

Religión y espiritualidad, un diálogo posible a partir de valores comunes: interés, silencio e indagación

J. Amando Robles¹

El objetivo que nos proponemos en el presente trabajo es mostrar, por paradójico que parezca, tanto la diferencia entre religión y espiritualidad en la sociedad de conocimiento, diferencia que rigurosamente hablando significa incompatibilidad, como la posibilidad de un diálogo profundo entre las mismas; ambas cosas en el marco teórico creado por Marià Corbí². En efecto, a la luz de este marco se puede comprender cómo y por qué en la sociedad de conocimiento religión y espiritualidad resultan incompatibles, en tanto comportamientos humanos correspondientes a dos tipos estructuralmente diferentes de sociedad con dos tipos de epistemologías incompatibles entre sí, pero igualmente cómo y por qué es posible el diálogo entre ellas.

Este segundo aspecto es de sumo interés en el diálogo integral que se impone, mientras ambos tipos de sociedades persistan, entre sociedades

1 *J. Amando Robles es doctor en Sociología, licenciado en Filosofía y en Teología, ha sido profesor en la Escuela Ecueménica de la Universidad Nacional de Costa Rica y actualmente es miembro fundador e investigador del CEDI (Centro Dominicano de Investigación, Heredia, Costa Rica).*

2 Este marco, construido pluridisciplinariamente (antropología, lingüística, sociología, epistemología y axiología) está presente en todas sus obras de carácter científico, desde la que fuera su tesis doctoral, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983. Por lo que refiere a este trabajo remitimos a tres de sus obras más específicamente epistemológicas y recientes, en las que evocación del marco y aplicación, en relación sobre todo con el cultivo de la cualidad humana en las sociedades de conocimiento, son más directas: *Reflexiones sobre la cualidad humana, en una época de cambios*, Verloc y CETR, Barcelona 2012, pp. 21-216; *La construcción de proyectos axiológicos. Principios de epistemología axiológica*, CETR y Bubok Publishing, 2013, pp. 19-93; y *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de epistemología axiológica 2*, CETR y Bubok Publishing, 2013, pp. 227-300.

de conocimiento, por tanto no religiosas, y sociedades en transición, en las que la religión y lo religioso todavía desempeñan una función o funciones muy importantes, como son las sociedades en general de América Latina. Un diálogo integral se impone, y por tanto de manera específica en el caso de religiones y espiritualidad, aunque no sea más que por razones de mutuo conocimiento y de su aporte en sus respectivas sociedades, si no ya de gestión de la convivencia a la que están obligadas. Y es posible gracias a que una función, la de trascendencia en términos de absoluto, presente ya en la religión y hecha experiencia en la espiritualidad, les es común a ambas, así como varias actitudes antropológicas, concretamente la de interés incondicional por todo, de silencio y silenciamiento de toda necesidad e interés, y de indagación sin fin.

El hilo argumental que seguiremos es el implícito en el enfoque y temas ya enunciados: la trascendencia o dimensión absoluta como rasgo de la cualidad específica humana en el marco teórico de Marià Corbí, manera en que la aseguran y expresan la religión y la espiritualidad en sus sociedades respectivas, función y actitudes humanas que les son comunes, y, en base a estas, la posibilidad de un diálogo entre ambas y su importancia.

Trascendencia en términos de lo absoluto, rasgo de la cualidad específica humana

Antropológicamente la trascendencia en términos de lo absoluto se origina en el hecho de ser nosotros, los seres humanos, animales hablantes, ya que ser hablantes significa conocer la realidad en términos de significación y significado, por lo tanto de una manera cultural, es decir plural y cambiante, diferente de la realidad misma; tener la capacidad de poner los significados en un soporte como es el habla; y para ello, tener un doble acceso a la realidad, a la realidad en relación con nuestra vida, y a la realidad en sí misma considerada, es decir, independientemente de nuestra necesidad de animales vivientes.

Este doble acceso a la realidad, acceso a la realidad en dos dimensiones, que Corbí llama dimensión relativa (DR) y dimensión absoluta (DA) res-

pectivamente, es clave, lo mismo que su naturaleza dinámica. Es muy importante subrayar ambos aspectos y así lo vamos a hacer.

Este doble acceso es clave, no solo en el sentido de que sin él el habla no sería posible, sino en la relación, también, que constituye la DR y la DA como dimensiones de la realidad y nos constituye a nosotros como animales vivientes. Sin la DA y el acceso a ella, no sería posible la DR, que no solo es “relativa”, en el sentido de que se da en función de nuestra vida, haciéndola posible, sino “relativa” en cuanto a la DA y “relativa” en sí misma, contrastada con la DA y en lo que serán sus concreciones, todas ellas relativas o parciales comparadas entre sí, todas ellas “en relación con”. Y sin la DR, hecha posible y asegurada por el habla, no seríamos viables como animales vivientes. Porque los seres humanos vivimos gracias al habla y en tanto somos hablantes. No somos seres dotados de cuerpo (materia) y espíritu, como tampoco de instinto y razón. Somos seres dotados de habla. El habla es la función de la que la biología nos ha dotado para poder vivir. La función del habla es ante todo biológica, para ser más precisos biológico-social. Como lo es la función de la doble dimensión de la realidad, DR y DA, y de la relación que las constituye.

Sin la DR tampoco la DA sería posible, ya que esta se da en la primera y solo en ella. No se trata de una dimensión que tenga una ontología aparte. La función de la DA es también biológica, no es espiritual. No es don ni obra de un dios. Es una invención de la biología. La diferencia entre DR y DA es que la primera es relativa, en los términos ya expresados, siempre relacionada, aunque lo sea muy sutilmente, con nuestra dimensión de animales necesitados o al menos interesados, y la DA es absoluta, “suelta de” o libre de toda necesidad e interés. Pero ambas tienen que darse y se dan simultáneamente, y funcionar como tales, para asegurar nuestra viabilidad como animales vivientes.

De ahí que Corbí, refiriéndose a ambas en su relación constitutiva e interdependiente, hable siempre de cualidad específica humana, a la DR la llame cualidad humana (CH), y a la DA cualidad humana profunda (CHP). En primer lugar, las tres son cualidades, formas de ser propias del ser humano. En segundo lugar, la existencia inseparable de la DR y de la DA

constituye lo que es nuestra especificidad como seres humanos. Y en tercer lugar, aunque no separables, podemos y debemos distinguir en términos también de cualidad y de su cultivo la DR de la DA, porque, distinguidas, la cualidad a la que cada una refiere es diferente. En palabras de Corbí reiteradas en varias de sus obras, la cualidad humana es el cultivo explícito y equilibrado de la cualidad específica humana, esto es, de la doble dimensión de nuestro acceso a la realidad, mientras la cualidad humana profunda es el cultivo intensivo de la DA de nuestra propia existencia y de la existencia de todo, sin olvidar por ello nuestra dimensión relativa³.

Decíamos que también es clave su naturaleza dinámica, su naturaleza y su función, de la DR y DA, por tanto de la CH y de la CHP. Clave y esencial. En su ser DR-DA, invención de la biología, y en su cultivo CH-CHP, las cuatro, dimensiones y cualidades respectivamente, existen y se dan de manera que el ser humano como animal viviente pueda enfrentar los cambios. Son dimensiones y cualidades de un animal viviente biológicamente diseñado para vivir en el cambio y gracias al cambio. Por ello su naturaleza es esencialmente dinámica, cualidad que presentan gracias a la relación, también dinámica, existente entre ellas, DR-DA, CH-CHP. Su capacidad para el cambio puede adoptar formas fijas, de no cambio, incluso de negación y control de este, pero esto no niega su naturaleza dinámica, al contrario, la muestra. Así ha sucedido en sociedades que viven de hacer siempre fundamentalmente lo mismo, y que Corbí llama estáticas. Son las sociedades pre-industriales. En este tipo de sociedades la CH, apelando a la DA, interpretada esta de una manera fija, determinada e inmutable, ha mantenido una DR también fija y estable, sin cambios. Pero tan pronto el cambio en la forma de vida aparece y el reto de cambio con ella, una fuerza que parecía no existir, o existir latentemente, emerge. Es la prueba de que DR-DA y CH-CHP, existentes para el cambio, son en sí mismas dinámicas, incluso cuando aparentemente su manera de comportarse pareciera no dinámica. Hasta su aparente no cambio es producto de su naturaleza y función dinámicas.

3 Reflexiones sobre la cualidad humana, pp. 18 y 77.

Si la trascendencia en términos de lo absoluto se origina en nuestro ser de animales vivientes hablantes, ¿dónde se origina y aparece religión y espiritualidad en su relación con ella, y en qué medida y cómo estas son rasgos de la cualidad específica humana?

El cultivo de la CH, más específicamente aun, de la DR en cuanto expresión y reflejo de la DA, y de esta en cuanto puede ser y es postulada racionalmente en su naturaleza absoluta desde la DR, es lo que ha dado lugar a la religión, que de esta manera se ha convertido en puente y vehículo de lo absoluto, de espiritualidad. Esta ha sido la función y competencia de la religión en las sociedades o formas de vida en las que su existencia ha sido posible y ha tenido vigencia: ayudar a vivir y vivir la DR en su dimensión “religiosa”, axiológicamente, como reflejo y expresión de lo absoluto, y ser puente y vehículo hacia la DA racionalmente postulada. Mientras que el cultivo específicamente tal de la DA es lo que constituye la CHP, lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad. La diferencia entre ambas es tan grande que rigurosamente hablando son incompatibles. No a nivel de expresión, donde puede darse y se da compatibilidad, por ejemplo entre expresiones teístas y expresiones no teístas ni dualistas, sino a nivel de su naturaleza. Porque en esta la religión, como cultivo de la dimensión “religiosa” de la DR y de la DA postulada racionalmente desde la DR, es siempre dualista, religión de formas, verdades y contenidos, religión de creencias. De hecho se dan en tipos de sociedades diferentes o, expresado de otra manera, no pueden coexistir en el mismo tipo de sociedad, no pertenecen, al menos de la misma manera, al mismo tiempo histórico y social. La religión ha sido propia sobre todo de las sociedades preindustriales y para ciertos sectores sociales incluso de las sociedades de la primera revolución industrial, mientras que la espiritualidad, como experiencia de plenitud, sin fondo, contenido ni forma, posible aquí y ahora, es propia de las sociedades de conocimiento.

Tal es el origen de la religión y de la espiritualidad y la relación diferente que ambas representan con la trascendencia en términos de lo absoluto.

Religión y espiritualidad en su relación con la dimensión absoluta

Al haber sido la religión en las sociedades anteriores vehículo y puente de la trascendencia en términos de lo absoluto, por tanto de espiritualidad entendida esta de la forma más rigurosa, como experiencia de plenitud humana posible aquí y ahora, es importante para el interés de nuestro trabajo, el diálogo posible entre religión y espiritualidad, ver como religión y espiritualidad conectaron con esa dimensión, apuntaron hacia ella y la expresaron.

La relación solo se pudo dar y se dio dentro del paradigma axiológico y de conocimiento propio de las sociedades preindustriales y, fundamentalmente, agrarias. Un paradigma jerárquico, autoritario y dualista. Dentro de él la religión solo pudo pensar y apuntar lo absoluto, infinito y trascendente, en términos dualistas, de sujeto y objeto, con contenidos y forma, de adecuación de pensamiento con la realidad, por tanto en términos de verdades. En consecuencia, de una manera mítica. Porque tal era la naturaleza del paradigma mismo, de su epistemología: un estar y vivir convencidos de que lo conocido dualistamente, por tanto descriptiva y objetivístamente, era real, existía como era conocido. De ahí también la naturaleza de la religión como una religión de creencias. No importaba si el conocimiento religioso era natural, resultado de la razón humana, o tenido por revelado. Todo era real, más real aún si era más revelado y en tanto era revelado. Era la naturaleza del paradigma axiológico y de conocimiento, jerárquico y autoritario. En términos de la antropología Corbiana, la religión fue el resultado de un postular la DA desde la DR, aunque fuera extrapolando infinitamente esta, y un ver y valorar la DR desde la DA así postulada y valorada. Es el circular exitus-reditus (salida-retorno), de Dios y hacia Dios, tan característico de las teologías de las religiones teístas del tronco abrahámico, judaísmo, cristianismo e islam, y de sus teologías.

Vista así la religión, hablando en términos rigurosos, esta, en sí misma considerada, nunca llegó a romper su propia burbuja, la de la propia DR. Nunca llegó a conectar con la DA, sin fondo ni forma que es. Rigurosamente hablando, no podía llevar a la espiritualidad, a la gratuidad plena y

total que es. Estrictamente hablando supuso una gran cultivo de la CH, y en este sentido sus aportes han sido muy grandes, pero no pudo ser un cultivo específico e intensivo de la CHP. Aunque ella estuviera convencida de lo contrario. Como expresión de su egocentración y por la función de programación social que cumplieron, fácilmente las diferentes religiones se constituyeron en sistemas religiosos exclusivos y excluyentes. Y sin embargo, incluso a su pesar, la religión, las religiones, no dejaron de apuntar a lo absoluto, a la DA, y ser vehículo y puente hacia su experiencia⁴.

Esto lo logró por tres vías, lo que constituyó su gran oferta, vías de silenciamiento interior, del propio yo y hasta de la misma religión: por el camino del conocimiento, por el camino del renunciamiento a sí mismo o de la acción, y por el camino del amor. Pese a sus logros, la religión siempre apuntó más allá, más allá en términos de realidad, más allá en términos de conocimiento, y más allá de ella misma. Como si fuera consciente de sus propios límites, de su dimensión relativa, y sintiera, como de hecho sentía, la necesidad de trascenderlos, de superarlos.

En el nivel del conocimiento, superando sus propias representaciones, sus propias verdades y formulaciones, consciente de que lo absoluto se le escapaba, manteniéndose siempre más allá. Los textos y la memoria de las grandes tradiciones religiosas han dejado recogidos ese gran trabajo y tensión. En el nivel de la acción, proponiendo y enseñando siempre el desprendimiento de las cosas y la renuncia a sí mismo, ello en pro del ser profundo que somos, de una vida humana como es, profunda y total en sí misma, y en una relación de paz y armonía con todo y con todos. Es el valor de la ascesis como superación de uno mismo, tan presente también en todas las tradiciones religiosas. Y en el nivel de la emotividad y del sentir, el amor, a Dios, a todos los seres humanos y a toda la creación. Tres caminos correspondientes a otras tantas dimensiones humanas fundamentales, caminos de recorrido sin límite, con frecuencia ascéticos, repetitivos y morales, pero, conscientes en cierta manera

4 Sin llegar a ser la experiencia espiritual misma. Por eso es que decimos “hacia”. Cuando se dio la experiencia, como sucedió en los hombres y mujeres genuina y verdaderamente espirituales, es porque en un afinamiento y sutilización de la práctica religiosa, la misma “burbuja” religiosa se rompió.

de esta misma limitación, apuntando siempre a un más allá de ellos mismos. Un más allá que, más se le persigue, más sutil e infinito se revela.

A estos tres caminos, habría que añadir la vivencia de lo sagrado, como otro camino más de trascendencia, así como la diferencia generalmente no explicitada en las religiones, al contrario, pero no por ello no existente, entre fe y creencia.

Es cierto que lo sagrado está ligado a creencias, mediaciones, lugares y tiempos, pero, como advierte Corbí, aunque sea de una manera dual y jerárquica, al subrayar su carácter intocable, lo que enfatiza y expresa es lo absoluto y divino, lo totalmente otro⁵. En las sociedades de conocimiento lo sagrado desaparece, juntamente con lo profano. No hay sitio ni soporte para ello. La DA no pasa ya por lo sagrado. Pero en las sociedades anteriores fue una manera de apuntar a lo absoluto e indicar su naturaleza totalmente diferente de la realidad ordinaria o profana. La indicaba presentándola como separada y segregada de esta.

Del mismo modo en lo que respecta a la fe, esta es concebida y practicada en términos de respuesta, respuesta a una revelación de verdades hecha por Dios. Se trata de una fe-creencia, en consecuencia, dualista, que como fe-creencia no puede romper su dualismo ni lo hace, más bien lo traduce en aceptación y sumisión a verdades reveladas y dioses. De hecho, el Dios que propone como objeto de fe es un dios sujeto, aunque sea el sujeto por antonomasia. Por tanto profundamente dualista, frente a todo lo que no es él, el resto creado, resto poblado de sujetos y objetos. Pero, aunque no lo logre, su propósito e intento es presentar el Dios trascendente que intuye, un Dios más allá de este mundo y de todos los mundos posibles.

Rigurosamente hablando no lo logra, pero lo intuye y lo intenta. Intuición e intento son resultados profundamente válidos apuntando a lo trascendente, además de constituir uno de los ejes que atraviesan las religiones de creencias, y como tales, llamados a ser tenidos muy en cuenta en el diálogo religión y espiritualidad.

5 Reflexiones sobre la cualidad humana, p. 94.

Vistas así las religiones, no han dejado de apuntar a lo absoluto, hasta ser vehículos y puentes hacia él. No sólo no dejaron de apuntar, sino que fue en las religiones así vividas donde nacieron los grandes hombres y mujeres espirituales con sus grandes propuestas espirituales. Es en estas religiones, en las tensiones de realización que las cruzan, donde nacieron las grandes espiritualidades, las espiritualidades auténticas, si no es que las antecedieron; las espiritualidades que hoy conocemos, con sus maestros, sus enseñanzas, sus métodos y sus técnicas; y que constituyen y expresan la espiritualidad auténtica y verdadera, como oferta de realización humana plena y total que es, posible aquí y ahora. Las grandes tradiciones espirituales que históricamente conocemos nacieron en el contexto de las religiones aun y con sus grandes limitaciones. En ellas nacieron y frente a ellas reaccionaron grandes maestros espirituales, hombres y mujeres. Prueba y señal de su riqueza y de su potencial espiritual.

Nacidas en estas religiones como reacciones y superaciones de ellas, es frecuente que las diferentes espiritualidades, nos referimos sobre todo a las de carácter teísta lleven todavía consigo creencias de aquellas, pretendidas verdades, formas y contenidos, lo que culturalmente hablando es normal. Religiones y espiritualidades nacen en sociedades con un paradigma de conocimiento y axiológico mítico. Pero su riqueza, su manera de apuntar a lo trascendente y de silenciar el resto, de intocabilidad sacral y de fe, las trasciende. Creencias, formas y contenidos han sido en ellas pértigas que, sabiamente manejadas y apoyándose lúcidamente en su propia relatividad, permitieron a miembros suyos el salto a la verdadera espiritualidad, a lo inefable, a la DA en todo su ser y plenitud.

Reconocer a la religión, en las sociedades anteriores a la sociedad de conocimiento, adecuadamente cultivada, la capacidad de ser vehículo y puente hacia la espiritualidad, es un punto que resulta clave. El mismo abre la posibilidad del diálogo entre religiones y espiritualidad, tal como se dan hoy día en la globalización que vivimos. Ambas manifestaciones existen, religiones y espiritualidad, como existen todavía las sociedades en las que unas y otra son reales, e incluso al interior de una misma sociedad, constituida como suele estar esta por formas de vida diferentes, lo que el sociólogo Alain Touraine llama «historicidades». Y el diálogo y la mutua compren-

sión es posible y por muchas razones se impone. La globalización que hoy atraviesa todas las sociedades, afectándolas cada vez más profundamente pero sin hacerlas iguales u homogéneas, las ha puesto en presencia unas de otras y tienen que dialogar. Unas y otras van en el mismo barco y cada día, aun poniendo en valor todas las diferencias, la conciencia de ir en el mismo barco será mayor. Precisamente la nueva valoración que hacemos de las diferencias ella misma es resultado de la globalización ante la cual como espacio común emergen. La homogenización que supone la globalización provoca como necesidad de sobrevivencia y realización una nueva valoración de las diferencias, la diferenciación y, por tanto, la conveniencia y necesidad del diálogo.

Religión y espiritualidad en la sociedad de conocimiento

Desde hace unas décadas, y por la convergencia de una serie de factores transformadores, entre ellos el que conocemos como revolución científico-tecnológica, un nuevo tipo de conocimiento ha emergido. Un conocimiento científico-tecnológico, también de un gran poder transformador, que se sabe y se comporta como conocimiento modelador. Un conocimiento al servicio de la innovación y creación continua, que, como forma de vida y de trabajo, define ya la nueva sociedad y la definirá aun más.

Este conocimiento es fundamentalmente técnico, no metafísico ni axiológico. Está construido, como decimos, en función de la innovación y del cambio. Este es su objetivo. Porque la sociedad actuales una sociedad que vive ya de la innovación y del cambio. Para ello el conocimiento está desprovisto, se desprovee, de toda axiología, del interés por la esencia y significado de las cosas, aumentando así exponencialmente su capacidad práctica, modeladora, de innovación y creación, en un proceso masivo, ininterrumpido e intenso de prueba-error.

Resultado de ello, al no ser el nuevo conocimiento axiológico, axiología y religión ya no se pueden apoyar ni articular sobre él, como sí lo hicieron siempre en el pasado, y ambas han entrado en crisis: crisis de la religión, porque se trata de una crisis de la axiología como tal; y esta, la crisis más

grave de todas las que enfrentamos en la actualidad, porque sin axiología ningún tipo de sociedad puede ser viable, mucho menos una sociedad de conocimiento, con el poder transformador que la caracteriza.

En lo que respecta a la axiología hay que crear una disciplina nueva, la epistemología axiológica⁶, y apoyados en ella crear, como una las mayores necesidades, si no la mayor de todas, proyectos axiológicos colectivos en todos los niveles⁷, desde el más micro e individual a los más generales y colectivos. Pero por lo que respecta a la religión esta está en crisis, y su crisis es definitiva. En el nuevo tipo de sociedad no puede reproducirse como durante milenios se reprodujo en el pasado. En el futuro, en la medida en que las sociedades entren a la sociedad de conocimiento y se configuren como tales, la religión perderá su capacidad de ser vehículo y puente de espiritualidad, con su respectiva crisis. Tal es el fenómeno al que estamos asistiendo en la actualidad. La religión, aunque todavía sea una institución humana muy presente, evidenciando un comportamiento humano todavía bastante generalizado, ya no tiene la dominancia religiosa que tuvo, ni en las mismas personas religiosas ni en las sociedades; menos aun como camino de espiritualidad.

En el futuro, la espiritualidad no podrá articularse sobre creencias, ni religiosas ni laicas. Porque no podrá ser dual, ni construirse por lo tanto sobre un conocimiento que suponga dualidad. La dualidad, mientras persista, se opone a la espiritualidad, como la dualidad a la no-dualidad, como la DR a la DA. En la sociedad de conocimiento la DR tiene que construirse como tal sobre el trasfondo intensamente cultivado de la DA. Para lo cual la DA tiene que ser la dimensión que es, totalmente vacía; vacía de toda creencia, contenido y forma; la DA pura y desnuda, sin sujeto y objeto; por lo tanto, sin dualidad. Ella y solo ella. Porque solo de esta manera la DA “actúa” de acuerdo a lo que podríamos llamar su diseño biológico antropológico, y de esta manera hace posible que la DR vaya tomando las concreciones que necesita. De otra manera sería imposible: la DA se comportaría como una DR superior pero del mismo orden, condicionando esta. Condicionándola,

6 Este ha sido el objetivo fundamental de toda la obra de Mariá Corbí.

7 Trabajo en el que actualmente está ocupado el grupo del CETR con Mariá Corbí a la cabeza. Ver *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, 2013, siendo el mismo grupo un proyecto axiológico colectivo y operando como tal. Ver a este respecto pp. 291-299.

eliminaría su libertad y, con la libertad, la capacidad de innovación y creación que necesita.

La espiritualidad no podrá ser dual, porque el conocimiento ya no puede ser mítico, esto es, descriptivo, solo modelador. Y para modelar, necesita de una dimensión, la DA, que ni siquiera es modelación, que es todo, con todas sus posibilidades. Y la espiritualidad es este todo.

La naturaleza de la espiritualidad como dimensión humana es ser ese todo, sin dualidad, condicionamiento ni diferencia, simplemente serlo, sin más. Ser lo que ya somos y es todo, descubrirlo, mediante un conocimiento o conciencia que no suponga dualidad. Un conocimiento o conciencia que supone cultivo, cultivo intenso y continuo, pero que está más allá de todo cultivo. Una espiritualidad, pues, sin fondo, sin contenido ni formas, por tanto no religiosa, secular. De ahí que refiriéndose a su aparición en la cultura de Occidente Corbí hable de «segunda secularización», entendiendo por ella «la secularización de la espiritualidad misma» o la de cualidad humana profunda, a la que ya estamos asistiendo. La primera habría sido la secularización de la vida colectiva y de la cultura⁸.

Función y actitudes que les son comunes e implicaciones de las mismas

La función que les es común, a la religión y a la espiritualidad, es su capacidad para llevarnos a la trascendencia, entendida esta en términos de lo absoluto. La espiritualidad, porque es lo absoluto sin más, su experiencia. La religión, porque, no sin dificultades y limitaciones, e incluso contradicciones, ha mostrado su capacidad de ser camino hacia ella. Hasta el punto, recordémoslo una vez más, que, en el pasado, en las sociedades que vivieron de hacer prácticamente lo mismo, fue fundamentalmente de manera religiosa, en las religiones pues, con sus sistemas religiosos, concepciones y rituales, con su fe en un Dios más allá de todo lo humano y creado y con su sentido de lo sagrado, como sus miembros vivieron la dimensión

8 Reflexiones sobre la cualidad humana, p. 48.

profunda y última de la existencia. La importancia de la religión en cuanto a esta función la sintetizó Corbí en la siguiente frase, enfatizada por él mismo al escribirla en *italicas*: «La religión es, pues, la forma de vivir las dimensiones profundas de la existencia, propia de las sociedades estáticas y preindustriales⁹.».

Abordado este tema con anterioridad en los párrafos que le dedicamos bajo el segundo acápite de nuestro trabajo, no abundaremos más en él. Únicamente, una vez más, llamamos la atención de su importancia para el diálogo entre religión y espiritualidad.

Las actitudes que les son comunes son las mismas que requiere el cultivo de la CH y, por lo tanto, comunes a esta: Interés incondicional por lo real, Distanciamiento del propio interés subjetivo o desapego de todo, y Silencio o silenciamiento de todos nuestros deseos, temores y expectativas, IDS de acuerdo a sus iniciales y como suele referirse a ellas como conjunto Mariá Corbí.

Estas tres actitudes son tan constitutivas de la cualidad humana que sin ellas no hay cualidad humana posible. Seríamos seres egoístas y nos comportaríamos como tales, de manera autárquica y fijada, cuando por el habla y gracias a ella somos seres simbióticos y en cambio, con nosotros mismos, con los demás y con todo. Por lo tanto nos haríamos inviables. Más aun en una sociedad de conocimiento, en la que ser hombres y mujeres de y con cualidad humana es una condición de sobrevivencia y de cualidad humana, humana y social.

Sin estas actitudes, sin su cultivo, no es posible la axiología que necesitamos como sociedad de conocimiento. Porque esta axiología no nos viene del cielo, tampoco de la naturaleza, ni de la ciencia.

La tenemos que crear nosotros y la tenemos que crear cultivando estas tres grandes actitudes, porque las mismas constituyen el fundamento de nuestra cualidad humana : «Interés sin condiciones, desegocentración y si-

9 Reflexiones sobre la cualidad humana, p. 137.

lenciamiento –dice Corbí–constituyen el fundamento de nuestra cualidad humana¹⁰.»

Efectivamente, sin estas tres actitudes, la axiología no es posible, tampoco la cualidad humana. Por ello, expresa Corbí, «se presente donde se presente», la CH tendrá que tener estos tres tipos de rasgos fundamentales, y añade aun más: «Donde se den esos rasgos (...), se dará la cualidad. Donde no se den, no habrá cualidad¹¹». Y aquí estamos hablando de los dos niveles de cualidad humana, la CH y la CHP. Las tres actitudes son básicas para ambas. Sin ellas, sin su cultivo, tampoco es posible la CHP, la espiritualidad. Pero tampoco la CH sin más, y por lo tanto la viabilidad de la misma sociedad de conocimiento.

A estos rasgos de la cualidad humana Corbí los llama actitudes. El término cuenta. Son actitudes y aptitudes, no contenidos ni criterios, o, si se quiere, un método. Como lo es la CH, «una actitud vacía, un método vacío de contenidos, pero concreto¹²». La razón de ello también la aporta Corbí, y se encuentra en la estructura cultural y axiológica de la sociedad de conocimiento: «Las sociedades de conocimiento, que sólo pueden tener valores como postulados que se presentarán como matrices abiertas a posteriores concreciones, necesitarán poder cultivar la cualidad humana vacía de contenidos, de lo contrario, en una sociedad que cambia continuamente todos sus parámetros de vida, la cualidad humana sería imposible¹³».

IDS, interés sin condiciones por lo real, desegocentración y silenciamiento, son actitudes, en el fondo una sola actitud, laicas, no religiosas. Son actitudes vacías de contenidos. Inherentes a la cualidad humana, le han acompañado siempre como rasgos constitutivos de ella, pero en las sociedades actuales, de conocimiento, tienen que ser cultivadas de una manera específica e intensa. Aunque no basta. En estas sociedades el cultivo general del IDS requiere a su vez el cultivo de tres modalidades: Indagación,

10 *Ibid.*, p. 79.

11 *Ibid.*, p. 85.

12 *Id.*

13 *Ibid.*, pp. 82-83.

Comunicación y Servicio, ICS¹⁴. En otras palabras, el interés por todo lo real tiene que traducirse en una indagación intensa, continua y libre en todas las direcciones, también en lo que respecta a la DA. En una relación de comunicación total, que demanda una comunión también total, sin fisuras ni reservas, al servicio y en servicio de todos. Tres modalidades también vacías de contenidos pero llamadas a llenarse de la concreción necesaria en cada momento, en todo proyecto y en toda situación.

De las tres actitudes y de sus tres modalidades fundamentales y necesarias en nuestras sociedades de conocimiento, a efectos del diálogo entre religión y espiritualidad nosotros retendremos tres. Interdependientes entre sí, las seis son muy importantes y deben ser tenidas en cuenta. Por necesidad de ser sintéticos y de énfasis, nosotros retendremos tres, dos actitudes y una modalidad: Interés por todo, Silencio e Indagación. De alguna manera en las tres, actitudes y modalidad, se sintetizan todas las demás, porque en ellas convergen o están implicadas.

El interés profundo y total por todo lo real es la fuerza que mueve todo, que permite y hace posible el interés por la CH y la CHP. Es el amor. El amor por la vida en toda su dinámica, por uno mismo, por todos y por todo; por la realidad en toda su extensión, profundidad y misterio. Sin interés profundo por la realidad no hay cualidad humana posible, esta no arranca. El interés es el que la despierta como actitud, la motiva, la mantiene y la nutre. En el interés como actitud es de donde la cualidad humana toma el oxígeno que necesita.

Más profunda y grande es esa actitud, más profunda resulta la cualidad humana, más crece, se desarrolla y se expande. Sin interés vivo y profundo por todo, el ser simbiótico que somos se reduce a mínimos, vegeta, y con nuestro ser vegeta también todo lo real con lo que vivimos y estamos en simbiosis. Con interés profundo y radical por todo, todo simbióticamente se sutaliza y crece, nosotros y todo lo real con lo que vivimos en simbiosis. La comunión que formamos crece, porque nos descubrimos ser “Eso”. Hasta descubrirnos que somos uno. Entonces el interés se hace un interés

14 La construcción de proyectos axiológicos colectivos, pp. 262-267, 287, 295-296; La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito, pp. 241 y ss.

sin condiciones, que es el único y verdadero interés por todo. Porque mientras haya condiciones por nuestra parte, intereses, subjetividad, expectativas, deseos, no hay interés real por todo.

Corbí ha expresado esta lógica, y con ella la lógica de las tres actitudes de la siguiente manera: «tres aspectos de una misma actitud: interés sin condiciones por lo real (I), para ello se precisa distanciarse de los propios intereses (D), y para conseguir una cosa y otra se precisa silenciar todos nuestros deseos, temores, recuerdos, expectativas (S).»¹⁵

En orden a la cualidad humana la actitud del silencio es tan importante que para Corbí a ella se reducen las tres y en ella consiste la cualidad humana misma. Y es que sin silencio de todo interés subjetivo no hay interés verdadero por todo, y el silencio de toda necesidad, interés y deseo no es otra cosa que desapego total. De esta manera es que puede decir Corbí: «A este paquete de rasgos, internamente articulados, le llamaremos cualidad humana, o método laico de silenciamiento¹⁶.». Y también, en la misma página, «Los rasgos de la CH son, en realidad, los rasgos generales del silencio.» De manera que podemos hablar de «la ley general de la cualidad humana o de la ley general del silencio¹⁷.».

Sin silenciamiento de nuestras necesidades, intereses y deseos, no hay verdadero interés por todo. Pero es que sin silenciamiento de lo que fueron todas nuestras construcciones anteriores, con las visiones que implicaron, necesidades y retos, tampoco es posible la construcción de mundos nuevos. No se pueden construir mundos, sociedades, proyectos humanos, desde paradigmas de conocimiento y axiológicos incompatibles con dicha construcción. Los primeros impedirán los segundos. De ahí que el silencio sea el recurso fundamental de nuestra especie: «Esa capacidad de silenciamiento es el recurso fundamental de la especie, porque es el instrumento básico para moverse y adaptarse a los cambios¹⁸.». La capacidad del silencio está en nosotros desde el momento en que, hablantes, tenemos el doble

15 Reflexiones sobre la cualidad humana, p. 74. Cf. La sabiduría de nuestros antepasados, p. 239.

16 *Ibid.*, p. 85.

17 *Id.*

18 *Ibid.*, p. 51.

acceso a la realidad. Es la DA, silencio total en sí misma, porque no es dual, haciendo posible el silencio en la dualidad de la DR.

En lo que refiere a las modalidades, por su apertura y entrega, Comunicación y Servicio parecieran connaturales a la religión y a la espiritualidad. No sucede así con la Indagación. Esta suena más profana, menos religiosa y espiritual. Y sin embargo es una modalidad esencial a ambas, además de serlo en la sociedad actual de conocimiento. La religión de creencias, pese a su función de programación y fijación, no la pudo ignorar. Hablar de Dios siempre fue para ella hablar de lo inasible, de lo totalmente otro, de lo infinito. De ahí también que en este sentido fuera una incitación continua a la indagación, a la búsqueda. La religión fue, y donde todavía tiene vigencia es, un camino sin fin. Al presentar esta configuración no se daba cuenta de que estaba sirviendo a la innovación y al cambio, pero así era, incluso cuando por otra parte significara fijación, creencia y sumisión. Por su parte, por su naturaleza misma y por su función, la espiritualidad es indagación pura y total en todas las direcciones. Fijación, creencia y sumisión en ella es su negación. La espiritualidad es indagación, creación y libertad, en la realidad sin límites. Y es la forma que tiene que adoptar hoy y adopta la CHP en la sociedad de conocimiento que, al vivir de la innovación y del cambio, no podría vivir desde un esquema que niegue estas necesidades, sino al contrario, desde un marco sin bordes que las impulse y potencie. La indagación en este sentido es también el recurso fundamental de nuestra especie, máxime en la sociedad de conocimiento.

Posibilidad e importancia de un diálogo

Llegamos al punto final de nuestro trabajo, mostrar a modo de conclusión la posibilidad e importancia del diálogo entre religión y espiritualidad, y ello pese a la diferencia tan grande existente entre ellas, una diferencia de incompatibilidad epistemológica, por el hecho mismo de pertenecer a dos tipos de sociedades profundamente diferentes.

Es importante recordar una vez más y enfatizar esta incompatibilidad. La religión como conjunto de verdades, símbolos y ritos viene inscrita y se

inscribe dentro de una epistemología mítica, epistemología que cree ser real lo que el conocimiento concibe y presenta como tal, incompatible con la epistemología de la sociedad de conocimiento. En esta el conocimiento es modelación y conoce lo que modela y en tanto modela, no es la realidad en sí misma. La espiritualidad en tanto conocimiento es la experiencia humana por antonomasia, pura y total, sin fondo ni forma, sin sujeto ni objeto, la trascendencia inmanente en la realidad captada en sí misma, sin descripción de la realidad, incompatible con una fe de creencias y con su epistemología mítica.

Es importante recordar y enfatizar esta incompatibilidad porque, en la medida en que la misma se da, una conclusión se impone: la imposibilidad de un diálogo entre ambas a nivel epistemológico. Un diálogo entre ambas a este nivel es un diálogo entre paradigmas inconmensurables, como lo es el diálogo entre una epistemología mítica y una epistemología no mítica o crítica, y por inconmensurables entre sí, imposible. No hay puentes en común. Todavía desde una epistemología crítica se puede comprender la lógica y dinámica de una epistemología mítica. Lo contrario no es posible. El diálogo tiene que partir de actitudes y valores en alguna manera compartidos, tiene que partir de la axiología¹⁹. Desde la axiología, sobre todo desde la función y actitudes que hemos retenido, comunes a ambas, religión y espiritualidad, el diálogo es posible, precisamente porque tienen actitudes y valores en común.

En efecto, como hemos visto, religión y espiritualidad tienen en común, aun con sus diferencias, la función de apuntar a la trascendencia, de apuntar y llevar a ella, así como las actitudes que significan el interés profundo por todo lo real, el silencio de todo lo que no es lo absoluto y la indagación continua ante una realidad percibida como es, infinita. Y estas actitudes, cultivadas de la manera más seria y responsable, son profundamente transformadoras.

19 Marià Corbí precisa aun más: el diálogo «tendría que establecerse entre los postulados axiológicos que subyacen a los diferentes mitos modeladores de las diferentes culturas y los estilos de proyectos colectivos que se construyan, y los postulados axiológicos desde los que se construyen los proyectos que manejan las ciencias y las ciencias» (*Reflexiones sobre la cualidad humana*, p. 67).

Decimos ‘aun con sus diferencias’, porque, por su naturaleza creencial, la religión va a propender cultivar función y actitudes en función de creencias, en función de contenidos, de experiencias “religiosas”. Cuando la trascendencia en sí no es trascendencia de nada, no es ningún estado especial, es todo. Y el cultivo del interés, del silencio y de la indagación no es búsqueda de nada, es descubrir y vivir el ser que somos y que es todo.

Por ello, y a efectos del diálogo, la religión tendrá que apoyarse ante todo y sobre todo en lo que función y actitudes tienen de más dinámico, en lo que apuntan y hacia donde apuntan, como función y actitudes vacías de contenido que son. Desde la posición “epistemológica” que supone la espiritualidad, los interlocutores respectivos tendrán que reconocer la riqueza espiritual existente en la religión, su potencial y su dinamismo a este respecto, y así valorarlo.

El diálogo es posible. Pero religión y espiritualidad no son, no pueden ser, resultado de ningún voluntarismo. Son formas de vivir la dimensión más profunda de la existencia correspondientes a tipos de sociedades diferentes: la religión en las sociedades preindustriales e incluso de la primera revolución industrial, la espiritualidad como cultivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento.

Decir que ambas son formas, en sus respectivos tipos de sociedades, de vivir la dimensión más profunda de la existencia equivale a decir que ambas se pueden ver como tales: la espiritualidad pudiendo ver a la religión como la puerta de entrada que ha sido en el pasado y todavía para ciertos sectores en la actualidad al camino interior, y la religión viendo en la experiencia espiritual, sin fondo ni forma, la realización de su aspiración más profunda, y de esta manera convergiendo ambas, religión y espiritualidad.

La religión ha cumplido otras funciones, entre ellas la de programación en las sociedades estáticas, ser fuente de ética y de la identidad más profunda, dar con su revelación sentido a la vida humana y a la historia. Pero su función y oferta por excelencia ha sido la experiencia espiritual como máxima realización humana real y posible en todo momento, por tanto también ahora y aquí. Pese a todo, con su lenguaje simbólico y sus ritos, las

religiones siempre apuntaron a lo último en la realidad, a su no dualidad, y siempre se presentaron como camino iniciático hacia ella.

Si religión y espiritualidad no pueden ser resultado de voluntarismos, tampoco entre ellas la relación puede ser de conversión, no tiene sentido, sino de mutua comprensión y valoración y, por tanto, de permanente y verdadero diálogo. La globalización en que vivimos, con los cambios que significa, el impacto que produce y los retos que plantea, es la que pone en presencia religión y espiritualidad y hace que se relacionen de una manera nueva. La mutua comprensión, la valoración recíproca y el diálogo son posibles y deseables. Nuevas realidades y muchos nuevos retos incitan a ello.

El diálogo no puede ser, no debe ser, de tipo “ecuménico religioso”, como inspirándose en un origen, en elementos y servicios comunes, reconociéndose pero no transformándose, absolutizando en lo fundamental configuraciones históricas adquiridas. En el fondo, un diálogo entre religiones de creencias.

Religión y espiritualidad tienen que dialogar ante el cambio que supone la sociedad de conocimiento o, como mínimo, la globalización, y como parte de él, para lo cual hay que reconocerlo, distinguiendo entre el cambio que significa la sociedad de conocimiento y la orientación capitalista, explotadora, que actualmente tiene. No reconocerlo es no distinguir entre el cambio como forma de vida y su orientación, condenar todo como malo, forma de vida y orientación, y hacer imposible el cambio de esta, cambio que tanto religiones como espiritualidad desean. Porque este es otro valor que tienen en común: la construcción de un mundo digno del ser humano, donde todos los seres humanos y todos los pueblos se puedan realizar de la manera más plena posible.

También tiene que quedar claro que dentro de la innovación y creación continua de conocimiento como forma de vida muchos y diferentes proyectos humanos son cultural y socialmente posibles y deseables. No confundir forma de vida, sociedad de conocimiento, con una sola orientación, con un solo proyecto, como es el caso en el presente, de orientación capitalista. Otras orientaciones y proyectos son posibles, pero aceptando como

una realidad la dominancia de la nueva forma. Teóricamente otras formas de vida serían posibles, pero irreales en un mundo más y más globalizado.

Por su naturaleza misma ningún diálogo puede ser impuesto, menos aun el diálogo entre religión y espiritualidad. Y este se puede enfrentar desde dos actitudes: desde los dos tipos de sociedad a que pertenecen, una especie de diálogo ecuménico, como decíamos, o desde el reto común de cambio que religión y espiritualidad enfrentan al vivir en un mismo mundo globalizado. Los dos diálogos son posibles. A ellas, religión y espiritualidad, les toca decidir, y este punto de partida, así como el diagnóstico estructural de la sociedad del que partan será decisivo: sociedades con retos diferentes, o sociedades con retos comunes en la medida en que son parte de un mismo mundo globalizado; una globalización cuestionada, o una globalización asumida. Pero un dato hay que tener en cuenta: que, aun negada y rechazada, globalización y sociedad de conocimiento como forma de vida siguen adelante.

Distinguiendo entre forma de vida y orientación, entre forma de vida y proyectos, hay que aceptar el conocimiento como nueva forma de vida. Sólo así es posible incidir lúcida y eficazmente en su orientación, aceptando también la propia transformación religiosa. ¿Cómo de otro modo podría incidir la religión en la orientación axiológica, por lo demás tan necesaria, del tipo de sociedad hacia el que vamos transitando, si la misma religión va quedando anacrónica?

En sociedades como las nuestras en América Latina y, en general, quisiéramos que las religiones ejercieran una función de acompañamiento para que la transición no fuera tan traumática axiológicamente y con consecuencias tan negativas o, mejor aún, fuera lo más realizadora posible. ¿Cómo poder ejercer tal función si la religión en sí misma, por temores y miedo, no acusa el cambio y no se deja transformar en aquello que tiene de más genuino y espiritual, el IDS e ICS? El acompañamiento hay que hacerlo y se puede hacer, pero desde una aceptación del cambio, del conocimiento como la base de una nueva forma de vida. Rechazo total a la orientación actual, capitalista, excluyente, explotadora y opresora, pero aceptación de la forma en sí, la innovación y creación continua de conocimiento. Que no es peor

que otras formas de vida, menos aun, perversa, pero que, efectivamente, hay que enmarcar en un concepto del ser humano mucho más amplio, un ser que individual y socialmente cultive intensivamente la cualidad humana, y para ello el IDS-ICS. Y ello, no por razones morales o religiosas, sino de viabilidad y sobrevivencia como sociedad de conocimiento, y desde luego de realización humana plena.

Por lo demás, el cultivo intensivo de estas actitudes con estas modalidades, IDS-ICS, debe cruzar también permanentemente el diálogo religión-espiritualidad.