemas sémicos diferentes que se relacionan entre sí jerárquicamente en un núcleo.

El lexema tiene el núcleo sémico o figura nuclear, formado por unos semas jerárquicamente estructurados y también otros semas periféricos y facultativos que se ponen en valor según los núcleos de las unidades de contenido vecinas.

El semema, que es un lexema que pierde su polivalencia por su incorporación a un texto, es una concreción del valor-cualidad en el mundo axiológico y una interpretación-valor en una situación en ese mundo.

El sema es una figura de significado, que no es significado; o un rasgo de un valor que no es un valor; o un rasgo de una cualidad del mundo natural, que no llega a ser él mismo cualidad.

La raíz de la dificultad de precisar el término «sema» reside en que para nombrar cada uno de los semas que componen un semema tenemos que usar lexemas o sememas, eso oscurece el sentido del término.

Necesitamos a los semas para poder analizar los significados, los valores y los componentes de nuestro mundo natural que funciona como sistema de señales. Los necesitamos para explicar la inserción de los significados en los clasemas, es decir, para explicar la inserción de los términos en un texto. También para explicar los lazos que se crean entre núcleos diferentes de significación o valor.

Las estructuras sémicas son las que permiten que una estructura significativa, axiológica, pueda funcionar como metáfora. Los semas que estructuran la metáfora dan razón de que una determinada estructura significativa pueda trasladarse a muy diferentes códigos o planos de la vida colectiva. Precisamos de los semas para comprender el

funcionamiento de las metaforizaciones, tan necesarias para explicar nuestros mundos axiológicos y el significado de nuestros mundos naturales.

Todo sistema de significación, como todo sistema axiológico, como todo sistema de modelación del mundo, está basado en un pequeño número de rasgos de significación o valor, que no son significación o valor (semas) estructurados de una forma determinada. Esos pequeños elementos de significación y valor que forman la que podríamos llamar «estructura sémica fundamental» capaz de estructurar todos los niveles de un sistema axiológico están íntimamente relacionados con lo que es el núcleo central de sobrevivencia de las funciones V.

Una unidad de significación superior, un discurso, desde un punto de vista sémico o de componentes últimos, presenta una homogeneidad y regularidad codificable que es independiente de su división en palabras. En cuanto a su contenido sémico, la división del discurso en palabras no es una división pertinente.

Ese punto de homogeneidad puede estar formado por un pequeño número de semas pertenecientes a sistemas sémicos diferentes e incluso alejados. Cuando hablamos de sistemas sémicos nos estamos refiriendo a elementos de contraposiciones sémicas sobre un eje común.

Esta es una cuestión importante para los análisis míticos e incluso axiológicos. Las narraciones míticas tienen unos sistemas sémicos discernibles y homogéneos a lo largo de todas sus narraciones. Esos sistemas sémicos acotables son los que nos darán la estructura profunda de los mitos y de sus relaciones con las funciones V.

Lo importante en una narración axiológica, por ejemplo, un mito, no son tanto las diferentes narraciones o subconjuntos míticos, o los personajes, cuanto sus estructuras profundas, sus estructuras sémicas. Mitos de culturas muy diferentes, con estructuras superficiales muy diversas, puede tener sistemas sémicos idénticos. Hemos utilizado estos datos teóricos para analizar los mitos de las religiones.

Esta es una razón más para distinguir en los mitos y en los discursos axiológicos, un nivel superficial, el de la narración, y un nivel profundo, el de las estructuras sémicas elementales.

## Reglas de transformación de la estructura elemental

La morfología elemental que acabamos de tratar es la taxonomía desde la que se generará la dinámica de las operaciones significativas, las operaciones semióticas. La reglamentación de las operaciones semióticas será su sintaxis fundamental y será, también, la sintaxis fundamental de todas las operaciones cualitativas y, por tanto, axiológicas. La sintaxis consistirá en poner en movimiento el modelo taxonómico. Las operaciones estarán orientadas y organizadas en series. Son, pues, previsibles. Vamos a verlo algo más en concreto.

La estructura elemental semiótica siempre arranca de dos cualidades contrapuestas sobre un eje común. Como ya hemos indicado no puede haber contraposición sin un eje común que sea la base de la confrontación. Esa contraposición puede presentarse con diversas inversiones: puede presentarse como dos cualidades o calidades contrapuestas, como dos valores contrapuestos o como dos sistemas axiológicos contrapuestos.

Vamos a estudiar ahora las operaciones que se han de desarrollar para pasar de la opción de un término de la contraposición, a la opción por el otro. De la opción de una

cualidad, a la opción por su contrapuesta; de la opción de un sistema axiológico, a la opción por su opuesto.

Vamos a exponer el esquema operativo de las transformaciones de contenidos concretos, cualitativos, axiológicos. Este esquema constituye la unidad más característica de la sintaxis narrativa; es un esquema formal apto para recibir cualquier inversión de contenidos.

Para llevar a término la transformación que supone pasar de un término de la contraposición al otro, habrá que realizar la siguiente operación: para pasar de «S<sub>1</sub>» a «S<sub>2</sub>», hay que realizar la negación de «S<sub>1</sub>», cuya negación implica que se está afirmando «S<sub>2</sub>». Y a la inversa, para pasar de «S<sub>2</sub>» a «S<sub>1</sub>» hay que realizar la negación de «S<sub>2</sub>», cuya negación implica que se está afirmando «S<sub>1</sub>». No se olvide que estamos en una contraposición binaria.

Esta dinámica necesaria a toda transformación genera y supone asentar, frente a la categoría elemental que comprende un eje semiótico «S» y unos términos en contraposición que son «S<sub>1</sub>» frente a «S<sub>2</sub>», la categoría elemental contradictoria: « $\bar{S}$ » como eje semiótico, cuyos términos en contraposición serían « $\bar{S}_1$ » frente a « $\bar{S}_2$ ».

Todo esto es un poco abstracto, pero es muy productivo en los análisis de estructuras axiológicas colectivas.

Estas constataciones formales, que son el modelo constitucional o categoría elemental y las operaciones que pueden generarse a partir de ella, son de suma importancia para una teoría del valor.

Supongamos dos sistemas de valores contrapuestos sobre un eje común:

-eje común: sociedad industrial;

-términos contrapuestos: sistema de valores de sociedad industrial estática o de producción repetitiva, frente a sistema de valores de sociedad dinámica o de producción por la innovación constante.

Para pasar de un sistema de valores de una sociedad al sistema de valores de la otra sociedad, hay que pasar previamente por la negación del tipo de sociedad que se abandona.

Eso genera una categoría elemental contradictoria a la categoría elemental que es el punto de partida:

-eje de contraposición a la sociedad industrial será la sociedad no industrial

-términos de contraposición en el seno de la sociedad no industrial será: no sistema de valores de sociedad industrial dinámica, no sistema de valores de sociedad industrial estática.

Por consiguiente, la dinámica de la transformación genera una categoría elemental contradictoria a la categoría elemental punto de partida. Frente a la categoría elemental de la contraposición de dos tipos de sociedad industrial, la estática y la dinámica, se genera una categoría elemental contradictoria que proclama una sociedad no industrial, ni estática ni dinámica.

El conjunto de las dos estructuras elementales contradictorias forma el «esquema taxonómico o paradigmático» de toda posible transformación de términos de una contraposición al otro.

Pueden darse narraciones, como los cuentos o como los relatos moralizadores o reforzadores de los sistemas axiológicos vigentes, que recorren las dos posibilidades de transformación: primero narran la alteración del sistema axiológico vigente, después narran la negación de la alteración, para dar ocasión a recuperar y reafirmar el sistema de valores vigente.

Pueden darse, también, narraciones, como las fundacionales de un sistema de valores, que se encuentran en muchas mitologías, que sólo narran la afirmación de un sistema de valores frente a su opuesto.

No pueden darse narraciones de sistemas de valores colectivos, que, frente a una alternativa entre dos sistemas de valores que contrapongan el orden y el caos, opte por el que conduce al caos o a la muerte, porque necesariamente los sistemas de valores colectivos siempre proclaman la opción por la vida.

## Los diversos usos de la lengua y el supuesto práctico del uso de la lengua

En el estudio de los sistemas axiológicos colectivos hay que tener en cuenta los diversos usos de la lengua.

Hay un uso mítico de la lengua, que es completamente axiológico. También son usos axiológicos los de la poesía y la narrativa. La filosofía hace un uso del lenguaje en el que mezcla nociones en muchas ocasiones axiológicas y argumentación racional. Igual hace la teología y también las ideologías. El uso cotidiano de la lengua es también muy mezclado. Las ciencias, en cambio pretenden hacer un uso puramente abstracto.

Sabemos que somos nuestros propios constructores y que nada de lo que concebimos y vivimos está ahí fuera como lo concebimos y vivimos. Al construir nuestro mundo, nuestros colectivos y la lectura que hacemos de nosotros mismos, lo que en la práctica nos vemos forzados a hacer es *suponer que las cosas son como las construimos, y desde ese supuesto operamos*.

Cuando la construcción está bien hecha y verificada suficientemente, damos por supuesto que las cosas son como las concebimos. Ese supuesto, en la práctica cotidiana, no podemos criticarlo o dudar de él en cada operación que hagamos, porque paralizaría nuestro vivir.

Para sobrevivir con eficacia hemos de ser expeditos, para ello hemos de dar nuestros supuestos como realidades. Así procedemos en nuestra vida individual y colectiva.

En las nuevas condiciones culturales hemos de saber que somos nuestros constructores, eso es inevitable en sociedades de conocimiento y cambio continuo, pero, a la vez, hay que ser expeditos, para lo cual hay que dar como válidos nuestros supuestos.

Hay que tener presentes estas dos cuestiones: los diversos usos de la lengua y las exigencias de nuestra vida cotidiana como vivientes necesitados que somos, para no confundirnos en el estudio y creación de nuestros sistemas axiológicos. Ya que si no reconocemos nuestras necesarias suposiciones prácticas como lo que son, puros supuestos, estaríamos amarrados de pies y manos para adaptar nuestros modos de vivir y nuestros sistemas axiológicos, para dar respuesta a las continuas transformaciones que introducen continuamente nuestras ciencias y tecnologías en nuestras condiciones de vida.

*Nuestra atención a la lingüística tiene una preocupación fundamentalmente axiológica*, por consiguiente, el abordaje que hacemos de ella no es puramente formal, ni nos en el terreno de los lingüistas; tampoco nos orientamos a los estudios lingüísticos que miran a la creación de inteligencia artificial.

Pensamos en la lengua como instrumento que estructura la especificidad de un viviente para sobrevivir en el medio.

Eso supone que tenemos que atender a un triple nivel de la lengua: el nivel de la expresión, el nivel del contenido o significado y el nivel de la designación directamente conectada con la pragmática propia de un viviente que siempre, en último término, es axiológica.

Si sólo estudiáramos el nivel formal de la lengua o sus posibilidades abstractas, nos quedaría cerrado el aspecto que nos ocupa, su pretensión axiológica.

Nuestro propósito es la epistemología axiológica con el fin de poder analizar y, sobre todo, construir proyectos colectivos al paso acelerado de nuestras ciencias y tecnologías. axiológicos colectivos de las sociedades de innovación. Intentaremos establecer unos principios que serán de epistemología axiológica.

## La estructura de actantes

La sintaxis nos ha conducido al problema de los actantes en un discurso. A quienes actúan en un discurso se les llama “actantes” para diferenciarlos de los “actores” que son las figuraciones concretas de los actantes. Una figura actancial puede concretarse en varios actores.

Nos han aparecido ya los actantes, pero no hemos estudiado todavía su estructura. Una sucesión de mensajes no puede considerarse como una secuencia más que si las funciones que se manifiestan en él son todas atribuidas a unos mismos actantes.

Los actantes, en cuanto a su contenido sémico, son instituidos por los predicados en el interior del microuniverso semántico de una narración. La actividad discursiva consiste en la atribución de propiedades a los actantes.

Nos ocuparemos ahora de dar cuenta de los actantes y de sus cuadros estructurales. La estructura actancial es una estructura axiológizante.

Es el instrumento capital para la afirmación de un sistema axiológico, para su transmisión y para su transformación. Es el instrumento fundamental de la lengua para afirmar y transmitir o cambiar lo axiológico colectivo. Es un instrumento lingüístico imprescindible e inevitable tratándose de sistemas axiológicos colectivos.

La estructura actancial es una estructura profunda que trasciende y se cumple en toda narración o argumentación axiológizante.

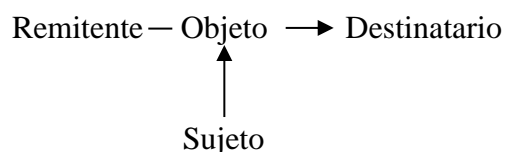
La estructura actancial se articula en torno a dos términos contrapuestos fundamentales: “sujeto – objeto”. El sujeto es el que desea y factor orientado en la acción; el objeto representa el bien deseado y es el factor orientante. La orientación está determinada por el deseo, que es el vocero de la necesidad.

El deseo es el eje articulador de esta categoría y será también el eje en torno del cual gira todo el cuadro de actantes. Es lógico que sea así porque la lengua es el instrumento de un ser necesitado para satisfacer sus necesidades.

La segunda categoría de términos contrapuestos es “remitente – destinatario”. El remitente es el actante que atribuye un bien, el destinatario es el que recibe ese bien que atribuye el remitente.

Los actantes “remitente – destinatario” se articulan en torno de un sujeto que apeetece o necesita un bien y el bien que se le atribuye: “sujeto – objeto”.

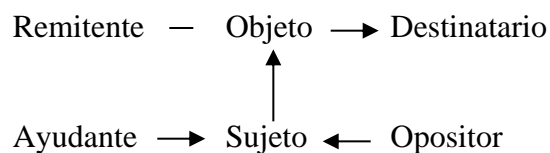
Podríamos representar esta articulación en la siguiente figura:



Todavía queda una tercera categoría de actantes contrapuestos: “ayudante – opositor”. Los actantes que actúan en la dirección del deseo o de la adquisición de un bien y facilitan su consecución, son los ayudantes; y los actantes que actúan oponiéndose a la realización del deseo, obstaculizando su realización u oponiéndose a la comunicación de un bien son los opositores.

Es como si, junto a los interesados en el espectáculo creado por los actantes con respecto a una transmisión axiológica, existieran fuerzas benefactoras y enemigas. Estos actantes tienen un carácter subordinado dentro del cuadro actancial, no son los actantes principales del espectáculo. Son una especie de proyección de la voluntad de actuar y las circunstancias que lo favorecen y de las resistencias en el sujeto actante mismo y las circunstancias que lo dificultan. Unos son factores juzgados como benéficos para la obtención del bien deseado o necesitado y otros son juzgados como maléficos.

El modelo actancial completo quedaría como sigue:



Resulta evidente que toda la estructura actancial está articulada en torno al sujeto y al objeto de deseo, situado como eje de comunicación entre el remitente y el destinatario y como eje de la ayuda o la oposición a su adquisición.

La estructura actancial es una estructura axiológizante y, consiguientemente, no limita su vigencia a las narraciones de cuentos o a las narraciones dramáticas, sino que se extiende a los mitos y a todo discurso que pretenda crear, comunicar, transmitir o vivificar valores.

Aparecerá, en su forma completa o en alguna de sus síncreisis, en toda afirmación de valores que rijan la relación del viviente humano simbiótico con el medio.

Los actantes podrán presentarse subdivididos en actores diversos.

Toda creación cultural necesitará de la estructura actancial para asentarse. Por consiguiente, todo proyecto colectivo y toda propuesta axiológica a una colectividad, sea de la dimensión relativa de la realidad sea de la dimensión absoluta de lo real, requerirá la presencia del cuadro actancial de una u otra forma.

Distinguiremos una estructura actancial superficial y una estructura profunda. La estructura superficial será la historia construida con los actantes y la estructura profunda serán las figuras de los actantes mismos.

Dentro de la dimensión relativa de los vivientes humanos podemos distinguir una dimensión que el sistema de valores sostiene como indudable o, por lo menos, temporalmente incuestionable, y una dimensión siempre sometida a dudas y revisiones.

La afirmación de una modalidad cultural de relacionarse el viviente con su entorno, implica una posición axiológica más estable o relativamente intocable (podríamos compararlo con la constitución de los estados de nuestro tiempo). Ese sistema axiológico es el encargado de orientar las operaciones de los vivientes en el medio y en la cohesión y cooperación del grupo, de forma que asegure la vida y separe de la muerte.

Aunque somos vivientes culturales, la cultura es siempre una forma de vivir en el medio no obvia, lo cual supone que hay que contar con unas dificultades y unas ayudas al querer, saber y poder actuar en el orden cultural de un grupo.

Los valores que se dan por indiscutibles son atribuidos a un remitente que establece un orden cultural para un grupo humano. El remitente es el que proporcionará al sujeto un querer adecuado al nuevo orden, junto a un saber y poder actuar. Los mitos interpretan con frecuencia ese papel del remitente como una revelación o un legado sagrado.

El sujeto que tiene que moverse en ese orden, se verá enfrentado con dificultades, pero también con ayudas.

El remitente explicita la estabilidad que debe tener el sistema de valores en una situación dada y apela a una relativa intangibilidad (en las sociedades preindustriales la intangibilidad era absoluta porque se trataba de sociedades estáticas que debían bloquear el cambio) y remarca su societariedad.

La estructura actancial, como armazón de los discursos axiologizantes, dotan al viviente humano de una naturaleza viable a su incompleta programación genética. Por ello deben presentarse con una relativa intocabilidad. Cuando se produce un cambio en las formas de sobrevivencia del grupo humano, el proyecto axiológico se presentará como una naturaleza nueva.

El sistema axiológico que posibilita la estructura actancial dota de naturaleza al viviente humano, pero a pesar de ello, no deja de ser artificiosa. Eso comporta que tanto para el sujeto como para el grupo se presenten resistencias, obstáculos y ayudas.

Toda afirmación de un sistema cultural de sobrevivir en el medio, que comporte el asentamiento de un sistema axiológico, necesitará una estructura actancial.

La estructura actancial es una estructura constante de todo discurso axiologizante. Por tanto, a la hora de intentar construir proyectos axiológicos para las sociedades de innovación y cambio constante, tendremos que tener explícitamente en cuenta la estructura actancial; tanto en los proyectos que se propongan, como en las modificaciones que se precisen.

Los actantes se despliegan más ampliamente cuando la narración o discurso es más axiológico. Su papel es distribuir los papeles que deben jugar los actantes y sus concreciones, los actores.

Hasta aquí hemos estado estudiando los modelos de organización de la significación, que son, a la vez, los modelos de la organización de las funciones V de una cultura determinada.

Conocer las estructuras de la organización de la significación comporta reconocer las condiciones lingüísticas del conocimiento del mundo y, especialmente, de su estructura axiológica.

Las categorías actanciales representan unas estructuras axiológicas en torno a las cuales gira y se articula toda propuesta axiológica. Resultarían incomprensibles sin su correlación a las funciones V de una cultura concreta. La lengua, mediante las categorías actanciales modela el sistema axiológico que debe regir y constituir las funciones V de una cultura concreta. Funciones V y sistema actancial son interdependientes.

*El mundo que concebimos y vivimos no está ahí fuera, es construcción y modelación nuestra, tanto en su aspecto significativo y axiológico, como referencial. No está ahí fuera de nosotros, está en nuestro pensar, sentir y actuar colectivo. Y nuestras construcciones, sobre el trasfondo de la inmensidad que nos rodea y somos, si están bien hechas, nos permiten sobrevivir adecuadamente.*

Todo sistema axiológico completa la insuficiente determinación genética de nuestra especie, por tanto, como en los restantes vivientes, tiende a presentarse como absoluto y, consecuentemente, tiende a tomar como reales a los actantes mediante los cuales se articula y se impone el sistema axiológico. Así ha ocurrido en todas las

sociedades preindustriales y también en las sociedades industriales de la primera industrialización.

Esas tendencias de nuestra interpretación de la realidad, que tienden a tomar como reales a las categorías actanciales, que son el fundamento de la epistemología mítica, deben ser, de nuevo, conocidas y sometidas a crítica desde la epistemología axiológica para poder modificarlas o alterarlas si conviene.

En nuestras circunstancias culturales de sociedades industriales de innovación y cambio continuo en las formas de sobrevivir, y supuestos nuestros conocimientos sobre la lengua y sobre la construcción de nuestros sistemas axiológicos y proyectos colectivos, autónomos, sin ninguna dependencia heterónoma, surge la siguiente dificultad: nuestros sistemas axiológicos y nuestros proyectos colectivos, como todos los de nuestros antepasados, tienen que completar nuestra insuficiente programación genética y, por tanto, tienen que cumplir la misma función que los programas genéticos en los restantes animales, tienen, pues, que presentar un cierto carácter absoluto para ser criterio claro de actuación sin estar continuamente sometidos a la crítica y a la duda. ¿Cómo presentarán un cierto carácter indudable e intocable que precisamos, cuando nuestras rápidas transformaciones científicotécnicas exigen una revisión continua de nuestros proyectos y sistemas axiológicos colectivos, y cuando sabemos que son construcción nuestra?

El carácter de una relativa intocabilidad les vendrá de los acuerdos colectivos sobre los postulados axiológicos sobre los que se construirán los proyectos al paso acelerado de las transformaciones en los modos de vivir que introducen las tecnociencias.

Del acuerdo colectivo les vendrá a los postulados axiológicos su relativa intocabilidad, y a los proyectos una cierta estabilidad, acompañada por una mayor flexibilidad.

Para convencer a las nuevas sociedades de la necesidad de algún grado de cultivo de la dimensión absoluta y gratuita, para no dañar nuestra cualidad específica como vivientes, que es tener un doble acceso a lo real, tendremos que utilizar también el cuadro actancial. Las religiones ya no pueden hacer ese papel para la gran mayoría de la sociedad.

No tenemos otra posibilidad, pero lo haremos comprendiendo que tanto los actantes, los actores, las acciones y las cualificaciones no son descripción de sustancias, no son descripciones de la realidad, sino que se trata de estructuras lingüísticas y antropológicas necesarias, pero usadas y tratadas como puros símbolos que pretenden hablar y sugerir el conocer y sentir más allá de toda dualización y de toda posible formulación o representación.

Para iniciarse y adentrarse en el cultivo de la cualidad humana profunda, de la dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real, ya no podremos utilizar el cuadro actancial, porque ya no se trata de mantener o crear un sistema de valores colectivos. El que nuestros antepasados llamaron “camino espiritual” es la vía para adentrarse en la no dualidad que constituye la división fundamental de la realidad en objetos y sujetos, ahí no cabe ya el cuadro actancial.

Ya veremos más tarde qué estructura de base lingüística habrá que emplear.

### ***Los actantes en las nuevas sociedades. El prestigio y la fuerza atractiva de los sistemas axiológicos en las sociedades de conocimiento***

En las sociedades de conocimiento se sabe que todo nuestro mundo es construcción, modelación nuestra. En esas sociedades las narraciones o argumentaciones que quieran implantar sistemas de valores colectivos, no pueden tener el actante “remitente” como entidad autónoma, porque saben que los sistemas de valores que se proponen no son heterónomos, no vienen de fuera, sino que son construcción del mismo



colectivo que debe asumirlos. Por consiguiente el remitente y el destinatario se sincretizan como entidad, aunque se diferencien en la función.

El remitente de los antiguos sistemas de valores dotaba de prestigio, fuerza impositiva heterónoma a la propuesta axiológica que se hacía al colectivo.

¿De dónde saldrá el prestigio, la fuerza impositiva, el atractivo de los sistemas de valores que nosotros mismos construyamos? Sólo puede surgir de la cualidad humana y, sobre todo, de la profunda cualidad humana de quienes los proponen y de lo que se propone.

En las sociedades preindustriales la fuerza y atractivo de los sistemas axiológicos propuestos e impuestos a la sociedad eran autoritarios y, por tanto, heterónomos y, de una forma u otra, impositivos y generadores de estructuración jerárquica.

También las sociedades de la primera industrialización, que continuaron siendo jerarquizadas, el remitente era heterónimo con relación al colectivo. El remitente era la naturaleza misma de las cosas o la naturaleza misma de la marcha de la historia descubierta por la filosofía y las ciencias.

En las sociedades de conocimiento e innovación continua, que precisan ser democráticas y son conscientes de que construyen sus propios sistemas axiológicos al paso acelerado de los cambios de las condiciones de vida provocadas por las ciencias y las tecnologías, los sistemas axiológicos han de ser autónomos y, por tanto, sin remitente externo, ni por parte de los dioses, ni por parte de la naturaleza de las cosas, ni del determinismo de la historia. El remitente tendrá que estar formado por ciertos aspectos del mismo grupo social que es, también, el destinatario.

### ¿Existe un mundo natural?

La lengua es un instrumento de sobrevivencia de un viviente necesitado, por consiguiente, tiene que tener relación con la acción, una acción fundamentalmente dirigida a la depredación y a la procreación de los individuos y de los grupos simbióticos.

Por tanto, la lengua no puede cerrarse sobre sí misma, sino que ha de tener referencia extralingüística. Hasta aquí el argumento no presenta ninguna dificultad. La dificultad se presenta cuando se pretende determinar lo que es extralingüístico.

¿Se puede hablar de un «mundo natural extralingüístico»? Pocos lugares hay en la tierra que no estén modelados o transformados por la acción humana, sobre todo en nuestros países europeos. No existe un mundo natural visto por el hombre, ni siquiera la región más selvática e intocada por la acción de nuestra especie, porque en cuanto es vista por los humanos, deja de ser natural para convertirse en humana por efecto de la modelación que, todo viviente, tenemos que hacer de la inmensidad que nos rodea.

En cuanto cualquier realidad natural es vista por los humanos deja de ser un referente absoluto para convertirse en significado para el ser humano. Lo que ven nuestros ojos, oyen nuestros oídos, tocamos u olemos, lo que advierte nuestro cerebro, ya está modelado por nosotros, ya es humano, ya es relativo a nosotros. Y más si consideramos que no hay nada de lo que perciben nuestros sentidos y advierte nuestro cerebro que no esté modelado por la lengua.

Sólo percibimos y advertimos lo que nuestra estructura lingüística acota, objetiva; y todo lo que acotamos y objetivamos, que tiene que ver con nuestras estructuras cerebrales, perceptivas y activas, está siempre en relación, directa o indirectamente, con nuestras necesidades individuales y colectivas.

Incluso lo que percibimos, sentimos y pensamos gratuito, sin relación a nuestras necesidades, como hacen nuestras artes y nuestras ciencias, arranca del mundo que

construimos en relación con nosotros y retorna, de alguna forma, a quienes no pueden liberarse de su condición necesitada y, por tanto, depredadora.

Nunca se insistirá suficientemente en que todos los fenómenos sensitivos, mentales y activos que se presentan en nuestra especie tienen arranque en su condición necesitada y depredadora, porque los modelan nuestras facultades estructuradas para la depredación. Cuando algo se aleja de la depredación, ha de tener explicación desde nuestra condición inevitable de vivientes necesitados que hablan.

Tampoco hay que olvidar nunca que incluso lo más gratuito de nuestro percibir, de nuestro comprender y de nuestro actuar termina redundado en servicio de la calidad, adecuación y sostenibilidad de nuestra vida individual y, sobre todo, colectiva en un medio que modelamos y del que dependemos.

*Estrictamente hablando, ningún viviente tiene un mundo natural y menos, si cabe, los vivientes que son vivientes porque hablan.*

La consecuencia de estas reflexiones es que, si todo lo modelamos a la medida de nuestra condición y de nuestras necesidades individuales y de grupo, todo el llamado mundo natural es para nosotros un mundo de significaciones, todo él tiene algún tipo de pertinencia para nosotros, todo él emite algún tipo de señal, de llamada, en positivo, en negativo o en neutro para nuestra condición de vivientes necesitados simbióticos, porque todo ha sido modelado por nosotros para que así sea. Por consiguiente, todo es para nosotros un sistema de comunicación de nosotros con el mundo.

Así, pues, desde la perspectiva de la lengua natural -la que no es ni artística, ni científica-, todo está estructurado semióticamente, es decir, todo está estructurado con la formalidad propia de la comunicación.

Resulta, entonces, el siguiente fenómeno: nuestra condición de hablantes somete a la realidad a una doble modelación. Primero modela al que llamamos mundo natural, a nuestra medida de necesitados (la dimensión S-O), y segundo modela ese mundo natural que ya es un sistema semiótico, un mundo de valores y estímulos, para convertirlo en un mundo de significaciones lingüísticas (dimensión S-S). Estos dos aspectos de nuestra modelación de la realidad forman una unidad indisociable.

Podríamos decir que lo que se ha modelado una vez desde la necesidad, se somete a una segunda modelación para que pueda convertirse en significados de la lengua, dentro de un proyecto axiológico en unas condiciones determinadas de sobrevivencia, por ejemplo, las de la caza/recolección, las de la agricultura, etc.

De nuevo tenemos que advertir que todos esos aspectos de nuestra estructura de hablantes y de la estructura de nuestro mundo, no se suceden en una seriación. Cuando modelamos el mundo natural ya lo hacemos como significados de nuestro hablar, y desde los paradigmas que estructuran las diversas culturas.

Sin embargo, mantenemos la distancia entre la función significativa de la lengua y la función referencial, entre lo que llamamos intralingüístico y lo que llamamos extralingüístico, aunque ambos niveles sean construcción de la lengua, porque, para vivir simbióticamente, tenemos que distinguir entre lo que es la comunicación intersubjetiva y lo que es la acción necesaria para sobrevivir.

Por tanto, tenemos ahora que darle la razón a Hjelmslev cuando dice que la lengua da forma comunicativa a lo que ya, desde otra perspectiva, la natural para un viviente, es forma. Es la correlación de dos niveles significantes, ambos contruidos por nosotros mismos.

A pesar de la afirmación de que tanto lo referido como el significado con el que nos referimos son creaciones de nuestra naturaleza de hablantes, podemos continuar

sosteniendo que el significado es la transposición del sentido de las funciones V, o funciones de sobrevivencia, al interior de la lengua. Gracias a esa transposición el significado puede referirse al referido; por consiguiente, el significado lingüístico está intrínsecamente conectado y relacionado con la designación. Las formas del plano de la significación semiótica del mundo o, dicho de otra manera, el mundo como sistema de comunicación para un viviente, se transforma en las configuraciones semánticas de las lenguas naturales.

Las ciencias y las técnicas son una construcción de unos vivientes. Arrancan de su estructura propia de necesitados que hablan y, por más sofisticadas que sean sus formaciones, terminan al servicio de esas necesidades. Son una mediación entre el sujeto de deseos y necesidades, y la realidad del medio en el que esos sujetos deben satisfacer sus necesidades. Por consiguiente, las ciencias y las técnicas, por más abstractas que sean, arrancan de una actitud axiológica y deben retornar a ella.

También las artes y la espiritualidad nacen, viven y han de tener explicación y sentido en ese contexto.

*Si no existe un mundo natural que no sea una construcción humana, tampoco existe para las artes y ni para la misma espiritualidad.*

Todas las ciencias, como la vida cotidiana, parten de la dualidad «sujeto/objeto»; y ninguna ciencia puede salirse de ahí. Todas las ciencias tienen su punto de partida en la estructura esencial de nuestra lengua, que es dual, porque está al servicio de unos vivientes como «sujetos de necesidades / en un mundo donde satisfacer esas necesidades».

Todos nuestros saberes científicos dependen de las estructuras de nuestros sentidos, incluso ampliados por sofisticadas tecnologías, y están sometidos a las estructuras de nuestros cerebros. Ninguna ciencia puede saltar por encima de esos márgenes, todas tienen que someterse a las legalidades de los sentidos y del cerebro.

Tanto las ciencias, como las artes o la misma espiritualidad, están al servicio de unos vivientes simbióticos y de alguna manera repercuten en su bien. Incluso la gratuidad más absoluta cuanto más radical más beneficiosa es para un ser cuya cualidad específica como viviente es tener un doble acceso a la realidad, uno relativo a sus necesidades y otro sin ninguna relación a esas necesidades. Sin esa dualidad de acceso a lo real, su ventaja específica en relación a los restantes animales, hija de su flexibilidad en las respuestas al medio, se vería seriamente dañada.

Las ciencias como modelaciones de un viviente necesitado y que, de una forma u otra han de redundar en su servicio, no pueden concebirse como una descripción de la realidad, ni tampoco puede pensarse que vayan aproximándose más y más a una descripción adecuada a un referente absoluto. Siempre estarán a igual distancia de «Eso no modelado por los humanos».

Lo mismo puede decirse de las artes. Las artes no cantan la belleza de lo real, sino de la realidad modelada por el ser humano, de lo modelado por los sentidos y por el cerebro humano, de lo modelado por nuestra lengua y su estructura, y todo ello organizado y orientado a la depredación. Sin embargo, las artes, aunque tienen consecuencias prácticas para la sensibilidad y, a través de ella, para una sobrevivencia individual y colectiva de más calidad, no tienen ninguna pretensión directa en la actuación ni en la utilidad.

Las artes cantan la construcción de los vivientes humanos y cantan a los constructores. Al hacerlo se salen de la dualidad propia de las construcciones lingüísticas, pero no pueden salirse del mundo construido por los humanos.

En cuanto que se salen de la dualidad ¿se acercan a la realidad no construida por los humanos? No lo podemos saber porque lo que está más allá de todas nuestras modelaciones, no es, por definición, ningún término de relación y, por tanto, no podemos saber si nos acercamos o no. Sólo con relación a lo que podemos objetivar podemos establecer relaciones; pero lo que es inobjetivable no puede ser término de relación y, por consiguiente, tampoco podemos decir si nos hemos aproximado o no, si hay progreso o no.

### Papel axiológico de la lengua: recopilación de algunos principios de epistemología axiológica

De las reflexiones lingüísticas, semióticas y antropológicas que han precedido, pretendemos extraer unos *principios* aptos para analizar los mitos como sistemas axiológicos de las sociedades preindustriales y para construir los postulados y proyectos.

*La lengua nos constituye, no es algo sobreañadido a nuestra condición de vivientes. Ni somos un compuesto de cuerpo y espíritu, ni somos un compuesto de animal y racionalidad, somos animales constituidos por el habla.*

*Sin la lengua no tenemos nada establecido; sin ella no son viables nuestras tendencias, ni tenemos establecidos nuestros modos de sobrevivencia, las funciones V.*

El sistema de valores de un colectivo existe como semiotización, como tratamiento comunicativo de los sistemas de sobrevivencia, las funciones V, y las funciones V pueden existir gracias al sistema de valores, gracias a la semiotización. La lengua posibilita y construye los sistemas de sobrevivencia (las funciones V) y estos posibilitan, y en cierto modo, construyen la lengua, porque sin las funciones V la lengua carecería de significados con lo cual los significantes carecerían de sentido.

*En nosotros todo lo estructura el habla, tanto nuestras tendencias, como el medio, como los procedimientos para la simbiosis y para la sobrevivencia.*

*Por esta razón, la estructura de nuestro hablar es la estructura antropológica. Y es, también, la estructura de nuestro medio axiológico.*

*No hay que suponer que se dé una relación a un medio constituido, que luego se semiotiza, es decir que se manipula para convertirlo en medio de comunicación. La relación genera los términos.*

*Las leyes lingüísticas son las leyes de las funciones V como sistema de señales para un viviente, y las funciones V proporcionan la posibilidad de las construcciones lingüísticas.*

*Todos los niveles de la lengua son interdependientes entre sí: la fonología y la fonética; la expresión y el contenido; la expresión-contenido y la referencia; la lengua y las funciones V. Lo mismo ocurre con todos los niveles de los sistemas axiológicos, y entre los sistemas axiológicos y las funciones V.*

*También se da interdependencia entre las funciones V, los sistemas axiológicos y el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad. Sin la doble dimensión, nuestros sistemas axiológicos perderían la flexibilidad, que es la característica estructural de nuestra especie.*

*Sin el cultivo de la dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad, la dimensión relativa a nuestras necesidades perdería cualidad y podría volverse contra nosotros mismos; perdería flexibilidad, tendería a osificarse. Hay pues una interdependencia clara, aunque sutil, entre el cultivo de la dimensión absoluta y la dimensión relativa de lo real.*

*Que todos los niveles sean interdependientes significa que para que se dé el uno, tiene que darse el otro; y para que se dé un nivel del conjunto, debe darse todo el conjunto.*

*Lo que se afirma de los sistemas axiológicos, vale de los diferentes aspectos de la antropología.*

*Se concluye que la lengua no señala límites objetivos dados e impuestos por la naturaleza, sino que los establece.*

*Por tanto, la epistemología mítica que, pretende que lo que los mitos y teorías dicen es como es la realidad misma, es imposible, es sólo un supuesto acrítico.*

*Tanto los sistemas axiológicos como las ciencias son modelaciones de un viviente, de un depredador: modelan la realidad, pero no la describen. Tampoco hay posible descripción de la dimensión absoluta de la realidad.*

Supuesto este carácter de modeladores, no podemos saber si progresamos en el conocimiento de lo que realmente es o no, porque siempre nos falta un término de la relación. Modelamos toda nuestra realidad, incluidos a nosotros mismos, pero no tenemos ningún acceso posible al trasfondo que modelamos. Sólo sabemos que, si nuestras modelaciones están bien hechas, el trasfondo responde a nuestras modelaciones y podemos sobrevivir y actuar. Todas nuestras modelaciones están igualmente distantes de ese trasfondo. No podemos pretender una relación donde nos falta un término de la relación.

*Las ciencias y las técnicas son una construcción de unos vivientes. Arrancan de su estructura propia de necesitados que hablan y terminan en ella.*

Por consiguiente, las ciencias y las técnicas, por más abstractas que sean arrancan de una actitud axiológica y deben retornar a ella.

*También las artes y la espiritualidad nacen, viven y han de tener explicación y sentido en ese contexto.*

Ni siquiera las ciencias más abstractas, ni las artes más refinadas, ni tampoco la espiritualidad más sublime pueden salirse del marco propio de unos superdepredadores.

Todas las ciencias tienen su punto de partida en la estructura esencial de nuestra lengua, que es dual; y lo es porque está al servicio de unos vivientes que son «sujetos» de necesidades / en un «mundo» donde satisfacer esas necesidades».

Tanto las ciencias, como las artes o la misma espiritualidad están al servicio de unos vivientes simbióticos y de alguna manera repercuten en su bien.

*Por consiguiente, las ciencias, las artes e incluso la espiritualidad son fenómenos propios de seres depredadores.*

*La gratuidad más absoluta, cuanto más radical es, más beneficiosa es para un ser cuya cualidad específica como viviente es tener un doble acceso a la realidad.*

Sin esa dualidad en el acceso a lo real, su ventaja específica, hija de su flexibilidad en las respuestas al medio, se vería seriamente dañada. La noticia de la dimensión absoluta nos hace cobrar distancia de nuestras construcciones para sobrevivir. Esa es la raíz de nuestra flexibilidad.

*La cultura no es una interpretación científica, sino un sentir que es, a la vez, una interpretación.*

Quizás algún día las ciencias puedan manipular el sistema genético de los animales, pero no podrán nunca sentir su sentir, porque la ciencia opera con unidades abstractas y el sentir opera con unidades concretas.

Los humanos nos tenemos que autoprogramar, no nos basta nuestra base genética. La base de toda cultura es generar un sentir de sí mismo, del grupo y del medio. No se genera un sentir con conceptos asépticos de sentir, se genera con cualidades concretas.

*La base imprescindible de todo sistema cultural es axiológica, aunque sobre esa base se construya un gran edificio científico que pretenda ser aséptico respecto al sentir. Todo ese edificio científico y tecnológico tiene que retornar y servir al sentir.*

La base de la cultura de las sociedades de conocimiento y cambio continuo tendrá que ser un sentir. Ese fundamento nos parece que tendrá que ser el *espíritu de indagación*, la *comunicación*, y el *espíritu de servicio*.

Por lo que podría resultar una catástrofe que esa cultura, que es la instaurada en la sociedad actual, esté basada casi exclusivamente sobre la *indagación*, la *pura información*, y todo ello para la *explotación*.

## Observaciones metodológicas

La terminología que hemos de emplear en nuestro estudio intenta ser lo más precisa posible, pero teniendo en cuenta la naturaleza del asunto que se trata. La dimensión axiológica de nuestra existencia es enormemente polivalente y no se puede eliminar su polivalencia sin desfigurar el objeto que se estudia. La dimensión axiológica humana está compuesta por unidades polivalentes y, además, tiene los rasgos de una creación cualitativa. Es una creación cualitativa, aunque colectiva, difícil de manipular con conceptos abstractos.

Sin embargo, precisamos crear un saber, la epistemología axiológica lo más preciso posible y lo más metódico posible para poder construir nuestros propios proyectos axiológicos a todos los niveles de las formaciones colectivas de las nuevas sociedades de conocimiento en sus constantes transformaciones.

Nos topamos con la misma dificultad con la que se enfrentan todas las ciencias humanas: la polivalencia de los términos con los que deben operar y, por ello, la imprevisibilidad de sus desarrollos y transformaciones.

Empezaremos tratando la noción de *objetivación*. En el mundo axiológico propio de un viviente necesitado como nosotros, la objetivación es algo muy diferente de lo que entiende la ciencia e incluso la filosofía. Para un viviente la objetivación es una acotación en un trasfondo que podríamos caracterizar como informe. Toda forma es una acotación de un viviente. Y hay tantas formas de acotaciones como vivientes. Tiene sentido decir que lo que no está acotado por un tipo de viviente, es informe para ese viviente. Toda forma es forma para un viviente; lo que no es forma para ningún viviente, podríamos decir que es informe. En este sentido la dimensión absoluta es informe.

La acotación que hace un viviente, y nosotros estamos sometidos a esa misma legalidad, está modelada por su necesidad, por consiguiente, es una acotación y como tal una posición de límites, una objetivación, cualitativa, axiológica. Cada viviente, y nosotros igual que todas las demás especies, hace un entramado de acotaciones, de objetivaciones de lo real, según la estructura de su necesidad, que está intrínsecamente relacionada con su capacidad operativa. Esa trama de acotaciones es su mundo.

Las acotaciones-objetivaciones que hacemos los vivientes son simultáneamente interpretación y valoración, de forma que la interpretación es valoración y que la valoración es interpretación en unión indisoluble. Así la objetivación propia del viviente es interpretación cualitativa y, como tal, concreta, axiológica. No le interesa la estructura de la realidad en sí misma, sino su estructura cualitativa en relación con su necesidad.

No hay que confundir este tipo de objetivación con la objetivación propia de las ciencias que abstrae de los intereses del que la considera para poder acceder mejor a una pretendida descripción propia de lo real a fin de manejarla más adecuadamente.

Aunque el proceso de la ciencia abstraiga de toda consideración axiológica, en último término es una obra de vivientes necesitados que intentarán que redunde en unas mejores condiciones de vida para los individuos y los grupos.

La filosofía tiene un planteo semejante pero su retorno al bien colectivo es más explícito y opera en el mismo proceso de la reflexión, cosa que no ocurre en las ciencias.

Supuesto que la acotación-objetivación del viviente es simultáneamente y en el mismo sentido, una lectura del medio, una interpretación y una valoración, el mundo construido por la red de interpretaciones-valoraciones, tiene ese mismo carácter. Consecuentemente el mundo humano es primariamente y antes que nada un mundo de interpretaciones-valoraciones, porque de ello depende su sobrevivencia.

Toda trama de interpretaciones-valoraciones, el mundo humano de un concreto sistema de sobrevivencia, está construida por la necesidad y por consiguiente es un mundo de señales, de estimulaciones para los humanos; es, pues, un mundo de estructura semiótica.

Tendremos pues la siguiente situación:

Nuestra condición de vivientes que hablan estructura todo nuestro ser de vivientes y nuestro mundo. El habla estructura nuestra naturaleza viable como vivientes, en unas condiciones culturales determinadas. Sin esa estructuración de nuestro hablar en grupo, en unas determinadas condiciones de vida, no tenemos naturaleza, no somos viables como vivientes.

Esta nuestra forma de ser vivientes no puede ser alterada por la mediación de las ciencias y tecnologías, por más complejas y sofisticadas que estas sean. En las nuevas

sociedades industriales tendremos que cumplir esta legalidad de nuestra condición, so pena de terminar siendo inviables como vivientes.

De estas reflexiones se concluye que como vivientes estamos estructurados por nuestra condición lingüística. Nuestras mismas apetencias y necesidades están estructuradas por la lengua.

Se concluye también, obviamente, que nuestro mundo humano, en unas determinadas condiciones de sobrevivencia, está modelado, acotado-objetivado, interpretado-valorado, por nuestra estructura de vivientes que hablan.

Consiguientemente, la estructura de nuestro hablar, que nos configura como vivientes, proporciona la estructura de nuestro mundo correlato axiológico y de nuestro mundo natural.

Entendemos por «mundo natural» el mundo que modela nuestra lengua natural, es decir, la que no es una metalengua científica o axiológica.

Tenemos, pues, que *la estructura propia de la lengua es la estructura misma de nuestro ser como vivientes culturales, es la estructura de nuestro mundo axiológico y es, también, la estructura de nuestro mundo natural.*

Para nuestro propósito, estos datos nos permiten utilizar todo el aparato teórico de la lingüística para estudiar los mundos axiológicos humanos. Nos permitirá analizar las creaciones axiológicas de nuestros antepasados y nos permitirá también crear sistemas axiológicos adecuados a las nuevas necesidades culturales.

Finalmente, algunas observaciones sobre nuestro hablar de la dimensión absoluta de lo real. Recuérdese que llamamos dimensión absoluta de lo real a la noticia que todo ser humano tiene en algún momento de su vida que la realidad está ahí, independientemente de su relación a nosotros y nuestras necesidades.

Para hablar de esa dimensión utilizamos símbolos y mitos, o conceptos empleados como símbolos porque sólo pretenden aludir a esa dimensión, pero no describirla. No hay ningún símbolo o mito que sea adecuado y, menos, definitivo. Tampoco hay ningún concepto adecuado, ni siquiera utilizado como símbolo.

Cualesquiera términos o expresiones que se empleen, deben ser negados. Cuando se apunta a lo inobjetivable hay que negar la adecuación de cualquier apuntamiento.

Es preciso hablar de esa dimensión, pero sólo para expresar y hacer entender que de ella no se puede decir nada sin caer en falsedad.

Se trata de un conocimiento no-conocimiento; de una noticia que no supone dualidad; de una experiencia que es de nadie sobre nada, pero que es certeza, aunque sea una certeza de nada acotable y objetivable. No hay que caer en la utilización de un mismo término para hablar de la dimensión absoluta constantemente, como si fuera el adecuado; ningún término puede ser nunca adecuado.

## 2. El doble acceso a la realidad generado desde la lengua

### El doble acceso a la realidad

Nuestra condición animal es peculiar, de nuestra particular peculiaridad tienen que arrancar todos los rasgos exclusivos de nuestra especie animal. *Nuestra exclusiva diferencia específica animal es ser vivientes constituidos como tales por nuestra condición de hablantes.*



No hay que olvidar que este peculiar rasgo diferencial de nuestra especie es un rasgo animal. No es algo propio de nuestra condición espiritual, ni de nuestra condición racional. Es pura y simplemente un rasgo animal con la finalidad de hacer de nosotros una especie viviente flexible en su relación con el medio.

Todos los fenómenos propios de nuestra especie, y que nos diferencian fuertemente de los restantes animales, como las ciencias, las artes, la posibilidad de cambiar de cultura, la espiritualidad, el doble acceso a la realidad, la noticia de la dimensión absoluta de la realidad, la posibilidad de cultivar la cualidad humana profunda, etc., tienen que ser comprendidos y explicados desde nuestra condición de animales que hablan.

El habla es un invento biológico para hacernos flexibles en nuestras relaciones con el medio, para podernos adaptar a sus cambios o para poder modificarlo cuando sea necesario o conveniente. El habla nos permite hacer mutaciones en nuestros modos de vida que resultan equivalentes a los cambios de especies de otros animales. Y esas mutaciones podemos realizarlas sin tener que transformar nuestra dotación genética ni nuestra estructura fisiológica.

Esa flexibilidad la consigue el habla conjuntando una estructura acústica como soporte, con el elemento significativo de las realidades del medio para nuestra vida. Así se crea una distancia objetiva que distingue el significado que las realidades puedan tener para nosotros, de las realidades mismas. Esa distancia objetiva permite cambiar el significado de las realidades cuando sea necesario o conveniente. Esa es nuestra flexibilidad.

Esa misma distancia objetiva provocada por la estructura del habla, nos abre a un doble acceso a la realidad: un acceso relativo a nuestras necesidades, es decir, al significado de las realidades para nuestra sobrevivencia individual y colectiva (dimensión relativa), y un acceso a la realidad no relativo a nuestras necesidades o absoluto (dimensión absoluta).

Ese doble acceso es un efecto de la estructura de nuestra habla, no una característica de lo real.

La experiencia relativa de la realidad se nos muestra como estímulo para nuestra actuación, como significado para nuestra vida, como valor de sobrevivencia. La experiencia absoluta de la realidad se nos presenta como ser y valor sin relación con nuestras necesidades, como separada, *absoluta* de (suelta de) toda relación con nosotros, como estando ahí en ella misma.

La experiencia absoluta de la realidad no es una experiencia trascendental, como sería la experiencia de una realidad más allá de este mundo. Es la experiencia de este mismo mundo, al que tenemos acceso con nuestros sentidos, con nuestra mente y con nuestra acción, pero visto, comprendido y sentido como existiendo y valiendo con total independencia de nosotros, de cualquier relación con nosotros.

Ahora bien, esa experiencia absoluta de la realidad se muestra como un mar sin fronteras en el que es posible adentrarse más y más profundamente. La experiencia absoluta de la realidad rompe las barreras que encierran a un animal viviente en el círculo cerrado de sus necesidades. Más allá de esas fronteras se hace posible la ciencia, el arte, la filosofía, el interés por la realidad que no busca sacar provecho de ella.

La experiencia absoluta de la realidad abre la mente a otro tipo de conocimiento de la realidad y abre la sensibilidad y el corazón a un amor por las cosas y las personas no egocentrado. El interés y amor desde el sujeto de necesidades es siempre un amor

egocentrado porque tiene siempre al sujeto de necesidades como referencia; el interés y el amor desde más allá de esa frontera es desegocentrado, gratuito.

La experiencia relativa de la realidad proporciona un conocer y sentir relativo, interesado, la experiencia absoluta de la realidad proporciona un conocer y sentir absoluto, gratuito

## El doble acceso a lo real y el doble uso de nuestras facultades

Nuestras facultades son los sentidos, la capacidad de percepción de la realidad; la mente o la capacidad de acotación e interpretación y el sentir o capacidad de conmovernos ante los datos de los sentidos; y la acción.

Estas facultades las enumeramos como separadas, pero en realidad son una unidad. Son el conjunto del equipo del viviente para relacionarse con el medio, poder satisfacer sus necesidades y sobrevivir. Son el conjunto de nuestro equipo como vivientes para disponer en el medio de una realidad adecuada al cuadro de nuestras necesidades. Forman una unidad indisoluble porque el funcionamiento de cualquiera de esas facultades supone el funcionamiento del resto. Ninguna de ellas puede funcionar aislada, autónoma. Esas facultades son también el equipo global del viviente para modelar el medio y relacionarse con él.

En las relaciones con el medio puede, según las circunstancias y las urgencias de la necesidad y de la acción, preponderar una facultad sobre las otras, pero incluso en ese caso, que es frecuente, la total interdependencia de todas las facultades se mantiene.

Esta estructura es condición general de todos los vivientes, especialmente de los llamados vivientes superiores. Nosotros estamos sometidos a ella. Esta es la razón fundamental de por qué nuestra condición primaria y radical en relación con el medio es axiológica y no abstracta. Somos seres vivientes, nuestra relación con el medio pasa inevitablemente por la percepción, la acotación-interpretación, la valoración y la acción, todo ello mediatizado y posibilitado por el habla, y en función de la satisfacción de nuestras necesidades individuales y colectivas.

Como consecuencia del doble acceso a la realidad, se dan dos modos de funcionamiento de nuestras facultades.

Cuando nuestras facultades funcionan al servicio de nuestra sobrevivencia individual y colectiva se abren en abanico: primero interviene la percepción, le sigue la interpretación y valoración y termina en la acción.

Este orden es una exposición abstracta porque, en realidad, aunque nuestras facultades se abran en abanico, forman una unidad en interdependencia mutua. Se percibe lo que con la interpretación se acota y se valora, y se percibe, acota y valora lo que tiene que ver con nuestra actuación para la sobrevivencia.

La percepción va por delante, pero en interdependencia de la interpretación, y la interpretación está en función de la valoración, y esta de la acción. Nuestras facultades funcionan en abanico, pero con interdependencias mutuas, todo ello regido por la necesidad y modelado por la lengua en un contexto cultural determinado.

Este es el funcionamiento de nuestras facultades en lo que se refiere a nuestro acceso a la realidad relativa a la necesidad. Esta es la dimensión relativa de lo real.

Cuando nuestras facultades están al servicio de la noticia de nuestro acceso a la dimensión absoluta, nuestras facultades no se abren en abanico, sino que se cierran en una completa unidad, de forma que la percepción es comprensión y valoración, la

comprensión es valoración y percepción, la valoración es percepción y comprensión y todo eso es acción

En la noticia de la dimensión no relativa a nuestras necesidades, la dimensión *absoluta* (suelta de relaciones), gratuita, no hay posibilidad ninguna de acotación con la percepción, ni con la mente, ni con la valoración, porque esa noticia gratuita de lo real no tiene nada que ver con nuestras necesidades, por tanto, con ninguna acción concreta ordenada a nuestra sobrevivencia. No hay razón alguna para que las facultades se abran en abanico, por consiguiente, funcionan unificadas.

Cuando se produce la noticia de la dimensión absoluta de la realidad, por leve que sea, la percepción percibe lo que no es visible como una acotación objetiva; la mente tiene noticia de lo que no puede ni acotar ni interpretar; el sentir se conmueve frente a algo que no es ni objeto, ni sujeto, ni ningún tipo de individualidad; la acción está frente a lo gratuito.

Frente a lo que es inconcebible, inobjetivable, irrepresentable, porque no tiene relación alguna con las necesidades de un viviente; frente a lo que es noticia y certeza, pero de nada ni de nadie, aunque a pesar de ello sea noticia mental, sensitiva y perceptiva, y sobre todo sea certeza, no es posible que las facultades se abran en abanico. De ahí se concluye que la noticia y certeza inquebrantable de la dimensión absoluta de lo real sea a la vez mental, perceptiva y sensitiva.

No hay noticia abstracta de la dimensión absoluta; esa noticia es siempre axiológica, porque se dirige y afecta a la totalidad del viviente humano. Es una conmoción que es percepción y que es luz, todo ello absoluto, gratuito. Inevitablemente esa conmoción-percepción-luz se desborda en acción gratuita.

## La extraña experiencia humana de la realidad

Somos unos pobres vivientes de esta tierra, un pequeño planeta de una estrella mediana, de una galaxia entre los miles de miles de galaxias. Somos fisiológicamente muy complejos; cultural y psicológicamente también complejos, pero en definitiva unos pobres vivientes necesitados, de un pequeño y bello planeta.

Como vivientes, necesitamos comprendernos, sentirnos y vivirnos a nosotros mismos y a todo lo que nos rodea, a la pequeña medida de nuestras necesidades. Pero nuestra experiencia de la realidad no es así de simple, es extraña.

Experimentamos la realidad modelándola a nuestra medida individual y colectiva y, de manera extraña, indefinible pero real, la vivimos y sentimos como ahí, como gratuita, como sin relación ninguna con nuestras cortas medidas. Y esa extraña experiencia de lo real se nos traga a nosotros mismos en su extrañeza.

Esa rara experiencia de lo real, no relativa a nuestras necesidades, que se nos traga y nos incluye en su rareza, nos dota de una dimensión absoluta. Se muestra, al incluirnos, «como inteligente», «como conciencia», «como lucidez»; y decimos «como» porque estrictamente hablando no es inteligencia, ni conciencia, ni lucidez, porque esas son cosas propias de vivientes necesitados como nosotros.

Gracias a esa extraña experiencia, que ni experiencia es, porque la experiencia es una noción está ligada a la dualidad del que tiene «*la experiencia y lo que es experimentado*»-, nos fuerza a comprender que no somos nadie venido a este mundo y que, por consiguiente, somos una forma de «Eso», de la inmensidad, de «lo que es», de «lo único».

A «Eso», a «lo que es» no le corresponde ni el término «mundo», ni el término «es». Podemos aludirlo únicamente como «Eso innombrable», lo que no cabe en ninguna

de nuestras categorías, por generales que sean. Esa extraña experiencia, para un animal como somos los humanos, se nos tragó, porque nos vivimos como una pura forma de Eso, por ello nosotros mismos somos «innombrables».

Esa extraña dimensión de lo real, a la que da acceso nuestra condición de vivientes que hablan, no es ni una especulación, ni una creencia; es un dato que debemos poner en el centro de nuestro vivir, si no queremos alienarnos como humanos acercándonos a la categoría de puros vivientes depredadores, pero tan eficaces que ponemos en riesgo toda otra existencia en la tierra y la nuestra propia.

El centro de nuestro vivir ha de ser, si queremos ser verdaderamente humanos, esa doble dimensión de lo real a la que tenemos acceso, conscientes en todo momento de cuál es la relación relativa y cuál la absoluta. La dimensión relativa ha de tener un peso relativo en nuestro vivir, y la dimensión absoluta ha de tener un peso absoluto en nuestro vivir.

Este es el hecho básico de nuestra naturaleza humana. Ese hecho básico constitutivo, no puede ser ignorado nunca, sin que se sigan graves daños para nuestra condición humana

### No hay división entre las dos dimensiones de lo real, sino unidad absoluta

La dimensión relativa a nuestras necesidades y la dimensión absoluta de lo real, no relativa a nuestras necesidades, no son dos dimensiones divididas, sino una unidad absoluta.

No se da la relación de un nivel físico y otro metafísico. Ni se da entre ellos una relación de causa y efecto. Que hablemos de dos dimensiones de nuestro acceso a lo real es sólo un problema de nuestra capacidad de comprensión ligada a nuestra condición animal que habla, no es una cuestión que afecte a la realidad.

Nuestra capacidad de comprensión va creciendo con ayuda de las tecnociencias; pero siempre nuestra comprensión, que es una conceptualización, que sugiere un parto, será inevitablemente una modelación a la medida de nuestros sensores, de nuestra capacidad de actuación, de nuestra capacidad cerebral y de los instrumentos contruidos desde ahí. Siempre habrá una distancia insalvable entre nuestros conocimientos y lo real, porque lo real no es a nuestra medida.

Por consiguiente, el gran misterio de lo real es más una gran incógnita. Ese gran misterio, con un nivel inconcebible y con otro nivel que podemos concebir, junto a la lucidez humana de tener noticia de los dos niveles, se encuentra en la condición humana y sólo en ella. Podríamos decir que en mí está la fuente, lo fontado y la lucidez mental y sensitiva de la fuente y de lo fontado.

Hay que insistir que la relación de fuente y fontado no es una relación de causa y efecto, ni siquiera es una relación, porque entre fuente y fontado no hay dualidad ninguna. La lucidez de la fuente y de lo fontado mismo, también es sin dualidad ninguna.

Ese misterio de unidad y diversidad es nuestra propia naturaleza, sin nada añadido que sea mío como entidad autónoma.

Ante este misterio, único y diverso, no cabe hablar de nacimiento y muerte. ¿Qué nacería, qué moriría en esa unidad completa sin dualidad alguna en la epistemología axiológica?

La unidad es diversidad, y la diversidad es unidad.

## Nuestro doble acceso a lo real y sus consecuencias en el espacio-tiempo

Nuestro acceso bifurcado a la realidad tiene consecuencias con respecto a nuestra captación del tiempo-espacio.

La dimensión relativa de nuestro acceso a lo real es temporal y espacial porque es relativa a nuestra imprescindible actuación en el medio para poder sobrevivir en él. Si no tuviéramos una captación de lo real sometida al tiempo-espacio no podríamos actuar y sobrevivir. En esto estamos sometidos a la legalidad de todos los vivientes. Cada especie viviente tiene un espacio-tiempo relativo a su tipo de actuación en el medio.

La dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real, porque no es relativa a nuestras necesidades, no tiene acotaciones ni formas, porque todas las formas las proyectan los vivientes con sus necesidades sobre un trasfondo sin forma.

Nuestro acceso a «Eso de ahí» que es la dimensión no relativa y, por ello, absoluta de todo lo real, supone una noticia de eso real mismo no sometido al tiempo-espacio.

Esas dos dimensiones no son dos realidades, sino una sola que es vista simultáneamente y de manera inseparable como tiempo-espacial y como no tiempo-espacial. No hay contradicción en ello porque lo mismo es visto desde dos perspectivas diferentes.

Desde la perspectiva temporal y espacial, todo, absolutamente todo, «es no siendo», todo es naciendo y muriendo, todo es apareciendo y desapareciendo.

Desde la perspectiva carente de tiempo-espacio, todo ni es, ni no es; las categorías de ser, de no ser y todas las posibles combinaciones de estos dos términos no se aplican a la dimensión absoluta.

Volviendo estas ideas sobre nosotros mismos, los humanos, tendremos que sostener que estamos, a la vez, en el espacio-tiempo y libres totalmente de esas categorías.

La dimensión absoluta, que en muchos aspectos coincidiría con la noción de Dios de nuestros antepasados, no la podríamos concebir como un ser no sometido al tiempo-espacio, pero como un ser separado y estable. Sólo se nos presenta en la DR. Si pensáramos esa dimensión, o a Dios, así, nos meteríamos en el campo de las creencias o de los supuestos filosóficos discutibles.

La dimensión absoluta se nos presenta siempre como libre del espacio-tiempo y en el seno del espacio-tiempo.

No debe olvidarse jamás que esa doble dimensión de lo real y todas sus consecuencias es fruto de la modelación que, los vivientes hablantes que somos, hacemos de lo real. Cómo sea lo real no podemos tener ninguna idea, es incognoscible para nosotros, pobres vivientes terrestres.

Esta última reflexión viene avalada por nuestro doble acceso a lo real que nos proporciona la noticia de la dimensión absoluta sin forma, incognoscible, pero anterior, y no en tiempo, sino como fuente de la relativa.

Nosotros mismos, los humanos, tenemos esas dos dimensiones; somos, por tanto, seres mortales, y simultáneamente y de forma fontal, ni seres ni no seres, ni mortales ni inmortales, porque ninguna de estas categorías es aplicable a nuestra dimensión absoluta.

Esa dimensión incategorizable e inefable es el constituyente y la fuente de nuestra condición relativa y mortal. Esa dimensión fontal es intrínseca a nosotros; es en esa dimensión donde hemos de poner nuestro lugar de residencia, si queremos comprendernos y no temer a la muerte, temor que es hijo de nuestra identificación con la dimensión relativa de nuestro ser.

Esto es lo que intuyeron nuestros mayores cuando sostenían que los humanos éramos cuerpo y espíritu, cuerpo mortal y espíritu inmortal, como dos componentes separados de nuestra estructura humana.

## Tiempo-espacio e individualidad y ni tiempo-espacio ni individualidad

El acceso a la doble dimensión de la realidad tiene más consecuencias para la vivencia del tiempo-espacio.

Tenemos una doble vivencia de la realidad desde el punto de vista espacio-temporal: tenemos una experiencia del tiempo-espacio con individuaciones y, a la vez, una noticia del no tiempo-espacio sin individuaciones.

Dimensión relativa con individuaciones y tiempo-espacio; y dimensión absoluta sin individuaciones y sin tiempo-espacio.

Donde hay individuación, hay tiempo-espacio. Donde no hay tiempo-espacio, no puede haber individualidades. La aparición de la individualidad crea el tiempo-espacio.

Como la dimensión absoluta, el no tiempo-espacio sin individualidades, está en todas partes no se liga a ninguna. Como es la fuente de la relativa, también el no tiempo-espacio sin individualidad es la fuente del tiempo-espacio con individualidades.

Como mi verdadera identidad es la dimensión absoluta y no la relativa, así también la realidad del tiempo-espacio es el no tiempo-espacio. La no individualidad es la realidad de la individualidad.

El tiempo-espacio y la individualidad son formas del no tiempo-espacio ni individualidad.

Cuando muera no restará nada de mi tiempo-espacio ni de mi individualidad, quedará únicamente el no tiempo-espacio y no individualidad. Nada se habrá perdido.

¿Cómo podremos concebir el no tiempo-espacio y la no individualidad? De ninguna manera, es inconcebible. ¡No es ni intuible!

Antes de la muerte, la dimensión absoluta se define, se acota, se presenta como individualidad en el tiempo-espacio, sin que eso añada nada a esa dimensión. Cuando, con la muerte, la individualidad y el tiempo-espacio desaparecen, nada desaparece.

Nuestra doble dimensión desaparece, pero no le desaparece a nadie.

Lo diverso es en realidad uno, sin que sea individualidad. Si lo diverso es uno, no desaparece porque nunca existió, como tal.

El no tiempo-espacio es siempre en diversidad, para nosotros; en sí, no sabemos.

El no tiempo-espacio sin individualidades se contraponen al tiempo-espacio con individualidades, pero para nosotros. ¿Se contraponen en sí mismos?

El dato que nos dice que la dimensión absoluta es la fuente de la relativa y que esta no añade nada a la absoluta, nos dice que no hay oposición, solo lo parece. Según eso, no habría oposición entre la vida que es tiempo-espacio e individualidad, y la muerte que es no tiempo-espacio ni individualidad.

La funcionalidad de la muerte para la vida, de la que ya hemos hablado, nos dice también eso.

El no tiempo-espacio ni individualidad no es una infinita concentración del tiempo-espacio y de las individualidades, a la manera de un agujero negro cósmico; eso todavía sería pensar con categorías de tiempo-espacio. En ese sentido es sabia la afirmación de las Upanishad que intentan corregir esa imagen diciendo que la dimensión absoluta es pequeña como un grano de arroz y grande como todos los mundos.

Cualquier individualidad, con su tiempo-espacio, es una definición, una acotación de la dimensión absoluta. La no individualidad sin tiempo-espacio no está fuera de las individualidades, sino en su seno, en su realidad.

De forma semejante, cualquier individualidad tiene en su seno la inmensidad de los procesos espacio/temporales, hasta perderse en el Big-Bang y más allá de él.

Toda esa inmensidad de tiempo-espacio y más allá de él, no está en la lejanía temporal/espacial, sino que está en su mismo seno, en el ser que constituye a la individualidad.

Para comprender esto puede ayudar no pensar el tiempo-espacio como una sucesión horizontal que llega a una concreta individualidad, sino como una simultaneidad vertical presente en toda individualidad.

Todo el proceso que lleva desde antes, si es que se puede hablar así, del Big-Bang y desde él a la creación del cosmos, de las constelaciones, de las explosiones estelares, de la aparición de la tierra y del largo proceso de la vida, hasta llegar a mi individualidad humana, está presente en mi individualidad simultáneamente. Este pensamiento resulta más claro si se recuerda que no somos nadie venido a este mundo, sino que somos este mundo.

Así resulta que todo individuo, todo ser, es temporal/espacial e individuo y sin tiempo-espacio ni individualidad. Y la realidad que constituye el ser de esa individuación es «Eso» sin tiempo-espacio y sin individualidad.

Como la dimensión absoluta es la fuente y la realidad de la relativa, así el no tiempo-espacio ni individualidad es la fuente y la realidad de la individualidad y su tiempo-espacio.

### **3. Cómo se comportan entre sí las dos dimensiones de nuestro acceso a la realidad**

#### **La dimensión absoluta de lo real**

El acceso a la dimensión absoluta es una creación biológica, con una función concreta para la supervivencia de un ser viviente; es una función biológica que nos permite adaptarnos al medio en que vivimos y modificarlo cuando sea necesario o conveniente. La dimensión absoluta es el fundamento de nuestra flexibilidad con relación al medio en el que obtenemos lo necesario para vivir, sin tener que cambiar nuestra dotación genética ni modificar nuestra fisiología. Es un gran invento de la vida que nos permite hacer modificaciones en nuestro sistema de sobrevivencia, que resultan equivalentes a los cambios de especies en los restantes animales.

Los animales, nuestros parientes, para modificar su relación con el medio necesitan millones de años, los humanos podemos hacer esos cambios tan rápido como sea necesario. Podemos transformar nuestras formas de sobrevivencia, en ocasiones radicalmente, sin modificar nuestra dotación biológica.

El doble acceso a la realidad es la mutación biológica más radical e importante de todas las especies vivientes y es, también, como iremos viendo, una apuesta sumamente arriesgada de la vida.

La dimensión absoluta no es una revelación divina, sino una pura estructura antropológica; es una estructura adecuada a un animal depredador. Siempre los animales depredadores son más flexibles en sus formas de vivir que sus presas. La vida en nosotros ha creado el supremo animal depredador dotado de una completa flexibilidad.

La doble dimensión de la realidad, efecto de la bifurcación de la lengua, nos permite conseguir la flexibilidad y la libertad incluso con relación a nuestro propio destino interior. La estructura de deseos, temores, recuerdos y expectativas que constituyen



nuestra peculiar individualidad, unificada por en el ego, la recibimos en nuestra primera infancia como consecuencia de nuestra socialización en dependencia completa de nuestros padres y primeros educadores. Esa estructura interna, que es la estructura de nuestro yo, la confirmamos y asentamos con nuestras propias actitudes y operaciones como individuos; de esa forma se convierte en un destino inviolable. La vivencia de la doble dimensión de esa nuestra propia realidad, nos permite liberarnos de esa sumisión rígida, que es más rígida cuanto más inconsciente, y ganar en flexibilidad.

Convencer de que la doble dimensión de nuestro acceso a la realidad sea un dato y no una herencia religiosa o un intento de volver vigentes los reclamos de las religiones, posiblemente será una ardua tarea. Pero al reivindicar ese dato, en especial nuestro acceso real a la dimensión absoluta, no nos mueve motivo religioso ninguno, sino poner bases racionales para todo el mundo de lo axiológico en sus diversos aspectos.

La doble dimensión es propia de nuestra estructura antropológica, pero para que pueda cumplir la función para la que apareció, debe ser cultivada temáticamente en sus dos aspectos.

La noticia de la dimensión absoluta es un dato, pero es un dato peculiar por su sutilidad. Es sutil porque es sin forma; si tuviera una forma propia no podría ser el fundamento de la flexibilidad. Aparece en toda forma modelada por nosotros, como la fuente de su realidad. Todas las formas modeladas por nosotros son limitadas, imperfectas y perecederas, a pesar de ello la dimensión absoluta aparece como sin límites en lo limitado, sin imperfección en lo imperfecto, imperecedera en lo perecedero. En la dimensión relativa, que es siempre no convincente, se presenta como absolutamente convincente.

La dimensión absoluta se presenta como la fuente de la realidad de todo, pero no es un agarradero; es como un inmenso vacío que se presenta en toda forma. Si fuera un agarradero para nosotros los humanos, tendría que presentarse como una forma; así tendríamos dos formas en toda forma: la modelada por nosotros y la forma absoluta. Si fuera así, toda realidad tendría dos pisos y la forma absoluta sería absoluta en su forma y no la condición vacía de toda modelación, con lo cual se perdería la flexibilidad y, por ello, toda forma sería de naturaleza inmutable.

La dimensión absoluta al presentarse sin forma en toda forma y al presentarse como la fuente y la realidad de toda forma, dice, con ello, que lo real de toda realidad es vacía de sí misma; que la realidad de todo lo que pueda pensarse como «otro» es el «no-otro» de todo, que es el vacío.

Así, paradójicamente, esta dimensión es la realidad de toda realidad y es la que vacía de realidad propia a toda realidad. Muestra que toda realidad es vacía porque su realidad es el gran vacío. El gran vacío no es la nada, sino lo que por su plenitud es inconceptualizable, irrepresentable y es la ausencia absoluta de agarradero para un frágil viviente como nosotros.

Desrealiza a la dimensión relativa porque dándole realidad, se muestra como el «no-otro» verdadero de todo lo relativo. Esta desrealización es el fundamento de la verdadera libertad.

La doble dimensión de nuestro acceso a lo real y, especialmente, la dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad, tiene que poderse explicar racionalmente. Todos los fenómenos que aparecen en nuestra condición de humanos, tanto los correspondientes a la dimensión relativa como todos los correspondientes a la absoluta, tendrán que poderse



explicar desde lo que nos diferencia de los restantes vivientes: nuestra condición de vivientes constituidos por el habla.

Por consiguiente, todo lo referente a la dimensión absoluta es tarea de la epistemología axiológica, no es tarea de la religión, porque la religión es un proyecto axiológico colectivo propio de sociedades preindustriales y las nuevas sociedades son sociedades industriales y de conocimiento.

La dimensión absoluta, con su sola noticia, invita a adentrarse en ella, invita a la indagación que es una auténtica creación libre. Cuando las ciencias son indagación sin fin, esta dimensión no puede ser sumisión, sino, con más razón, indagación libre.

No hay indagación libre si no se da la seducción que sigue a la noticia de la dimensión absoluta.

La indagación libre es incompatible con la sumisión a creencias y ortodoxias. Es incompatible con la homogeneidad. Hemos de heredar el pasado, pero nuestra relación con él no puede ser de sumisión, sino de veneración, amor, aprendizaje libre y creativo.

La dimensión absoluta es puramente cualitativa, lo cualitativo no se puede imponer, sólo puede inspirar. No hay ninguna certeza axiológica heterónoma; la certeza de esta dimensión no puede ser, en absoluto, heterónoma.

La indagación en la espiritualidad de nuestros antepasados era indagar la voluntad de Dios para someterse. Hoy la indagación de la dimensión absoluta y de la cualidad humana profunda es indagación libre y creación libre.

¡Qué gran transformación en la Vía! ¡Qué difícil es concebir lo que nuestros mayores llamaron espiritualidad como una creación libre! Pero si sustituimos el término «espiritualidad» por «cualidad humana profunda», la comprensión se simplifica.

Repetimos: esta cualidad profunda y la dimensión absoluta, en las nuevas condiciones culturales, no pueden imponerse sólo pueden seducir.

## Prioridad de la dimensión absoluta con relación al conocimiento de la dimensión relativa

Cuando vemos cualquier realidad relativa a nuestras necesidades, perteneciendo por consiguiente a la dimensión relativa, vemos siempre antes a la absoluta, aunque no cobremos conciencia de ello.

Toda realidad de la dimensión relativa es una modelación de la dimensión absoluta. Si no viéramos la dimensión absoluta con prioridad, no temporal, no podríamos ver su modelación. Vemos, pues, la dimensión que se define y se acota a sí misma antes que la forma de su acotación.

Expresado de otra forma: en la estructura de nuestra visión mental y sensitiva vemos antes la inmensidad del mundo que nos rodea, que la modelación que hacemos de él. La prueba de esta afirmación es que en todo objeto y en todo sujeto que vemos y reconocemos como tal, por más diferentes que sean entre sí, siempre se tiene noticia, consciente o inconscientemente, de la misma dimensión absoluta, de «Eso de ahí» que no depende de nuestras modelaciones, objetivaciones e individualizaciones y que está presente en todas ellas.

Todo acceso a lo real es, para nosotros los humanos, doble: relativo a nuestras necesidades, y no relativo a ellas o absoluto. Oscura o claramente tenemos noticia que la dimensión relativa está modelada a la medida de nuestra necesidad. La tradición dice que

esa modelación la hizo Dios o la naturaleza misma de las cosas. Esa era la creencia de nuestros antepasados.

Tenemos noticia, clara u oscura, pero siempre operativa, de que lo real es más que esa relación relativa que es una modelación a nuestra medida. Tenemos noticia también, explícita o implícita, que la inmensidad de lo que es, no es a nuestra medida. Esa es la raíz de toda experiencia religiosa. *Que lo que hay, está ahí porque sí, que existe independientemente de que tenga o no relación con nosotros los humanos.* «Eso de ahí» es absoluto en sentido de no relativo a nosotros. Esa es la dimensión absoluta de lo real. Un dato.

Las dimensiones relativa y absoluta se presentan siempre, indefectiblemente juntas por efecto de nuestra naturaleza de animales constituidos por la lengua y por la bifurcación que la lengua provoca.

Sabemos que fuera de la relativa, como resultado de la modelación que de todo lo real construimos a la medida de nuestros sensores, nuestras capacidades activas y nuestro cerebro, la absoluta no tiene ninguna posibilidad de aparecer a unos vivientes necesitados como nosotros. Eso es también dato.

Porque la dimensión absoluta no está ligada a ninguna forma, puede presentarse en todas, por más contrapuestas e incluso contradictorias que sean.

La fontalidad de las dos dimensiones de nuestro acceso a lo real nos afirma que ninguna forma pertenece a la esencia de dimensión absoluta. Si ninguna forma pertenece a la esencia de la dimensión absoluta, ella es el sin forma, inobjetivable, innombrable. Ninguna afirmación, en sus tramas y sus límites, la atrapa.

Es más, toda afirmación que pretende nombrarla con un decir inmutable, la falsea y dice mentira, porque con su pretensión la hace una individualidad entre las individualidades, un sujeto y un objeto distinto de otros, pero entre ellos.

Hay que afirmar, con toda radicalidad, que la dimensión absoluta es la fuente de la relativa y la relativa no es, en absoluto la fuente de la dimensión absoluta. Eso también es un dato.

## La dimensión absoluta es la fuente de la dimensión relativa

Es un dato que entre esas dos dimensiones, la absoluta es la fuente de la relativa, y no a la inversa.

El modelador del medio, el sujeto, también se presenta a sí mismo con las dos dimensiones. También en él la dimensión absoluta es la fuente de la relativa y no a la inversa.

Luego la dimensión absoluta es la fuente de toda modelación. Y toda modelación es una objetivación, una acotación, y una individualización de la dimensión absoluta. No es que ella sea el actor de la modelación, el creador de la modelación, sino que, modelando, se modela a sí misma.

La acotación, la individualización, la objetivación no tiene otro punto de procedencia que no sea «eso que hay», la dimensión absoluta.

Cuanto mayor sea la conciencia de que la dimensión absoluta está desvinculada de toda dimensión relativa concreta, tanto más claramente nos llega la noticia de la absoluta y más verdadera es la relativa. La absoluta es la verdad y solidez de la relativa. Cuanto más clara está la fuente de la dimensión relativa, más recia y verdadera resulta esta para la vida cotidiana.

Quien quiera aceptar el mundo y la realidad tal como viene, y quien quiera amarla así, tendrá que reconocer que toda cosa es definición, acotación de la dimensión absoluta, sin que esta se ligue a ninguna de las acotaciones. Cuanto más explícitamente se reconozca la dimensión absoluta de todo lo real, más verdaderas y amables serán las dimensiones relativas concretas.

Si debe aparecer claramente la dimensión absoluta, al momento es necesaria la relativa, como si sin esta no fuera posible dimensión absoluta. Y no lo es para nosotros los humanos. La dimensión relativa es lo que reluce de la absoluta en una de sus muchas posibilidades.

La dimensión absoluta, como fuente de la objetivación, individualización, como fuente de la modelación de «eso de ahí» que es, no proyecta la modelación fuera de sí misma. La dimensión relativa no puede ser proyectada fuera de la absoluta; reside en la dimensión absoluta porque es la dimensión absoluta.

La dimensión absoluta, modelando y acotando, individualizando, no modela, acota o individualiza algo fuera de sí misma, sino que se define, individualiza y acota a sí misma.

De la dimensión absoluta procede la acotación, la individualización, y ella misma es lo acotado e individualizado, sin que, por ello, desaparezca como tal dimensión absoluta en la acotación. Así ocurre en los vivientes humanos con su doble acceso a lo real.

En todo sistema de modelación animal sólo hay la dimensión absoluta, aunque se presente como sujeto o como objeto, como individualidades. Esa inmensidad, la dimensión absoluta, es la individualizante y la individualizada. Sólo a los humanos se presenta con doble cara, por causa de la lengua que los constituye como vivientes. Y esos seres a los que se presenta con doble cara, como Jano, no son otro que la dimensión absoluta misma.

Esa dimensión es vista sobre y antes de todo acto cognoscitivo. Es vista sobre de todo acto cognoscitivo porque es vista en todo acto cognoscitivo y como no ligado a él. Y es vista antes, no en sentido temporal, de todo acto cognoscitivo porque es vista como la fuente de ese mismo acto.

## La dimensión absoluta como no otra de la dimensión relativa

Todo lo que modelamos a nuestra medida, es el «no-otro», eso no dual de ahí, la dimensión absoluta de todo lo real. Y la dimensión absoluta «no es otra» de nuestras modelaciones y construcciones. Captamos en toda realidad una dimensión que no es nuestra modelación.

Nada hay fuera de la dimensión absoluta, de eso de ahí no modelado; ni esa dimensión es «otra» de todas y cada una de las realidades de nuestras modelaciones.

Quienes quieran comprender, amar, ver, tocar y sentir la dimensión absoluta, eso de ahí, lo absoluto no dual que todo es, tendrán que volcarse a comprender, amar, ver, tocar y sentir todos y cada uno de los seres, porque aun siendo modelaciones nuestras, no son «otros» de la dimensión absoluta.

Si en el mundo de los humanos no hay realidades, individualidades que sean «otro» de la dimensión absoluta, nuestras modelaciones son modelaciones de la misma dimensión absoluta que es el «no-otro» de nuestra propia individualidad.

Así se comprende el hablar de los maestros cuando dicen que los humanos cubrimos con un velo, que es el velo de nuestras modelaciones, el rostro de la verdadera

realidad. Pero es sólo una metáfora útil, porque ningún velo cubre a la dimensión absoluta, porque todo lo que pudiéramos considerar como velo no es «otro» que ella misma. Nada tiene entidad que sea «algo otro» de esa dimensión misma. Nada hay frente a la dimensión absoluta, que es «el no-otro» de todo, que pueda ocultarla.

No veréis, ni tocaréis, ni sentiréis nada que no sea la dimensión absoluta en todo su ser.

Esto es aquello, y aquello es esto. La dimensión relativa es la dimensión absoluta y la absoluta es la relativa.

Lo lógico, para nosotros los humanos, que es también nuestra plenitud y nuestra felicidad, sería volcarse con toda la pasión por el ser de todo lo que nos rodea, desde los cielos y sus centenares de millones de galaxias, hasta la tierra con todo lo que contiene.

Todo ser y todo humano es radicalmente «no-otro» de la dimensión absoluta. «Donde quiera que te vuelvas no verás más que la Faz de Allah» dice el Corán.

¡Con qué amor, veneración, respeto, hermandad y comunión hay que mirar y tratar todos los seres, incluso los más humildes! No hay seres humildes y no humildes. No hay seres importantes y sin importancia. Todos son por igual «no-otros» de la dimensión absoluta y ella es «no otra» de todos los seres, sin discriminación.

Dice de Brihadaranyaca Upanishad (B.U. 3.7.1- 3.11.15)

*Aquel que, morando en todos los seres,  
se encuentra en el interior de todos los seres,  
aquel a quien ningún ser conoce,  
cuyo cuerpo es todos los seres,  
que rige todos los seres desde su interior  
ese es tu Âtman (tu ser), el rector interno, el inmortal.*

La dimensión absoluta mora en todos los seres y no como un Dios mora en las criaturas. Si fuera así, comportaría una dualidad de dos realidades: Dios y las criaturas.

Se encuentra en el interior de todos los seres, sin excepción. Y se encuentra en el interior de todos los seres como el «no-otro» de su ser.

Ningún ser le conoce, o porque no tiene conciencia, o porque no cobra conciencia de su propia realidad. Incluso cuando le reconoce, no pueden abarcar la inmensidad de lo que es su propia dimensión. Todos los seres, por más insignificantes que sean, son el gran abismo.

Sin embargo, el cuerpo de la dimensión absoluta es todos y cada uno de los seres. No hay dualidad alguna entre el ser que sea y esa dimensión.

La misma dimensión absoluta rige todos los seres desde su propio interior. Rige el pensamiento del pensamiento, el sentir del sentir, el actuar del actuar, todo desde su propio interior. No hay otro interior que la dimensión absoluta. Es tu ser, tu identidad, el rector interno de todo tu vivir, el que está más allá de toda dualidad y, por tanto, más allá de la vida y la muerte.

## La dimensión absoluta es sin forma

Todo objeto, todo sujeto y toda individualidad, sea del tipo que sea, es la dimensión absoluta misma y no nada otro que esa dimensión.

Toda forma es relativa a un viviente, luego la dimensión absoluta, en cuanto tal, es «sin-forma», pero, a la vez, toda forma es forma del «sin-forma». Vale la afirmación budista: el vacío es forma, y toda forma es forma del vacío.

Resultado de todas estas consideraciones: la dimensión absoluta es comprendida incomprensiblemente y es vista invisiblemente. Sólo aparece en formas concretas, dando a entender con toda claridad que no es ninguna de esas formas.

Vemos la dimensión absoluta que «no es otro» de nada y que es el «no-otro» de todo, realidad a realidad.

Vemos la dimensión absoluta que es antes de todo otro, en todo otro, en toda realidad que se pueda decir otra de otra realidad, en toda individualización.

Como «no-otro» que es, es lo imaginable de lo imaginable, lo inteligible de lo inteligible, la vista de la vista, el oído del oído.

Si la dimensión absoluta es inexistente, nada es existente.

Si de ella no se puede decir que sea existente o no existente, porque está más allá de toda posible categorización y representación, tampoco de la relativa se puede decir que sea existente o no existente.

Así lo formuló el pensamiento budista.

La absoluta es anterior a la contracción en la relativa; es anterior a toda acotación, a toda definición en la que la dimensión absoluta definiendo, se define. Es anterior en fontalidad, no en tiempo.

Se conoce a la dimensión absoluta como anterior a todo lo decible y cognoscible; pero se la conoce como «no-otro» de todo otro.

Llamamos «otro» a todo lo que es una individuación otra de otras individuaciones. Llamamos «no-otro» a lo que no es otro de ninguno de esos otros, es decir, a eso que «no es otro» de toda individuación.

La dimensión absoluta no es comprendida por ningún término cognoscible. Ningún término es capaz de objetivarla, de acotarla, de poseerla.

La dimensión absoluta, lo «no-otro», se define, se acota a sí mismo, en todo lo que damos como las esencias de las cosas.

Si eso es así, puesto que la dimensión absoluta es, como dice Nicolás de Cusa<sup>1</sup>, la definición que todo lo define y que definiendo se define a sí misma, ninguna realidad es comprensible en su ser más propio; es comprensible únicamente en cuanto ejerce una función en la dimensión relativa.

## Mires lo que mires ves la dimensión absoluta: la confirmación de los maestros

Mires lo que mires, sólo ves formas de «Eso» y sólo de «Eso», y tú mismo eres «Eso», dirían las Upanishad. Y los musulmanes afirman que te gires hacia donde te gires sólo veras la faz de Allah.

Nicolás de Cusa diría que el ser, la realidad de toda individualización, de todo «otro» es el «no-otro», la dimensión absoluta. El «no-otro» de todo es el ser de todo «otro». Los «otros», las individualizaciones, no tienen entidad alguna si no es la del «no-otro». Las individualidades no tienen otra entidad más que la dimensión absoluta.

Nada hay fuera de «Eso», ni siquiera con un ser como de sombra, o con un ser contingente cuya realidad procede de otro (*ens ab alio*, criatura).

---

<sup>1</sup> Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*. Buenos Aires. 2008 Editorial Biblos.

Todo, tal cual viene, incluso como las catastróficas modelaciones humanas a través de la historia, es la dimensión absoluta y sólo ella.

Toques lo que toques, veas lo que veas, tocas y ves sólo formas del «sin-forma». Fuera del «sin-forma» no hay nada en las formas. Todos los sujetos y los objetos y las individuaciones son formas del sin forma, son «Eso» absoluto y sólo «Eso» absoluto.

Toda individualidad es suya. Todo es como encarnación suya. Toda realidad es honda como el abismo.

Cuando un viviente modela, acota, individualiza, lo hace la dimensión absoluta. El viviente modelador no es otro de la dimensión absoluta. Y esa dimensión, esa inmensidad, no es otra del animal que modela y de sus modelaciones.

La inmensidad, la dimensión absoluta, no es la suma de todos los objetos, sujetos e individualizaciones del tipo que sean. La inmensidad no es como un enorme contenedor que reúne en su seno todas las realidades diferenciadas. No es tampoco un productor de objetos, sujetos, individualidades. Ni los conforma en su seno, ni fuera de él. En la no dualidad no hay dentro ni fuera.

### La dimensión absoluta definiendo se define

«Eso que es», la inmensidad, la dimensión absoluta, es el «no-otro» de todo. Ella es la modelación, la objetivación, la individualización. Ella, individualizando, caracterizando, definiendo, se individualiza, se caracteriza, se define. Nada es otro de «Eso» ni «Eso» es otro de nada.

Esa dimensión no se presenta fuera de la dimensión relativa a nosotros los humanos. Decir que existe antes y fuera de esa en que se presenta, es hacerla «otra» de la dimensión relativa con sus sujetos, objetos e individualizaciones. Tendríamos que suponerlo o creerlo; eso no es lo que nos es dado. La dimensión absoluta, «el no-otro», no es un dios, ni un principio otro, se le conciba como se le conciba. Todo lo que existe en el cosmos de la modelación humana es la dimensión absoluta.

Hay que comprender hasta lo hondo, que «esto es aquello y que aquello es esto». «Eso», la dimensión absoluta, no se agota en ninguna forma, pero es inconcebible fuera de la forma. Afirmar otra cosa sería entrar en el ámbito de las creencias y alejarnos de los datos. Aquí no estamos haciendo afirmaciones espirituales sino propias de la epistemología axiológica.

Si la dimensión absoluta es el «no-otro» de todo otro, y la definición que todo lo define, es anterior al número y, por ello, no multiplicable.

Es «no-otro» aunque se presente como otro en otros. Es la fuente de todo arroyo; aunque los arroyos sean distintos; el agua y su fuente es la misma.

La dimensión absoluta, el «no-otro», la no dualidad, es el presupuesto y es conocido en todo conocer. Su desplegarse en otros y otros, en todo lo existente, no lleva a esta y aquella dimensión absoluta.

Es lo desconocido que brilla en todo conocer.

En lo comprensible, dimensión absoluta es comprendida incomprensiblemente, es conocida incognosciblemente, es vista invisiblemente.

No es una creencia o un supuesto, es un dato, pero un dato sutil que hay que aprender a reconocer. Un dato que la epistemología axiológica debe reconocer y estudiar.

Lo que es por sobre la comprensión, es también por sobre la expresión.



Pero puesto que es una noticia, se puede hablar de ella, pero siempre inadecuadamente, apuntándola con conceptos usados como símbolos, con símbolos, imágenes, metáforas y narraciones.

Por medio de la forma ves lo no formado<sup>2</sup>.

Lo ves verdaderamente. No es necesario que lo creas porque lo ves realmente, directamente.

## Lo absoluto y lo relativo, «Eso» y esto

«Eso», lo Absoluto, lo que no está modelado por la necesidad, es «esto» nuestro mundo, el que construye nuestra condición de vivientes necesitados.

Yo mismo soy «esto» y «Eso». «Eso» y «esto» está en el mismo seno de mi yo.

Mi mente, mi conciencia, mi sentir es la mente, la conciencia y el sentir de «esto», es decir, de las flores, de las plantas, de los animales, del sol y la luna, de los mundos inmensos, de los demás humanos. Esas facultades no son mías, por la simple razón de que no soy nadie venido a este mundo, soy este mundo, soy esta inmensidad.

«Eso», la dimensión absoluta de lo real no es nada meta-físico, no es tampoco un dios, ni el vacío como algo externo o por debajo de «esto» a la manera de un dios neblinoso. Entre «Eso» y «esto» no hay dualidad alguna.

Mi ser es «Eso», esa es mi naturaleza original. Esta afirmación significa que como «Eso» que soy, estoy totalmente inmerso, sin dualidad alguna en «esto», el mundo relativo a nuestra condición de vivientes.

La misma muerte y los males todos son «Eso-esto». «Eso» es no siendo en «esto», y la muerte es la manera de ser de «Eso» en «esto» como unidad sin dualidad ninguna.

¿Cómo hay que comprender y sentir la muerte? Como «Eso» apareciendo y desapareciendo. «Eso» es así, apareciendo y desapareciendo.

¿Hay aparecer y desaparecer donde no hay nadie? ¿A quién aparece y a quién desaparece? ¿Quién o qué aparece y desaparece?

La muerte revela que «Eso», siendo «esto», no se liga a «esto», no se liga a ninguna forma.

La consecuencia de estas afirmaciones es que mi naturaleza propia no se liga a ninguna forma, tampoco a mi cuerpo.

Esta es la profundidad de la gran afirmación budista «el Vacío es forma y la forma es Vacío», o la vedanta «esto es Aquello y Aquello es esto».

Hay que morir, silenciarse por completo a sí mismo como muerto, para escapar de la modelación que un pobre depredador hace de la realidad. Y se silencia para conocer-amar; ¿qué hay que conocer y amar? «Eso». Y ¿qué es «Eso»? «Esto», tal como viene, sin reparos, sin expectativas.

## Las dos formas de amar

En el amor hay dos grandes opciones:

---

<sup>2</sup> Nicolás de Cusa *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*. Buenos Aires, 2008. Editorial Biblos.

-amar y vivir para sí mismo, que es vivir para el yo, que es una representación vacía de realidad, una pura función de sobrevivencia;

-amar y vivir para «Eso» que es «Eso no-dual»; «Eso» que todo es y que yo soy.

En el primer caso uno ama y sirve a un ensueño, un vacío de realidad. Amando y viviendo para sí mismo uno se apoya en una caña quebrada; se agarra a una rama podrida, para no caer en la nada y el sinsentido.

En el segundo caso uno tiene que amar y vivir, con la mente, el corazón y todo ser a «lo que es», a «Eso», a «lo sutil de lo sutil» que es como mente, que es como un Dios, sin que sea propiamente ni mente, ni Dios.

¿Qué es «Eso» y dónde está? En mí, en todos los humanos, en todas las criaturas que nos rodean. Ahí está, sólo ahí, en ningún otro sitio.

Amar y vivir para «Eso» es no vivir para la ficción de uno mismo, sin buscarse ni buscar nada para sí, sin expectativas para sí, sintiéndose como ninguna sustancia, ninguna realidad, sólo representación y supuesto necesario, pero no real.

Ese es un amor con todo el cuerpo, toda la mente y todas las fuerzas, sin límites, sin lugar de residencia, grande como el cosmos. Amor y servicio desde la fuente in formulable a la realidad in formulable. Algo extraño, pero real.

### ¿La dimensión absoluta desaparece?

Cuando una individualidad, un elemento concreto de la dimensión relativa, desaparece, desaparece una presencia de la absoluta, pero en realidad nada desaparece porque esa concreta individualidad, ese sujeto u objeto no era otro del «no-otro», no era entidad alguna fuera de la dimensión absoluta.

Y ¿qué es la dimensión absoluta? Lo que aparece en cada uno de los elementos de la dimensión relativa. Así es como viene. Así es como es para nosotros los humanos.

Cada una de nuestras individualidades desaparecerá sin dejar tras de sí, ni el polvo. También nuestra especie desaparecerá sin dejar ni rastro, también lo hará el cosmos entero. La dimensión absoluta de nuestro existir y de todo existir es también el «no-otro» de nuestro desaparecer. También así nos viene; todo es no siendo.

Si «Eso absoluto» es nuestro aparecer, y digo *es*, y es nuestro desaparecer, ¿qué significa aparecer y desaparecer?

Cuando se produzca la gran implosión del cosmos, ¿desaparecerá con él la dimensión absoluta? Ciertamente desaparecerá la bifurcación del acceso a lo real propia de nuestra especie. Pero ¿desaparecerá «Eso absoluto»?

Aunque la gran implosión no sea la ida a la nada absoluta, hasta ahí puede llegar nuestra mente, sin poder pasar más allá, so pena de entrar en el ámbito de la creencia. En la gran implosión ya no hay más datos.

Hemos de hacer estas precisiones porque lo que pretendemos es plantear estos problemas desde la epistemología axiológica, no desde la religión o la espiritualidad.

### *La dimensión absoluta y el después de la muerte*

La doble dimensión sólo es propia de los humanos. Sólo los humanos pueden hablar de dimensión absoluta. Sólo para ellos existe. Fuera del ámbito humano no tiene sentido hablar de dimensión absoluta y dimensión relativa.

La dimensión absoluta sólo es para los que tienen dimensión relativa.

Cuando muera, cesa la relativa y, con ella, la absoluta para mí.



La nada completa de mí; porque tras la muerte, no tengo dimensión absoluta. Sin embargo, mi individualidad es mera forma de ella, y seguiré siendo «Eso». Pero ciertamente ya no como una dimensión absoluta frente a mí o algún tipo de residuo de mí.

Cuando, con la expansión del universo, las estrellas consuman su combustible, y no haya más fenómenos en un universo apagado, frío y disperso ¿qué pasa con la dimensión absoluta?

No tendrá ningún sentido hablar ni de dimensión relativa ni de absoluta, por dos razones: 1ª, donde no hay fenómenos, no hay dato alguno; 2ª, no hay nadie para recibir o no recibir ese dato.

¿Hay dimensión absoluta, que es «como» mente, en sí? Deja de tener sentido hablar y plantearse esa cuestión.

Si la epistemología axiológica debe plantearse y estudiar todos los asuntos humanos axiológicos, estas cuestiones son objeto de su estudio.

## La noción «Dios»

En nuestros escritos hay muchas reflexiones sobre la idea «Dios» porque ese símbolo, esa noción ha tenido un gran peso axiológico a lo largo de milenios, la epistemología axiológica debe ser capaz de dar cuenta de todo lo axiológico, de lo que significa, dar razón del peso que ha tenido y por qué. Vamos a intentar recoger esas reflexiones, unificarlas y repensarlas.

El término «Dios» es una figura, un símbolo, no es un concepto, ni es una descripción, por sumaria que sea, de una realidad. Es el símbolo central de las culturas agrario-autoritarias y ganaderas. Es un símbolo bien acotado que tiene muchas valencias.

La conciencia de algo absoluto no precederó nace con la humanidad, pero se perfila claro como Dios cuando es asumido como el vértice de las culturas agrario-autoritarias y ganaderas, como la cumbre de los proyectos axiológicos colectivos de estas formas de sobrevivir.

Las culturas agrarias complejas tienen que organizarse jerárquicamente para posibilitar los cultivos, para posibilitar el control de los ríos y de los regadíos, para la defensa de los cultivos de sus enemigos, para la extensión de los campos de cultivo, el dominio de otros pueblos y de sus tierras con sus cultivadores incluidos.<sup>3</sup>

Este tipo de sociedades necesitan la colaboración de todos para estas tareas, la colaboración no se puede dejar a la libre opción. Esa colaboración necesaria se consigue mediante la jerarquización de la sociedad y mediante la coerción, si es necesario. Una coerción que disuada desobedecer. La sociedad se organiza en una pirámide que va desde la suprema autoridad, el Rey y Señor, hasta los últimos siervos, incluidos los esclavos.

El proyecto axiológico así estructurado es, a la vez, el vehículo de expresión y de vivenciación de la dimensión absoluta de lo real. Esta dimensión es figurada como un mundo divino, también perfectamente jerarquizado, semejante al mundo humano. Dios es el Señor Supremo que frecuentemente tiene una corte de dioses y otros personajes divinos o cuasi-divinos. Las culturas agrarias complejas generalmente tienen muchos dioses, pero siempre tienen un Dios Supremo, y en no pocas ocasiones, tienen el apuntamiento a un único Dios.

Quienes tienen un proyecto axiológico colectivo rigurosamente jerarquizado, conciben toda realidad desde ese patrón jerárquico, por consiguiente, también la

<sup>3</sup> Citar Tesis, y hacia una espiritualidad laica.

dimensión absoluta de la realidad, el mundo divino, lo interpretan de esa manera. No podría ser de otra forma.

Además, en la noticia de la dimensión absoluta de todos los humanos, y también de los que viven en sociedades agrario-autoritarias, la dimensión absoluta se presenta siempre como fundamento y fuente de toda realidad. Estamos en el terreno de los datos para los humanos. Esa noticia da pie, y podríamos decir que valida la interpretación de la dimensión absoluta como Dios y Señor de todo lo que existe.

El hecho de que no puedan interpretar la dimensión absoluta de la realidad de otra forma que jerárquicamente se convierte, a su vez, en fundamento absoluto de la organización jerárquica de la sociedad y de toda realidad. Dios, el Señor, es como el Rey supremo, del que el rey terrestre o es su encarnación o es su elegido y representante en la tierra.

Así de una manera obvia, y después muy elaborada, el teísmo se convierte en la razón, fundamento y legitimador de la organización autoritaria. La diferenciación entre Dios y criaturas y la relación de subordinación de las criaturas respecto de Dios se convierte en el patrón ontológico de la interpretación, valoración y sentir del grupo social y de toda la realidad.

El modo de vida agrario-autoritario genera una ontología jerárquica del ser. La relación «Dios-criaturas» se convierte en el patrón fundamental, básico e intocable de la interpretación de toda realidad. Según esa interpretación se organiza todo.

Toda sociedad agrario-autoritaria será, de una forma u otra, teísta. Se establece un lazo indisoluble entre ese tipo de sociedades y el teísmo. Que esto sea así lo confirma el hecho de que cuando las sociedades agrario-autoritarias son sustituidas por las sociedades industriales, en la medida en que lo son y, sobre todo, cuando entran las sociedades de conocimiento, el teísmo empieza a tener problemas.

Según esto, el teísmo, su ontología jerárquica, su interpretación de toda realidad desde el patrón jerárquico, también en el orden social, está ligado a sociedades agrario-autoritarias estáticas. Será imposible cambiar la organización piramidal de la sociedad sin poner en cuestión lo que se ha convertido en su fundamento: la creencia en los dioses, señores de las criaturas. Los dioses son la fuente de la realidad de las criaturas, que son y existen porque reciben su ser de los Señores Celestes. El ser de las criaturas y su condición de subordinados, de servidores de los Señores, están indisolublemente ligados.

Mientras se mantenga la creencia en un Dios Señor y Creador de las criaturas, se mantiene el canon de interpretación jerárquica y, consiguientemente, debe mantenerse la organización jerárquica de la sociedad.

Las sociedades industriales continuaron con la organización jerárquica de las empresas y de la sociedad en general; pudieron mantener el canon de interpretación jerárquica de la realidad y de la sociedad. Las sociedades industriales vivieron, además enmarcadas en un contexto más amplio, que en su mayoría continuaba siendo agrario-autoritaria.

Con la generalización de la industria que barrió a la sociedad preindustrial y, sobre todo, con la aparición e implantación progresiva de las sociedades de conocimiento, tuvo que replantearse la organización jerárquica de los grupos creativos, que poco a poco se convierten en responsables de la supervivencia de las sociedades de conocimiento.

Las nuevas sociedades creativas en equipo (de ciencias y tecnologías, nuevos productos y servicios) tenían que sustituir la organización jerárquica, por una organización de interdependencia de los miembros de los equipos. La creatividad en equipo funciona mal y con menos rendimiento si está sometida a un jefe que no puede disponer de todos los conocimientos, por su complejidad y diversidad, de cada uno de los

miembros de los equipos. La organización jerárquica es un estorbo grave para las sociedades creativas, de innovación y cambio constante.

Los proyectos axiológicos de este tipo de sociedades no pueden continuar funcionando con el canon jerárquico de interpretación de la realidad, con la ontología jerárquica, que deberá ser sustituida por una interpretación basada en la interdependencia, con su ontología correspondiente.

Si estos proyectos axiológicos colectivos deben programar una sociedad dinámica formada por individuos de diversas especialidades, organizados en interdependencia creativa, tendrán que excluir lo que es el fundamento de la organización jerárquica y de su ontología: la noción de Dios, Señor y Creador de todo lo real. Ese canon de interpretación de la realidad deberá ser eliminado, si se quiere que las sociedades de conocimiento funcionen correctamente.

La noción y la creencia en un Dios, Señor y Creador de todo, como ser existente y real, interpretado desde la epistemología mítica, -que las sociedades de conocimiento deben también eliminar-, no se sostienen y son progresivamente abandonadas.

La noción de Dios como ser real será progresivamente abandonada, pero permanecerá el sentido simbólico de la noción «Dios». ¿Cuál es el fundamento de la posible utilización del símbolo «Dios» en una sociedad de conocimiento?

El fundamento será la noticia de la dimensión absoluta que acompaña, consciente o inconscientemente, pero siempre operativa, a todo acto de habla. Todo acto de habla es una modelación de lo real desde una epistemología no mítica, -que es la propia de las sociedades de conocimiento-, modelación que arrastra la idea, implícita o explícita, de que toda modelación supone un modelado. Pero hay más, mucho más en cada realidad que lo que somos capaces de conceptualizar y modelar.

En las sociedades de conocimiento continúa la noticia básica de una dimensión absoluta y de una dimensión relativa de lo real. La noticia dice que no son dos realidades, sino dos dimensiones de una misma realidad. De esas dos dimensiones la fuente es la absoluta, no la relativa.

Esa dimensión absoluta sobre la que se ejerce la modelación, como conceptualizaciones y representaciones, la experiencia dice claramente que es «como» inteligente, «como» conciencia, «como» gestor interno de todo lo real. Tenemos que decir explícitamente «como» porque tanto la inteligencia, como la conciencia, como la gestión, son nociones humanas aplicables a humanos, pero en las que no cabe la dimensión absoluta.

La noticia de que la dimensión absoluta es fuente, que es «como» inteligente, «como» conciencia y «como» gestor interno, es fundamento para que la noción «Dios» pueda funcionar como símbolo que apunta a esa dimensión de lo real, con los caracteres con los que se presenta. Y la captación de esos rasgos de lo real no es fruto de ningún tipo de creencias, ni restos de creencias. Es recogida de datos que serán útiles, en muchos casos, para los primeros estadios del cultivo de la dimensión absoluta.

A ese hecho hay que añadir que cuando, respondiendo a esa noticia de la dimensión absoluta y siguiendo los consejos de los sabios del pasado -expertos el cultivo y expresión de ella-, alguien quiere acercarse, cobrar una mayor conciencia de esa dimensión, se siente como «otro» de ella, y a ella como «otra» de su limitada individualidad. La dimensión absoluta se siente como un absoluto frente a mí, con los rasgos de inteligencia, conciencia y gestor interno. Se siente la necesidad de reconocer esa dimensión, la distancia que nos separa y la necesidad de ayuda.

Los rasgos de fontalidad absoluta, inteligencia, conciencia y gestión interna, más el deseo de reconocerla y vivirla, y la conciencia de la distancia que nos separa, más la

tendencia a pedirle ayuda como a «otro» de mí, dan fundamento para que pueda funcionar el símbolo «Dios», sin que se precise de la creencia, para que apunte eficazmente a la dimensión absoluta de toda realidad.

Podríamos decir que la noción «Dios» como realidad verdaderamente real y trascendente a todo lo creado, tiende a desaparecer y sería bueno ayudarlo a desaparecer; pero la noción «Dios» como símbolo no tiene por qué desaparecer, sino al contrario, habrá que enseñar a las sociedades humanas de conocimiento que puede, e incluso debe, ser utilizado, sin necesidad de pasar por la creencia.

Reconocer con toda nuestra mente, nuestro sentir y nuestra acción a la dimensión absoluta de toda realidad, y reconocer que esa es nuestra verdadera realidad y no la interpretación, la modelación que como individuos hacemos de nosotros, pasará, la mayoría de las veces, por un estadio en el que se es capaz de reconocerla, pero no como la propia realidad, como ser de la propia individualidad, sino como «otra» de nuestro ser de individuos.

En ese estadio surgirá la figura de «Dios» como símbolo. Será un «Dios símbolo» porque nuestro modo de vida, nuestras ciencias y la epistemología no mítica, (la que comprende que toda representación, que toda conceptualización no es una descripción de la realidad, sino una mera modelación en unas condiciones de sobrevivencia determinadas) nos dice que el «Dios símbolo» no es existente como lo enuncia la noción, no es una entidad ahí, trascendente y real, sino una dimensión de esto real que todo es y que nosotros también somos, que no es ni real ni irreal y que es trascendente únicamente a toda nuestra capacidad de conceptualizar y representar.

Sería un error, en el camino al reconocimiento pleno de la dimensión absoluta, reprimir ese estadio, apoyándose en creencias o prejuicios laicos.

El camino al claro reconocimiento de esa dimensión como lo no dual, como la realidad de la realidad, como la otra cara de toda realidad, puede quedar bloqueado e impedido de dos maneras:

-por un proyecto axiológico colectivo teísta que diferencia de forma irrevocable a Dios de las criaturas, porque mantiene fijados en la dualidad,

-y puede quedar bloqueado e imposibilitado también por creencias laicas que no sean capaces de reconocer que a pesar de que Dios como entidad no sea realidad, Dios-símbolo, como momento interno del proceso humano a la desidentificación con el yo y al reconocimiento de que nuestra verdadera realidad es la dimensión absoluta, debe ser asumido si se quiere llegar a buen término.

Puesto que se trata de un Dios-símbolo-operativo en el camino al reconocimiento, reprimirlo, sea por creencias religiosas o laicas, tiene siempre idéntico resultado: amarrar la interpretación de lo real a una dualidad irreductible -Dios-criaturas-, o dejar lo real plano, ignorando el dato de la doble dimensión por causa de una ciencia interpretada desde la epistemología mítica. En ambos casos queda bloqueada la posibilidad del proceso interior que va del egoísmo a la gratuidad completa, de la humanización incompleta a la completa.

La dimensión absoluta de todo lo real envía señales que invitan a su reconocimiento. Señales claras suyas son la belleza, la admiración, el asombro y el anhelo que provoca toda la realidad cuando se la mira con detención, interés y espíritu sosegado.

«Eso» que emite esas señales, dicen todas las tradiciones de sabiduría que es innombrable. Si verdaderamente es innombrable no se puede decir de él que sea o que no sea, que sea «otro» de las criaturas o no, todo eso son acotaciones que son equivalentes a ponerle un nombre.

Las tradiciones religiosas y de sabiduría se movieron en sociedades agrario-autoritarias y, consecuentemente, concibieron desde el núcleo del patrón jerárquico la diferenciación clara y radical de Dios y las criaturas. Este primer paso, ya era nombrar, como cuando se le llamaba «el Altísimo» el «Trascendente a todas las criaturas», pero aun cuando no se le aplicara ningún nombre, esa clara distinción y separación entre el ser de Dios y el de las criaturas, era equivalente a un nombre.

El Innombrable, el Inefable, porque es el no «otro» de todo, todos los nombres son suyos; porque es «lo no dual», tiene todos los nombres, pero ninguno le es propio.

Para que la dimensión absoluta pueda cumplir su pretensión biológica, que es dotar y mantener a nuestra especie en la flexibilidad frente al medio, tiene que permanecer «sin forma» y, consecuentemente, sin nombre. Si adquiriera forma y nombre fijaría la interpretación de lo real, bloquearía la flexibilidad e impondría el germen de la organización jerárquica de la realidad y de la organización humana.

Cuando se toma clara conciencia de que la dimensión absoluta no es «otra» de ninguna realidad y que ninguna realidad es «otra» de ella, se comprende que esa no dualidad excluye la posibilidad misma de sumisión.

Si somos «nadie venido a este mundo», si esta inmensidad es nuestra propia realidad, si la realidad de todo lo real es «no dual», se elimina la posibilidad de la sumisión que debe ser sustituida por el «reconocimiento», por el «despertar» a lo que es nuestra propia condición y la condición de todo.

Si utilizamos la comparación milenaria y pluricultural del mar y las olas, con la dimensión absoluta y sus manifestaciones tendremos: el mar es semejante a esa dimensión, cada una de sus olas, sean grandes o pequeñas, son ondulaciones del mar, son mar y nada más que mar, no añaden nada al océano. Todas las olas, grandes o pequeñas, no son más que mar sin nada añadido. Así también los seres no son más que la dimensión absoluta y ninguno añade nada a esa dimensión.

La dimensión absoluta de la realidad no podemos decir que sea algo fuera de los seres de los mundos, podríamos decir que los crea y los rige desde dentro, aunque, propiamente, ni crea ni rige, porque esas nociones supondrían dualidad. Nuestra mente es suya, como nuestro sentir y nuestro actuar. No hay otra realidad que la suya, porque es Única. Aunque tampoco la noción de «realidad» o de «única» se le puedan aplicar.

Todos nuestros conceptos y representaciones, cuando intentamos aplicarlos a la dimensión absoluta son falsos. Sólo tienen algo de verdad cuando los usamos únicamente para apuntar a «Eso inconcebible», para orientarnos hacia «Eso» a lo que, si queremos y lo entendemos bien, podemos llamarle Dios, aunque no sea ningún Dios tal como se le ha concebido.

Esto mismo, los cielos y la tierra, y todo lo que los habitan, nosotros mismos incluidos, de infinitud traslucidos, todo eso en la dimensión no relativa es lo que alude el término «Dios».

### Consecuencias prácticas de estas reflexiones

La consecuencia práctica del conocimiento que comentamos es deshacer la identificación con la propia individualidad, como sujeto autónomo en un medio en el que debe deprestar para vivir.

Mi realidad no es mi individualidad, como sujeto, como ego, paquete de deseos/temores, recuerdos y expectativas. Mi realidad es la dimensión absoluta que aquí, en mí, se individualiza, sin que sea la individualidad de nada añadida a ella.

La individualización de esa dimensión en mí es la propia de un animal simbiótico depredador. Sabiendo que mi realidad es el «no-otro», que es también la realidad de todo, mi depredación será con total respeto y veneración, desde el seno de la unidad completa, no desde el seno de la alteridad.

Mi simbiosis es conciencia de unidad y mi depredación se realiza en el seno de la misma unidad.

Donde se da este conocer/sentir, la identificación con la egocentración es imposible, porque se sabe, que el ego como entidad autónoma es una ficción y se sabe que es sólo una función del cerebro que, sin la ignorancia, está al servicio de la simbiosis en unidad y al servicio de la unidad con aquello que debe depredar.

Este conocimiento y esta certeza interna genera una cualidad humana, capaz de gestionar adecuadamente todas nuestras creaciones científico-tecnológicas, capaz de plantear convenientemente qué productos y qué servicios hay que proporcionar, y cuál es el proyecto axiológico, que en cada estadio de desarrollo de nuestras tecnociencias y nuestros productos y servicios, hay que adoptar para que esté ordenado a generar la unidad en la simbiosis y la utilización del medio también en la más perfecta simbiosis.

La conciencia de que mi realidad es el «no-otro», que es también la realidad de todo, evita de raíz la actitud egocentrada explotadora de personas y medio, sin otra consideración que el propio provecho en el más corto plazo posible.

Evita también concebir y organizar el grupo humano como una panda de lobos eficaces para la caza de un beneficio que lucre todos los lobos de la camada.

En todo esto no hay creencia alguna,

-sólo hay recogida de datos,

-y pensar sobre los datos,

-sin especular o suponer algo más allá de los datos,

-y, luego, intentar plantear la acción de acuerdo con esos datos.

#### **4. La nueva antropología que impone las sociedades de conocimiento**

##### **Nuestra forma cultural de ser vivientes**

Nuestros parientes animales tienen su sistema de vida, lo que podríamos llamar su sistema de acotación, interpretación y de valoración de la realidad, determinado genéticamente. Hay, pues, un estricto paralelismo entre el cuadro de necesidades, los instrumentos biológicos de actuación en el medio, y el conjunto significativo del medio de cada especie

Al mundo de sus necesidades y de sus capacidades de acción, le corresponde un mundo de acotaciones, y podríamos decir, aunque impropia, un mundo de objetivaciones. Hablando antropomórficamente diríamos que hay una estricta correspondencia entre lo que sería su sistema axiológico y su mundo de realidades, entre su sistema de acotaciones en el medio y la significación que esas acotaciones tienen para su vida.

De esta forma, los animales saben en todo momento qué es lo que tienen que hacer y qué tienen que evitar para su sobrevivencia individual y de grupo y para la procreación, alimentación y protección de sus crías. Algunas especies tienen pequeños márgenes de aprendizaje.

El precio que pagan por tener su sistema de vida programado genéticamente es la inflexibilidad. Las especies animales necesitan millones de años para cambiar y adaptarse a las modificaciones del medio.

Frente a esta estructura animal está nuestra peculiar estructura de ser unos vivientes culturales, nuestro modo de ser de animales culturales. Esta peculiar estructura nuestra da la razón, la función y el por qué poseamos la palabra.

Veamos un poco en detalle cómo se genera la cultura partiendo de nuestra condición animal.

El punto de partida irrenunciable es: la cultura no es la obra de un ser que un compuesto de animalidad y de espíritu, ni tampoco de un ser que es un compuesto de animalidad y de racionalidad. Lo que nuestros mayores llamaron «espíritu» y «racionalidad» debemos poderlo explicar desde nuestra condición de animales que hablan, porque ya no podemos partir de una antropología que se apoye en creencias o en supuestos que no se deriven de nuestra condición de vivientes.

Nuestra peculiar estructura se deriva toda ella de nuestra condición de animales que hablan. Nuestra dotación genética nos provee de nuestra morfología, de nuestra condición sexual, de nuestra condición simbiótica y de la competencia lingüística, pero no nos deja determinado cómo tenemos que vivir todas esas características.

Somos pues unos vivientes con una dotación genética incompleta, pero dotada con un instrumento para completar esa nuestra indeterminación genética. Tenemos unas tendencias que no pueden realizarse si no es a través de las construcciones lingüísticas. Sin la construcción de una lengua concreta y sin la construcción de un proyecto cultural, somos animales inviables.

Por consiguiente, antes de las construcciones culturales tendríamos unas tendencias que no pueden llevarse a término porque no tienen determinado el cómo. A esas tendencias insuficientemente formateadas correspondería un medio como un conjunto no significativo.

Hablando construimos nuestros sistemas axiológicos colectivos como conjunto de interpretaciones y valoraciones de la realidad, capaces que generar unas actuaciones adecuadas a las condiciones de sobrevivencia.

El sistema axiológico colectivo crea un cuadro concreto de necesidades que se hacen conscientes como deseos. A esa estructura de deseos corresponde, como en el caso de los animales nuestros parientes, un mundo de acotaciones, objetivaciones, y de valoraciones y acciones.

A lo largo de la sucesión de las distintas especies de homínidos se fue construyendo ese invento biológico que consistió en dejar progresivamente indeterminado nuestro programa genético y, simultáneamente en ir creando el instrumento que nos permitiría autoprogramarnos, el habla.

Las tendencias no suficientemente determinadas, para que sean realizables, abren posibilidades en el medio que, por tanteo y error, terminan concretándose por medio del habla. Al final del proceso tendremos la construcción de un sistema axiológico colectivo, al que corresponderá un cuadro de deseos individuales y colectivos, que tendrá como contrapuesto un mundo objetivo como conjunto de significaciones.

Así se construye el modo humano de ser un viviente constituido como tal viviente por el habla. El habla estructura y determina nuestra manera de ser animales viables.

Los fenómenos que se derivan de la intervención del habla en nuestro sistema de sobrevivencia deben ser todos explicables desde las características del habla. Deben poderse derivar de nuestra condición de hablantes. Todos los fenómenos culturales tienen que poder ser explicados desde ahí; desde los más próximos a nuestra condición animal,

hasta los que parecen más alejados de esa condición nuestra. Todos los fenómenos, sin exclusión alguna, tiene que poderse dar cuenta de ellos desde ahí: las ciencias, las artes, la cultura en general, las religiones, la espiritualidad, incluso la mística más elevada tiene que ser explicada desde ahí.

De manera escueta el procedimiento central generado por la lengua es el siguiente: trasladar el significado de lo objetivo residente en las cosas y unirlo a una forma acústica, con ello se logra separar el significado de eso objetivo, con lo cual podemos distinguir eso objetivo, del significado que tiene para mí. Con eso, el gran invento de la lengua ya está hecho: el doble acceso a lo real, un acceso relativo a nuestras necesidades de vivientes y un acceso no relativo a esas necesidades o absoluto.

Esta bifurcación en nuestro acceso a la realidad no es debida a nuestra condición espiritual o religiosa, sino a nuestra condición de vivientes flexibles, sin una naturaleza fijada, que debemos terminar de construir nosotros mismos en cada nuevo modo de sobrevivencia.

La apertura de la dimensión no relativa, la dimensión absoluta, tiene también un doble efecto: permite entrever otras posibilidades de sobrevivencia y permite adentrarse gratuitamente mar adentro en esa dimensión absoluta. Como hemos indicado antes, esos dos efectos tienen funcionalidad biológica.

Gracias, pues, a nuestra condición lingüística, los humanos nos hemos podido construir nuestros proyectos axiológicos colectivos y nuestros diversos mundos culturales de sobrevivencia. En las sociedades preindustriales los proyectos axiológicos colectivos fueron los mitos, en las sociedades industriales las ideologías, y en las sociedades de conocimiento serán los proyectos axiológicos colectivos contruidos conscientemente, con ayuda de un saber peculiar contruido para ello: la epistemología axiológica.

## Hacia una antropología sin creencias ni supuestos filosóficos

La desaparición de las sociedades preindustriales, la generalización de la industria y el asentamiento de la sociedad de conocimiento, de innovación y cambio continuo nos han conducido a la crisis de las creencias religiosas y laicas, y nos han llevado a la conciencia de que todos los parámetros de nuestra vida nos los construimos nosotros mismos.

Esta situación nos fuerza a que nuestro punto de partida para construir la epistemología axiológica que necesitamos para la construcción de proyectos axiológicos colectivos, sea antropológico, lingüístico y social. Tendrá que ir, por consiguiente, desnudo de creencias religiosas o laicas. No podrá partir de ninguna ortodoxia religiosa, ni tampoco de ningún cuerpo ideológico. Nuestro punto de partida tendrá que ser aséptico, como opción metodológica, de toda opción axiológica, eso en la medida que nos es posible, porque jamás en ninguna ciencia es total, porque siempre son construcciones de un viviente.

Arrancamos de una base biológico-cultural. Partimos de datos, sin reduccionismos.

El primer dato es que la cultura es un fenómeno propio de un viviente. Es la forma de vida de un animal viviente. Los humanos somos animales culturales. Es importante partir desde ese suelo, sin ensoñación ninguna.

La cultura es un fenómeno de raíz biológica y tiene una función biológica, aunque la sobrepase. Su función primaria es biológica: proporcionar una forma concreta de vida viable, a un viviente que ha dejado en gran parte indeterminado genéticamente su modo de vida.



En la especie humana, la vida inventa un modo rápido de adaptación a las transformaciones del medio. Las restantes especies animales se adaptan genéticamente al medio y a sus transformaciones. Eso les lleva millones de años.

En la especie humana aparece un nuevo procedimiento de adaptación al medio: dejar determinado genéticamente sólo la condición fisiológica, el modo simbiótico de vida, la condición sexual y la competencia lingüística. Dejando indeterminado cómo sobrevivir en el medio, la forma de asociación para sobrevivir, cómo organizar la vida sexual y la crianza y la forma de la lengua concreta. Están indeterminados todos los «cómo».

Todo eso indeterminado se concreta mediante el habla. Hablando en grupo se crean programas para construir una naturaleza viable en unas condiciones de sobrevivencia fijadas.

El habla humana tiene dos formas de funcionamiento:

La primera forma es el *habla constituyente*. Es la que construye el programa que concluye y completa la indeterminación genética. El habla constituyente es el software, la naturaleza humana concreta.

La segunda forma es la que corresponde al *uso cotidiano del programa*; es la que usamos en el desarrollo de la vida y la comunicación dentro del programa constituyente.

El habla constituyente ha de ser axiológica porque tiene que programar a un viviente necesitado en un medio dado, y ha de hacerlo de forma que le estimule a satisfacer sus necesidades.

El habla constituyente debe construir un medio axiológico estimulante, en el que un actor sea motivado frente a un medio concreto, debe construir unos modos de relación social que aseguren la colaboración y la simbiosis, y unas motivaciones para la cohesión.

El habla constituyente en las sociedades preindustriales para cumplir esas funciones usó narraciones cargadas de contenido axiológico. Esas narraciones son los mitos, los símbolos y las acciones rituales.

Una mitología estaba formada por un conjunto de narraciones subdivididas en subconjuntos. Cada uno de esos subconjuntos debía programar un ámbito de la vida del colectivo y de los individuos. La totalidad de todas las narraciones debía establecer la interpretación del medio, la motivación para actuar en él, cómo actuar en él determinando las diversas formas de trabajo, el modo concreto de practicar la sexualidad y cómo llevar adelante la crianza. Establecía los modos de organización social y su motivación, y determinaba también las maneras para mantener, imponer y actualizar el lenguaje constituyente.

La finalidad de las acciones rituales era implantar y mantener vivas en la conciencia de la colectividad las narraciones mitológicas programadoras y actualizar los símbolos centrales que sostienen los edificios mitológicos.

La finalidad de los mitos, símbolos y rituales es primariamente biológica: construir un viviente cultural viable en unas circunstancias determinadas. Esta finalidad primaria no debe olvidarse en ningún momento. Las demás funciones de los mitos, símbolos y rituales son derivadas.

*La finalidad primaria de mitos, símbolos y rituales es suplir y completar la indeterminación genética de nuestra especie y construir una naturaleza humana viable en unas condiciones preindustriales dadas.*

Lo que es propio de nuestra especie, lo que la caracteriza, es *no tener una naturaleza fijada*.

Entendemos como «poseer una naturaleza» tener unas condiciones determinadas de actuación en un medio; tener un medio determinado tanto en lo relativo a las acotaciones objetivas del medio, como en lo referente a la relación de los actores entre sí, o en lo referente al valor estimulativo de una cosa y otra; tener determinadas las relaciones intraespecíficas y extra específicas; tener determinada la organización social; tener determinada la forma de relación sexual y la forma de llevar adelante la crianza.

Nosotros no tenemos nada de eso fijado; lo determinamos mediante nuestras construcciones culturales, hablando. Por tanto, *no tenemos naturaleza*. Lo que tenemos son los elementos básicos para construir nuestra naturaleza: la fisiología, el condicionamiento sexual, el condicionamiento simbiótico, y el instrumento de construcción, el habla.

El habla (la competencia lingüística) es un invento biológico, pero la forma concreta de hablar es una construcción cultural.

Las funciones mítico-simbólico-rituales distintas de la pura función de completar la indeterminación genética en unas circunstancias dadas de sobrevivencia, son secundarias y consecuencia de su destino primario. Podríamos citar la función de dar un sentido a la vida más que biológico; la de abrir a la dimensión gratuita y sagrada de la existencia; o la de construir las religiones; posibilitar el arte, etc. Los mitos, símbolos y rituales deben abarcar también la modelación de la dimensión absoluta.

Ninguna de estas funciones derivadas es la pretensión primaria de mitos, símbolos y rituales. Por consiguiente, la perspectiva para una correcta comprensión de los mitos, símbolos y rituales es partir de su pretensión primaria biológica. Sin partir de ahí no se puede comprender adecuadamente sus otras funciones, especialmente la religiosa.

Los mitos, símbolos y rituales constituyen como el software desde el que se modela la realidad en unas determinadas condiciones preindustriales, para poder sobrevivir en ella. Desde ahí se modela también la expresión de nuestro acceso a la dimensión gratuita, absoluta, no relativa de la realidad en sus diversas modalidades.

Los mitos, símbolos y rituales no pretenden pues explicar y describir la realidad en ella misma, lo que es valioso o no lo es en sí mismo, lo que es la naturaleza humana esencial, ni explicar lo que es la naturaleza de la sociedad y de su organización, ni describir el mundo de lo sagrado, el más allá, ni tampoco establecer el modo sagrado de vida. Lo que proclaman, en cualquiera de sus ámbitos, no es una descripción de lo que hay. Sólo dicen lo que hay que pensar, sentir y cómo hay que actuar en el medio y con los demás para sobrevivir en unas condiciones determinadas. Y cuando hablan de la dimensión absoluta, no la describen, sino que modelan su expresión y su modo de vivirla.

Convendría ahora establecer la diferencia entre un *símbolo* como perteneciente al software de una colectividad, y una *metáfora*. Metáfora es una unidad semántica de un «campo a» que se transfiere a otro «campo b» para ordenarlo y hacerlo comprensible. La función designativa de la unidad semántica en el «campo a» es de término a cosa. La función designativa de la unidad semántica en el «campo b» no es la relación de término a cosa, sino de término a algo semejante a la significación transferida. Es, pues, una designación peculiar, no cósmica.

La metáfora funciona, en su estructura metafórica, aislada. El símbolo de que tratamos tiene también estructura metafórica pero no funciona aislado, sino únicamente dentro del sistema mítico.

Los mitos, símbolos y rituales, cuando se emplean para hablar de lo sagrado tienen estructura metafórica y la función designativa propia de la metáfora. Esto vale de las narraciones, de los símbolos tomados aisladamente y de los rituales.

Necesitamos aclarar estas nociones para el estudio de los mitos que precisamos estudiar porque fueron los proyectos axiológicos colectivos del pasado. Su estudio nos permitirá aprender a construir los proyectos adecuados a nuestras nuevas condiciones culturales.

## Una naturaleza no-naturaleza y sus consecuencias

No tenemos determinado ninguno de los «cómo» de nuestras tendencias y capacidades. Los «cómo» los hemos de construir nosotros mismos con el instrumento que la biología nos proporciona: la competencia lingüística, que tenemos que convertir en lengua concreta.

Esta peculiar estructura, única entre las especies vivientes, nos convierte en unos animales flexibles frente al medio y flexibles en nuestra propia organización. La flexibilidad la debemos al efecto bifurcador de la lengua en nuestro acceso a lo real. Gracias a la lengua y a esa flexibilidad podemos construir formas de sobrevivir muy diferentes.

No tenemos, pues, una naturaleza humana fijada. Nuestra dotación genética no nos proporciona una naturaleza que nos permita ser viables como vivientes. Tenemos que construirnos nosotros mismos nuestra propia viabilidad, es decir, tenemos que construirnos nosotros mismos culturalmente una naturaleza que nos dé esa viabilidad.

Por consiguiente, podemos decir con todo rigor que los humanos no tenemos una naturaleza o, mejor, que tenemos una naturaleza no-naturaleza. Esta naturaleza no-naturaleza es la raíz de nuestra flexibilidad. Podemos hacer el equivalente a un cambio de especie, cuando convenga, sin que eso suponga tener que mutar nuestra dotación genética y nuestra fisiología, como les ocurre a los restantes animales.

Este procedimiento, que es un invento de la evolución biológica, permite hacer transformaciones, incluso radicales y en cortos espacios de tiempo, si los comparamos con los miles o millones de años que necesitan las otras especies animales para hacer una transformación equivalente.

La vida inventa, en nuestra especie, una gran aceleración en el cambio de respuestas al medio y en la capacidad de modificar, incluso profundamente, el medio.

El convencimiento de esta condición nuestra de tener una naturaleza no-naturaleza es una transformación de nuestra antropología, exigida por el nuevo modo de sobrevivencia traído por las sociedades de conocimiento y cambio continuo. No se puede construir una sociedad de crecimiento acelerado de ciencias y tecnologías, de creación continua de nuevos productos y servicios, en la que todo cambia en todo las dimensiones del vivir humano individual y colectivo, con una antropología fijada.

Además, las antropologías fijadas, las que hacen de los seres humanos un compuesto de cuerpo y espíritu, o un compuesto de cuerpo y racionalidad, son interpretaciones que no tienen en cuenta convenientemente los datos que sólo en las sociedades de conocimiento se nos han dado a conocer con claridad. Los datos nos dan que las sociedades de innovación nada queda fijado para siempre.

Nuestro acceso a la dimensión absoluta de la realidad nos posibilita nuestra flexibilidad específica porque nos dice que no podemos identificar la dimensión relativa a nuestras necesidades con la realidad absoluta, no relativa a esas necesidades. Porque nuestras modelaciones no describen la realidad tal como es, podemos modelarla de diferentes formas, según los modos de sobrevivencia que se adopten.

Por el hecho de tener acceso a la dimensión absoluta, tenemos que concluir que no tenemos una naturaleza fijada como los restantes animales. No tener una naturaleza fijada es equivalente a no tener naturaleza, porque la naturaleza se refiere a modos claros y definidos de actuar en el medio, de relacionarse con los congéneres y de sobrevivir. Si, como diferencia específica, no tenemos todos esos modos definidos y fijados, no tenemos naturaleza.

Esta sería nuestra característica: no tener naturaleza para podérsela construir, con ayuda de la lengua, como convenga a los modos de sobrevivencia que se tengan o se adopten. Esa es nuestra flexibilidad.

La conclusión es clara: quienes tienen acceso a la dimensión absoluta, consciente o inconscientemente, no pueden tener naturaleza. Nuestra condición de vivientes no tiene naturaleza porque se la ha de construir mediante la lengua, pero está condicionada por la base de nuestra programación genética aunque sea insuficiente para hacernos animales viables.

La noticia de la dimensión absoluta de toda realidad nos dice que la dimensión relativa siempre puede ser otra, si las circunstancias lo piden. Este es un saber universal humano, aunque no siempre, ni mucho menos, sea consciente; basta que sea operativo.

Cuando atribuimos una naturaleza fijada a nuestra condición de humanos, nos identificamos con nuestra dimensión relativa; entonces, proyectamos la dimensión absoluta, de la que tenemos noticia, a un nivel trascendente ontológicamente, existente como entidad fuera de toda dimensión relativa. Hacemos de la dimensión absoluta un dios creador de la relativa.

Cuando reconocemos que la absoluta es constitutiva de nuestra propia realidad antropológica, ya no tiene sentido proyectarla fuera de nuestra propia realidad relativa y de toda criatura como un dios. *Entonces no se trata de una trascendencia ontológica, sino que se trata de una trascendencia de toda posibilidad de conceptualización y representación.*

El dato de nuestro doble acceso a la realidad y el dato de la fontalidad de la dimensión absoluta respecto de la relativa, proclama la no dualidad de las dos dimensiones.

Atribuirnos una naturaleza fijada es sólo una interpretación propia de un tipo de culturas, que ya no son las nuestras.

Cuando se interpreta que los humanos tenemos una naturaleza fijada, de esa naturaleza se pueden concluir normas de comportamiento y de organización que se pretenderá que son universales.

Cuando comprendemos que no tenemos naturaleza fijada, no podemos concluir normas de comportamiento y de organización que sean universales. Si se hace, las normas que establezcamos serán tan generales que no resultarán operativas. Como cuando se proclama que los humanos debemos ser justos, solidarios, respetar la vida, etc. Estas normas resultarán muy diferentes si tienen que aplicarse a una sociedad esclavista, a una sociedad estamental, a una sociedad capitalista o a una sociedad de conocimiento.

Como no hay una naturaleza humana fijada ahí dada, tampoco habrá unas virtudes universales ahí dadas, ni unas organizaciones universales ahí dadas. Todo tendrá que construirse, según sea el modo de sobrevivencia, contando únicamente con nuestra dotación genética insuficiente, y contando con nuestras construcciones lingüísticas de proyectos axiológicos colectivos.

No hay que confundir una interpretación de la realidad, idéntica durante milenios, porque corresponde a una misma forma fundamental de vivir, con una naturaleza humana universal.

Puesto que no tenemos una naturaleza humana dada y fijada, sino que tenemos que construirla, estamos en nuestras propias manos y bajo nuestra responsabilidad exclusiva.

Tenemos acceso a una doble dimensión de lo real, la absoluta y la relativa. ¿En qué dimensión debe asentarse nuestra mente, nuestro sentir, nuestra percepción y nuestra acción y organización? ¿Cuál de ellas es nuestra verdadera identidad y realidad como humanos?

Si optamos por residir en la dimensión relativa, identificándonos con ella, residiremos en el ego, sus ignorancias, sus deseos y temores, sus expectativas, su actitud de depredación que es muy dura en las sociedades de conocimiento, y en la inquietud que esa dimensión provoca.

Para acceder a la cualidad humana y a la cualidad humana profunda, habrá que residir en la dimensión relativa de forma no exclusiva, o en la dimensión absoluta como nuestra verdadera realidad e identidad. Sólo así la sociedad de conocimiento no será un riesgo seguro para nosotros mismos y para toda la vida del planeta.

## Los valores y las virtudes

Los valores, como las virtudes, son los propios de un viviente.

Suponer que los valores y las virtudes están ahí dadas por Dios y su revelación o dadas con la misma naturaleza humana, y sostener, consecuentemente, que son universales y trans-históricos es apoyarse en una antropología de cuerpo-espíritu o de animal más racionalidad, y no partir del dato de que somos vivientes que, aunque constituidos como tales por el habla, no alteramos con el habla en nada nuestra condición de vivientes, de animales.

Nuestros valores y nuestras virtudes tienen que arrancar de esa condición puramente animal sin el añadido de un espíritu, ni de una racionalidad, que se creen o suponen, pero que no se muestra cómo surgen en un animal hablante. Hay que partir del hecho que nuestra condición de hablantes es un asunto de un viviente para vivir, no es el fruto del espíritu o de nuestra condición racional.

Los valores no son previos a los proyectos axiológicos colectivos que tienen que construirse los pueblos para completar su programación genética y convertirse en animales viables. Los valores tienen que ver directamente con unos proyectos axiológicos construidos y adecuados a un modo concreto de sobrevivencia y que cambian cuando se modifican las formas de sobrevivencia y, consecuentemente, con los cambios de proyectos convenientes a esas formas de vida.

Los valores son para los vivientes humanos, por consiguiente, concretos y sensitivos. Las formulaciones de valor como equidad, justicia, hermandad, libertad, etc. son nociones abstractas que pueden funcionar como postulaciones de valor, pero que no son valores hasta que se concreten sensitivamente.

Las formas concretas de los postulados tienen que pasar por un proceso de axiologización, contraponiéndose a lo que se está haciendo en las sociedades contrario a esa postulación.

Los valores como postulaciones pueden ser universales; pero las postulaciones de valor todavía no son valor. Cuando se concretan dejan de ser trans-históricos y generales. Las postulaciones de valor no son todas válidas como postulaciones en todas las culturas.

Los valores son fenómenos propios de los vivientes para vivir y actuar convenientemente. Están pues siempre relacionados con las formas de sobrevivir los grupos humanos. Por consiguiente, están en relación directa con los proyectos axiológicos colectivos, y no con supuestos elementos transcendentales de la estructura de los humanos.

En las sociedades de conocimiento, nada sustituye a la necesidad de construir proyectos axiológicos adecuados, tampoco una supuesta moralidad natural. Nada hay natural para el animal constituido por el habla, cuya naturaleza es una no-naturaleza.

### No parece razonable pensar que haya espíritus en el cosmos

Si la antropología no es un compuesto de cuerpo y espíritu, la cosmología tampoco será un compuesto de materia y espíritu.

Si los humanos somos animales constituidos, como tales, por el habla, todos los fenómenos humanos deben ser explicados desde nuestra condición de vivientes constituidos por el habla, sin nada añadido.

Todos los fenómenos que se han considerado operaciones del espíritu, como la cultura en general, las artes, las ciencias, las acciones nobles, las grandes transformaciones culturales, las religiones, las espiritualidades, incluso las más altas, todo ello es obra del animal constituido por el habla, sin nada añadido que no corresponda a un animal, como sería suponer un espíritu o la racionalidad como añadidos, como parte del compuesto humano.

Si el espíritu no aparece en los humanos, no hay espíritus en esta tierra. Es, pues, razonable pensar que, si en nuestra tierra no hay espíritus, sino que los fenómenos atribuidos al espíritu brotan de las entrañas de la tierra y del cosmos entero, entonces el cosmos, los mundos, tampoco son compuestos de materialidad y espiritualidad.

Lo llamado «espíritu» y lo llamado «materia» se unifican, no son dos. No es que la materia se espiritualice o el espíritu se materialice, sino que la categorización de lo real como compuesto de materia /espíritu no es correcta, no es apta para interpretar lo que hay, incluyendo los fenómenos humanos, junto al cosmos entero.

Si no hay espíritu, todo es perecedero.

Nuestro acceso a la dimensión no relativa a nosotros de lo real, la dimensión absoluta, que es inconceptualizable e inenunciable, no nos permite decir que esa dimensión sea espíritu o no lo sea; ni que sea perecedera o no perecedera.

Todo lo que podemos interpretar en esta inmensidad de mundos es perecedero; no podemos interpretar, sino solo vislumbrar, que, a la dimensión de lo real absoluta, porque no es relativa a los humanos, a esa dimensión absoluta no le corresponde la dualidad con la que los vivientes precisamos hacer toda interpretación. Podemos sostener, pues, que la dimensión absoluta es no-dual.

Si la dimensión absoluta es no-dual, no se le podrá aplicar ninguna dualidad, tampoco la de perecedero/imperecedero, ni tampoco la contraposición material/espiritual.

## 5. La epistemología propia de las sociedades de conocimiento

### La epistemología mítica

Llamamos *epistemología mítica* a la interpretación y valoración de la realidad que acompañó a los mitos que ejercían la función de proyectos axiológicos colectivos en las sociedades preindustriales. Se interpretaban como revelación divina o legado sagrado de los antepasados; por esta razón se tomaban como descripciones auténticas de las realidades, tanto de las realidades pertenecientes a la dimensión relativa, como a las pertenecientes a la absoluta, y como garantizadas heterónomamente por los dioses o los antepasados.

Las ideologías al sostener que las interpretaciones y valoraciones de la realidad venían dadas por la naturaleza misma de las cosas, también consideraban que lo que decían las formaciones y términos ideológicos describían adecuadamente la realidad. Aunque ya no se programaban colectivamente mediante mitos, continuaban ligados a la epistemología mítica.

Este tipo de epistemología resulta del todo inaceptable para sociedades de conocimiento, que son sociedades que cambian constantemente sus maneras científicas de interpretar las realidades, lo cual arrastra a cambiar correspondientemente las maneras de valorar, de vivir, de organizarse etc., y todo ello por efecto de los nuevos productos y servicios que posibilita el crecimiento continuo y acelerado de las tecnociencias.

La epistemología mítica ha sido, a lo largo de la historia, una fuente de conflictos graves entre proyectos axiológicos colectivos concretos, y de conflictos más graves aún entre religiones. Si dos modos de vida colectiva (dos proyectos axiológicos) se consideraban revelación fidedigna de los dioses, o si dos religiones que también se les atribuía origen directo de los dioses se enfrentaban, el conflicto resultaba grave. La historia humana está llena de estos conflictos, algunos muy sangrientos.

Resulta muy perjudicial prolongar la vida de los proyectos axiológicos colectivos y de las religiones cuando las condiciones desde las que arrancaron han desaparecido, empujadas por otras condiciones nuevas. Por ejemplo, prolongar el proyecto cazador/recolector y su forma religiosa en las sociedades agrícolas que les sucedieron, o prolongar las religiones de estructura agraria en las sociedades industriales de conocimiento.

Es malo intentar prolongar la vida de las religiones cuando las condiciones culturales han cambiado seriamente, dando por razón su interpretación desde la epistemología mítica.

Los enfrentamientos por este tipo de situaciones podrán ser graves y muy graves si, además de la razón de la interpretación desde la epistemología mítica existe, como es normal que ocurra, otro tipo de intereses económicos, políticos, etc.; o si se presenta, como ocurre frecuentemente, el temor de perder lo bueno de los viejos usos, o el temor que despierta lo nuevo, los enfrentamientos pueden ser más duros que los que provocan los mismos intereses.

La epistemología mítica, que pretende que todos nuestros decires, religiosos y no religiosos, son descripción de la realidad, debe de ser eliminada de raíz en las sociedades de conocimiento, por inadecuada. Con ella resulta difícil interpretar en su profundidad los grandes textos religiosos y de sabiduría de forma adecuada a los nuevos modos de vida. Sin eliminarla totalmente se complica enormemente el cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda, porque están ligadas a proyectos axiológicos de sociedades ya desaparecidas o en vías de extinción.

Por primera vez en la historia, nuestros proyectos axiológicos y saberes no tienen la pretensión de describir la realidad como es. Hay que valorar y apreciar profundamente las ventajas que supone la desaparición de la epistemología mítica para la paz, la diversidad y el entendimiento humano.

### Epistemología no mítica

La epistemología mítica es la continuación de la programación genética animal. Los animales tienen que interpretar la realidad como se la dicta su programación genética, su modelación de la realidad la viven como la realidad misma. La epistemología mítica continúa con ese mismo supuesto: interpreta lo que dicen los proyectos axiológicos colectivos, como la realidad misma. Si se pudiera hablar así, diríamos que animales y humanos de las culturas preindustriales interpretan y valoran las realidades desde la epistemología mítica.

La *epistemología no mítica* arranca a los individuos y a los colectivos del enclaustramiento, próximo al animal, de la epistemología mítica. Para la no mítica, la interpretación y valoración de la realidad es sólo una modelación a la medida de las necesidades en un contexto de sobrevivencia dado.

La epistemología no mítica facilita y promueve la comprensión entre las diferentes culturas; facilita y promueve la comprensión entre diversas religiones y tradiciones espirituales. Es la única forma de poder heredar el pasado sin tener que pensar, sentir, actuar y organizarse como en el pasado se hizo. Esta epistemología resulta ser una noción central en las ciencias de la religión y una noción central para la construcción de proyectos axiológicos colectivos en las sociedades de conocimiento y en la globalización. Es una noción central también para conseguir la disposición necesaria para cambiarlos y modificarlos cuando sea conveniente o necesario en las sociedades de conocimiento, que son sociedades de innovación y cambio continuo.

### El gran daño causado por la epistemología mítica en la historia humana

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 epistemología mítica.

Fue inevitable como continuación de la programación precedente animal. Los animales dan por reales lo que son sus modelaciones de la realidad. Si no lo hicieran así, no podrían sobrevivir. Los primeros estadios de la cultura humana continuaron con el mismo sistema; dieron por reales las modelaciones que hacían de la realidad a través de sus proyectos axiológicos colectivos, sus narraciones, sus mitos, sus símbolos y sus ritos.

Así se cambió lo menos posible en su condición animal y se aseguró la sobrevivencia. Esa epistemología rigió las sociedades humanas hasta el último tercio del siglo XX. Todavía está vigente en la mayor parte de las sociedades.

Pero esta epistemología tenía pésimos efectos secundarios. Fue uno de los fundamentos principales de los enfrentamientos humanos. Cada modo de sobrevivencia tenía su estilo de proyecto axiológico, que inevitablemente se interpretaba como la descripción verdadera y adecuada de la realidad; con lo cual se enfrentaba con todo el resto de los modos de sobrevivencia y sus correspondientes proyectos axiológicos.



Los proyectos axiológicos de las sociedades de cazadores-recolectores, en sus estructuras superficiales difirieron unas de otras, aunque las estructuras profundas fueran idénticas. Los pueblos daban como verdadera descripción de la realidad la estructura superficial, con lo cual, todos los pueblos entraron en conflicto con todos los pueblos que tuvieran una estructura superficial de sus mitos y ritos diferentes.

Cuando llegaron las sociedades agrarias construyeron sus proyectos axiológicos correspondientes, se enfrentaron, primero con todas las sociedades de cazadores-recolectores y, después con todas las restantes sociedades de agricultores. Las sociedades sumerio-babilónicas tenían unas estructuras superficiales diferentes de la sociedad egipcia. Aunque las estructuras profundas fueran idénticas, las estructuras superficiales diferían grandemente. Cada una de las culturas de este tipo se consideró como la única verdadera y juzgaba que todas las demás eran falsas y contrarias a sus dioses. Lo mismo pasó con el cristianismo y el resto de las culturas helénicas y romanas, y más tarde con todas las culturas y religiones con las que se fue encontrando.

Lo mismo ocurría entre las culturas ganaderas y las agrícolas. Piénsese sólo en los conflictos de Israel con todas las culturas circundantes. O los conflictos del islam con todo el resto de las culturas.

Además, recuérdese que en las sociedades preindustriales los proyectos axiológicos colectivos y sus formas religiosas formaban una unidad indisociable. Por consiguiente, cada uno de ellos iba unido a una forma religiosa que, por efecto de la epistemología mítica, era considerada como la única verdadera. Así toda la fuerza de la religión, o si se quiere, de la noticia de la dimensión absoluta, se convertía en fuerza agresiva contra todos los otros proyectos axiológicos y sus formas religiosas correspondientes.

La epistemología mítica convirtió a todas las religiones y formas religiosas en enemigas a muerte de las restantes. La historia humana está llena de terribles conflictos religiosos, o de conflictos de intereses sacralizados por la religión. No nos parece necesario citar ejemplos porque la historia humana y la historia de las religiones están plagadas de estas confrontaciones que son, quizás, los más graves de la historia humana.

Incluso en casos como la primera y la segunda guerra mundial, que no tenían motivación religiosa, acabó interviniendo también, y fuertemente, la religión. Los enfrentamientos entre naciones, que versaban sobre conflictos económicos, coloniales, etc., para ser verdaderamente justificados y profundamente agresivos se tiñeron de sacralidad.

Cuando las ideologías sustituyeron a las religiones como proyecto axiológico colectivo, continuaron interpretándose desde la epistemología mítica. Por esa base epistemológica, las ideologías, la liberal, la socialista-comunista y la anarquista lucharon a muerte una contra todas y todas contra una. También en esta ocasión la epistemología mítica causó muchos millones de víctimas y destrucciones.

Cuando la religión perdió fuerza, por el debilitamiento de las creencias, la idea de nación tomó su sustitución. Se tomaba la idea de nación, no como un simple sistema de organizar los colectivos humanos, sino como una descripción de la esencia de los pueblos. Todavía no hemos salido de esa trampa.

La epistemología mítica enseguece a unas religiones con relación a las otras. Sostiene que con la propia religión basta, hasta el extremo de considerar peligroso conocer otras tradiciones religiosas o espirituales. Bloquea las comunicaciones entre tradiciones, menosprecia y disminuye, todo lo que puede, lo que sobre la dimensión

absoluta, la cualidad humana profunda y su cultivo puedan enseñar y aportar otras tradiciones y otras religiones.

La epistemología mítica es uno de los principales enemigos de la concordia entre los pueblos y uno de los obstáculos más graves que hay que superar para una vivencia y organización de la globalización sin conflictos y con conocimiento y comprensión mutua.

Es insostenible y gravemente peligrosa la actitud exclusivista y exclusiva de las religiones y las tradiciones religiosas. Es igualmente insostenible y peligroso sostener, aunque sólo sea prácticamente, que unas tradiciones religiosas y culturales son superiores a otras; que una religión o una cultura es el punto de llegada del desarrollo de todas las tradiciones espirituales o culturales.

Estas actitudes son insostenibles en las sociedades de conocimiento globalizadas, son, además, falsas, peligrosas y empobrecedoras. Empeñarse en mantener a las religiones en la epistemología mítica, con todo lo que comporta, es llevarlas al suicidio o a la más completa marginación.

No parece que las grandes tradiciones religiosas teístas comprendan claramente esta situación. Para poderlo hacer tendrían que reinterpretar la noción de revelación, para alejar de ella el exclusivismo y la exclusión.

### Ventajas de la eliminación de la epistemología mítica

La rápida transformación y crecimiento de las ciencias transforman constantemente la interpretación de la realidad en todos los ámbitos de los saberes y de la vida: el desarrollo concomitante de las tecnologías, con sus productos y servicios, cambian constantemente las condiciones de la vida de los colectivos y de los individuos.

Las ciencias se han ganado el monopolio de la interpretación de la realidad. Las tecnologías son las responsables de nuestra sobrevivencia colectiva.

Las tecnociencias y sus resultados alteran constante y aceleradamente las maneras de pensar y de sentir.

La globalización ha puesto en contacto inmediato, no sólo a nivel mundial, sino también a nivel local, todas las religiones; todas las tradiciones espirituales de la humanidad; todas las culturas, con sus diferentes maneras de plantear la vida, de pensar y de sentir; todas las ideologías, etc. Ese contacto de todos con todos relativiza de hecho los dogmatismos e intolerancias de todos.

Todos estos factores hacen imposible mantener una epistemología mítica que pretende que lo que dicen nuestros mitos, nuestras religiones, nuestras tradiciones espirituales, nuestras culturas y nuestras teorías es como es la realidad. La actitud que crea la epistemología mítica es ya incompatible e insostenible en las sociedades de conocimiento y cambio continuo globalizadas.

Aunque en ocasiones perder la epistemología mítica se pueda sentir como quedarse desamparados en un descampado, en realidad es una gran liberación.

El abandono de la epistemología mítica nos libera del sometimiento de nuestra mente y nuestro sentir a los mitos milenarios, a las religiones, a nuestras concepciones y teorías. Sin epistemología mítica ninguna palabra nos somete, quedamos libres de todas las palabras, incluso de las más sagradas.

Las palabras ya no someten, sino que se ponen a nuestro servicio. Las palabras se convierten en siervas de la verdad, auxiliares en su búsqueda, pero no son la verdad. Ningunas palabras son la verdad, todas carecen de poder para enmarcarla, para recluirla en ellas como en un cofre sagrado. Ese poder no lo tienen ni las palabras religiosas ni las científicas.

Libres de la epistemología mítica comprendemos que las palabras no describen las realidades, sólo las modelan a nuestras pequeñas medidas.

La eliminación de la epistemología mítica deja a nuestra exclusiva responsabilidad el acceso y el cultivo de la dimensión absoluta y la gestión de la dimensión relativa.

Sin epistemología mítica no hay fundamento para la sumisión ni a Dios, ni a las religiones, ni a las ideologías, ni a la naturaleza. A nuestros propios proyectos axiológicos colectivos no nos sometemos, sino que nos adherimos libremente.

Eliminada la epistemología mítica se elimina la razón de los conflictos entre religiones, entre culturas, entre ideologías e, incluso, entre diferentes proyectos axiológicos colectivos.

Una epistemología no mítica es el único fundamento para una pacífica convivencia entre diversas tradiciones culturales; es el único fundamento para un ecumenismo real.

La epistemología no mítica, proclamando que todo discurso es una modelación de la realidad, y sólo una modelación, fomenta la comprensión, el enriquecimiento de las diversas perspectivas de las cosas.

### Consecuencias del fin de la epistemología mítica

La evolución rápida y constante causada por el desarrollo de las ciencias, en todos los terrenos, provoca que la interpretación que dice que nuestros saberes describen la realidad resulte insostenible. La transformación continuada de las ciencias cambia, incluso de forma radical, las interpretaciones que hacen de la realidad. Ese hecho, indiscutible, imposibilita la epistemología mítica.

Se sostiene que las ciencias son una descripción de la realidad progresivamente más y más adecuada y refinada. Pero se admite, también, que es un camino sin fin y que cada problema resuelto, abre nuevos y mayores cuestiones.

Aunque la velocidad y la frecuencia de los cambios no sea una dificultad insalvable para continuar manteniendo la epistemología mítica, es más coherente y sencillo sostener que las ciencias modelan la realidad y que cuando describen lo hacen dentro de un sistema de modelación. El criterio de coherencia y sencillez es un criterio válido para las ciencias.

A este criterio se suma el argumento de que todas las especies vivientes se construyen un mundo a su medida que sea apto para su supervivencia; y lo hacen modelando la realidad según sus necesidades y su aparato sensitivo-operativo y sin pretensión ninguna de describir la realidad. Según este argumento, es coherente pensar que nosotros, como vivientes que somos, estemos sometidas a la misma legalidad.

La realidad no es, ni se construye a sí misma a la medida de nuestro cerebro, nuestros sensores, nuestra capacidad operativa y nuestra competencia lingüística, sino, al contrario, nosotros modelamos la realidad a nuestra medida. Si esto es así, la epistemología mítica es un error y no es sostenible en las sociedades de conocimiento.

El crecimiento de las tecnologías permite un crecimiento continuado de nuevos productos y servicios que transforman continua y rápidamente nuestras formas de vida. Estos cambios modifican nuestras maneras de pensar, sentir, organizarnos y actuar. También eso contribuye a que tengamos que abandonar la epistemología mítica.

La globalización concomitante a la transformación constante de las tecnociencias y de sus consecuencias, provoca roces continuos entre culturas, religiones y modos de vida diferentes y es contraria a toda pretensión de exclusivismo y toda afirmación de poseer la verdad de forma exclusiva.

Esto vale para los diferentes sistemas míticos y de creencias y, también, para las ciencias.

La nueva antropología nos dice que somos una especie de vivientes constituidos, como tales, por nuestra capacidad lingüística. Esa es nuestra diferencia específica, pero que no nos aleja de nuestra condición animal. Por consiguiente, nuevamente tendremos que sostener que nuestra interpretación de la realidad, tanto la mítica como la científica, es una modelación siempre distante de la realidad tal como es.

El hecho maravilloso es que la realidad responda a la modelación de todas las especies animales y a nuestra propia modelación cambiante. La verificación es la comprobación de que una modelación está bien construida y que la realidad responde adecuadamente a ella.

Lo que llamamos «mundo» es una sinfonía de modelaciones de seres vivientes y de culturas.

Crece la conciencia de que la cultura, en todos sus aspectos, es creación nuestra. Y crece día a día el convencimiento de su provisionalidad, al ritmo que crece la profundización y la extensión de las sociedades de conocimiento.

La realidad de la realidad no es relativa a unos pobres vivientes terrestres, es absoluta en el sentido de no relativa a nada, y no se deja atrapar por nuestros conceptos y representaciones. Todas las culturas y todas las religiones son humildes construcciones humanas.

En todas esas construcciones, que son la dimensión relativa de lo real, se presenta la dimensión absoluta, sin que ninguna tenga la exclusiva de la verdad. Esta humilde precariedad debe constituirse en la raíz de una globalización pacífica.

La noticia de la dimensión absoluta de la realidad, que pertenece a nuestra estructura antropológica, para poder ejercer la función a la que está destinada por la vida, ha de ser siempre inaccesible. Si no lo fuera quedaría dañada de muerte nuestra flexibilidad como especie frente al medio. Por consiguiente, la ciencia no reducirá nunca la dimensión absoluta a la relativa, porque esa diferencia y distancia insalvable es nuestra estructura antropológica más fundamental.

¿Qué supone el fin de la epistemología mítica? ¿Cuáles son sus consecuencias?

Tenemos que vivir en el mundo con la conciencia de que todo él es construcción nuestra, desde nuestra ignorancia y fragilidad. Sin epistemología mítica tenemos que habituarnos a la conciencia de que vivimos un mundo que no es de realidades ahí, frente a nosotros, sino en un mundo de modelaciones humanas, un mundo de representaciones. Ese estado de ánimo nos impone una gran responsabilidad.

Tenemos que acostumbrarnos a vivir la dimensión absoluta, que es la realidad de toda realidad, sin poseerla en ninguna representación o formulación, porque está más allá de nuestras capacidades. Nada describe la realidad como es, ningún lenguaje, ningún metalenguaje, ninguna revelación. La revelación la apunta, la muestra, la hace presente, pero no la describe jamás como es, ni siquiera analógicamente. Podríamos decir que nuestras capacidades imposibilitan esa interpretación y que nuestra estructura antropológica nos lo prohíbe. Nuestra estructura antropológica requiere de la presencia y de la noticia de la dimensión absoluta como innombrable.

Nada ni nadie posee la verdad. Siempre estamos colgados de nuestras manos. En cuanto a poseer la verdad, ninguna construcción puede probarse como superior a otra.

La cultura y la espiritualidad, la cualidad humana profunda, no es cosa del espíritu, es hija de la construcción de un viviente constituido, como tal, por el habla para hacerse viable como animal.

La estructura de la epistemología mítica forzaba a creer que se describía la realidad como es. Al hacerlo lanzaba a la dimensión absoluta indescriptible a un mundo trascendente.

Con el fin de la epistemología mítica se abre paso el conocimiento como modelación y se hace posible una nueva antropología que recoge el dato de nuestro doble acceso a la realidad, el relativo a nuestras necesidades y el absoluto, la dimensión absoluta. Desde ahí es imposible lanzar a esta dimensión a lo que trasciende el mundo de nuestra construcción, y la inmanentiza, manteniendo, a la vez, su trascendencia a toda representación y a toda conceptualización. La trascendencia de la dimensión absoluta significa, entonces, que todo nuestro aparato cognoscitivo y representativo no puede hacer presa en ella.

La noticia externa e interna de la dimensión absoluta de la realidad se presenta siempre como realidad de la realidad, con lo cual se afianza el convencimiento de que todos nuestros conocimientos son sólo modelaciones a nuestra medida de vivientes terrestres.

La epistemología no mítica favorece el reconocimiento de «eso que es» tanto en nuestras propias construcciones, como en las descripciones de las revelaciones del pasado. Pero nos deja en el seno de la dimensión relativa como vacía de fijeza, sin garantías externas, fluida, cambiante y como construcción nuestra. Nos deja en un mundo frágil que depende de nuestras propias cualidad humana y cualidad humana profunda.

Por fin, la epistemología no mítica hace posible que las sociedades puedan cultivar la dimensión absoluta y la cualidad humana profunda sin religión, ni creencias y como parte necesaria, no optativa, del vivir de los humanos en las nuevas sociedades de conocimiento.

### Si una religión se empeña en interpretarse desde la epistemología mítica, morirá

Las narraciones evangélicas, como las coránicas o las de las tradiciones hindúes y budistas, y las formulaciones dogmáticas, que en ellas se apoyan, tomadas literalmente, desde una epistemología mítica, son insostenibles porque se expresan y están concebidas desde mitologías que son proyectos axiológicos colectivos de sociedades preindustriales agrario-autoritarias o ganaderas, que ya no existen o están en vías de desaparición.

Si se empeñan en interpretarse y vivirse desde ese tipo de epistemología, morirán irremediadamente.

Pero no es necesario destruir y perder todas esas narraciones y esos símbolos y enseñanzas doctrinales, basta con que se vivan e interpreten desde la epistemología no mítica.

Es cierto que lo simbólico, como puramente simbólico, no puede sustentar instituciones tales como las iglesias.

El cristianismo y otras tradiciones, si se empeñan en continuar interpretándose desde la epistemología mítica, morirán o entrarán en la completa insignificancia; ya les está ocurriendo.

Recordamos que las religiones son la forma que adoptan los proyectos axiológicos colectivos de las sociedades preindustriales, que consiste en reunir de forma compacta la modelación de la dimensión relativa de la realidad y la dimensión absoluta de esa misma realidad, bajo unos mismos patrones o paradigmas axiológicos.

Las religiones, si se les arranca y saca de las tierras protegidas en que nacieron, y se las trasplanta a tierras sometidas a todos los vientos de la globalización de las sociedades de conocimiento, mueren en su significancia.

## El futuro de la tradición cristiana

La epistemología axiológica debe afrontar todos los fenómenos axiológicos como acontecimientos valorales. La tradición cristiana es uno de ellos y de gran impacto, sobre todo en Occidente. Ahora queremos investigar qué pasa con ella en las sociedades de conocimiento.

Para que la mitología y los símbolos centrales cristianos fueran aceptables a las sociedades de conocimiento tendrían que transitar de la epistemología mítica a la no mítica. Eso supone usar mitos y símbolos como expresiones puramente simbólicas, no como descriptivas de lo que enuncian y representan.

Para que mitos y símbolos funcionaran así, requerirían no estar encuadrados en creencias intocables, sino fiarse de su fuerza significativa, como hacemos con las artes y la poesía. Requerirían también que los rituales estuvieran pensados y vividos de tal manera que no cosificaran lo que representan, sino que sólo aludieran a la sutilidad de aquello a lo que apuntan y gestualizan.

Si los rituales y símbolos se plantearan así, no podrían ser el soporte y fundamento de una iglesia jerarquizada, patriarcal, dogmática y represora de las desviaciones doctrinales. Eso postularía una iglesia no asentada sobre un funcionariado jerárquico y sobre un aparato doctrinal, sino una iglesia fundamentada sobre los maestros de la cualidad humana profunda.

¿Será capaz la Iglesia de hacer ese tránsito, dirigida y controlada como está por aquello que debería ser eliminado y transformado? No parece muy posible, incluso se podría decir que es altamente improbable.

¿Cómo se podría salvar, entonces, la riqueza de la tradición cristiana? Recuperándola no desde el seno de la institución, sino desde los márgenes de ella o desde fuera de ella; desde una lectura y vivencia que arranque desde las sociedades de conocimiento globalizadas; desde el conocimiento, lo más íntimo y vivido posible, de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, sin jerarquía ni exclusión entre ellas, pero siendo capaces de distinguir lo que es la verdadera cualidad de lo que no lo es.

No vemos otra posibilidad viable y realizable.

## El espíritu de las culturas y su capacidad para perdurar a lo largo de los tiempos

Hay una dificultad que habrá que solventar en las sociedades globalizadas de conocimiento. ¿La sociedad de conocimiento impone necesariamente una cultura de tipo occidental? ¿Arrasa con las culturas tradicionales? ¿Es posible conjuntar las exigencias que imponen las sociedades de conocimiento con el espíritu de las diferentes tradiciones culturales de la humanidad, sin perder ese espíritu?

Si no fuera este el caso, supondría un gran empobrecimiento cultural del legado de la humanidad y estaría justificada la resistencia de los pueblos a esa grave destrucción.

El rechazo de los pueblos al destino inevitable de las sociedades de conocimiento supondría, como ya hemos comentado, su marginación cultural y económica, su empobrecimiento y, con el tiempo, su desaparición.

Se trata, pues, de una cuestión de suma importancia.

Buscamos cuál es el espíritu, el estilo, la peculiaridad irreplicable de las culturas.

Como los mitos tienen una estructura profunda y otra superficial, también las grandes culturas tienen una estructura profunda y otra superficial. La estructura profunda es lo que podríamos apuntar como su espíritu, su estilo fundamental de modo de vida.

No se puede hablar de una estructura profunda de la estructura profunda. La estructura profunda de una mitología, que es el proyecto axiológico colectivo correspondiente a un modo de sobrevivencia, arranca de las acciones básicas con las que un grupo humano sobrevive. De ahí surge la metáfora central que funcionará como paradigma de la construcción mítica correspondiente. En la estructura del mito no se puede bajar más hondo de ahí. La peculiaridad de la cultura de los pueblos no puede ser la dimensión absoluta, porque ha de tratarse de algún tipo de estructura, y esta dimensión es sin forma. Ha de ser algún tipo de relación, de forma, a la vez muy simple, muy radical y muy resistente a los cambios de maneras de vivir.

Ha de tratarse de una forma no controlada por el paradigma de construcción mítica, porque es anterior a él. Ha de tratarse de algún tipo de relación capaz de influir en el modo cómo se construyen los mitos desde el paradigma. Un mismo paradigma agrario-autoritario, pongamos por caso, da culturas tan diversas como la china, la sumerio-babilónica, la egipcia, la mesoamericana o la romana. Esas culturas tienen mitos muy diferentes, pero con idéntica estructura profunda. Sin embargo, su espíritu es diferente. Buscamos la raíz de esa diversidad.

Esa relación primaria y todavía no programática no puede ser más que la actitud fundamental de los pueblos frente a la existencia, frente a la vida, a la condición humana, a los antepasados, al mundo.

¿Cuáles pueden ser los puntos de diversificación que no formen parte del sistema de programación, pero que lo mediaten fuertemente?

Lo determinante de esa relación fundamental no es la actitud frente a la dimensión absoluta, porque con respecto a ella no se crea relación alguna por su carácter de *absoluta*, que significa «no relativa a».

El rasgo diferencial de las culturas no puede tener que ver con el hecho de enfrentarse al conjunto que forman la existencia, la vida, el propio destino, los antepasados, el mundo, porque todos los pueblos tienen que tomar postura respecto de todo eso.

El rasgo diferencial ha de residir en el punto de partida de ese «tomar postura». Ahí es donde se pueden rastrear diferencias entre los grandes tipos de culturas de la humanidad.

En ese punto de partida se puede acentuar alguno de los aspectos a los que todos los pueblos deben enfrentarse.

Puede acentuarse el individuo, como en el caso de la Grecia clásica, actitud que pasará a Occidente. Desde el individuo se comprende la familia, la organización colectiva, el modo de vida colectivo, la relación con los antepasados, la actitud frente a la realidad, la vida, el mundo e incluso a la religión.

El punto de acentuación puede ser la familia, que sería el caso de China, o bien la tribu, como los pueblos árabes; desde ahí se afrontan todas las cuestiones, como en el acaso anterior.

Puede ser el pueblo, como sería el caso de Israel, también desde el pueblo se orientará toda la construcción posterior. O el punto de enfoque puede ser la ciudad, como reunión de individuos y familias, como en el caso de Roma.

Por último, también puede encararse toda la construcción cultural desde los antepasados como sería la actitud de la mayoría de los pueblos cazadores/recolectores.

Posiblemente podríamos afirmar que las posturas fundamentales se generan frente al individuo, o frente a la familia, o frente a la tribu, o frente a la ciudad, frente al pueblo o frente a los antepasados.

Todas las culturas tienen que tener en cuenta todos esos elementos, sólo es cuestión de dónde se pone el punto de acentuación.

El punto de acentuación puede ponerse en el individuo, aunque siempre estará en una familia; en la familia; en una familia de familias que formarían una tribu; o en una etnia; en varias tribus que pueden conjuntarse en una ciudad, como en el caso de la polis griega; o en varias ciudades que forman un pueblo.

La postura radical primera no determinará la creación de la metáfora central, ni del paradigma de construcción mítica, por ejemplo, el agrario-autoritario. Con un mismo paradigma, pongamos el agricultor, se darán estilos culturales muy diversos, como ya hemos indicado.

Ese estilo, ese aire, ese espíritu, puede mantenerse, y se ha mantenido, en los cambios de sistemas de programación, al pasar de una cultura agrícola-autoritaria a una industrial; y podrá mantenerse en el paso de sociedades industriales a sociedades de conocimiento.

A partir de puntos de arranque diferentes con respecto a la existencia, aún con paradigmas de construcción mítica idénticos, se van acumulando diferencias a lo largo de los milenios. Diferencias en los estilos de construcción de los proyectos axiológicos colectivos y en las tradiciones, por influencias y circunstancias diversas acumuladas.

Solventar lo mejor posible este problema es un asunto importante para mostrar que las sociedades de conocimiento no están indisolublemente ligadas a la cultura occidental; y es también importante para mostrar que los estilos, los espíritus de las diferentes culturas podrán mantenerse.

Las sociedades de conocimiento son sociedades creativas, y la creatividad genera diversidad necesariamente. Las sociedades de conocimiento, en cuanto apoyadas en las ciencias y tecnologías, no incluyen aparatos axiológicos, por tanto, las sociedades de conocimiento, bien entendidas, no tienen poder para imponer homogeneidad.

Lo que debemos concluir de estas reflexiones es que las culturas diferentes de la humanidad podrán continuar siendo diversas y continuar diversificándose. Los modos de sobrevivencia de las sociedades de conocimiento no exigen ni imponen un proyecto axiológico colectivo determinado. Las ciencias y las técnicas, al no ser axiológicas, son asepticas y tampoco son capaces de imponer un único punto de perspectiva al enfrentarse con la existencia, lo real, la vida, los antepasados o la dimensión absoluta.

Las opciones y estilos culturales podrán continuar existiendo. *Es falsa e interesada la idea de que el nuevo modo de sobrevivencia humana, a través de la creación continua de ciencias y tecnologías en equipo, arrastre a la exclusividad de la cultura occidental.* Por el contrario, las sociedades creativas tienen que explotar en diversidad, también en lo axiológico en todos sus niveles.

Así pues, las diversas culturas, al transitar a las sociedades de conocimiento, que es el destino ineludible de todos los pueblos, no tendrán que renunciar a su espíritu, a su estilo tradicional axiológico; al contrario, podrán realizarlo con un instrumental tecnocientífico más poderoso.

Lo que ciertamente no podrá hacer ningún pueblo, en las nuevas circunstancias culturales, es vivir como lo hicieron sus antepasados. El espíritu de los antepasados deberá realizarse en otro contexto cultural de sobrevivencia colectiva radicalmente distinto.



Veremos más tarde que la diversidad de formas de presentar y vivir la dimensión absoluta y la cualidad humana, así como la cualidad humana profunda, tendrá que participar en una interpretación básica de la realidad común impuesta por las sociedades de conocimiento: una nueva ontología común.

## 6. La noción de modelación

### Importancia de la noción de modelación

En los proyectos axiológicos colectivos de las sociedades de conocimiento no se admite nada heterónimo, todo es creación humana.

La epistemología no mítica es una necesidad de sobrevivencia para estas sociedades. La epistemología no mítica implica que tengamos que reconocer que nuestras construcciones no son descripciones de la realidad, hasta tal punto que habría que crear una disciplina para modelar adecuadamente las sociedades de conocimiento y sus rápidas mutaciones.

La epistemología no mítica tiene que conocer y admitir que tanto los mitos y las teorías, como todas nuestras construcciones lingüísticas, no las construimos nosotros mismos y no son recibidas desde fuera de nuestra condición humana. Las construimos a nuestra medida de seres necesitados según como sobrevivimos en el medio; pero, en condiciones de vida iguales, las modelaciones pueden ser superficialmente muy diferentes, por los factores ya indicados.

Se necesita que tengamos que aprender a leer el pasado como creaciones dependientes de las condiciones de sobrevivencia.

Las construcciones que hagamos con nuestras modelaciones han de ser capaces de llegar al sentir y programar tanto la dimensión relativa de la realidad como la absoluta.

La noción de modelación pone fin a las religiones como se entendieron en el pasado.

Para que nuestras construcciones sean correctas tendrán que excluir todo lo que no se derive de nuestra condición de animales constituidos por el habla, tales como creencias religiosas o ideológicas, y lo más posible los supuestos acrílicos que abundan en nuestro vivir cotidiano, etc.

Habrá que advertir que todo lo que damos por realidades son modelaciones condicionadas por nuestras necesidades y, por tanto, vacías de entidad propia.

La dimensión absoluta de la realidad, como no somos capaces de modelarla, no tiene forma.

La noción de «modelación» es, pues, de una importancia capital para las sociedades de conocimiento.

### Las ciencias, como los mitos, son modelaciones de la realidad, y desde esa modelación la describen

Ciertamente las ciencias describen la estructura de lo real, pero siempre dentro de unos patrones de modelación. Las modelaciones pasan por los condicionamientos de nuestro cerebro, de nuestro sistema perceptivo-activo propio de animales hablantes que

habitan en un pequeño planeta, satélite de una estrella mediana de nuestra enorme galaxia que es una entre muchos millones.

Nuestras ciencias, por más sofisticadas que sean, son siempre creación de unos vivientes necesitados que precisan dualizar la realidad para vivir.

Los saberes que enuncian nuestras ciencias, como lo que enunciaban los mitos del pasado, son siempre fruto de la modelación de unos vivientes.

Todos los mitos de los proyectos axiológicos colectivos de las sociedades preindustriales expresaban, programaban e intentaban que se cultivara nuestro doble acceso a lo real.

Las ciencias, como la estructura humana, tienen una doble dimensión. Están al servicio de nuestra sobrevivencia, y son enteramente gratuitas. Para poder ser prácticas han de cultivarse gratuitamente, por amor al saber. Y porque son capaces de investigación fundamental, sin perspectivas prácticas, pueden ser verdaderamente útiles y prácticas.

No debemos olvidar nunca que las ciencias son creación de un animal, que en último término tienen que resultar útiles para vivir. Este hecho indiscutible no puede ocultar la dimensión gratuita del cultivo de las ciencias.

La epistemología de las ciencias debe plantearse desde una antropología que parta de nuestra condición de animales que hablan; debe partir sin supuestos religiosos o filosóficos, debe apoyarse en datos y, en concreto, en el dato incontrovertible de nuestra condición de «animales que hablan». Y que por ello, bifurcan su acceso a la realidad en dos dimensiones claramente diferenciadas, aunque sean sólo dos aspectos de una misma realidad: el acceso relativo y el acceso absoluto.

El doble acceso a lo real no es hijo de un supuesto filosófico, ni de una creencia; es un dato, que la epistemología científica tiene que anotar y ponerlo en el centro de su reflexión, porque tiene muchísimas consecuencias prácticas.

### La ciencia es la creación de unos vivientes necesitados

Para calibrar la naturaleza de la ciencia hay que situarla en la antropología que sostiene que los humanos somos vivientes necesitados, como todos los vivientes, constituidos como tales por la lengua.

La ciencia no es creación del espíritu humano, porque esa es una figura mítica y simbólica; tampoco es creación de la racionalidad humana, como si fuera algo añadido a nuestra condición animal. La ciencia es una creación de un animal constituido como tal por el habla; es la creación de un depredador, del depredador supremo de la cadena trófica.

Esta lectura de la naturaleza de las ciencias crea muchos problemas y aporta muchas soluciones.

El primer problema que se plantea es ¿qué es la racionalidad? No es algo añadido a nuestra condición animal. No podemos partir de la afirmación de que es algo añadido a nuestra animalidad, sin investigar que sea eso de «la racionalidad». Hemos de descartar el supuesto de que es algo añadido a nuestra condición animal porque quién lo añadiría, desde dónde y dónde se añadiría?

Si no partimos de ese supuesto, que es una especie de laicización de la noción de «espíritu», hemos de admitir que toda la dotación humana es la propia de un animal, aunque sea un animal especial porque está constituido como tal por su competencia lingüística. Si decimos que los humanos están constituidos por el habla como una especie viviente, quiere decir que el habla es una creación animal al servicio de un animal.

La racionalidad hay que comprenderla y explicarla desde esa condición de hablante, como fenómeno animal.

La lengua habla de las cosas del medio, pero puede también hablar de sí misma. Este hablar de la lengua sobre sí misma es un uso de la lengua de segundo grado. Es lo que llamamos una metalengua.

Con la ayuda de la lengua podemos construir una metalengua que, como ya hemos visto, puede ser de cara a construir su contenido axiológico, y que daría como resultado los mitos, las religiones, las ideologías, los proyectos axiológicos colectivos, la poesía; o para eliminar de sus estructuras semánticas todos los componentes axiológicos, es decir, todo lo que hace referencia al valor estimulativo de las cosas y personas y al valor de respuesta subjetiva a esa estimulación.

Estas manipulaciones darían nacimiento a las lenguas abstractas que se llaman abstractas no porque destilen la forma de las realidades, como dirían los clásicos, sino porque en ellas se abstrae de todo lo axiológico. Estas metalenguas abstractas son las que crearían las ciencias.

Racionalidad sería, pues, el uso coherente y formal de esas lenguas abstractas para investigar las realidades sin que en esa investigación se inmiscuya ni lo subjetivo (los deseos, temores, recuerdos y proyectos peculiares de cada individuo) ni lo axiológico, entendiendo por tal todo lo referente a lo estimulativo de la realidad y lo referente a la respuesta a esa estimulación.

Las ciencias construyen metalenguas para tratar desde ellas el comportamiento de las realidades y conocerlas mejor. Esas metalenguas se depuran más y más de posibles restos axiológicos y, refinado su carácter abstracto, construyen modelos desde los que aproximarse a lo que nos rodea y con esa modelación investigar su comportamiento para así penetrar más en su propia estructura; estructura que siempre escapará de nuestra modelación y que, por consiguiente, no tendrá valores de epistemología mítica, es decir, de descripción de la realidad tal cual es, aunque se suponga que las ciencias sean una marcha en continua aproximación a la realidad como es.

El resultado de nuestras operaciones científicas no puede ser nunca una descripción de la realidad como es en sí, ni aproximada, porque siempre está hecha desde la dualidad de sujeto y objetos, que es un a priori de interpretación de lo real de todos los vivientes, por su condición de necesitados. Siempre son construcciones de un viviente terrestre con una limitada dotación cerebral, sensitiva y activa. Aunque las tecnologías amplíen esas capacidades cerebrales, sensitivas y activas, siempre estarán amarradas a esa dotación del viviente humano.

La inmensidad de lo que hay, en todos sus niveles, tanto del macrocosmos como del microcosmos, no están hechos desde las medidas del cerebro y aparato sensitivo y activo de un viviente terrestre y desde su condición de animal depredador.

Todo lo que las ciencias puedan descubrir es fruto de las modelaciones que construyamos desde nuestras metalenguas abstractas, desde nuestras capacidades cerebrales y sensitivo-activas. Por más que nuestras tecnologías puedan ampliar esas capacidades nunca se alejaran de su condición de ser instrumentos adecuados al cerebro humano y a los sentidos humanos. Toda pretensión de epistemología mítica como descripción de lo real tal cual es, es imposible. Las ciencias hacen descripciones, pero de lo que sus metalenguas y modelos modelan.

Este tipo de funcionamiento de nuestro quehacer lingüístico abstracto es lo que llamamos racionalidad.

Según estas reflexiones, las ciencias arrancan de unos vivientes necesitados, que además son los depredadores más eficaces de la tierra, y han de retornar, de una forma u

otra, a favor de esos animales. Este es uno de los rasgos de las ciencias que no deben olvidarse nunca para no caer en el supuesto de que son obras del espíritu humano.

Tampoco podemos olvidar que, precisamente porque son obras del viviente humano, llevan en su seno el doble acceso a la realidad. Las ciencias son a la vez gratuitas y utilitarias; siempre implican la doble cara de las ciencias. Así como nuestro doble acceso a la realidad, en la cotidianidad, es gratuita y, por tanto, absoluta y, a la vez, relacionada con nuestras necesidades, así también les ocurre a las ciencias.

Para que nuestra naturaleza flexible sea verdaderamente tal, el acceso a la dimensión absoluta, la gratuidad absoluta de lo real tiene que ser verdadera y radicalmente gratuita. Cuanto más gratuito sea ese acceso, mayor flexibilidad y mayor capacidad creativa en todos los campos. Si se pretende ligar esa noticia de la dimensión absoluta a unas palabras, a unas formas, se la fija y, fijándola, se fija también la dimensión relativa, es decir, dañamos nuestra flexibilidad. Esta es una experiencia clara en nuestro tiempo.

Si aplicamos este razonamiento a las ciencias, tenemos que cuanto más desinteresada sea la investigación científica, mayor será su flexibilidad y su creatividad; cuanto más interesada sea la investigación científica menor será su flexibilidad y creatividad.

Atendiendo al retorno de las ciencias al servicio de los vivientes humanos, cuanto más desinteresada sea la investigación, mayores serán los resultados. La investigación desinteresada, precisamente porque lo es, puede dedicarse a las investigaciones de fondo, que son las que a medio plazo son más productivas en resultados. La investigación polarizada por unos intereses queda amarrada a esos intereses, puede rendir más económicamente creando nuevos productos y servicios, pero a costa de sacrificar la libertad y la profundidad de la investigación.

Las ciencias en lo más fundamental de su estructura muestran que son construcción de unos vivientes. En su prolongado y refinado trabajo de abstracción de todo lo axiológico en su operar, no han abandonado la dualidad de sujetos frente a objetos (S-O). Esa estructura dual es clara proyección de la también fundamental estructura dual de todos los vivientes (sujeto de necesidades-medio donde satisfacer esas necesidades).

La diferenciación entre el observador y lo observado supone mantener una actitud axiológica entre la superioridad del observador respecto a lo observado, entre el modelador y lo modelado. Para comprender justamente este resto axiológico mantenido en las ciencias tenemos que aclarar que el sujeto de la ciencia no es el constituido por un paquete de deseos/temores, recuerdos y expectativas. El sujeto de las ciencias es un simple operador, es un sujeto abstracto, pero a pesar de ello es alguien frente a algo. Gracias a ese operador se mantiene la dualidad del quehacer científico. Esa dualidad sostiene una cierta actitud axiológica de dominio.

La purificación de todo lo axiológico, tanto en el sujeto como en los objetos, puede sugerir objetividad, pero esa objetividad nunca es completa porque el observador es siempre un humano con un cerebro y unos sistemas sensitivos y activos que la vida creó para un viviente necesitado en la tierra y los creó fundamentalmente para sobrevivir, no para hacer ciencia. Esta funcionalidad del cerebro y de todas nuestras facultades es una limitación que, de alguna forma, deforma lo observado. El modelador, modelando deforma. Esta deformación que producen todos nuestros saberes es lógica e inevitable porque el constructor de las ciencias es un viviente, que para sobrevivir tiene que dualizar, como todos los restantes vivientes.

Si se hace ciencia y se la comprende desde una antropología que sostiene que los humanos somos un compuesto de cuerpo y espíritu, esta dificultad no surge, porque la ciencia es cosa del espíritu y el espíritu no tiene porqué dualizar ni deformar. Lo mismo ocurre si se considera que el ser humano es un compuesto de animal más racionalidad.

Tampoco en este caso surge dificultad ninguna porque se atribuyen a la racionalidad los caracteres del espíritu. Por eso sostenemos que la razón en esta antropología es el equivalente laico del espíritu.

La dificultad surge cuando se plantea una antropología sin añadidos, como viviente constituido como tal por el habla. Planteado el problema desde aquí, se comprende que toda modelación humana, tanto la mítica como la científica, deforman; y se comprende también que en la estructura dual de la ciencia se conserva todavía un resto de axiologización que asegura que las ciencias puedan retornar en beneficio de los humanos.

Hemos dicho que, en la ciencia, como en todo fenómeno humano, se dan las dos dimensiones: la relativa y la absoluta. Hemos rastreado ya cómo se dan esas dos dimensiones en el quehacer científico. Vamos a reflexionar un poco más sobre la dimensión absoluta en las ciencias.

La ciencia no se va comiendo poco a poco el terreno de la dimensión absoluta; la ciencia no crece a costa de ella. Por más que la ciencia crezca no toca el ámbito de esa dimensión. La ciencia y la dimensión absoluta no son dos realidades, sino dos perspectivas, dos accesos a una misma realidad: el acceso a lo real desde nuestras necesidades y el acceso a lo real sin relación ninguna a nuestras necesidades, como gratuito, como absoluto. La opinión de que las ciencias van arrinconando poco a poco a la dimensión absoluta es un error que nace de no comprender que son dos accesos, que siempre se darán porque surgen de nuestra propia estructura de vivientes constituidos por el habla.

Acompaña siempre al quehacer científico el interés totalitario por la realidad, un interés gratuito, porque la realidad es como es. La ciencia es hija del amor al saber por el saber, no por las ventajas que se puedan seguir de él. Ese amor al saber por el saber mismo es el motor de la gran ciencia. Todo estos son aspectos de la dimensión absoluta incrustados en el seno de la ciencia.

También la ciencia es el lugar donde brilla con más esplendor la dimensión absoluta de toda realidad. Las ciencias provocan el asombro, la admiración, el interés apasionado, la polarización completa. Todos estos son también rasgos de la dimensión absoluta.

Pero la ciencia, porque conserva todavía la dualización y porque sugiere un cierto dominio del saber humano sobre la realidad, una relación de superioridad del sujeto (aunque sea un mero operador), del modelador sobre lo modelado, porque sugiere dominación, puede ser instrumentalizada y usada para el mal de los humanos y de todas las criaturas. Es cierto que esa instrumentalización y mal servicio de las ciencias hay que atribuirlo más a las tecnologías que se derivan y acompañan a las ciencias, que a las ciencias mismas.

Las ciencias no pueden gestionarse axiológicamente a sí mismas, precisamente por el trabajo que realizaron de abstracción de todo lo axiológico. Hemos escrito en otro lugar que las ciencias, con relación a lo axiológico, se asemejan a los eunucos con respecto a la procreación. Las ciencias son eunucas para generar axiología. Precisamente por ese carácter suyo abstracto pueden ser bien usadas o mal usadas, dependiendo del cuerpo de valores desde donde se las maneje.

Podría decirse que la ambigüedad de las ciencias, cuanto a buen uso o mal uso, pertenece a la periferia de las ciencias más que a su esencia misma.

## Las grandes revoluciones de la antropología y la epistemología

Las sociedades preindustriales construían sus proyectos axiológicos colectivos a través de los mitos, símbolos y rituales.

Cada uno de los diferentes modos de sobrevivencia de las diversas etapas de las sociedades preindustriales (cazadores-recolectores, horticultores, agricultores de riego, ganaderos, etc.), tenía su propio proyecto colectivo, que se expresaba en sus propios mitos, símbolos y rituales. Podríamos decir que cada cultura preindustrial tenía su propia religión que funcionaba como proyecto axiológico colectivo.

A pesar de las grandes diferencias de los mitos, símbolos y rituales, de las religiones de las diversas culturas, tenían coincidencias radicales.

El proyecto axiológico colectivo de las sociedades preindustriales siempre se expresó en mitos, en sentido estricto. Los mitos, y todas las narraciones axiologizantes, como nos enseña la lingüística, tienen una estructura superficial y una estructura profunda.

Todas las culturas que tienen una misma manera preindustrial de sobrevivir en el medio, por ejemplo, los agricultores de riego en sus diversas modalidades culturales tienen proyectos axiológicos colectivos y mitos superficialmente muy diferentes, pero idénticos en su estructura profunda. Así en todos los casos.

Hay otros puntos de gran importancia en los que coinciden todas las sociedades preindustriales: uno central es la epistemología. Todos sostienen una epistemología mítica, es decir, una interpretación de los mitos, símbolos y rituales como descripciones fidedignas de la realidad, garantizadas por los antepasados sagrados y/o por los dioses. Este es un punto intocable e imprescindible de la interpretación de la epistemología de las sociedades preindustriales.

El segundo punto de importancia es la antropología. Todos los pueblos preindustriales tienen una concepción de los humanos como un compuesto de un cuerpo y un elemento sutil al que llaman de diversas formas, según las culturas.

Estas dos bases comunes se han mantenido hasta bien entrado el siglo XX.

Al margen de los proyectos axiológicos colectivos y, durante largo tiempo, sin influir definitivamente en ellos, las ciencias han ido dando pasos que suponían un cuestionamiento de la interpretación de la realidad y de la humanidad que hacían los proyectos axiológicos de las sociedades preindustriales.

Mientras se vivió principalmente de forma preindustrial, los proyectos axiológicos preindustriales se mostraron tremendamente resistentes. Cuando la industrialización ocupó todo el campo de la sobrevivencia colectiva, las cosas empezaron a ponerse difíciles para los proyectos preindustriales y para las religiones, que eran su expresión máxima. Los proyectos axiológicos preindustriales y las religiones con ellos, entraron en serias crisis al paso del crecimiento de la industrialización.

Con la entrada de las sociedades de conocimiento, sociedades que viven de la creación continua de conocimientos científicos y tecnológicos, y a través de ellos, nuevos productos y nuevos servicios, los proyectos axiológicos de las sociedades preindustriales están heridos de muerte y, con ellos, las religiones.

Recorreremos a vista de pájaro las grandes creaciones científicas que han supuesto un duro golpe y una revolución para la epistemología y para la antropología preindustrial.

Las investigaciones de Galileo plantearon que los planetas no tenían luz propia; que la tierra era un planeta como los demás; que la tierra giraba alrededor del sol, como los demás planetas del sistema solar, y no a la inversa; luego la tierra no era el centro; la tierra giraba en torno del sol y de sí misma; la tierra no estaba al servicio de la humanidad;

por consiguiente las escrituras se equivocaban; Dios se equivocaba; la Iglesia se equivocaba, porque las estrellas no eran fijas; los espacios no estaban encerrados en una especie de bola como de cristal; Aristóteles y los filósofos clásicos se equivocaron.

Y todas estas cosas las afirmaba un individuo matemático, sirviéndose de un anteojo elemental y unos pocos cálculos matemáticos. Con esos pocos elementos se enfrentó a la Iglesia, a las universidades y las formas populares de pensar y sentir.

Otra gran revolución es la de Darwin. Afirmó que el ser humano es fruto de la evolución animal. De ahí se siguen un gran conjunto de consecuencias: las sagradas escrituras no son ciertas; el ser humano no es un espíritu sino un animal viviente entre los animales vivientes, con una estirpe determinada entre las especies animales. Nuestra estructura interna es la propia de un viviente, aunque peculiar por su condición de hablante. No es un compuesto de cuerpo y elemento sutil, espíritu, o como quiera que se le llame.

Freud trae otra evolución: la conciencia, la razón o el espíritu no es el fundamento de la vida psíquica humana, sino las tendencias inconscientes propias de un viviente sexuado. El espíritu no cabe en esa concepción y, por supuesto, las escrituras se equivocan.

Si las escrituras se equivocan, es imposible la interpretación propia de la epistemología mítica que proclama que lo que dicen los mitos y lo que formulan nuestras palabras, son una descripción de la realidad.

Otro de los grandes tránsitos es verse forzado a defender que toda la vida psíquica humana, la conciencia, el inconsciente mismo y, sobre todo, la vida espiritual, es la consecuencia de que seamos un animal constituido, como tal viviente, por el habla. Las escrituras no es que sean falsas, son construidas por los humanos en unas determinadas condiciones de sobrevivencia y como efecto de la bifurcación que nuestra estructura de hablantes genera con respecto a nuestro acceso a la realidad: uno relativo a nuestra necesidad, y otro absoluto. Ese doble acceso no es fruto del espíritu sino una creación biológica para dotar a la especie humana de flexibilidad frente a los cambios del medio.

Por esa nuestra condición de animales constituidos por el habla, nuestra interpretación y valoración de la realidad, nuestros mitos, creencias y ciencias, no describen la realidad, sino que la modelan. Cuando la describen, lo hacen desde un modelo. En eso cumplimos la ley de todos los vivientes, modelar la realidad a su pequeña medida.

Supuesto esto, la epistemología que pretende que nuestros saberes describen la realidad, la epistemología mítica, es imposible. Ninguna modelación propia de las diferentes especies de vivientes pretende describir la realidad, sólo pretenden modelarla a su medida; nosotros estamos sometidos a esta ley.

Lo que nos queda es «Eso» que es la fuente de todas las modelaciones animales y es también lo modelado. Toda dualidad es construcción de un viviente para sobrevivir en el medio.

Esta es la feliz consecuencia de nuestra naturaleza de animales hablantes: bifurcación de su acceso a lo real en dimensión relativa a nuestras necesidades y dimensión no relativa a ellas o absoluta. Mayoritariamente los humanos no atinan a realizar esa doble dimensión, que no son dos realidades sino una, en plenitud.

Queda pendiente una *revolución genética*. Nosotros ya estamos empalmados con ella, porque la competencia lingüística, que es nuestra diferencia específica como

vivientes, es una construcción genética. Posiblemente habrá una *revolución neurológica*, pero por lo que sé, no puede sospecharse por dónde andará.

A estas transformaciones aceleradas de la epistemología y de la antropología nos ha empujado el rápido crecimiento de las ciencias y, en la actualidad, la implantación de las sociedades de conocimiento globalizadas.

### Consecuencias del crecimiento espectacular de los conocimientos cosmológicos

El crecimiento acelerado de las ciencias y tecnologías astronómicas nos servirá de ejemplo elocuente del desplazamiento que esos desarrollos causan en nuestras maneras de pensar y sentir.

Hace no mucho tiempo sólo se conocía el sistema solar y unas 4.000 o 5.000 estrellas que podían observarse a simple vista o con pequeños telescopios. En poco tiempo, y a ritmo cada vez más acelerado, se han podido observar centenares de millones de galaxias, cada una con centenares de millones de estrellas.

Ya se han podido observar exoplanetas y se supone, con fundamento, que cada estrella tiene por lo menos un planeta. Se supone que cada galaxia tiene en su centro un agujero negro. Se han estudiado multitud de fenómenos astronómicos.

Se considera muy probable que en esa multitud de estrellas y planetas haya vida en otros lugares. Y toda esa inmensidad no es más que el 5% de lo que hay ahí fuera, el restante 95% es materia y energía oscura que no se ha podido estudiar todavía. Hablo sólo de lo que es de dominio público.

En el tiempo en que nacieron y se desarrollaron las religiones y las tradiciones espirituales, los conocimientos cósmicos se reducían al sol, a la luna y algunas estrellas fijas pensadas como agujeros en la bóveda celeste.

En los últimos tiempos se ha producido una enorme desproporción entre los mitos y creencias de las religiones y los datos de la astronomía.

Podríamos decir que los mitos y creencias en las que se expresaban las religiones eran como soluciones caseras, a la medida de los habitantes de la tierra, pensados como centro del universo. Los seres humanos eran el centro de la tierra, y la tierra era el centro del universo. Una tierra pensada como inmensa y en su mayor parte desconocida.

Los mitos hablan de Dios como entidad real trascendente ontológicamente, hablan de su acción creadora de todos los seres, de su Hijo que vino a la tierra desde ese ámbito ontológicamente trascendente, para salvar de su pecado a los humanos, para salvar sus almas y para conducirlos a otra vida después de la muerte, resucitados en sus cuerpos y en su individualidad.

Todas estas narraciones y las creencias que se apoyan en ellas son interpretadas desde una epistemología mítica que cree que describe esas realidades.

Los nuevos conocimientos astronómicos, que están en continua revisión, que han crecido tan aceleradamente y que continuarán haciéndolo, resultan tan deletéreos para esas narraciones mitológicas, entendidas y vividas desde una epistemología mítica, como puedan serlo las sociedades de conocimiento de innovación y cambio continuo en todos los niveles de nuestras vidas.

La inmensidad de nuestro acceso al cosmos está modelada por nuestros ojos ayudados por cada vez más potentes telescopios y por nuestras ciencias construidas desde nuestra condición de vivientes terrestres, desde sus sensores y desde su cerebro.

Eso inmenso que hay ahí fuera no es a la medida de la modelación de unos vivientes de este planeta, aunque estén equipados con potentes ciencias e instrumentos.



Las transformaciones de la interpretación del universo dañan a las religiones que toman sus narraciones sagradas como descripciones de lo real, pero en cambio dan nueva luz a las afirmaciones centrales de los maestros espirituales del pasado.

La dimensión absoluta no es un mundo de trascendencia ontológica, es la inmensidad de los mundos. La inmensidad de los mundos a la que nos referimos no es nuestra modelación científica. Nos referimos a lo no modelado de todas nuestras modelaciones, a lo que es la fuente de las modelaciones.

En este ámbito, como en todos, es válida la diferencia entre dimensión relativa y dimensión absoluta. Dimensión relativa sería nuestra interpretación científica, nuestra modelación del cosmos y dimensión absoluta sería la fuente y soporte de esa modelación, lo no modelado, no porque nuestras ciencias todavía no han llegado a estudiarlo, sino porque es el trasfondo inobjetivable que permite que la interpretación del universo de nuestras ciencias pueda continuar cambiando. Si no tuviéramos también en el universo la doble dimensión de nuestro acceso a la realidad, estaríamos fijados en una única interpretación, como lo están los restantes animales.

Podríamos afirmar, como en todos los demás casos, que la dimensión absoluta se modela a sí misma desde unos animales terrestres flexibles frente al medio.

Eso no modelado no es algo con existencia cósmica, sino puro efecto de nuestra estructura lingüística y su doble acceso a lo real; es la consecuencia de la desproporción entre la capacidad de acotar, objetivar y representar de un viviente terrestre, y la realidad de la realidad. Lo que nuestro cerebro, nuestros sensores pueden interpretar de esa inmensidad es a nuestra medida, aunque esa medida esté ampliada por nuestro instrumental científico y tecnológico.

Lo que podamos afirmar del cosmos nunca podrá alejarse de la condición de asertos de un animal terrestre. Lo real no es a esa medida, por más ampliada que esté. Siempre nuestro conocimiento distingue, implícita o explícitamente, que una cosa es la modelación que nosotros podamos hacer de lo real y otra cosa es lo real mismo. Esta distinción, que también tiene que darse en la astronomía, es la condición del crecimiento continuo de todas las ciencias y también de la misma astronomía.

Estos desarrollos de las ciencias astronómicas afectan a la interpretación de los venerables mitos religiosos, pero afectan también a la interpretación de la condición humana.

No somos nadie venido a esa inmensidad, somos una forma de esa inmensidad misma. No hay dualidad ninguna entre esa inmensidad y cada uno de los humanos. La dualidad es cosa de la estructura animal que precisa distinguir entre sí mismo y el medio para poder sobrevivir en él.

*Nadie viene a esta inmensidad cósmica desde fuera de ella. Nuestra antropología ya no puede mantener que somos cuerpo y espíritu. Nuestro cuerpo vendría de nuestra condición terrestre y el espíritu vendría de fuera de esa condición, desde un ámbito con trascendencia ontológica con respecto a cosmos.*

*La evolución de la astronomía prueba una vez más que la epistemología mítica es falsa. Muestra también que la que se llamó espiritualidad no puede ser más que la cualidad humana y la cualidad humana profunda de un viviente peculiar.*

*La nueva astronomía desplaza al sol del centro que le atribuíamos, desplaza a la tierra del centro del universo, y desplaza a los humanos a la condición de vivientes hablantes de un pequeño planeta. Todos estos desplazamientos tienen evidentemente consecuencias en nuestras formas de sentir, en la interpretación de las narraciones sagradas y en todos nuestros planteamientos axiológicos.*

*No hay que rehuir esas consecuencias porque, de hecho, son inevitables.*

*Las ciencias han adquirido de hecho el monopolio de la interpretación de la realidad en todos sus aspectos. Con ese monopolio minan y arrinconan todas las interpretaciones míticas, religiosas o de otro tipo. Las religiones van perdiendo el control de los proyectos axiológicos colectivos y van perdiendo su influencia en la cultura y en la vida de los colectivos.*

## Bibliografía

- Aguilar, Rosa M. 2007. Judaísmo y helenismo en el siglo I de nuestra era. In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 209-235. Córdoba: El Almendro.
- Aitchison, Jean. *El lenguaje humano se parece más al de los pájaros que al de los chimpancés*. Revista Muy Interesante nº 183. 1996. En: <http://www.muyinteresante.es/ciencia/articulo/jean-aitchison> > (19/05/21017)
- Aitchison, Jean. *El mamífero articulado. Una introducción a la psicolingüística*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Al Hallaj, Husayn Mansur. 1955. *Dîwân*. Paris : Cahiers du Sud.
- Alberigo, Giuseppe. 2004. *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Sígueme.
- Al-Jâmî ‘Abd Ar-Rahmân. 1982. *Les Jaillissements de lumière*. Paris: Les Deux Océans.
- Al-Jâmî ‘Abd Ar-Rahmân. 1987. *Los hábitos de la intimidad*. Barcelona: J. J. de Olañeta.
- Alonso, Gregorio. “La secularización de las sociedades europeas”. En: *Historia Social*, nº 46. *Dossier: nacional-populismo en Europa. Una perspectiva histórica*. Valencia: Fundación Instituto de Historia Social, 2003. pp. 137-157. En: <http://www.jstor.org/stable/40340871> > (20/05/21017)
- Alvar, J. 2007. Pablo, los ‘misterios’ y la salvación. In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 331-359. Córdoba: El Almendro.
- Álvarez González, Carlos J. “La relación entre lenguaje y pensamiento de Vigotsky en el desarrollo de la Psicolingüística moderna”. En: *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 48 (2), II Sem. 2010. pp. 13-32. La Laguna: Universidad de La Laguna, 2010. En: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-48832010000200002](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-48832010000200002) > (25/05/21017)
- Ansârî. 1985. *Chemin de Dieu. Trois traités spirituels*. Paris : Sindbad.
- Arato, A. 1985. Between reductionism and relativism. Soviet society as a world system. *Telos* 63: 178-187.
- Ashtavakra Gîta*. Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta, 1983.
- Ashtávakra Gítá*. 1983. Barcelona: Ediciones de la Tradición Unánime.
- Attar, Farid ud-Din. *Le livre divin. (Elahi-nameh)*. París: Albin Michel, 1961.
- Attar, Farid ud-Din. *El lenguaje de los pájaros*, Barcelona: Edicomunicación, 1986.

- Attar, Farid-ud-Din. 1976. *Le mémorial des saints*. Paris: Du Seuil.
- Attar, Farid-ud-Din. 1981. *Le livre de l'épreuve*. Paris : Fayard.
- Attar, Farid-ud-Din. 1985. *Le livre des Secrets*. Paris : Les Deux Océans.
- Attar, Farid-ud-Din. 1986. *El lenguaje de los pájaros*. Barcelona: Edicomunicación.
- Augé, M. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Aurobindo, Shrí. 1970. *La Bhagavad-Gîtâ*. Paris: Albin Michel.
- Bachelard, G. 1967. *La poétique de l'espace*. Paris: P.U.F.
- Bachelard, G. 1968. *L'air et le songes. Essai sur l'imaginación du mouvement*. Paris : Librairie de J. Corti.
- Bachelard, G. 1968. *L'eau et les rêves. Essais sur l'imaginacion de la matière*. Paris: Librairie de J. Corti.
- Bachelard, G. 1968. *La Terre et les Rêveries de la volonté*. Paris: Librairie de J. Corti.
- Bachelard, G. 1969. *La Terre et les Rêveries du repos*. Paris: Librairie de J. Corti.
- Balsekar, Ramesh S. 1989. *El buscador es lo buscado. Puntos clave de la enseñanza de Nisargadatta Maharaj*. México D.F.: Yug.
- Balsekar, Ramesh S. 2004. *Habla la conciencia*. Barcelona: Kairós.
- Barrera sin puerta*. 1986. ed. Kôun Yamada. Madrid: Zendo-Betania.
- Barret, Nathaniel. 2012. Skillful Engagement and the "Effort after Value". An Axiological Theory of the Origins of Religion. In: *The Evolution of Religion. Critical Perspectives and New Directions*, ed. Fraser Watts and Léon Turner. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, N. F. *Mind and Value*. En: <[https://www.academia.edu/7157958/Mind\\_and\\_Value](https://www.academia.edu/7157958/Mind_and_Value)> 2014. (18/06/21017)
- Berger, Peter L.; Casanova, José. "Las religiones en la era de la globalización". En: *Iglesia Viva: revista de pensamiento cristiano*, nº 218, 2004. pp. 69-92. En: <<http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>> (14/01/2017).
- Bhagavad Gîtâ : con los comentarios advaita de Sankara*. 1997. Madrid: Trotta.
- Biblia de Jerusalén*. 2009. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Blofeld, John (comp.). 1976. *Enseñanzas zen de Huang Po*. México: Diana.
- Bodhidharma. 1994. *Enseñanzas Zen*. Barcelona: Kairós.
- Boehme, Jacob. 1979. *Aurora*. Madrid: Alfaguara.
- Boehme, Jacob. 1983. *Diálogos místicos*. Barcelona: Visión Libros.
- Boisard, Marcel A. 1979. *L'humanisme de l'Islam*. Paris: Albin Michel.
- Boje, D. M. & Baskin, K. 2011. Our organizations were never disenchanted. *Journal of Organizational Change Management*, 24(4): 411-426.
- Bonet, E. & Sauquet, A, 2010. Rhetoric in management and in management research. *Journal of Organizational Change Management*, 23(2): 120-133.
- Bottero, J., Kramer, S.N. 2004. *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Madrid: Akal.
- Brahma-sûtras: con los comentarios advaita de Sankara*. 2000. Madrid: Trotta.
- Brihadâran'yaka upanishad: con los comentarios advaita de Sankara*. 2002. Madrid: Trotta.

- Brownd, Raymond E.; Fitzmyer, Joseph A.; Murphy, Roland E. (eds.). 2010. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*. Pamplona: Verbo Divino.
- Bruce, Steve. "Secularization, Church and Popular Religion". En: *The Journal of Ecclesiastical History*, nº 62, 2011. pp. 543-561. En: <https://doi.org/10.1017/S0022046909992715>
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Bruner, J. 1986. 1986. *Actual minds, possible worlds*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bruner, J. 1990. *Acts of meaning*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Buber, Martin. 1986. *Cuentos jasídicos*. Barcelona: Paidós, 2 v.
- Burch, Sally. *Sociedad de la información / Sociedad del conocimiento*. En: Ambrosi, Alain (ed.) ***Palabras en Juego: Enfoques Multiculturales sobre las Sociedades de la Información***. [en línea]: C&F éditions, 2005. En: <http://vecam.org/archives/article518.html> > (4/10/2016)
- Bustos Saiz, J.R. 2007. Teología paulina y filosofía estoica. In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 359-387. Córdoba: El Almendro.
- Carter, Warren. 2007. *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Pamplona: Verbo Divino.
- Chândogya upanishad*. 2003. In: *La sabiduría del bosque. Antología de los principales upanishads*, ed. Félix G. Ilárraz y Óscar Pujol, 173-216. Madrid: Trotta, Ediciones Universidad de Barcelona.
- Chomsky, Noam. *El lenguaje y el entendimiento* Barcelona: Seix Barral, 1977.
- Comblin, José. "La crisis de la religión en la cristiandad". En: <http://servicioskoinonia.org/relat/377.htm> >(07/04/2016)
- Comte-Sponville, A. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- Conrad, G. W.; Demarest, A. A. 1988. *Religión e imperio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Contenau, G. 1952. *Le déluge Babylonien. Ishtar aux Enfers*. Paris: Payot.
- Coomaraswamy, A.K. 1994. *Buddha y el evangelio del budismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Corbí, M. 1983. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria, relatividad cultural de los sistemas de valores humanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Corbí, M. 1992. *Conocer desde el Silencio*. Santander: Sal Terrae.
- Corbí, M. 1992. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*. Barcelona: Herder.
- Corbí, M. 1999. Formación de equipos para la creación de conocimiento y la innovación. In: *Homo faber, homo sapiens. La gestión del capital intelectual*, ed. Güell, A.M. Barcelona: Bronce.
- Corbí, M. 2001. *El camino interior más allá de las formas religiosas*. Barcelona: Bronce.
- Corbí, M. 2007. *Hacia una espiritualidad laica*. Barcelona: Herder.
- Corbí, M. 2009. *Más allá de los límites. Meditaciones sobre la unidad*. Madrid: Bubok.
- Corbí, M. 2011. *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica*. Madrid: Bubok.

- Corbí, M. 2011. *Silencio desde la mente. Prácticas de meditación*. Madrid: Bubok.
- Corbí, M. 2014. *Towards a non-religious spirituality*. Madrid: Bubok.
- Corbí, M. 2013. *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica*. Madrid: Bubok, 2013.
- Corbí, M. 2013. *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de Epistemología Axiológica 2*. Madrid: Bubok.
- Corbí, M. 2015. *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axiológica 3*. Madrid: Bubok.
- Corbí, M. 2015. *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4*. Madrid: Bubok.
- Corbí, M. 2017. *Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida. Principios de Epistemología Axiológica 5*. Madrid: Bubok,
- Corbin, H. 1964. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris : Gallimard.
- Corbin, H. 1971. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Chambéry: Présence.
- Crossan, John Dominic. 2002. *El nacimiento del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Cusa, Nicolás. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Czarniawska, B. 2004. *Narratives in social science research*. London: SAGE Publications Ltd.
- Daishi, Yoka. 1981. *Shodoka. El canto del inmediato satori*. Barcelona: Visión Libros.
- Dalley, Stephanie. 2000. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Davy, M. M. 1972-1974. *Encyclopédie des mystiques*. Paris: Seghers, 4 vols.
- Davy, M. M. 1983. *Le désert intérieur*. Paris: Albin Michel.
- Denning, S. 2004. *A fable of leadership through storytelling*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Deshimaru, T. 1991. *El zen de Dogen. Enseñanza oral a los ocho textos del Maestro Eihei Dogen*. Barcelona: Edicomunicación.
- Despland, M. 1979. *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*. Paris: Cerf.
- Dhammapada*. 1994. Madrid: Edaf.
- Díaz-Salazar, R.; Giner, S.; Velasco, F. (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Dîgha Nikâya. Diálogos mayores de Buda*. 1977. Caracas: Monte Ávila.
- Dôgen. 1980. *Shôbôgenzô. La réserve visuelle des événements dans leur justesse*. Paris: Éditions de la Difference.
- Doutreleau, L. 1993. *Mosaïques. Anthologie des sources chrétiennes. Choix de textes*. Paris: Cerf.

- Eckhart, Maestro. 1977. *El libro del consuelo divino*. Córdoba (Argentina): Aguilar.
- Eckhart, Maestro. 1983. *Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa.
- Eckhart, Maestro. 1998. *Obras escogidas*. Barcelona: Edicomunicación.
- Eco, Umberto. 2000. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Ehrman, Bart D. 2004. *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del nuevo testamento*. Barcelona: Ares Mares.
- Einstein, Albert. 1971. *Comment je vois le monde*. Paris: Flammarion.
- El camino de la iluminación. Nueve suttas del Dîgha Nikaya*. 2000. Madrid: Miraguano.
- El Corán*. 1990. Tr. del árabe de Juan Vernet. Barcelona: Plaza y Janés.
- El gran yogui Milarepa del Tíbet. Biografía del Jetsun-Kahbum tibetano*. 1977. Ed. W. Y. Evans-Wentz. Buenos Aires: Kier.
- El-Bokhâri. 1984. *Les traditions islamiques*. Paris: Maisonneuve. 4 vols.
- Eliade, M. 1962. *Patanjali et le Yoga*. Paris : Du Seuil.
- Eliade, M. 1974. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad. 2 vol.
- Eliade, M. 1983. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris: Payot. 4 vols.
- Eliade, M. 1986. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot.
- Evans-Wentz, W.Y. (ed.). 1971. *Yoga tibetano y doctrinas secretas*. Buenos Aires: Kier.
- Evans-Wentz, W.Y.(ed.). 1977. *El libro tibetano de la gran liberación*. Buenos Aires: Kier.
- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Lo religioso después de la religión*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- Fischer, H. 1964. *L'Aube de la civilisation, en Égypte et en Mésopotamie*. Paris: Payot.
- Flory, M. & Iglesias, O. 2010. Once upon a time. the role of rhetoric and narratives in management research and practice. In: *Journal of Organizational Change Management*, 23(2): 113-119.
- Flyvbjerg, B. 2001. *Making social science matter*. New York: Cambridge University Press.
- Frankfort, H y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T. 1964. *El pensamiento prefilosófico. I Egipto y Mesopotamia*. México : F.C. E.
- Frankfort, H. 1951. *La royauté et les Deux*. Paris: Payot.
- Frankfort, H.; Wilson, J. A.; Jacobsen, T.; Irwin, W. A. 1973. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Baltimore: Penguin Books.
- Gabriel, Y. 2004. *Myths, stories and organizations*. Oxford: Oxford University Press.
- Gauchet, Marcel. “Croyance religieuse et croyance politique”. *Le Débat*, 115. París: Gallimard, mai-août 2001, pp. 3-12.
- Gauchet, Marcel. “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique II”. *Le Débat*, 15. Paris: Gallimard, sept.-oct. 1981, pp. 147-168.
- Gauchet, Marcel. “Fin de la religion?” *Le Débat*, 28. París: Gallimard, enero -1984, pp. 155-172.
- Gauchet, Marcel. “Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé”, En : *Revue du MAUSS*, 22. Paris: Mauss 2/2003, pp. 328-333. En : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-328.htm> (11/07/2016)
- Gauchet, Marcel. “Les deux sources du processus d'individualisation”. *Le Débat*, 119. París: Gallimard, mars-avril 2002, pp. 133-137.

- Gauchet, Marcel. "Sur la religion." *Le Débat*, 32. París: Gallimard, noviembre-1984, pp. 187- 204.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.
- Gauchet, Marcel. *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Madrid: El Cobre, 2003.
- Gauchet, Marcel., Debray, R. "Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir". *Le Débat*, 127. París: Gallimard, nov-dic, 2003, pp. 3-19.
- Gaufrey-Demombynes, M. 1969. *Mahomet*. París, Albin Michel.
- Ghazâlî. 1981. *Le Tabernacle des Lumières (Michkât Al-Anwâr)*. París: Seuil.
- Ghazâlî. 1983. *Liberación del error (Al Munqid min Adalal); Carta al discípulo*. Rosario: Ediciones del Peregrino.
- Giron Blanc, L. F. 1998. *Textos escogidos del Talmud*. Barcelona: Riopiedras.
- Gñanêshvar. 1994. *Amritanubhava: sublime experiencia de la unidad*. Madrid : Etnos.
- Grégoire de Nysse. 1986. *Le but divin*. París : Téqui.
- Greimas, A.J. 1966. *Sémantique structurale*. París: Larousse.
- Greimas, A.J. 1970. *Du Sens. Essais Sémiotiques*. París: Du Seuil.
- Greimas, A.J. 1983. *Du Sens II. Essais de sémiotique poétique*. París : Du Seuil.
- Gross, A. G. & Dearin, R. D. 2003. *Chaim Perelman*. New York: State University of New York Press.
- Guillaume de Saint-Thierry. 1962. *Exposé sur le cantique des cantiques*. París: Cerf.
- Haight, Roger. 2007. *Jesús símbolo de Dios*. Madrid: Trotta.
- Hakuin. 1971. *The Zen Master Hakuin. Selected writings*. New York: Columbia University Press.
- Heinen, S. & Sommer, R. 2009. Introduction. Narratology and interdisciplinarity. In: *Narratology in the age of cross-disciplinary narrative research*, ed. S. Heinen & R. Sommer. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hekiganroku. Crónicas del acantilado azul*. 1991. Madrid: Miraguano. 2 vols.
- Herbert, J. 1976. *Réflexions sur la Bhagavad-Gîtâ vue dans son contexte*. París: Dervy livres.
- Hick, John. 2004. *La metáfora de Dios encarnado. Cristología para un tiempo pluralista*. Quito : Agenda Latinoamericana.
- Hjelmslev, L. 1966. *Le langage*. París : Du Minuit.
- Hjelmslev, L. 1968. *Prolégomènes à une théorie du langage*. París: Du Minuit.
- Hjelmslev, L. 1971. *Essais linguistiques*. París : Du Minuit.
- Huang-Po. 1985. *Les entretiens de Houang-Po Maître Tch'an du IXe siècle*. París : Les Deux Océans.
- Hui Neng. 1999. *El sutra de Hui Neng: comentarios de Hui Neng al Sutra del Diamante*. (ed. Thomas Cleary). Madrid : Edaf.
- Hui Neng. 2000. *Sûtra del estrado*. Barcelona : Kairós.
- Hujwirî. 1988. *Somme spirituelle*. París: Sindbad.
- Hultgard, A.; Uppsala, U. 2007. La religión irania en la Antigüedad. Su impacto en las religiones de su entorno. judaísmo, cristianismo, gnosis. In *Biblia y helenismo. El*



*pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 551-595. Córdoba: El Almendro.

- Humphreys, Christmas. 1977. *La sabiduría del budismo*. Buenos Aires: Kier.
- Ibn 'Arabí. 1983. *La niche des lumières*. Paris: De l'Oeuvre.
- Ibn 'Arabí. 1984. *Le livre de l'extinction dans la contemplation*. Paris: De l'Oeuvre.
- Ibn 'Arabí. 1986. *El Núcleo del Núcleo*. Málaga: Sirio.
- Ibn 'Arabí. 1987. *El Tratado De La Unidad*. Barcelona: J. J. de Olañeta.
- Ibn 'Arabí. 1988. *Les Illuminations de La Mecque*. Paris: Sindbad.
- Ibn 'Ata' Allâh. 1981. *Traité sur le nom Allâh*. Paris : Les Deux Océans.
- Ibn 'Ata' Allâh. 1992. *Gritos del corazón*. Madrid: Sufí.
- Jeremias, Joachim. 1977. *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del nuevo testamento*. Madrid : Cristiandad.
- Juan Clímaco. 1990. *La escala espiritual*. Madrid: Monte Casino.
- Junayd. 1983. *Enseignement spirituel. Traités, lettres, oraisons et sentences*. Paris: Sindbad.
- Kabir. 1988. *Kabir, le fils de Ram et d'Allah*. Paris: Les Deux Océans.
- Kabir. 1989. *Poemas místicos*. Madrid: Obelisco.
- Kalâbâdhî. 1981. *Traité de soufisme*. Paris : Sindbad.
- Kalupahana, D. J. 1986. *Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way*. New York: State University of New York Press.
- Käsemann, E. 1983. *El testamento de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- Kearney, R. 2002. *On stories*. London: Routledge.
- Kramer, Samuel Noah, and D. Wolkstein. 1983. *Inanna, Queen of Heaven and Earth*, New York: Harper.
- Kramer, Samuel Noah. 1950, 1951. Inanna's Descent to the Nether World' Continued and Revised (1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> Part). *Journal of Cuneiform Studies*, Vols. 4 and 5.
- Kramer, Samuel Noah. 1981. *History Begins at Sumer*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Krishnamurti. 1983. *Diario*. Barcelona: Edhasa. 2 vols.
- Krishnamurti. 1989. *El último diario*. Barcelona: Edhasa.
- Krüger, K. "El concepto de la 'Sociedad del Conocimiento'". En: *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Vol. XI, nº 683, 25 de septiembre de 2006. En: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-683.htm> (14 /10/2017).
- La ciencia del brahmán, once Upanishad antiguas*. 2000. Madrid: Trotta.
- La esencia del zen: los textos clásicos chinos*. 1994. (ed. Thomas Cleary). Barcelona: Kairós.
- La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*. 1981. Madrid: Paulinas.
- Labat, R.; Caquot, A.; Sznycer, M.; Vieyra, M. 1970. *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites*. Paris : Fayard-Denoël.
- Lakoff, G.; Johnson Mark. 2003. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G.; Núñez, Rafael. 2000. *Where Mathematics Comes From. How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. New York: Basic Books.



- Lakoff, George and Johnson, Mark. 1999. *Philosophy In The Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lara Peinado, F. 1988. *Himnos sumerios*. Madrid: Tecnos.
- Lara Peinado, F. 1990. *Himnos babilónicos*. Madrid: Tecnos.
- Laroui, Abdallah. 1984. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Península.
- Le Mahamoudra*. 1978. Toulon sur Arroux : Yiga Tcheu Dzinn.
- Le sùtra du lotus*. 1997. (Traduit du chinois par J.-N. Robert). Paris: Fayard.
- Le Zohar*. 1977. Paris : Du Seuil.
- Les sentences des Pères du désert*. 1977. Solesmes : Solesmes. 3 vols.
- Lévi-Brühl, L. 1963. *L'Âme primitive*. Paris : P.U.F.
- Lévi-Brühl, L. 1963. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris : P.U.F.
- Libera, Alain De. 1996. *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*. Paris : Bayard Éditions.
- Loisy, Alfred. 1990. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Paidós: Barcelona.
- Lopez-Salvá, M. 2007. Pablo y las corrientes gnósticas de su tiempo”. In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 307-331. Córdoba: El Almendro.
- Lory, P. 1980. *Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî*. Paris: Les deux Océans.
- Lozano, A.; Pinero, A. 2007. Encuentro de Israel con el helenismo. In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 23-103. Córdoba: El Almendro.
- Lutero, Martín. 1983. *Antología*. Barcelona: Ediciones Pléroma.
- Luz, Ulrich. 2003-2010. *El evangelio según San Mateo*. Salamanca: Sígueme. 4 vols.
- Mack, Burton L. 1994. *El Evangelio perdido. El documento Q. Único texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo*. Barcelona : Martínez Roca.
- Macmulle, Ramsay. 2004. *Christianisme et paganisme du IV au VIII siècle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Maha Prajna Paramita Sutra. El sutra de la gran sabiduría*. 1987. Madrid: Miraguano.
- Majjima Nikâya. Los sermones medios del Buddha*. 1999. Barcelona: Kairós.
- Martín, C. 1998. *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la Mândûkyâ Upanishad, las Kârikâ de Gaudapâda y comentarios de Sankara*. Madrid: Trotta.
- Massignon, L. K. 1975. *Akhbar al-Hallaj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn Ibn Mansur Hallaj*. Paris: J. Vrin.
- Maturana, H; Varela, F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid : Debate, 1999.
- Mazu. 1980. *Les entretiens de Mazu. Maître chan du VIIIe siècle*. Paris: Les Deux Océans.
- Menzan Zuihō. 1990. *La clara luz del ser (Jijuyu Zanmai)*. Madrid: Miraguano.
- Meyendorff, J. 1976. *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris : Du Seuil.
- Milarepa. 1986. *Les cent mille chants*. Traduit du tibétain par E. Lamothe. Paris: Fayard. 3 vols.
- Milinda-pañha. Les questions de Milinda*. 1992. Paris : Gallimard.

- Mohan Wijayaratna. 1988. *Sermons du Bouddha*. Paris : Cerf.
- Montserrat Torrents, José. 2005. *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
- Morenz, S. 1960. *Agyptische Religion. Die Religionen der menschheit*. Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag.
- Nâgârjuna. 1980. *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahâprajñâpa-mitâsâstra)*. Traduit par E. Lamotte. Louvain-la-neuve : Université de Louvaine, Institut Orientaliste. 5 vols.
- Nagarjuna. 1995. *Traité du Milieu*. Paris : Du Seuil.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1975. *Islam. Perspectives et réalités*. Paris: Éd. Buchet/ Chastel.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1980. *Essais sur le soufisme*. Paris : Albin Michel.
- Nawawayah. 1979. *Los cuarenta hadices*. Barcelona: La casa islámica.
- Neville, R. N. 1995. *Normative Cultures*. Albany, NY: SUNY Press.
- Neville, R. N. 1989. *Recovery of the Measure*. Albany, NY: SUNY Press.
- Neville, R. N. 1981. *Reconstruction of Thinking*. Albany, NY: SUNY Press.
- Nicholson, R. A. 1975. *Los místicos del Islam*. México: Diana.
- Nicolas De Cusa. 1979. *De la docte Ignorance*. Paris : Éditions de la Maisnie.
- Nisargadatta Maharaj, Sri. 1995. *Semillas de conciencia*. Málaga: Sirio.
- Nisargadatta Maharaj, Sri. 1998. *Enseñanzas definitivas*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Nisargadatta Maharaj, Sri. 2003. *Yo soy eso*. Málaga : Sirio.
- Nyânatiloka Mahâthera. 1991. *La palabra del Buda. Compendio de la enseñanza del Buda realizado con textos seleccionados de las escrituras budistas originales en lengua pâli*. Barcelona: Indigo.
- Padma Sambhava. 1994. *El libro tibetano de los muertos*. Barcelona: Kairós.
- Pagels, Elaine. 2003. *Más allá de la fe: el evangelio secreto de Tomás*. Barcelona: Ares y Mares.
- Pagels, Elaine. 2004. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Crítica.
- Pagels, Elaine. 2006. *El evangelio de Judas*. Barcelona: Nacional Geographic.
- Parada, M. J. & Viladás, H. 2010. Narratives. a powerful device for values transmission in family businesses. In: *Journal of Organizational Change Management*, 23(2): 166-172.
- Paroles des anciens. Apophtegmes des Pères du désert*. 1976. Traducidos y presentados por J.-C. Guy. Paris: Du Seuil.
- Patanjali. 1993. *Yogasûtras de Patanjali con comentarios de Vyasa y Sânkara*. Madrid: Bishma.
- Pelaez, J. 2007. "El judaísmo helenístico. El caso de Alejandría". In: *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 103-129. Córdoba: El Almendro.
- Pentland, B. T. 1999. "Building process theory with narrative. From description to explanation". In: *Academy of Management Review*, 24(4): 711-724. New York.
- Perelman, C. 1963. *The idea of justice and the problem of argument*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Philocalie des Pères Neptiques*. 1979-1989. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine. 6 vols.
- Piñero, A. 2007. El cristianismo en la religiosidad de su tiempo. Judaísmo y helenismo en la plasmación de la teología cristiana naciente (Jesús de Nazaret, Pablo y Juan). In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 471-535. Córdoba: El Almendro.
- Piñero, A. 2007. El Evangelio de Juan, punto de encuentro entre judaísmo y helenismo. Sobre el motivo de la composición del IV Evangelio. In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 419-471. Córdoba: El Almendro.
- Piñero, A. 2007. *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid: Edaf.
- Prabhavananda, Swami. 1978. *Le sermon sur la montagne d'après le Vedanta*. Paris: Centre Vedantique Ramakrishna.
- Prajnanpad, Swâmi. *Les yeux ouverts*. Paris, Accarias l'Originel, 1989.
- Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayaghâtâ. 302 Versos sobre la Perfeccion de la Sabiduría*. Traducción del inglés de Josep Ferrer. In: <http://www.librosbudistas.com/descargas/P8M.pdf>
- Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayaghâtâ. The perfection of wisdom in eight thousand lines*. Translated by Edward Conze. En: <http://huntingtonarchive.osu.edu/resources/downloads/sutras/02Prajnaparamita/Astahasrika.pdf>
- Preaux, C. 1984. *El mundo helenístico*. Barcelona: Labor. 2 vols.
- Prensky, Marc Enseñar a nativos digitales ED. SM 2011
- Prensky, Marc Nativos Digitales, Inmigrantes Digitales En On the Horizon (MCB University Press, Vol. 9 No. 6, December 2001) [www.aprenderapensar.net](http://www.aprenderapensar.net)
- Pritchard, J.B. 1966. *La sabiduría del antiguo oriente*. Barcelona: Garriga.
- Pritchard, J.B. 2011. *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton: Princeton University Press.
- Pseudo-Denys L'Aréopagite. 1980. *Oeuvres complètes*. Paris : Aubier Montaigne.
- Rahula, W. 1961. *L'enseignement du Bouddha, d'après les textes les plus anciens*. Paris: Du Seuil.
- Ramachandran, V.S., Hirstein William. 1997. "Three Laws of Qualia. What Neurology Tells Us about the Biological, Functions of Consciousness, Qualia and the Self". In: *Journal of consciousness Studies*, 4 n° 5-6, London.
- Ramana Maharshi. 1978. *L'enseignement de Ramana Maharshi*. Paris : Albin Michel.
- Ramana Maharshi. 1988. *Écrits originaux et adaptations*. Paris : Éditions Traditionnelles.
- Ramana Maharshi. 1988. *Œuvres réunies par A. Osborne*. Paris : Éditions Traditionnelles.
- Râmdâs, Swâmi. 1995. *Pensées*. Paris : La Table Ronde.
- Règles des moines. Pacôme, Augustin, Benoît, François d'Assise, Carmel*. 1982. Paris: Du Seuil.
- Ringgren, H. 1966. *La religion d'Israël*. Paris : Payot.
- Rius-Camps, J. 2007. Confrontación en la Iglesia primitiva. el círculo hebreo y el helenista en la obra de Lucas (Evangelio y Hechos de los Apóstoles). In *Biblia y helenismo. El*

- pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 261-307. Córdoba: El Almendro.
- Rops, Daniel. 1961. *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus*. Paris: Hachette.
- Rûmî, Djalâl-Od-Dîn. 1987. *Rubâi 'yât*. Paris: Albin Michel.
- Rûmî, Djalâl-Od-Dîn. 1988. *Poemas Sufîes*. Madrid: Hiperión.
- Rûmî, Djalâl-Od-Dîn. 1990. *Mathnawî, la quête de l'Absolu*. Mónaco: Du Rocher.
- Rûmî, Djalâl-Od-Dîn. 1994. *Diwan de Shams de Tabriz*. Madrid: Sufî.
- Rûmî, Djalâl-Od-Dîn. 1996. *Fihî-ma-fihî. (Libro Interior)*. Barcelona: Paidós.
- Rûmî, Djalâl-Od-Dîn. *The Mathnawî. 1925-1940*. Translation and commentary by R.A. Nicholson. London: Messrs Luzac & Co. 8 vols.
- Ruysbroeck. 1947. *Oeuvres choisies*. Paris: Aubier.
- Ruysbroeck. 1989. *Bodas del alma. La piedra brillante*. Salamanca: Sígueme.
- Ruysbroeck. *Tratado del Reino de los amadores de Dios*. 1983. Rosario: Del Peregrino.
- Sachot, Maurice. 1998. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Safran, A. 1976. *La Cábalá. Antología*. Barcelona: Martínez Roca.
- Sailley, R. 1980. *Le bouddhisme "tantrique" indo-tibétain*. St. Vincent sur Jabron: Présence.
- Sánchez Caro, J. M. 2007. "Escritos tardíos del Nuevo Testamento y helenismo. Cartas deuteropaulinas, pastorales, católica". In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 387-419. Córdoba: El Almendro.
- Sankara. 1978. *Mundakopanisadbhâsya. Commentaire sur la Mundaka Upaniṣad*. Paris: Albin Michel.
- Sankara. 1988. *Viveka-suda-mani: la joya suprema del discernimiento*. Málaga: Sirio.
- Sankara. 1996. *La esencia del Vedanta*. Barcelona: Kairós.
- Santideva. 1993. *La Marcha hacia la Luz*. Madrid: Miraguano.
- Santideva. 1993. *Vivre en héros pour l'éveil*. Paris: Du Seuil.
- Santos Otero, A. 1984. *Los evangelios apócrifos*. Edición crítica y bilingüe. Madrid: B.A.C.
- Schein, E. H. 2000. "Sense and nonsense about culture and climate". In: *Handbook of organizational culture & climate*, eds. N. M. Ashkanasy & C. P. M. Wilderom & M. F. Peterson, 23-30. London: Sage.
- Schein, E. H. 2009. *The corporate culture survival guide*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Scholem, Gershom. 1996. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.
- Scholem, Gershom. 1998. *Conceptos básicos del judaísmo*. Madrid: Trotta.
- Sefer Yetzirah, el libro de la formación*. 1994. Madrid: Edaf.
- Shah, Idries. 1974. *El camino del sufí*. Buenos Aires: Paidós.
- Shankarachârya. 1982. *Hymnes et chants vedantiques*. Paris: Michel Allard.
- Shibata, Masumi. 1976. *Les maîtres du zen au Japon*. Paris: Maisonneuve & Larosse.
- Silburn, L. 1977. *Le bouddhisme*. Paris: Fayard.
- Silesio, Angelo. 1985. *Peregrino querubínico. Epigramas y máximas espirituales para llevar a la contemplación de Dios*. Barcelona: J. J. de Olañeta.

- Skali, Faouzi. 2006. *Jesús en la tradición sufi*. Madrid: Ibersaf Editores.
- Smedt, Marc de. 1988. *Écrits des Pères de l'Église primitive du Ie au VIIe siècle. La clarté intérieure*. Paris: L'Age du Verseau.
- Speiser. E. A. 2011. Akkadian Myths and Epics. In *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, ed. J.B. Pritchard, 28-82. Princeton: Princeton University Press.
- Suso, Heinrich. 1982. *El Libro de la Sabiduría Eterna*. Buenos Aires: Hastinapura.
- Sutras de la Atención y del Diamante. (Satipatthana Sutra)*. 1993. Madrid: Edaf.
- Suzuki, D. T. 1970-1976. *Ensayos sobre el budismo zen*. Buenos Aires: Kier. 3 vols.
- Suzuki, D.T. 1970. *Le non-mental selon la pensée zen*. Paris: Le Courrier du Livre.
- Takahashi, Masanobu. 1983. *The Essence of Dôgen*. Londres: Kegan Paul International.
- Tanahashi Kazuaki. 1987. *Rien qu'un sac de peau. Le Zen et l'Art de Hakuin*. Paris: Albin Michel.
- Tapscott, Don La era digital. Como la generación Net está transformando el mundo. Ed. MCGRAW-HILL 2009
- Tauler, Jean. 1989. *Obras*. Madrid: Pontificia de Salamanca.
- Tauler, Jean. 1991. *Sermons*. Paris: Cerf.
- Teja, Ramon (ed.). 1998. *Cristianismo marginado I. Rebeldes, excluidos, perseguidos. De los orígenes al año 1000*. Palencia: Polifemo.
- Teófilo El Recluso. 1979. *Consejos a los ascetas*. Buenos Aires: Lumen.
- Teresa De Jesús. 1974. *Obras completas*. Madrid: B.A.C.
- The early upanishads*. Annotated text and translation Patrick Olivelle. 1998. New York: Oxford University Press.
- The Lankavatara Sutra*. Translated from the original Sanskrit by D.T. Suzuki. 1973. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- The Nicene-Constantinopolitan Creed*, in: [http://web.mit.edu/ocf/www/nicene\\_creed.html](http://web.mit.edu/ocf/www/nicene_creed.html).
- Trebolle Barrera, J. 2007. Los últimos escritos del Antiguo Testamento y la influencia del helenismo. In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 189-209. Córdoba: El Almendro.
- Trois Upanishads, commentées par Shri Aurobindo*. 1972. Paris: Albin Michel.
- Tulsidas. 1981. *El Ramayana*. Barcelona: Visión Libros.
- Udâna, la palabra de Buda*. 1972. Barcelona: Barral.
- Upanishads, con los comentarios advaita de Sankara*. 2001. Comentarios de Consuelo Martín. Madrid: Trotta.
- Upanishads. Isa, Kaivalya, Sarvasara, Amrtabindu, Atharvasira*. 1993. Versión y comentarios de Raphael. Madrid: Edaf.
- Upanishads du Yoga*. 1971. Traduites du sanskrit, présentées et annotées par Jean Varenne. Paris: Gallimard.
- Upanishads*. 1973. Edición y traducción del sánscrito de Fernando Tola. Barcelona: Barral.
- Valad, Sultan. 1982. *Maître et disciple*. Paris: Sindbad.
- Valmiki. 1982. *El mundo está en el alma*. Madrid: Taurus.
- Varenne, J. 1978. *El yoga y la tradición hindú*. Barcelona: Plaza y Janés.

- Vegas Montaner, L.; Piñero, A. 2007. "El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo". In *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, ed. A. Piñero, 129-165. Córdoba: El Almendro.
- Vimalakirti. 1987. *Vimalakirti Nirveda Sutra. La enseñanza de Vimalakirti*. Madrid: Miraguano.
- Vitray-Meyerovitch, Eva de. 1972. *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-dîn Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs*. Bruges: Desclée de Brouwer.
- Vitray-Meyerovitch, Eva de. 1977. *Rumi et le soufisme*. Paris: Du Seuil.
- Vitray-Meyerovitch, Eva de. 1995. *Anthologie du soufisme*. Paris: Albin Michel.
- Vivekânanda, Swâmi. 1988. *Les yogas pratiques. Karma, Bhakti, Râja*. Paris: Albin Michel.
- Vyasa. 1984. *El Mahabharata*. Barcelona: Visión Libros. 2 vols.
- Waines, David. 1998. *El Islam*. Madrid: Cambridge University Press.
- Wallison, P. J. 2011. "Three narratives about the financial crisis". In: *Cato Journal*, 31(3), 535-549.
- Widengren, G. 1976. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Yoga Vâsishtha. Un compendio*. 1995. Madrid: Etnos.
- Z'ev Ben Shimon Halevi. 1989. *La cábala. Antología*. Madrid: Debate.
- Zaehner, R.C. 1974. *L'hindouisme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Zimmer, Heinrich. 1995. *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Siruela.