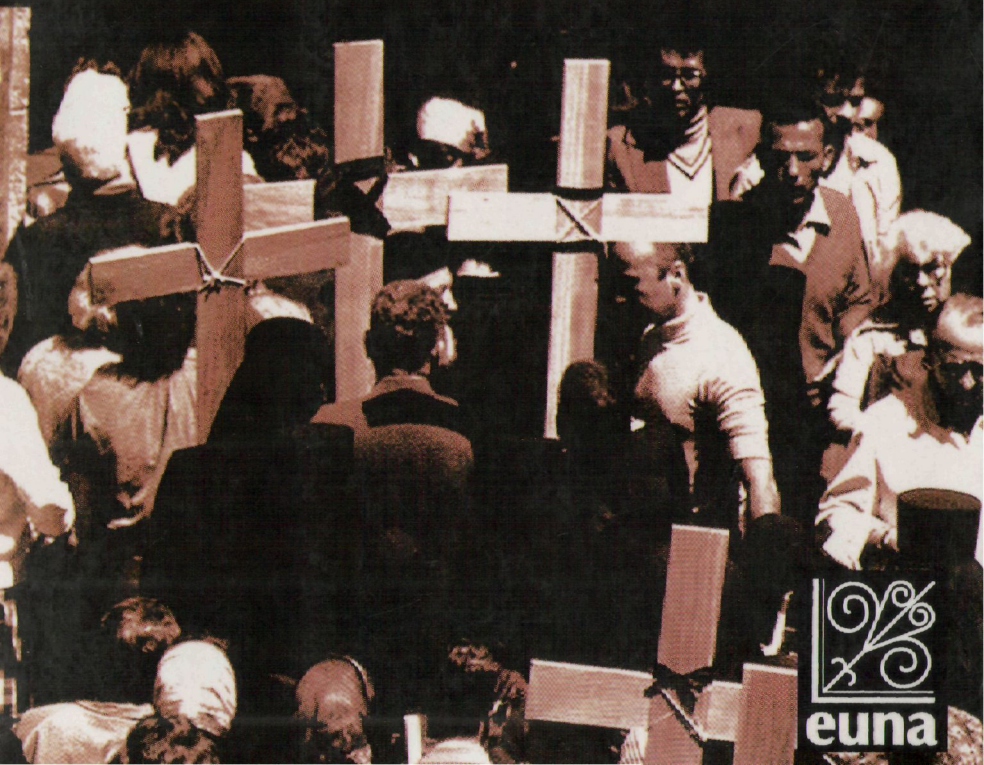
J. Amando Robles Robles

Repensar la religión,

de la creencia al conocimiento



euna

REPENSAR LA RELIGIÓN

De la creencia al conocimiento

J. Amando Robles Robles

REPENSAR LA RELIGIÓN

De la creencia al conocimiento

euna

euna

© EUNA
Editorial Universidad Nacional
Heredia, Campus Omar Dengo
Costa Rica
Teléfono: 277-3825 / Fax: 277-3204
Correo electrónico: editoria@una.ac.cr
Apartado postal: 86-3000 (Heredia, Costa Rica)

© J. Amando Robles Robles
Repensar la religión: de la creencia al conocimiento
Primera edición 2001, primera reimpresión 2002

Dirección editorial: Alexandra Meléndez C.
Diseño de portada: Carlos Fernández A.

230
R666r Robles Robles, J. Amando
Repensar la religión: de la creencia al conocimiento / J. Amando Robles Robles. — 1a. ed. , 1a. reimpresión — Heredia, C.R. : EUNA, 2002.
374 p. ; 21 cm.

ISBN 9977-65-215-5

1. Religión y cultura. 2. Fe y razón. 3. Teología. 4. Religión. 5. Sociología cristiana. 6. Creencia y duda. 7. Teoría del conocimiento (Religión)

De conformidad con la Ley Nº 6683 de Derechos de Autor y Derechos Conexos es prohibida la reproducción de este libro en cualquier forma o medio, electrónico o mecánico, incluyendo el FOTOCOPIADO, grabadoras sonoras y otros, sin el permiso escrito del editor.

CONTENIDO

AGRADECIMIENTO 13
PRESENTACIÓN 15
I. PUNTO CRUCIAL
De la religión de creencias al conocimiento silencioso 21
1. Crisis de la religión en nuestros días y su interpretación 24
1.1. La crisis como un hecho 27
1.2. Interpretación dominante 29
1.3. Cambios y retos 31
1.4. Otra interpretación posible de la crisis 36

2. Religión y teología en un punto crucial 39
2.1. El descrédito de las visiones dualistas 40
2.2. El descrédito de un conocimiento de "creencias" 42
2.3. El reto de la cultura actual 44

3. Importancia y trascendencia del punto de partida 45
3.1. El ser humano necesitado que somos 46
3.2. Pero no únicamente 48
3.3. Cultura y religión, productos humanos 50
3.4. Doble hipótesis 53

4. Nuevas aproximaciones a lo religioso. A la búsqueda de nuevos paradigmas....56
4.1. Recuperando la experiencia religiosa como forma de conocimiento....57
4.1.1. Síntesis de la posición y planteamiento de X. Pikaza....57
4.1.2. Una primera valoración....62

4.2. Recuperando lo sagrado nuevo y la experiencia mística (Martín Velasco)....68
4.2.1. Metamorfosis de lo sagrado....68
4.2.2. La experiencia mística como «vivenciación» y «personalización» de la fe....73
4.2.3. Un primer apuntamiento crítico....81

4.3. «Recuperación de la creación» como paradigma teológico....85
4.3.1. Diagnóstico de la crisis e interpretación de Torres Queiruga....86
4.3.2. Nuestra valoración....88
4.3.3. El paradigma de la creación aplicado a la moral....90
4.3.4. Dios nos ha creado humanos, no religiosos....92

4.4. Resumiendo....94

5. Insuficiencias más frecuentes en los planteamientos que se hacen....98
5.1. Insuficiencias de carácter sociológico....98
5.2. Insuficiencias de carácter antropológico....100
5.3. Insuficiencias derivadas de la ortodoxia religiosa....101
5.4. Insuficiencias de carácter epistemológico....102

6. Modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí....104
6.1. A la búsqueda de indicadores objetivos de la profundidad de los cambios. Concepción y diseño del modelo....104
6.2. Los indicadores objetivos en los diferentes tipos de sociedades y de culturas. Conformación de la religión y sus cambios....109
6.2.1. Articulación sobre el esquema «muerte→vida», en las sociedades cazadoras-recolectoras....110
6.2.2. Articulación sobre el esquema «mandato→obediencia», en las sociedades agrarias....103
6.2.3. Articulación sobre esquemas dualistas...117
6.2.4. Articulación sobre el modelo «emisión→recepción», en las sociedades artesanales....120
6.2.5. Articulación en el modelo axiológico de las sociedades industriales....127

6.3. Balance de lo hasta aquí hallado....131
6.4. Indicadores objetivos en la sociedad actual. Conformación de la religión....134

7. Abocados a una «religión sin religión»....143
8. ¿Y la religión de "creencias"?....148
9. Punto crucial de interpretaciones....153

II. LA RELIGIÓN EN EL PUNTO CRUCIAL
La religión del conocimiento silencioso o la religión sin religión 163
1. El conocimiento en nuestras sociedades 166
1.1. Innovación y creación de conocimiento 168
1.2. Libertad en el conocimiento 174
1.3. Potenciamiento de la individualidad 176
1.4. Religión y conocimiento 178

2. La religión como conocimiento en las grandes tradiciones religiosas y en el cristianismo. La experiencia de Jesús de Nazaret 185
2.1. La contemplación, "ojo" común a todas las religiones 185
2.2. El cristianismo como conocimiento. El caso de Jesús de Nazaret 188

3. La religión como conocimiento silencioso 196
3.1. Posibilidad del conocimiento silencioso 198
3.2. ¿Qué es el conocimiento silencioso? 202
3.2.1. Conocimiento experiencial no mediacional 202
3.2.2. Conocimiento innovador, creador, libre 205
3.2.3. ¿Para qué sirve? 208
3.3. El conocimiento más significativo y valioso que existe 216

4. ¿Cómo se logra el conocimiento silencioso? 222
4.1. Dionisio: el conocer no sabiendo 223
4.2. «La nube del no-saber» (siglo XIV) 228
4.3. El Maestro Eckhart (1260-1328): unidad en el ser y en el conocer 231

5. El conocimiento silencioso como experiencia religiosa y las aproximaciones actuales a la experiencia religiosa y de lo sagrado 238
5.1. El conocimiento religioso como experiencia religiosa 238
5.2. La experiencia religiosa en las otras aproximaciones 246
5.3. Experiencia religiosa y experiencia de lo sagrado 257
5.4. Comprender la crisis religiosa actual 264
5.5. Comprender la fidelidad a las enseñanzas recibidas 267

6. Una conclusión y dos apéndices 271
6.1. Conclusión. El conocimiento silencioso, religión de hoy. Repensar la religión 271
6.2. Apéndice I. El conocimiento silencioso, camino interior (Corbí) 281
6.3. Apéndice II. Secularidad sacral, monje y cristianía (Panikkar) 287

III. LA TEOLOGÍA EN FUNCIÓN DEL CONOCER Y EL SENTIR SILENCIOSOS
REPENSAR LA TEOLOGÍA 293
1. Malestar y dificultades en la teología 298
2. De las dificultades a las limitaciones de la teología 307
3. "Theos" y "logos", sometidos a cambios 318
3.1. Cambios en el "theos" 318

3.2. Cambios en el "logos" 321
3.3. Significación de estos cambios 325

4. La realidad que hoy corresponde al "theos" 327
5. El conocimiento que hoy corresponde al "logos" ...336
6. Reintegración y funciones de la teología 343
6.1. La teología como integración de "theos" y "logos" 343
6.2. Funciones de la teología: principal y especializadas.....348

7. Conclusión: repensar la teología 355

IV. EL ARTE COMO CONSIDERACIÓN FINAL.....359

Bibliografía citada 365

AGRADECIMIENTO

Sin querer dar a este trabajo más importancia que la que tiene, sí quisiera dejar constancia de algunos factores que lo hicieron posible, así como de mi reconocimiento y gratitud a instituciones y personas que los encarnan.

En primer lugar, a mi universidad, la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, por el año sabático que me otorgó en 1999 para la investigación del tema de la presente obra; especialmente, a la escuela donde trabajo, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, por haber recomendado el permiso requerido, sobrecargándose para ello todos, compañeras y compañeros, de más trabajo.

Mi reconocimiento y gratitud imperecederos al amigo profesor Mariano Corbí y a su Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas (CETR), en Barcelona, lugar donde pasé todo el año y si por gusto fuera volvería a pasar muchos más, porque allí encontré el referente científico riguroso y serio que ya me era conocido por el estudio de las obras de Corbí y algo nuevo para mí: un taller semanal donde poder apropiarse de las enseñanzas de testigos y maestros espirituales de las diferentes religiones y tradiciones de sabiduría. Gracias, Mariano, gracias, Marta y Teresa, gracias amigas y amigos todos. Sin su Centro y sin ustedes, sin las lecturas comentadas, los talleres semanales y los más largos de fines de semana, no sola-

mente la presente obra hubiese sido imposible sino todo lo demás. Ustedes, amigas y amigos catalanes, que tan finamente, por deferencia a este "intruso" leonés-costarricense, pusieron de lado la lengua maternal para hablar la lengua del "imperio", conocen mejor que nadie la justeza de las expresiones de reconocimiento que estoy utilizando. Por todo ello, gracias.

Y gracias a mis compañeros de comunidad, Jorge Arturo y Juan Manuel, quienes no comparten contenidos y expresiones aquí y allá de esta obra, más bien han sido mis primeros y persistentes críticos, pero con quienes sí puedo compartir y comparto todo, que no es poco, y ello en un clima de profunda *comunión y afecto, que es mucho; además de compartir* y cultivar en común la misma pasión por la investigación científica, la misma confianza en la razón humana y en lo que en la comunidad y en expresión del admirado teólogo M.-D. Chenu gustamos de llamar la "inteligencia de la fe".

PRESENTACIÓN

Uno de los acontecimientos más gratificantes y hermosos de mi ya larga vida ha sido encontrarme con Amando Robles y tener la ocasión de charlar y trabajar con él sobre las *cuestiones candentes que a ambos nos preocupan.*

Cuando me pidió que hiciera un prólogo a su obra, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, lo primero que me vino a la mente fue comentar, aunque fuera brevemente, la riqueza de su obra, pero después pensé que era más importante y más justo hablar de su actitud como hombre religioso, como indagador de la verdad, como auténtico investigador. Su obra ya se pondera y recomienda por sí misma. Me resulta más obligado escribir sobre el valor y la lucidez de Amando para abordar el tema de la crisis de la religión en estos inicios del siglo XXI; un coraje en el que enrola todo su ser, a cuerpo descubierto, sin temor a la verdad franca y abierta.

Pocos autores son capaces, como Amando, de afrontar el miedo a la desnudez por amor a la verdad y por amor a las generaciones futuras.

Amando es capaz de confiar en su espíritu y confiar, sobre todo, en la consistencia y perennidad de la tradición religiosa que nos legaron nuestros antepasados. Sabe y nos dice que ese legado es capaz de sufrir los cambios culturales que sea

preciso, por más radicales que éstos puedan ser, sin pérdida ni daño alguno.

Ha tenido la claridad mental necesaria para comprender que una actitud timorata que no sea capaz de afrontar las grandes mutaciones culturales de nuestra época, por un pretendido amor a lo que se quiere preservar por encima de todo, lo daña de raíz, porque, en el fondo, desconfía del poder de su verdad. La verdad de la gran tradición religiosa de nuestros mayores es como una roca; no la sostenemos nosotros sino que ella nos sustenta a nosotros. La verdad, ¿de quién necesita protección? ¿No es más bien ella la que nos protege a nosotros?

Para su investigación Amando ha precisado juntar valentía para atreverse a tomar en sus manos lo más grande de la herencia de los humanos, sentido de la responsabilidad frente al riesgo de dañar o perder, y a perderse a sí mismo en el intento, lo que más se ama, con el respeto más cuidadoso y el amor más incondicional por lo que toca.

Sabe unir el rigor crítico, sin lugares acotados prohibidos, con la confianza plena en aquello que se somete a análisis y crítica.

Arriesgar y arriesgarse en la investigación de la verdad, especialmente de la verdad religiosa, no es faltar a la reverencia sagrada y al amor a la verdad suprema, sino la ley inviolable del trato con ella.

En esta tarea, el quehacer humano fundamental, el investigador se lo juega todo para ganarlo todo. Y todo hombre ha de ser, de una u otra forma, un investigador que ha de entrar en esa ruda ordalía.

Esa es la única regla auténtica para tratar temáticas como las que Amando estudia y, en definitiva, la única regla auténtica para vivir mirando a la verdad cara a cara.

Sin esa actitud, los resultados del estudio de Amando no serían los que la situación de la humanidad requiere.

En la investigación del problema de la religión en las sociedades de conocimiento vale el principio que Jesús proclamó: *el que quiera salvar su vida, la perderá y quien pierda su vida por amor a la verdad, la salvará.*

Hay que tener el valor y la confianza de pasar a las páginas de la historia lo que ya se fue para no volver, con el convencimiento de que el espíritu no muere. Quien quiera salvar algo de lo que ya se fue, aunque sólo sea lo más esencial de la forma del legado de nuestros antepasados, porque salva con ello el sentido de su vida, ese tal será arrebatado contra su voluntad por la muerte de los muertos, y se llevará consigo a quienes le acompañen.

Tratando temáticas como las que Amando estudia y en los tiempos de cambios profundos y acelerados que corren, surge con necesidad la pregunta: ¿en qué consiste la fidelidad a la venerable tradición que hemos recibido?

Hay una fidelidad a la tradición que nace del temor a perder el sentido de la vida que proporciona. Ese sentido de la vida está tejido por unos cuadros de referencia mentales, sensitivos, de actuación y de organización que se apoyan en certezas voluntariamente asumidas pero venidas desde fuera de uno mismo; certezas que tienen el calor y la fuerza del tiempo y del número y que se convierten en criterios para discernir y decidir; criterios que se pretenden objetivos y que no se han tenido que construir porque vienen de fuera, avalados por la autoridad.

No hay temor más duro de soportar que el de verse excluido o fuera de ese círculo protector sagrado, venido de lo alto, aceptado y vivido sin objeción por la comunidad.

Esa fidelidad no está hecha sólo de temor, no sería justo decir eso, está hecha de amor y de temor. Sin embargo, mezclar el amor a la verdad y la preocupación por el porvenir de la religión con la preocupación por el propio porvenir y con el amor de sí mismo, no es la auténtica fidelidad que la situación cultural requiere. Ese es un amor acobardado. ¿Cómo podrá responder ese amor temeroso y apocado al reto de la gran mutación que estamos sufriendo? Ese amor encogido, ¿es verdadero amor?

La verdadera fidelidad exige superar el temor por amor a la verdad y exige pasar por encima del propio interés. El que se abraza a esa fidelidad tiene que estar dispuesto a sufrir y asumir la más ruda de las pobrezas, la de quedarse desnudo, vacío y solo, si es necesario.

¿Desnudo y vacío de qué? De cuadros claros y acreditados de referencia para su pensar, su sentir y su actuar. Desnudo y vacío de un sentido de la vida acreditado por generaciones de creyentes y que se dice recibido de la autoridad humana y divina.

La fidelidad tiene que arriesgar, y si es preciso abandonar, lo que ha sido durante tiempo la propia vida; y tiene que hacerlo aprendiendo a apoyarse en la certeza que viene de dentro. Tiene que aprender a confiar en el discernimiento que nace de la certeza que habla con un hilo de voz desde dentro de uno mismo; y eso a pesar de la vívida conciencia de la propia fragilidad y limitación. Jamás es tan aguda e hiriente esa conciencia de la propia pobreza y debilidad como cuando se siente la distancia de lo que hasta entonces fue la cálida compañía de los creyentes.

La fidelidad verdadera es osada y por amor a la verdad no rehúye el máximo riesgo que es tenerse que regir, en una época de grandes mutaciones en todos los ámbitos de la

vida de los hombres, por la certeza y el discernimiento que vienen de dentro.

En los momentos más cruciales hay que aprender, rápidamente y casi sin preparación previa, a tener que vivir sin poderse llevar a la boca nada que venga de fuera; y eso no porque uno lo decida sino porque el amor a la verdad le ha llevado a unos campos en los que no hay otra opción posible.

Quien busque la fidelidad sin mancha, la que sirve a la verdad y a la comunidad, tiene que descartar radicalmente el temor porque el temor impide la limpia aproximación a la verdad.

La fidelidad sólo puede convivir con el amor confiado que sabe, a pesar del testimonio en contra de la propia debilidad y a pesar de las voces y los clamores que puedan venir desde fuera, que la verdad desnuda, sin tapujos, sin disfraces ni mitigaciones, no daña, no mata sino que es la fuente misma de la vida.

La fidelidad es amor, y el amor no se mira a sí mismo, por eso no teme. El amor no teme al riesgo porque el riesgo es sólo riesgo para el ego y el amor lo olvida.

Quienes se proclaman fieles a la tradición, a lo recibido, y reconocen que su fidelidad está teñida de temor, deberían llegar a advertir que su fidelidad tiene las mismas dosis de infidelidad que de temor. Y este principio es válido tanto si se teme por sí mismo como si se teme por otros; y ¡qué difícil es discernir si cuando uno dice que teme por otros no está disfrazando el temor por sí mismo!

No quisiera acabar esta breve presentación sin llamar la atención del lector sobre dos temas del escrito de Amando.

El primero son las lúcidas y cálidas páginas en las que habla del conocimiento silencioso y del papel que ese peculiar conocimiento tendrá que ocupar en el camino interior y en la vida de las comunidades en las nuevas circunstancias culturales del siglo XXI.

El segundo tema es el de las consecuencias para la teología de la importancia del conocimiento silencioso en los nuevos contextos de las sociedades de conocimiento.

Donde la revelación, dogma y doctrina tienen que mostrarse enseñanzas y no creencias, la teología tendrá que cambiar sus temáticas y perspectivas.

Dice Amando: *"la teología con sus tópicos, revelación de Dios, manifestación e intervención de Dios en la historia, revelación de Dios en Jesucristo, reino de Dios, iglesia y sacramentos, pecado y gracia, continúa siendo comprensión de verdades y de toda la realidad, cósmica, histórica, social, política y humana a la luz de esas verdades. Un ejercicio fundamentalmente intelectual, buscando un comportamiento moral acorde. Pero cuando la religión es pensada y vivida como conocimiento y la teología como saber en función de esta experiencia, el cambio es copernicano y es sentido como inseguridad y amenaza por quienes habituados a la visión anterior no están dispuestos al cambio".*

Y concluye Amando, que si el fundamento y la pretensión de la religión es el conocimiento silencioso *"la verdadera teología, como el sentir y el conocer silenciosos, no son monopolio de nadie"*. ¿Quién iba a apropiarse de qué?

En resumen, un buen libro, el libro de un hombre fiel, lleno de valor, vigor mental, coraje y bondad, que recomiendo vivamente al lector.

M. Corbí

I

Punto crucial

De la religión de creencias al conocimiento silencioso

Expresar que la religión está pasando por una crisis en la actualidad, que ésta es irreversible y se halla, por lo tanto, históricamente hablando, en un punto crucial, significa emitir un juicio y hacer una interpretación que merece mucha precisión. De otra manera podría dar la impresión de que estamos retornando a planteamientos secularistas que, ante la persistencia de lo religioso, hoy ya nadie defiende. Y no quisiéramos dar esa impresión. Tenemos presente, en lo que tiene de valioso, lo que se ha escrito sobre *el hombre no secular* y *la persistencia de la religión* (Greeley 1974), sobre la mal llamada "vuelta de lo religioso", "la revancha de Dios" o la vuelta de los fundamentalismos (Kepel 1991), la tesis de Terry (1997), tan compartida (Mardones 1994, Pradés 1999, Martín Velasco 1998) y en nuestro criterio certera, sobre el "desplazamiento" de lo sagrado, y, cómo no, la prognosis de Huntington (1997) advirtiéndonos que los choques del siglo XXI serán de civilización y, por lo tanto, de religión. Pero tampoco quisiéramos dar la impresión de que los cambios actuales se pueden explicar por desplazamientos sin más de lo sagrado, aún reconociendo la importancia de este hecho, o de que la religión en sus funciones y necesidades fundamentales sigue siendo la misma, no ha cambiado desde la época glacial, en expresión de Greeley. No es necesario que estén cambiando mayoritariamente las necesidades y funciones de la religión para concordar en que en la sociedad y cultura de conocimiento las necesidades y funciones de la

religión no son las mismas de las sociedades y culturas pasadas, o, lo que es lo mismo, que la religión tal como secular y milenariamente la conocimos está cambiando. No es necesario que la religión de creencias haya desaparecido mayoritariamente para que se pueda hablar ya de una religión de conocimiento. Hay movimientos que son lentos, aunque no tanto. Basta mirar la estructura y función del conocimiento en la nueva sociedad y en la nueva cultura y el comportamiento de la religión en ellas. Ése va a ser nuestro planteamiento en esta primera parte: el punto crucial en que se encuentran religión y teología.

Para ello nos proponemos abordar los siguientes puntos: en una primera etapa, lo que llamaríamos el planteamiento del problema: crisis de la religión en nuestros días y su interpretación, crucialidad a la que se ven sometidas religión y teología, importancia y trascendencia, en el análisis e interpretación, de un buen punto de partida. En una segunda etapa, necesidad y propuesta de una aproximación adecuada a lo religioso: análisis crítico de aproximaciones significativas por su actualidad, insuficiencias más frecuentes en los planteamientos que se hacen, y despliegue y propuesta del modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí. Y, en el tercer y último momento, posiciones que a modo de corolario se desprenden de lo planteado y desarrollado hasta aquí.

1. Crisis de la religión en nuestros días y su interpretación

El presente trabajo es un análisis y una interpretación más de la crisis de la religión en la sociedad actual en cuanto sociedad nueva, sociedad que para nosotros merece ser calificada de conocimiento, dada la función de paradigma que éste desempeña en la misma. Un análisis y una interpretación más, porque existen otros. Es más, éstos son los dominantes y en general siguen un mismo camino: el de querer mostrar lo religioso como experiencia "específica" entre todas las demás, sin para ello tener que trascender el conocimiento interesado que el ser humano tiene de la realidad. En nuestro trabajo nosotros nos proponemos seguir un camino diferente, la religión como resultado del conocimiento no interesado de la realidad, y en esto no es un trabajo más, porque, aunque en minoría aquí en Occidente, no en Oriente, otros han abierto y balizado este camino antes de nosotros[1].

Para que el lector comience a conocer desde el principio nuestra posición y tenga así la llave y el sentido de nuestro planteamiento, sin perjuicio de los desarrollos que de la misma haremos en su momento, la formulamos aquí muy sintéticamente. Como seres humanos somos capaces de dos tipos de conocimiento (Corbí 1996:75), uno que responde a nuestra necesidad de vivir y evitar la muerte, funcional pues a nuestra vida, interesado, más aún, egocentrado, y otro que responde al ser en sí mismo de las cosas, independientemente de su necesidad y utilidad para nosotros, no funcional pues a nuestra vida, no egocentrado, desinteresado. El primero actúa concibiendo la realidad, representándosela, acotándola y apropiándosela. Ésa es su naturaleza. Funciona con base en la dualidad sujeto-objeto y la reproduce siempre: es un conocimiento dual. En el segundo, conocimiento y realidad coinciden, sujeto y objeto también, no hay representaciones

1. Nos referimos sobre todo al estudioso catalán de lo religioso Mariano Corbí, con cuya obra, como verá el lector, nosotros nos identificamos. También sentimos tener muchas coincidencias en puntos de enfoque, análisis e interpretación con Raimon Panikkar.

ni mediaciones, es un conocimiento no dual, silencioso. Este conocimiento es para nosotros la religión.

En todas las sociedades y culturas que nos han precedido, este tipo de conocimiento se ha producido en forma no dominante pero sí impactante. Ahí están, desde la religión chamánica, los grandes testigos y maestros espirituales de todos los tiempos. Pero los respectivos paradigmas de aquéllas han sido axiológicos, permitiendo a la religión articularse e institucionalizarse como en realidad la hemos conocido, visión de mundo y sistema de valores por encima de toda otra visión y sistema. Este tipo de religión, montado como sistema sobre verdades reveladas y, en el fondo, sobre "creencias", es la religión que en la actualidad ha entrado en crisis, no pudiéndose reproducir más como tal. Nuestras sociedades y culturas, en la medida en que son sociedades y culturas de conocimiento y, por lo tanto, de innovación y creación continua, son estructuralmente incompatibles con tal tipo de religión. Es obvio, la religión está en crisis, como nunca antes lo había estado. Esta es la situación que estamos viviendo. Su superación no vendrá dada por el intento de hacer experiencial la religión como conocimiento interesado, por muy sublime que éste sea, sino por la conversión de la religión a lo que es y fue su función más profunda y auténtica, la del conocimiento no interesado o silencioso. Ésta, además de ser la función en que consiste la religión en su nivel más profundo, es la única que se corresponde con la sociedad y cultura de conocimiento, es la única que se corresponde con nuestro tipo de sociedad y de cultura. De ahí el reto de repensar la religión y la teología[2]. Re-

2. Como ve el lector, se trata de un reto más profundo que el que entiende Eugenio Trías para «pensar la religión». Para él la razón es social y política en sentido amplio. «Es preciso pensar la religión, so riesgo de que la religión "nos piense" en su peculiar modo extremo (según los dictados de todos los integrismos hoy redivivos)» (Trías 1997:37).

cuperar la religión como conocimiento silencioso no es producto por parte nuestra, al menos conscientemente, de actitudes arqueologistas u orientalistas de moda, sino una necesidad antropológica y social que se impone a la religión para ocupar el lugar de pertinencia que le corresponde en nuestra sociedad de conocimiento.

El nuestro es, pues, un trabajo más de análisis e interpretación de la crisis actual de la religión, pero desde un ángulo de análisis e interpretación diferente de los dominantes.

1.1. La crisis como un hecho

En primer lugar, aquí damos por sentado el hecho de la crisis[3]. Este reconocimiento no niega que, contra lo que se pronosticó desde la teoría de la secularización en los años sesenta, la religión no solamente no haya desaparecido a impulsos del desarrollo y profundización de la modernización en la vida de los pueblos sino que, al contrario, en cierto modo gracias al proceso de modernización la religión ha rebrotado con fuerza nueva por todas partes. Y decimos gracias a la modernización porque no es infrecuente que el desarrollo de algunas dimensiones humanas, culturales y sociales, ponga en evidencia el poco desarrollo o carencia de otras y, sobre todo, despierte en el ser humano la necesidad de estas últimas. No se niega que entre religión y modernidad no hay in-

3. Por lo que refiere al cristianismo ver, por ejemplo, J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 2da. ed., PPC, Madrid, 1997, 11-16. «Que el cristianismo que ha impregnado la cultura y la historia del viejo continente pasa en ellos por una crisis profunda, radical, es un hecho que manifiestan con toda claridad los estudios sociológicos y del que se vienen haciendo eco en los más variados registros pensadores, filósofos, teólogos y responsables de las Iglesias» (p. 11). Ver del mismo autor *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999, p. 473.

compatibilidad. La coexistencia de religión y modernidad es posible y deseable. Los errores derivados de suponer incompatibilidad entre ellas se pagan caro, la religión en formas social y humanamente no deseables brotará por doquier si la religión como dominio específico y propio que es no se cultiva[4]. Pero de igual manera las religiones, y pronto las sociedades, pagan caro también el error de no reconocer los cambios y las transformaciones que en la religión como dimensión humana se están operando. Y ello en virtud de que se están operando también en la forma de vida, en lo que ésta tiene de base sociolaboral para vivir. No se niega ni se pretende negar nada de lo religioso, tanto lo que desaparece por anacrónico y caduco como lo que emerge como nuevo. Al contrario, convencidos de que, en el fondo, todo tiene un mismo origen, se trata de descubrir éste y su lógica, lo que implica aclararnos sobre lo que en realidad es la religión; conocer el porqué de la crisis religiosa hoy, en qué consiste, qué implican los cambios para las religiones, concretamente aquí para el cristianismo; qué significan estos cambios y qué retos suponen. Nada nuevo en estas preguntas. Son las que nos hacemos todos los que investigamos y reflexionamos sobre lo religioso. Lo que indica que la diferencia no está en las preguntas, sino en el diagnóstico, en el análisis, en el instrumental o modelo utilizado, en la interpretación. En otras palabras, la diferencia no está en reconocer que hay crisis, ésta se da por supuesta, sino ¿en qué consiste y qué interpretación nos merece?[5]

4. La advertencia de Eugenio Trías es sabia: «...todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada: por la vía de la per-versión, ...» (1997:27).
5. La tesis de Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1997), según la cual no es cierto que en el mundo actual estemos asistiendo a una crisis de sentido, no niega que, sin embargo, en el campo religioso sí se está dando una crisis. Con lo cual, de paso, se muestra que no sólo la religión es creadora de sentido.

1.2. Interpretación dominante

A modo solamente de contextualización, porque será objeto de desarrollo más adelante, para mejor entender la que va a ser nuestra posición desde un comienzo, esbocemos un poco el *status quaestionis*.

Después de un tiempo de cierta perplejidad y desconcierto, la posición dominante ha creído encontrar la clave interpretativa de la crisis religiosa actual en el desplazamiento que está experimentando lo sagrado. En un lapso muy corto y en relación con un pasado secular e incluso milenario, estaríamos asistiendo a un cambio profundo del lugar de ubicación de lo sagrado por parte del hombre actual. Este lugar sería el propio ser humano, la persona humana en cuanto ser que existe y vive, en su singularidad consciente y responsable, en su autonomía y libertad, brevemente, en su dignidad (Ferry 1997). Adelantamos que esta interpretación y este diagnóstico, mantenidos dentro de ciertos límites epistemológicos, nos parece correctos y estamos de acuerdo con ellos.

El cambio es de una gran trascendencia. Lo que el ser humano recibió vía religión, y con la Ilustración vía la ciencia y la ideología, siempre de alguien o algo situado más allá, anterior y superior a sí mismo, Dios, razón, naturaleza, historia, y frente a lo cual se sentía dependiente, subordinado, ahora lo recibe de sí mismo o, mejor dicho, lo puede seguir recibiendo de fuera, pero el principio de validación único y supremo está en sí mismo y no lo delega en nadie. En otras palabras, en el orden de los valores el sujeto humano resulta ser, y así se percibe, el valor más incondicional y absoluto que existe, lo más sagrado. Y así es. Se trata, en el sentido positivo, de algo que constituye la condición humana. De ahí que esta nueva percepción penetre e impregne todo. Con ex-

cepción de grupos fundamentalistas, creacionistas y afines, es una nota común a todos los grupos religiosos en las sociedades desarrolladas, practicantes, no practicantes y no creyentes. Es el caso en las sociedades de la Unión Europea. Y es bien revelador que, sin pretender olvidar las diferencias culturales existentes, la misma nota la encontremos progresivamente presente en los pueblos del Tercer Mundo. En este sentido es un hecho, con su respectivo impacto en los valores de la tradición, que estamos asistiendo a una modernización universal. Un estudioso tan poco sospechoso de etnocentrismo como Raimon Panikkar lo confirma con su experiencia y conocimientos. "La misma vida moderna -dice- ha ido diluyendo el pasado, quizá no en sus arquetipos más profundos, pero sí en la existencia superficial de la mayoría de la gente. Esto no sucede únicamente en el mundo occidental, o, si se prefiere, cristiano, sino también en África, India, Japón y en la mayoría de lugares del mundo y de sus religiones" (1998b:48). Ya en los setenta Peter Berger sostenía una parecida opinión (1975:36).

Indiquemos de paso que es este fenómeno el que hace que la crisis sea tan profunda como "suave". Ésta no es producto de una planeación social o cultural y, menos aún, política o ideológica, sino de un cambio cultural "involuntario" y social, que lo invade todo. De ahí su efecto disolvente de las formas tradicionales de lo sagrado.

Este cambio, que algunos con la intención de dar cuenta de la globalidad y profundidad que alcanza califican de "metamorfosis de lo sagrado (Martín Velasco 1998) y que para encontrarle algo semejante habría que remontarse al *tiempo eje* de Karl Jaspers, esto es, a la época que va del 800 al 200 a. C. (Jaspers 1980:19-21), no está ocurriendo sin un gran impacto en las religiones institucionales. Éstas monopolizaban

lo religioso. Ahora cada vez menos es así. Además de una creciente "increencia", no en términos de ateísmo, que es minoritario, sino de "indiferencia", una religiosidad difusa, ecléctica, incontrolable, subjetiva y creciente surge al margen de la religiosidad institucional de las iglesias, y, como es lógico, los mismos sectores religiosos practicantes subjetivizan significativamente su fe. La crisis de la religión institucional es un hecho. Las religiones vienen tomando conciencia de la brecha creciente entre la cultura nueva y el mensaje que ellas han anunciado durante mucho tiempo, y tratan de superarla sin éxito. En Occidente es patético el caso de las iglesias cristianas. La Iglesia Católica desde hace treinta y cinco años viene llamando a una nueva evangelización, y pareciera que la crisis, lejos de remitir, aumenta en profundidad. Y es que, a diferencia de otras veces, el reto ahora es mayor. Además de que la crisis no está tanto afuera como adentro. A este hecho se alude cuando se habla del "malestar religioso de nuestra cultura" (Martín Velasco 1993a).

1.3. Cambios y retos

Estudiosos de lo religioso y teólogos señalan que el reto actual supone cambios profundos en dos direcciones, por lo demás convergentes. Aquí el verbo 'supone' significa dos cosas: cambios que ya se han dado o se siguen dando, en todo caso hechos, realidades que están ahí enfrente, y cambios de los que hay que tomar conciencia y asumirlos. Nos referimos, por un lado, a los cambios en la cultura misma en la que se ha inculturizado el mensaje cristiano, y que como cultura se traduce en representaciones, categorías, formulaciones, propuestas y valores que ya no responden a la nuestra, expresiones en las que el hombre actual moderno no se puede reconocer, y lejos

de ayudarle a creer le dificulta; y por otro lado, a los cambios de una religión redescubierta como experiencia vivenciada.

El cambio cultural actual supone la superación, con todas sus implicaciones, de la visión cósmico-ontológica griega. Xabier Pikaza dirá a este respecto,

> "Todo nos permite suponer que el ciclo de helenización del cristianismo y su visión de Dios en términos de una ontología cosmológica se acaba. Por vez primera, una parte considerable de teólogos y muchos creyentes se encuentran molestos ante el trasfondo conceptual de las antiguas formulaciones de la fe. Todo nos permite suponer que el cristianismo ontológico-helenista nos conduce hasta unas tapias donde sólo cabe repetir las fórmulas vacías del pasado o proclamar la muerte de Dios" (1981:21).

El esfuerzo que se viene haciendo desde el siglo XX por hacer una teología más científica, histórica, antropológica, social y más vivible, que culminó con la celebración en los sesenta del Concilio Ecuménico Vaticano II, fue necesario pero insuficiente. Supuso reconciliarse, aún con limitaciones, con la modernidad en un momento en que ésta dejaba de ser lo que había sido, por decirlo así (Martín Velasco 1997c:69), para ser otra cosa que aún no sabemos bien qué es y ni siquiera nos podemos imaginar lo que será. Torres Queiruga expresa el reto que el cambio supone en términos que encontramos muy elocuentes: "Han cambiado los parámetros culturales, ha cambiado drásticamente nuestra manera de estar en el mundo y ha cambiado, en consecuencia, el modo de relacionarnos con Dios. Ahí está la raíz que, en definitiva, lo está condicionando todo. Se trata de un cambio verdaderamente revolucionario, de consecuencias aún no previ-

sibles en muchos aspectos" (1997:22). Y en la misma obra, más adelante: "Hoy resulta ya muy difícil comprender en vivo la profunda experiencia de cambio radical, de auténtico sobresalto en todos los órdenes, que estén en el origen de la modernidad. Lo que se puso en cuestión no fue tal o cual aspecto, sino la entera imagen del mundo como tal. Y con ella se conmovió hasta sus cimientos la visión de la presencia divina que le era propia" (1997:93).

El otro gran cambio, tan necesario como éste, es el que tiene relación con redescubrir la religión como experiencia, como realidad profundamente vital, que por naturaleza demanda ser vivida y ya no meramente creída o teóricamente aceptada. El fundamento para esta reorientación se encuentra en la nueva ubicación de lo sagrado. Es lógico. Si, como vimos, lo más sagrado se encuentra ahora en el ser humano, si es el ser humano el principio y fuente de validación y verificación, la religión tiene que mostrar que es profundamente humana, que es la realidad experiencial por antonomasia y echa sus raíces en lo más profundo de la experiencia humana. Un análisis rápido en esta perspectiva mostrará que la religión ha sido siempre esa gran experiencia. El reto es, pues, romper las formas culturales en que, por su mismo éxito, cristalizó en el pasado quedando fijada en ellas, para que la experiencia que constituye la religión vuelva a ser posible en la actualidad. Porque, según un supuesto en este tipo de análisis, mientras haya sagrado habrá experiencia del mismo y será posible la experiencia religiosa. Y sagrado habrá mientras haya hombres, es más, como vemos, hoy lo sagrado es el hombre. Es la tesis continuamente repetida de los fenomenólogos de la religión.

El reto para las religiones no es fácil, la fijación en el pasado es muy grande; por lo tanto, también la carga histórica

que supone. Aún lo hace más difícil el que esta fijación sea en muchos casos el fruto de una identificación sacralizada con expresiones culturales pasadas, así como el retraso histórico con el que se está comenzando a tomar conciencia de la naturaleza y profundidad del problema y a saber reaccionar. Pero no se trata de un reto imposible. «La situación actual no es ciertamente nueva en la historia del cristianismo, ni peor que otras anteriores», diagnosticará Martín Velasco (1998:33). Por su parte, Torres Queiruga estimará: «Es difícil calibrar si ha existido antes una crisis de mayor gravedad objetiva. De lo que no podemos dudar es de que muchas veces se ha tenido una *sensación* parecida. No es la primera vez que se pronostica el fin del cristianismo» (1999a:218). Sin embargo, aquí comienzan las diferencias de diagnóstico e interpretación. Nosotros, con otros autores, como Mariano Corbí, creemos que una situación como ésta es la primera vez que se da en la historia de la humanidad y que, en consecuencia, el reto es mucho más grande. Y ello sin necesidad de adoptar planteamientos catastrofistas y apocalípticos, guiándonos únicamente por un modelo de análisis antropológico y sociológico. Éste es un punto que nosotros desarrollaremos en nuestro trabajo.

Mencionábamos que, mantenido dentro de ciertos límites epistemológicos, estamos de acuerdo con el análisis y la interpretación que se hacen de la crisis actual en lo religioso, de sus grandes causas y de sus retos. Más aún, es un análisis y una interpretación que tienen su validez en el mundo cultural práctico en el que necesariamente nos movemos y nos tendremos que seguir moviendo. Pero mucho nos tememos que con ellos no se superará la crisis, por el contrario, ésta seguirá. Porque, en nuestra opinión, lo que está en crisis no es ya sólo el ontologismo racional con el que se ha identificado la fe,

situación que se superaría restaurando la fe como experiencia, vivenciando y personalizando sus contenidos, sino la fe como "creencia". Y será "creencia", mientras se haga consistir la fe en un conocimiento operando con base en mediaciones representacionales, cuyo estímulo viene a su vez de representaciones, sean éstas de lo más sagrado y de lo más místérico. En otras palabras, la supuesta fe como experiencia es tan mediatizada representacionalmente que dicha fe es antes y más representaciones que experiencia, convirtiéndose, vía el entendimiento, en dato-conclusión para la razón y en mandato y dogma para la voluntad y el ser humano. "Creencia" es, pues, para nosotros todo conocimiento religioso mediatizado por la razón, de modo que ni brota de la experiencia religiosa directamente tal o conocimiento silencioso ni conduce a ella, con frecuencia sólo apunta en su dirección y en el mejor de los casos la vislumbra, nada más. De ello resulta que si la fe es un dato-conclusión, para asumirla no se necesita religión, la razón se basta para dar cuenta de ella. Y si es un mandato, la fe y la religión siguen siendo y apareciendo dogmáticas, y por lo mismo, inspiración continua de rechazo.

No basta, pues, con subjetivizar, experienciar y vivenciar la fe. Estas mismas expresiones evidencian la persistencia de un dualismo, según el cual la fe y sus contenidos son algo que inicialmente se produce fuera del sujeto, como una situación diferente y más allá de él. La vivenciación por parte del ser humano de lo que le es heterónomo, no deja de serlo por el simple hecho de vivenciarlo. No basta con subjetivizar, interiorizar y personalizar la fe. Ello en forma más íntima sigue reproduciendo la "creencia", y con la creencia la fijación, la sumisión y el dogma. Y es esto lo que, a nuestro juicio, está en crisis en la religión actualmente, por el tipo de sociedad y cultura que somos, sociedad de innovación y

cambio continuos, donde ya no es posible la religión como "creencias", por muy sutil que resulte este revestimiento. Hay lugar en la sociedad y la cultura actuales para lo sagrado, para su experiencia y para la experiencia de lo religioso. Pero fijarse en ellos, tomarlos como "enganche" para una religiosización (evangelización) del hombre y la mujer de hoy, de la sociedad y la cultura actuales, en vez de tomarlos como apoyo para la superación de la religión que está en crisis, la fe representacional y la religión de creencias es no percibir hasta dónde llega la incompatibilidad entre este tipo de fe y de religión y la sociedad y la cultura actuales.

1.4. Otra interpretación posible de la crisis

Obviamente que el hombre actual rechaza la religión tradicional, la religión de "creencias", como se entiende este término, por ser una religión dogmática, heterónoma e impuesta. Pero no sólo se manifiesta rechazo a la religión tradicional en la medida en que ésta es dogmática. Nuestra interpretación es que, por las mismas razones, el hombre actual también rechaza la religión que, aún revistiéndose de formas experienciales y vivenciales, en el fondo sigue siendo la misma, religión de creencias, heterónoma y dogmática. Lo que está en crisis no son las formas, tradicionales o modernas, sino el contenido, la naturaleza misma de la fe y de la religión, su pretensión y reivindicación de ser conocimiento mediacional y, por lo tanto, interesado, no experiencial pese a todo lo que se diga, impuesto por la voluntad al sentir y por ello dogmático. Ambos tipos de religión, el tradicional y el modernizado, son dogmáticos en lo que se refiere a la religión; pese a todos los cambios ambos operan como creencias y, en consecuencia, son rechazados. No debe engañarnos el pequeño éxito que pueda conocer aquí y allá la versión modernizada, no pasará mucho tiempo en que sea rechazada. Algo radicalmente nuevo se está dando en nuestro tipo de sociedad y de cultura, que no permite la reproducción de la religión como antes.

Para un análisis y una interpretación adecuados de la crisis religiosa actual hay que, efectivamente, comparar ésta con situaciones pasadas[6]. En el pasado siempre la religión se articuló sobre los paradigmas culturales vigentes. Éstos eran siempre axiológicos, y sobre ellos la religión siempre se pudo articular como sistema de representaciones y de valores superior. En nuestras sociedades y culturas de conocimiento, por primera vez en la historia de la humanidad, nuestro paradigma cultural, la matriz y modelo que nos permite vivir, posicionarnos ante la realidad, actuar, funcionar como sociedad, no es axiológico, y la religión ya no se puede articular en él como un sistema superior de representaciones y de valores. Y si lo hace así, es y aparece como un sistema de "creencias", que por instinto mueve al rechazo, y ello no porque el hombre actual moral y religiosamente falle, sino porque su estructura cultural no lo soporta. La religión, que ha conocido cambios profundos de articulación en el pasado, pero que siempre pudo hacerlo sobre el paradigma respectivo, no lo podrá hacer ahora, encontrándose ante una situación literalmente inédita. De ahí la importancia, repetimos, de no quedarse en el mero análisis de los datos de la situación actual. Por rico que sea, resulta

6. Raimon Panikkar cree que es una escala de 6.000 años, escala de la conciencia histórica de sí mismo por parte del ser humano, la que hay que manejar para abordar los problemas que afectan a la humanidad y especialmente la mutación que está teniendo lugar en la religión (1999a:22 y 24). Cf. también Corbí (1983:51).

profundamente insuficiente. Para completar su análisis, para conocer su significación más profunda, hay que analizar contrastando nuestra situación de cambio con otras parecidas del pasado, encontrar los indicadores más profundos que subyacen a los cambios y sólo entonces se podrán captar cambios estructurales profundos que están en la base de los cambios culturales y religiosos actuales.

La religión no podrá articularse más como sistema de representaciones y de valores sobre el paradigma del conocimiento actual. Como veremos, éste como tal es aséptico, no genera más valores e interpretación que los que necesita para operar y, desde luego, no crea, no puede crear, el sistema de valores que dé sentido, guíe y oriente al ser humano y a su proyecto. Pero le abre a la religión la posibilidad total de descubrirse y desarrollarse como conocimiento, conocimiento genuino, no representacional, plenamente creativo y libre. En otras palabras, el nuevo paradigma le ofrece a la religión la posibilidad de, desidentificándose de funciones supletorias, concurrentes y alternativas, ser ella misma, ser lo que en lo más profundo y auténtico de sí misma siempre fue: conocimiento no representacional, no dual, conocimiento silencioso[7]. Este es el reto que la situación actual presenta a las religiones: convertirse a sí mismas en cuanto portadoras de este conocimiento. Éste ya existió en el pasado. Es conocido el gran desarrollo que la religión como conocimiento silencioso adquirió desde hace muchos siglos en

7. «El conocimiento religioso es un conocimiento silencioso que engloba a todo el ser como una unidad. Es un conocimiento, a la vez, mental y sensitivo, sutil y carnal; es un conocimiento que abarca desde la punta más aguda del espíritu hasta nuestros perceptores sensibles, hasta nuestras entrañas, hasta los niveles oscuros de nuestra conciencia» (Corbí 1998:86).

Oriente, sobre todo en el hinduismo y en el budismo. En Occidente, por razones culturales e históricas, este desarrollo ha sido mucho menor, pero no han faltado testigos de este conocimiento a lo largo del tiempo. El reto actual es que, al no ser creíble una religión como sistema de representaciones y de valores, la religión o es conocimiento silencioso o no será. Es el significado profundo, más allá del que haya podido atribuirle el autor, que adquiere hoy la frase tan citada de Karl Rahner, según la cual el cristianismo del siglo XXI será místico o no será, y que sin duda remite a otra muy parecida de André Malraux. Es mucho más que la necesidad de un cristianismo experienciado y vivenciado como la mayoría de los autores señala ahora, es la necesidad de un cristianismo como conocimiento silencioso.

La crisis actual de la religión, crisis de transformación irreversible, obliga a la religión a ser conocimiento silencioso o no ser religión. Ese es, para nosotros, el sentido profundo de la crisis. Obviamente, si nuestra interpretación es correcta, en el caso del cristianismo, aunque no sólo en él, hay que repensar religión y teología, articuladas como cuerpo de verdades y, por lo mismo, sobre un conocimiento representacional. El punto en el que estamos es crucial.

2. Religión y teología en un punto crucial

Consecuencia de la crisis que atraviesa lo religioso, religión y teología, se hallan hoy en un punto verdaderamente crucial, como nunca antes lo habían estado. Con respecto a la primera parte de la proposición no sólo abunda ya la reflexión, sino que comienza a perfilarse un consenso en cuanto a su profundidad y sus implicaciones, no así en cuanto a la se-

gunda parte, cuya realidad es, sin embargo, más trascendental que la primera, pues el reto es tan grande que la religión que de él deriva como alternativa, el «conocimiento silencioso», ni siquiera será religión, al menos no lo que hasta ahora hemos entendido por tal. De ahí que hablando de ella Corbí haya titulado uno de sus libros *Religión sin religión* (1996) y subtitulado otro *Más allá de las formas religiosas* (1998). Aunque, por otra parte, como dice Jesús de Nazaret y todos los maestros, no se trata de nada nuevo, sino de la verdadera religión, la de siempre, la que testimonian los que la han vivido, de ahí que sean testigos, en todas las religiones.

2.1. El descrédito de las visiones dualistas

Quienes están de acuerdo en que religión y teología atraviesan hoy un punto crucial, a éste lo ven formado en la confrontación que necesariamente se va a dar y se está dando entre *autonomía* y *subjetividad*, por una parte, como las notas más características según ellos de la modernidad, y la religión y la teología como las seguimos presentando, por otra, todavía gravemente lastradas por una visión dualista de lo real: creación y salvación, contingencia y eternidad, profano y sagrado, humano y divino, donde lo primero aparece sometido a lo segundo. Así planteadas las cosas, aunque el cambio ubica la religión y la teología en un punto crucial, en un momento de transformaciones profundas, como mencionamos más arriba, no sería la primera vez que ello ocurre en la historia y la crisis puede ser superada si religión y teología reconocen, con todas sus consecuencias, los retos que presentan la autonomía y la subjetividad modernas (Torres Queiruga 1997), la nueva configuración de fondo a la que tiende la religión (Martín Velasco 1998:32-45).

Aun reconociendo la valía de estos análisis y propuestas, valía científica y creyente, puesto que algunos de los cambios que proponen introducir en la comprensión y presentación de la doctrina cristiana son verdaderamente grandes, análisis y propuestas sufren, en nuestra opinión, de un grave y limitante supuesto: que, pese a todo, religión y teología seguirán siendo un cuerpo de conceptos y de representaciones, que éste seguirá siendo el instrumental "natural" y "científico" para captar lo religioso y transmitirlo, que la 'verdad' seguirá siendo el objeto de la religión y, sobre todo, de la teología, ahora descubierta respetando, y hasta potenciando si se quiere, la autonomía y la subjetividad del ser humano moderno. En otras palabras, y pese a cambios profundos que se propugnan, religión y teología lo siguen siendo de "creencias". Permanece incuestionable el postulado de que el conocimiento religioso y teológico, por muy *sui generis* que sea, es conocimiento representacional, por lo tanto, conocimiento con base en mediaciones, símbolos, conceptos, representaciones, al igual, porque es parte, del resto del conocimiento que producimos como animales necesitados que somos. Aunque se sabe de otro tipo de conocimiento, el de los místicos, y se le cita, apenas se sospecha que es en este tipo de conocimiento donde se encuentra el verdadero reto y la verdadera superación, no se cae en la cuenta de que en la conversión a este conocimiento es donde está el reto crucial de la religión y de la teología. Y en este sentido riguroso, no hay antecedentes de este punto en la historia, es la primera vez que se da. No es que antes no se haya dado la religión como conocimiento sin mediaciones simbólicas, se dio en individuos aquí y allá, pero no con la radicalidad estructural de reto a la religión y a la teología con que aparece hoy.

Como queda sugerido, por conocimiento de "creencias" no sólo entendemos aquí un conocimiento no verificado, que opera con base en autoridad y revelación, atentatorio contra la autonomía y subjetividad de la persona o, mejor dicho, contra la creatividad y la libertad que caracterizan al conocimiento actual -conocimiento que logra superar formalmente las posiciones a que nos venimos refiriendo-, sino este mismo conocimiento actual aplicado al conocimiento religioso. Y ello porque se trata de un conocimiento representacional, dual, y en último término, de estructura egocentrada. Este punto es sumamente importante[8].

2.2. El descrédito de un conocimiento de "creencias"

De entrada, por concepción antropológica, hay que decir que el conocimiento en función de la vida y de la sobrevivencia como es el conocimiento científico actual, y lo ha sido el conocimiento funcional a la vida siempre, es un conocimiento con función y de naturaleza totalmente diferente del conocimiento religioso. Éste es un conocimiento no funcional a la vida, no necesario para vivir y sobrevivir como individuo y como especie humana; es, como el arte, un conocimiento "superfluo", gratuito. Por su función, el conocimiento que asegura la vida tiene que ser un conocimiento de concepción, diseño, planeación, porque sólo así son procurables las

8. Por "creencias" no entendemos aquí los sistemas de referentes asumidos, sentidos y vividos colectivamente por el grupo social ni la adhesión rutinaria a lo religioso versus la adhesión consciente e interpelante que supondría la fe. A estas dos realidades se refiere de manera legítima como a "creencias" Luis Cencillo (1997). Raimon Panikkar, que también señala la colectividad como sujeto de la creencia, la ve menos contrapuesta a la fe, en la medida en que ve en ella «la expresión simbólica más o menos coherente de la fe, que a menudo se formula en términos conceptuales» (1998a:44).

condiciones de vida, los recursos y los medios necesarios para vivir; es un conocimiento de manipulación y de depredación. En consecuencia, es un conocimiento visceralmente conceptual y egocentrado, actúa y se desarrolla en función del yo. El conocimiento religioso, como el arte, no tiene esa función ni es de esa naturaleza. Por lo tanto, tampoco necesita operar así. Si bien es de esta manera como la religión ha operado durante siglos y milenios, ha sido en la medida en que asumió funciones de necesidad para la vida de los colectivos, por ejemplo, proporcionando una visión de mundo como marco de una actuación y organización social que aseguraba la viabilidad y sobrevivencia de los colectivos. Aún así nunca perdió su función más inalienable y propia que, aunque latente y soterrada, ahí permanecía como capacidad. Y esta capacidad no es depredatoria, no responde a necesidades.

Así las cosas, en la actualidad, cuando la religión y la teología parece que, finalmente, asumen la autonomía y la subjetividad reclamadas por la cultura actual, pretendiendo no operar más con base en "creencias", en el fondo siguen operando con base en éstas. Y seguirán operando con base en "creencias", mientras sigan operando con base en mediaciones, símbolos, conceptos, representaciones. Ello por cuanto, dada la naturaleza del conocimiento religioso, las mediaciones, todas las mediaciones, tanto las que son producto del entendimiento como las que son producto de la voluntad y del sentimiento, se convierten en un molde que en vez de posibilitarlo lo impide y que por ello hay que romper. Mientras no se rompa, para entrar en contacto directo, sin mediaciones, el conocimiento religioso que se cree poseer, sigue siendo, por más respetuoso que quiera ser de la autonomía y de la subjetividad modernas, producto de "creencias", heterónomo, dogmático. He aquí el punto crucial, en el que la cultura actual en lo que tiene de más matricial nos sitúa.

2.3. El reto de la cultura actual

El reto que la cultura actual presenta a la religión no es ya el de si es o no capaz de asumir la autonomía y la subjetividad modernas, sino la necesidad de articularse como conocimiento plena y totalmente gratuito, no representacional ni egocentrado. Como necesidad cultural es la primera vez que esto se da en la historia, constituyendo un auténtico punto crucial: el que supone transformar articulaciones milenarias en articulaciones nuevas.

Creemos que, sin que se teorice de esa manera, es en este nivel de profundidad donde se sitúa el rechazo de lo religioso que se hace presente en las sucesivas encuestas realizadas en el mundo occidental desarrollado. No es un mero rechazo a lo que en la doctrina y en las instituciones religiosas queda de lastre premoderno, heterónomo, dualista, poco humano. Es el rechazo a un campo religioso construido al modo científico y filosófico, con base en un conocimiento instrumental e instrumentalizador. Tan es rechazo a este modo que, progresivamente, la religión pierde espacio y credibilidad, reduciéndose a nichos todavía no colonizados por la ciencia o, como con frecuencia ya se ha denunciado, permaneciendo mediante prácticas camaleónicas o de simulación en nichos ya colonizados. Ese tipo de religión y teología carga por su propia naturaleza con una sospecha de no credibilidad. El hombre y la mujer actuales intuyen que la religión se sitúa en otro nivel que la ciencia, la filosofía y la ética, y esperan de su cultivo algo muy diferente. Para conocimiento filosófico ya tienen la filosofía, y para conocimiento científico tienen las ciencias, así como para criterios éticos tienen la ética. De la religión, aún tal vez sin saberlo formular, esperan algo distinto. En este mismo sentido se puede interpretar el

hecho no tan infrecuente en nuestros días de hombres y mujeres de formación científica y tecnológica, trabajando en sectores de punta, en búsqueda de sentido religioso y trascendental para sus vidas en ámbitos bien diferentes a los de la ciencia y tecnología donde se mueven. La religión no niega la ciencia, la filosofía y la ética, no niega nada de lo real, físico, social, cultural, político, como tampoco el conocimiento no interesado no niega la pertinencia en su nivel del conocimiento interesado. Para ella no hay más realidad que ésta, la que hay. Pero tampoco es una supraciencia, suprafilosofía, supraética, como si fuera la matriz y molde de ellas, su vértice. Su realidad es toda la realidad vista, sentida y actuada desde el no interés.

3. Importancia y trascendencia del punto de partida

Somos conscientes de que hablar de punto crucial supone asumir una posición muy radical, pero sentimos que así se nos impone científicamente, no quedándonos otra opción. De hecho algunos autores que ya hemos citado, Pikaza, Martín Velasco y Torres Queiruga, y que escogeremos como interlocutores en nuestros planteamientos y desarrollos, cada uno en su campo también dan muestras de radicalidad. El problema es tan serio que plantearlo con radicalidad es la nota común a la mayoría de quienes reflexionan sobre lo religioso hoy. Además, como se sabe, el punto de partida que se escoja es decisivo en el análisis y abordamiento del tema, así como en sus conclusiones. Aquí vamos a abordar lo que nos parece ser los supuestos más importantes de naturaleza epistemológica en nuestro planteamiento.

3.1. El ser humano necesitado que somos

Digamos que a realidades como *ser humano, cultura, religión*, tratamos de acercarnos de la manera más aséptica posible, es decir, con los menos supuestos posibles, de manera empírica y científica, sin idealizaciones. Así al ser humano que somos nosotros y al de siempre lo vemos ante todo, aunque no exclusivamente, como un animal necesitado, depredador, que para poder vivir y sobrevivir necesita apropiarse mediante el conocimiento de lo que llamamos realidad, y para ello concibe, prevé, diseña, planifica. Esto no es malo, es su naturaleza. Sólo así puede garantizar su vida y evitar la muerte. Pero este conocimiento tiene por naturaleza una limitación: se trata siempre de un conocimiento egocentrado, está siempre en función de la vida, del yo, siempre es interesado, nunca es gratuito, no puede superar el interés al que se debe y responde. De ahí que sea egocentrado. Sus recursos son las representaciones, los conceptos, los símbolos, en una palabra, las mediaciones. Por naturaleza y estructura es un conocimiento mediacional, y todo conocimiento mediacional es egocentrado. Como tal este conocimiento, mientras tenga la función que tiene, no puede trascender esta su naturaleza, y como otro rey Midas, todo lo que toca, valga decir, todo lo que sobre él y con él se construye se convierte necesariamente en instrumental y objeto, producto egocentrado e interesado. Y éste ha sido siempre el conocimiento dominante humano, el que ha caracterizado al ser humano, no pudiendo ser de otra manera, al ser éste un animal que para vivir tiene que apropiarse de lo que la vida demanda. No hay que hacerse idealizaciones, también en este sentido el pensamiento mítico fue un pensamiento instrumental, egocentrado e interesado. Desde su origen en la cadena de la evolución, el conocimiento humano en función de la vida fue instrumental. Los paleoantropólogos lo saben muy bien, no buscan el origen del pensamiento fuera de su función instrumental, como lo muestra la hipótesis hoy más aceptada de que el origen del pensamiento puede ser el resultado de la necesidad por parte de algunos homínidos de enfrentar su complejidad social (Arsuaga 1999:50-51). El carácter más instrumental que el conocimiento humano mostró y fue adquiriendo con la revolución del neolítico, con la ciencia experimental en el Renacimiento y con la ciencia en la sociedad industrial y actual, se encontraba *in nuce* en el primer conocimiento de todos.

Ya hemos mencionado que este conocimiento no puede trascenderse a sí mismo en su naturaleza, por lo tanto, en su carácter instrumental, objetual, egocentrado e interesado, y que todo lo que trabaja a partir de su función lo convierte en realidad a su imagen y semejanza. Pero aún más, es que en la realidad, así predelimitado, el conocimiento mediacional es el único competente, es global y globalizante, en el sentido que hoy damos a estos términos, opera como exclusivo y excluyente. Con él, incluso como paradigma dominante, han coexistido dominios enteros y muchos nichos aparentemente con su propio conocimiento, pero cada día son más los territorios que incorpora y coloniza. Todo ello, porque allí donde la realidad ha sido declarada de utilidad, por así decir, no tolera en esa especificidad que el conocimiento se duplique o se haga concurrente. En esa especificidad no hay lugar para otro conocimiento. Cuando en el pasado se dio la coexistencia, por ejemplo de religión y ciencia, es que la religión era también una visión del mundo social y culturalmente funcional. Hoy la religión sigue retrocediendo más y más como realidad y conocimiento funcional. Y con razón. ¿Para qué dos conocimientos funcionales?

3.2. Pero no únicamente

Mencionamos que al ser humano lo vemos, aunque no únicamente, como animal necesitado y depredador. Y mencionamos «no únicamente», porque el ser humano en cuanto conocedor no agota su capacidad de conocer en el conocimiento interesado, es capaz de conocer también de una manera no interesada, sin necesidad de imágenes ni mediaciones. Tal capacidad está en la raíz misma de su condición cultural, pues, para que se dé el conocimiento cultural, por lo tanto libre, plural, indeterminado, tiene que darse simultáneamente un conocimiento del objeto o realidad en sí, de su ser, independientemente de la función vital o utilidad para mí. Es lo que Corbí llama *significatividad* y *axiología 2as*, un conocimiento y una significación desinteresados, efecto y causa de la admiración ante los objetos percibidos como tales, independientemente de su significación para la vida, distintas de la *significatividad* y *axiología 1as*, conocimiento y significación de los objetos y ante ellos en cuanto percibidos en función de la vida (Corbí 1983:111s). Aquéllas son la base de un conocimiento y un valor no funcional a la vida, por lo tanto, no instrumental y, en suma, no egocentrado e interesado, sino desinteresado, gratuito. Es el conocimiento que suscita impacto, sobrecogimiento, admiración. Es en su base un conocimiento no mediacional, un conocimiento sin conceptos y representaciones, de ser a ser. Por él, el ser humano, además de animal depredador, es animal de conocimiento gratuito, auténticamente tal, por lo tanto, desinteresado, no egocentrado. Ambos conocimientos, el interesado y el gratuito, el mediacional y el inmediato, son capacidades cognoscitivas existentes en el mismo sujeto, el ser humano, pero son de naturaleza y tienen funciones diferentes. Tienen también la misma realidad

como referencia, pero cada una la ve desde diferente motivación y de diferente manera, hasta el punto de parecer dos realidades, una visible y otra más sutil, una diferenciada y múltiple y otra una y única. Un conocimiento no sustituye al otro. El conocimiento mediacional, en sus logros más desinteresados, atisbará la existencia del otro, lo señalará, pero nunca lo podrá producir. El conocimiento "silencioso", porque es sin mediaciones, tampoco sustituye al primero, pero sí lo ubica en el contexto más desinteresado, unitario y comunional que cabe imaginarse, lo orienta y corrige en su motivación, andadura y propósito. En este conocimiento es donde echa sus raíces la religión. Más allá de las configuraciones históricas que han sido las suyas, la religión es este conocimiento "silencioso". Silencioso, porque no es representacional, trasciende la relación sujeto-objeto, no es dual.

Esta manera de ver al ser humano la podemos probar, y nos permite explicar sus comportamientos y cambios a lo largo de su historia sin necesidad de recurrir a supuestos como el que el ser humano por naturaleza es religioso, tiene percepción de lo sagrado, aspira a conocer y vincularse con lo Absoluto y lo Trascendente, y otros supuestos semejantes, más difíciles de probar de lo que se cree[9] y que, de un modo u otro, "suponen" la vigencia continuada, a través de cambios y transformaciones, de la religión como en el fondo la conocemos hoy: sistema de representaciones, comportamientos y valores, la religión como sistema de "creencias".

9. En el fondo, imposible de probar, porque el planteamiento no es correcto: el hombre "por naturaleza" no existe.

3.3. Cultura y religión, productos humanos

Si así vemos al ser humano, de la misma manera vemos sus productos, la *cultura* y la *religión*. Vemos la *cultura* como el conjunto de todo lo que el ser humano ha producido y tal como lo produce, mediacional y gratuito. Todo ello es cultura y sometido al cambio. No reconocemos en la cultura ningún atributo o dimensión sustantiva especial, como sería postular que la cultura implica por parte del ser humano una relación religiosa, entendiendo por ésta la relación del ser humano con lo Absoluto y lo Trascendente, con el Misterio y, en el fondo, con "el Otro". Lo gratuito que le reconocemos no necesariamente se reconoce en estas categorías, más bien no, en la medida sobre todo que implican necesidad y una relación en la que se reproduce y persiste la egocentración y el interés. En este sentido lo gratuito de lo que hablamos no es religión, porque la supera. Ahora bien, menos aún consideramos religión o religioso todo el conjunto mediacional de la cultura, aunque mucho de ello así haya sido considerado y calificado históricamente. De hecho han sido funciones mediacionales y "racionales", que en determinadas condiciones sociales y culturales la religión ha tenido que ejercer, pero sin que fueran sus equivalentes ni se redujesen a ella.

Todo en la cultura, mediacional y gratuito, conoce el cambio, pero lo mediacional mucho más, dada su naturaleza y función instrumental. Aunque, en lo que se refiere a la estructura matricial que lo hace posible, los cambios radicales, es decir, de la misma matriz, sean contados. Nos referimos a los cambios que coinciden con las diferentes formas de vida o tipos diferentes de sociedad: pueblos cazadores y recolectores, pueblos pastoriles, sociedades agrarias, industriales, y sociedades actuales o de conocimiento. Estos cambios matriciales, como bien lo ha analizado Mariano Corbí, han incidido en la religión como sistema de "creencias" y, como otros autores lo muestran también, en la representación y ubicación de lo sagrado. Estos cambios, algunos autores los llamamos de "paradigma" en el sentido matricial o estructural del término, han sido los más profundos y cargados de consecuencias en la historia. El que se está dando ahora y en lo que afecta a la religión, tal es la hipótesis de Mariano Corbí y la nuestra, es inédito, nunca antes se había dado.

Hay un aspecto implícito en nuestra concepción de cultura, como también en nuestra concepción del ser humano como animal, y es la condición biológica de la cultura, al ser ésta una invención biológica de la especie humana para poder adaptarse a las situaciones cambiantes sin tener que cambiar, como sí tienen que hacerlo los animales, su programa genético y su morfología. Este hecho hará que todo en el ser humano, sus creaciones más abstractas y sus productos más gratuitos y desinteresados, no conozca otra matriz que esa funcionalidad biológica. Esta función es la que impone la existencia de una correspondencia estructural, entre formas de vida, con sus recursos, medios técnicos para lograrlos, organización social, y paradigmas culturales y axiológicos. En ella se insertan las expresiones inmanentes y trascendentes más desinteresadas y gratuitas, la ciencia, la filosofía, el arte, incluso la religión como conocimiento silencioso. Todo lo cultural en el ser humano nace de la vida y, en última instancia, se refiere a ella. El conocimiento no borra ni anula nuestras raíces naturales, biológicas, animales. Somos parte y manifestación de esa realidad. Para la interpretación, por ejemplo, de los paradigmas culturales tendremos que volver a sus condiciones biológicas y sociales, de tiempo y de espacio. Con razón dice Corbí: «La biología en el hombre es cultu-

ra, por tanto, conocimiento, teoría, tecnología, valores e incluso religión» (1992:26).

Recordar esta nuestra dimensión biológica es muy importante por dos razones, entre tantas otras. La primera es que, sin caer en reduccionismos materialistas, pero igualmente sin recurrir a intervenciones extrabiológicas no probadas, este enfoque nos permite dar cuenta en forma no dogmática de todas las creaciones humanas, aún de las más trascendentes y desinteresadas. En otras palabras, para explicar las capacidades culturales humanas, aun las religiosas, no es necesario extrapolar éstas de la biología, suponiendo su origen o su destino en otra realidad trascendente. La realidad de aquí y de ahora es la que, en expresión de Raimon Panikkar, ya es «tempiterna» (1993a:98, 105; 1999a:44), esto es, única y definitiva, temporal y eterna, a la vez. La segunda es que, la biología nos recuerda que todo es invención y construcción, el conocimiento, la teoría, los valores, también la religión, por lo tanto, cambiante, y como tal debe ser explicada. Y es que los humanos nos lo hemos tenido que construir todo y tendremos que seguir haciéndolo. 'Todo' significa nuestro proyecto de vida, e incluso nuestra religión (Corbí 1992:66).

La *religión*, como está quedando de manifiesto, no goza de privilegio en nuestro tratamiento. No es necesario y tampoco sería científico. No es necesario, porque es sometiéndola al mismo tratamiento que, como vemos, se puede dar cuenta de las diferentes configuraciones que ha conocido según los diferentes tipos de forma de vida y de cultura, y de lo que en sí misma es, de su pertinencia en cuanto conocimiento silencioso. Cuando se recurre a la fe, a la revelación o a otros mecanismos de naturaleza no comprobable, podemos estar seguros de que, por las razones que sea, se

está recurriendo a un argumento innecesario, de dogma y de autoridad, innecesario y que crea un círculo hermenéutico vicioso. Esta forma de proceder es rechazada por el ser humano moderno como dogmática, y con razón. Es la religión de "creencias", en el sentido más fuerte del término, que ha perdido y está perdiendo credibilidad en la cultura actual. Si la religión como conocimiento silencioso no se puede convertir, bajo pena de descrédito, en conocimiento mediacional ni en su producto, menos puede ser producto de una "creencia", conocimiento que en su tiempo fue "racional", aceptable y creíble, y que hoy ya no lo es o es un lenguaje mítico-simbólico que hay que traducir.

Pero, ¿quién va a validar este conocimiento silencioso, se preguntan sobresaltados muchos cuando se plantean así las cosas? El conocimiento mediacional puede ayudar mucho, pero, en el fondo, como en el arte –y aquí nadie se sobresalta por ello–, es el propio conocimiento silencioso el llamado a validarse a sí mismo. El verdadero artista, en cualquier expresión del arte, antes de que los críticos respectivos se lo señalen y más allá de ellos, por una forma de insatisfacción que lo aguijonea, percibe lo todavía no logrado en su experiencia. Así el hombre y la mujer que cultivan la religión como camino interior, como conocimiento silencioso. Teniendo en cuenta lo que lograron los verdaderos maestros es como tomamos conciencia de lo que estamos llamados a ser y de lo que nos falta aún por recorrer.

3.4. Doble hipótesis

Partiendo de esta concepción del ser humano, de cultura y de religión, es como llegamos a una doble hipótesis. La primera es que, lo que conocemos por religión, aún cuan-

do cumplió otras funciones, nunca dejó la de ser conocimiento no mediacional, sutil, silencioso, de la realidad, entregando así a sus cultivadores el conocimiento más real de la realidad, lo real de lo real, la realidad en su ser o, mejor, en el ser, allí donde todo es uno. Es la experiencia y el conocimiento que vemos en los grandes maestros de las diferentes tradiciones religiosas. La segunda es que, debido a los cambios profundos que suponen en nuestra cultura nuestras sociedades de conocimiento como forma de vida, la religión ya no se puede reproducir en las mismas como sistema de "creencias" y de valores correlativos, es decir, ya no se puede reproducir como sistema mediacional de conocimiento ni sistema ético, puesto que por naturaleza y función éstos son egocentrados e interesados, mucho menos como sistema dogmático, con límites, por sutiles que sean, a la libertad y creatividad interior, y que, en consecuencia, si la religión ha de ser creíble, ésta ha de ser experiencia y conocimiento no mediacional, no egocentrado ni interesado y, para ello, no conceptual, silencioso.

Puede ser que nuestra posición parezca muy radical. Pero la creemos necesaria. No es una cuestión de actitud subjetiva, es la actitud objetiva que imponen la profundidad y radicalidad de los cambios. Veamos otras posiciones, también radicales, que se vienen dando, incluso en el campo teológico católico. Si no lo son tanto, y no lo son, traer algunas de ellas ahora aquí tiene el valor didáctico de que, dada la situación de la religión o de las religiones en la actualidad, la radicalidad en los análisis se impone, y por contraste nos permite mostrar mejor la plausibilidad de nuestro planteamiento.

Estas posiciones, recogidas de la producción española sobre lo religioso, cumplen para nosotros con la función de interlocución. De hecho teniéndolas en cuenta y en contraste

con ellas es que fundamentamos y exponemos la nuestra. Las razones para retener las que aquí presentamos son, fundamentalmente: sus calidades científicas de rigor, criticidad y pertinencia; ser, en nuestra opinión, representativas de la rica reflexión española en este campo, y complementarias entre sí. En efecto, llama la atención lo nueva que es en España la reflexión científico-social sobre lo religioso, prácticamente de los sesenta para acá, y la calidad científica alcanzada en tan poco tiempo, calidad que se muestra en un conjunto impresionante de autores y obras de mucha valía.

En la aproximación vía la experiencia como conocimiento retenemos a Xabier Pikaza fundamentalmente por su obra *Experiencia religiosa y cristianismo.* Publicada ya hace años (1981) es, sin embargo, salvo mejor opinión, la obra escrita en castellano más sistemática y de conjunto sobre dicho tema, como tal todavía no superada y bien representativa en la forma actual de fundamentar y abordar la experiencia religiosa. Por razones igualmente de representatividad, desde la fenomenología de la religión, enfoque predominante en la producción científico-social sobre lo religioso en España, retenemos a Juan Martín Velasco, bien conocido por su abundante y autorizada reflexión desde la publicación de su *Introducción a la fenomenología de la religión* a comienzos de los años setenta (1973), obra ya clásica en lengua castellana. Tiene el mismo enfoque sobre la experiencia religiosa que Xabier Pikaza, y en su manera de abordar lo sagrado y los temas de religión modernidad, religión y situación cultural y social actual se ubica en la misma línea, hablando en términos generales, de autores como José Ma. Mardones, por citar uno de los autores más conocidos por su también abundante y cualificada producción. En fin, hemos retenido a Andrés Torres Queiruga, en su paradigma de la salvación inserta en

la creación, por considerarle uno de los teólogos que en el medio español muestra más conciencia de las limitaciones de los paradigmas teológicos en uso y más se esfuerza por encontrar propuestas nuevas, que respondan precisamente a los cambios que está experimentando la religión en la sociedad y la cultura actuales. Resumiendo, escogemos las aproximaciones no excluyentes que representan estos autores porque son nuevas, como el pensamiento en general en este dominio, en su intención explícita de comprensión de la crisis y de ofrecer caminos de superación y de respuesta.

La aguda percepción de crisis y el esfuerzo por encontrarle explicación y propuestas de salida, es la nota dominante en quienes reflexionan actualmente sobre lo religioso. Los aportes que están haciendo los autores seleccionados, como otros más, son responsables y muy valiosos. Sin embargo, creemos que, dada la naturaleza de la crisis y de los retos que ésta plantea, se quedan cortos. El análisis de los mismos a nosotros nos invita a ir más lejos, a hacer un planteamiento diferente. Pero, antes de ello y para poder hacerlo, conozcamos el planteamiento de los autores que hemos retenido.

4. Nuevas aproximaciones a lo religioso. A la búsqueda de nuevos paradigmas

Se trata de aproximaciones nuevas, en el sentido que intentan comprender y ayudar a superar un fenómeno nuevo, como es la crisis religiosa de Occidente en las últimas décadas. Este carácter de novedad es muy importante, sobre todo en la medida que refleja una conciencia muy aguda de que las respuestas que se venían dando, culpando por la crisis religiosa a la cultura y al hombre modernos, no son serias. En

fin, podríamos afirmar que a las tres aproximaciones les es común un propósito de «recuperar». Éste es explícito en Torres Queiruga, que titula la obra a la que fundamentalmente nos vamos a referir *Recuperar la creación*. Pero, igualmente, podemos hablar, sin deformar demasiado los aportes que significan en este tema, de recuperación de la experiencia religiosa como forma de conocimiento en Pikaza[10], y de recuperación de lo sagrado nuevo y de la experiencia mística en Martín Velasco. De ahí los subtítulos que siguen.

4.1. Recuperando la experiencia religiosa como forma de conocimiento

4.1.1. Síntesis de la posición y planteamiento de Pikaza

Pikaza escribió *Experiencia religiosa y cristianismo* hace ya unos años, en 1981, pero como posición ante la experiencia religiosa la obra conserva todo su valor[11]. En ella, más que recuperar, quizás lo que Pikaza persigue es develar el carácter

10. Quizás sería más exacto hablar del intento de recuperación del cristianismo como experiencia religiosa: «Esto significa, a nuestro juicio, que el lugar privilegiado en que se entiende el cristianismo es la experiencia religiosa. Especulación filosófica y praxis sociopolítica son muy importantes. Sin embargo, ellas no llegan hasta el centro radical del cristianismo» (1981:23, nota 9 de pie de página). Martín Velasco piensa en lo mismo cuando textualmente cita o se refiere a la famosa frase de K. Rahner, «El hombre religioso (der Fromme) de mañana será un "místico", una persona que "ha experimentado" algo, o no podrá seguir siendo religioso» (1999:11, 476; 1997c:101).

11. Acaba de publicar (1999) una nueva obra sobre la misma temática, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión* (Edit. Trotta). Es un intento de reelaboración de aquélla, de la que mantiene la tesis fundamental, la religión situada en el centro de la experiencia humana, y a la que, en nuestra opinión, no supera en riqueza. Con alguna excepción, más bien se trata de una síntesis del planteamiento, análisis y posiciones allí logrados. Por estas razones, en nuestro análisis nos limitaremos a los aportes de la primera obra, aunque hace tiempo que está agotada.

experiencial y vivencial que le es esencial a la religión y a la fe cristiana, y así enraizar éstas en la experiencia, dado que un ciclo del cristianismo se está acabando, el ciclo ontológico-helenista (1981:21). En consecuencia, la experiencia, humana, religiosa y cristiana, es el gran tema que se propone abordar, y en él la visualización estructural de la experiencia va a ser capital. Y es que, para Pikaza[12], en la experiencia en sí como forma humana de conocimiento, está ya la estructura básica de toda otra forma experiencial, concretamente de la experiencia de sentido y de la experiencia religiosa.

En efecto, por ser el ser humano viviente extraño que desborda la estructura de equilibrio con el mundo y verse enfrentado a vivir en situaciones que le resultan nuevas, tiene que ser «animal de experiencia», es decir, tiene que conocer tanteando y probando, fijando hallazgos y sistematizando y, siempre, abierto y en búsqueda de significación y de sentido. En consecuencia, la experiencia implica *distancia* con respecto a las cosas, *significado*, porque conoce siempre a través de mediaciones, *estructura*, ya que conoce sistematizando y creando sistemas, *praxis* y *comunicación* y, finalmente *historia*, ya que la experiencia siempre es memoria del pasado y apertura al futuro. Y estas notas van a estar presentes en la experiencia de sentido y religiosa.

Pero hay realidades y realidades, y la experiencia de sentido tiene relación con las realidades fundamentales de la vida, según la distinción que Pikaza hace propia entre *experimentar* cosas y *experienciar* este tipo de realidades. Lo que

12. No solamente para Pikaza. Es la tesis también de Martín Velasco desde su obra *Introducción a la fenomenología de la religión* (1a. ed. 1973) y, en la práctica, la de todos aquellos que postulan la «vivenciación» y «personalización» del cristianismo como respuesta y solución a la crisis religiosa actual.

aporta la experiencia de sentido a la experiencia como conocimiento no son objetos nuevos, sino la profundidad y valor de los mismos, de la realidad. En otras palabras, la experiencia de sentido es radicalmente valorativa y simbólica. Aunque sigue sin ser religiosa.

El ser humano busca su sentido básicamente en tres direcciones, en la del medio en que vive (*mundo*), en la de su propia interioridad (*sujeto*) y en la dirección de la realización social y compartida (*historia*). Exterioridad, interioridad e historia son los tres caminos de la experiencia de sentido, siempre irreductiblemente abiertos, sin que esta apertura inclausurable pueda interpretarse como una demostración de la existencia de Dios. «Si Dios existe tendrá que revelarse» (1981:120), «Dios mismo tendrá que reflejar su rostro ante nosotros, tendrá que revelarse en una especie de experiencia originaria» (1981:116), «deberá manifestarse en el proceso de la historia» (1981:123). Pikaza es reiterativo en este punto: las experiencias de sentido no son revelación de Dios; ésta tendrá que proceder de Dios mismo. De un modo u otro, las experiencias de sentido están vinculadas al deseo, y Dios no aparece como simple correlato del deseo.

Sin embargo, si las tres grandes aperturas de sentido, hacia el mundo, hacia el interior y hacia la historia, no son la experiencia religiosa, sí son los lugares donde ésta se manifiesta. No en la continuidad de su infinitud, de su apertura inclausurable, sino en su ruptura, en su quiebre. Porque en esta ruptura y en este quiebre se da lo sagrado, en lo sagrado se anuncia el misterio y en el misterio Dios.

Esta ruptura o quiebre existió siempre. Aquí volvemos de nuevo al comienzo, a la definición del ser humano como viviente extraño que desborda la estructura de equilibrio con el mundo, desbordamiento o ruptura de equilibrio al que respon-

de la experiencia. Ésta responde siempre al desequilibrio, brecha o ruptura existente entre lo experienciado y el trasfondo o dirección en que acontece la experiencia. La importancia para Pikaza de subrayar esta ruptura, es que ella determina el surgimiento de la dimensión de sacralidad o de lo *sagrado* sin más, puerta a través de la cual entran los signos del misterio. De esta manera se puede definir «el hombre, animal religioso» (título del cap. 5, II Parte de la obra de Pikaza), y la religión como «aquel nivel específicamente profundo de experiencia de sentido donde el hombre cultiva su apertura radical y reconoce agradecido la presencia gratificante y salvadora de la Realidad Suprema que se manifiesta confiriendo un valor de plenitud a su existencia, al mundo y a la historia» (1981:130-131). La religión es acontecimiento en la ruptura, misterio, y patencia de Dios en el misterio. Ruptura y acontecimiento, sobre uno u otro es que se va apoyar Pikaza.

Si hay sagrado donde hay contraste, diferencia, desequilibrio, en una palabra, *ruptura*, entre experiencia y su trasfondo, la cultura tiene una matriz religiosa (P. Berger y Th. Luckmann), puesto que la cultura es, por definición, distanciamiento de la naturaleza; se puede afirmar que por naturaleza el ser humano es religioso; y así volver «al enfoque más normal del hombre preilustrado» (1981:139) que concibe el hecho religioso como algo natural[13]. Pero para Pikaza la experiencia religiosa es sobre todo *encuentro* (*acontecimiento*): encuentro transpersonal con un Dios presente y ausente, que trasciende todos los signos (representaciones), no tiene función práctica, sin embargo, se expresa como el origen de todo acontecimiento y de toda praxis y tiene lugar en la historia a la vez que en el momento intemporal del individuo.

Finalmente, pensando que nadie ha venerado a Dios por los caminos de la simple argumentación filosófica (en referencia a la *experiencia fundamental* de Dios en Zubiri y *experiencia trascendental* de Dios en Rahner), Pikaza se pregunta, ¿cómo este encuentro es posible?, ¿cómo nos es ofrecido? Y su respuesta es: «a través de una transmisión experiencial», es decir, por el testimonio y la palabra de una comunidad de creyentes, por una tradición en la que se guarda y se transmite la experiencia religiosa. «Sólo en un contexto de tradición –afirma– existe experiencia religiosa» (1981:197). De hecho es a lo largo de toda la historia que el hombre ha estado inmerso en esquemas y vivencias religiosas, una historia «que sólo parece haber quebrado en la cultura occidental del siglo XIX» (1981:200)[14]. De ahí su intento, frente a la razón ilustrada y a la que él llama *razón revolucionaria*[15], de recuperar la tradición e interpretarla como un campo de emergencia religiosa[16].

13. «De esta forma retornamos al enfoque más normal del hombre preilustrado, que concibe el hecho religioso como algo natural: lo divino pertenece al fondo de las cosas y se muestra o patentiza en virtud de su propia realidad, de tal manera que los datos del mundo o de la vida son expresiones de su presencia hierofánica. Como descubrimiento de Dios y respuesta fiel del hombre, la religión pertenece a los primeros principios de la naturaleza humana, lo mismo que las bases de la Ley y del derecho. Por eso, puede hablarse del "anima naturaliter religiosa" y añadir que quienes niegan la patencia del Dios y se resisten a adorarle pervierten la misma condición humana» (1981:139).

14. «En tradición histórica el hombre ha sido siempre religioso. Sólo a partir de la ilustración europea del siglo XVIII ha sido posible el abandono o el olvido consciente de los dioses» (1981:255).

15. Frente a la tradición que normativiza el pasado y a la Ilustración que absolutiza un modelo de comprensión racional, la *razón revolucionaria* emerge como la posición de que «la verdad ni se transmite ni se encuentra, se hace, en el camino de hombre transformado hacia el futuro» (1981:198).

16. «Entre los datos de la tradición destaca la apertura religiosa. Podremos discutir si existe una experiencia religiosa de carácter fundamental o transcendental; pero es indudable que ha existido (existe) una *tradición experiencial* de lo divino. En otras palabras, a

Hasta aquí la síntesis argumental de X. Pikaza en su propósito de enraizar la religión, el cristianismo en particular, en la experiencia religiosa.

4.1.2. Una primera valoración

A primera vista la manera como Pikaza aborda la experiencia religiosa, que, insistimos en ello, es la forma dominante hoy día, parece muy convincente y adecuada. Si religión y cristianismo son experiencia religiosa, y el hombre moderno es «animal experiencial» y por naturaleza religioso, la experiencia religiosa puede ser, debe ser, el lugar de encuentro de ambos. De ahí su propósito de enraizar la religión y el cristianismo en la experiencia religiosa. Solamente que en este planteamiento la posición religiosa del hombre ilustrado es difícil, si no imposible, de explicar, y que el pretendido encuentro no tenga lugar o, dicho de otra manera, que la experiencia religiosa como aquí se la entiende no sea buena categoría analítica y explicativa.

En un planteamiento como éste, lo hemos visto, la Ilustración, en el sentido amplio de modernidad, es la excepción a un comportamiento milenario. Siempre en la tradición el hombre vivió inmerso en esquemas religiosos hasta finales del siglo XVIII. Lo que ocurre del siglo XVIII hasta nuestros días

lo largo de una historia, que sólo parece haber quebrado en la cultura occidental del siglo XIX, el hombre ha estado inmerso en esquemas y vivencias religiosas. (...) Lo resulta de tal manera claro que, mirando las cosas sin pasión, es necesario asentir de alguna manera a los tradicionalistas cuando afirman que la idea-experiencia religiosa nunca ha sido creada por la historia. Resulta absolutamente imposible remontarse a un tiempo en que los hombres no fueran religiosos; imposible comprender el salto que, partiendo de un estadio previo, neutral y positivo, les hubiera conducido a la apertura a lo divino. El hombre de la historia es religioso por tradición: su experiencia se vincula a la experiencia de los hombres anteriores» (1981:200).

no es normal. Podría argüirse que con la superación de la visión de mundo ontológico-helenista la experiencia religiosa vinculada a ella sufrió un quiebre, una ruptura. Aunque resulta difícil de explicar que, si el hombre es religioso por naturaleza, la ruptura haya sido tan profunda. En todo caso, si así se explicase, sería un paréntesis, después del cual el hombre volvería a ser experiencialmente religioso. ¿Y si no fuera así?

Llama la atención que en el análisis de la experiencia religiosa se proceda, como por lo demás es común en todo análisis fenomenológico y culturalista, de manera aparentemente constatativa pero muy poco o nada operante, es decir, partiendo en el fondo de una definición sustantivo-estructural de experiencia religiosa, como connatural al ser humano, que se daría siempre, en todo tipo de sociedad y forma de vida. No se entregan indicadores sociales que permitan detectar, analizar e interpretar cambios estructurales en la religión si los hay y, en consecuencia, la propuesta de experiencia religiosa no es operativa. De esta manera, allí donde no se constata ni se puede aplicar la experiencia religiosa, por ejemplo en la mentalidad moderna, se la considera una excepción.

Efectivamente, la modernidad es una excepción en la tradición religiosa, pero analizable y explicable con las mismas herramientas con que se puede analizar y explicar la religión y sus comportamientos a lo largo de toda su tradición. Ya lo hemos visto en parte y lo veremos sistemáticamente más adelante, cuando propongamos el modelo de análisis que nosotros adoptamos. Lo que sucede es que por tradición, por exigencias de las diferentes formas de vida, la religión tuvo que configurarse como revelación de verdades, por lo tanto, como creencias, como experiencia de éstas, y hoy, en

la nueva forma de vida que es la nuestra, forma que fundamentalmente consiste en la innovación y creación continuas de conocimiento, eso ya no es posible. Y, es obvio, este hecho se manifiesta bajo formas de increencia, incluso indiferencia religiosa. Un auténtico quiebre y ruptura en la experiencia religiosa tal como había sido y se sigue proponiendo. En este sentido, la modernidad no es una excepción, no es un hecho anormal, es la confirmación de la regla: la religión configurándose de acuerdo con las posibilidades que le abre cada forma de vida.

Lo cual nos permite inferir que no es la experiencia religiosa tal como Pikaza nos la propone ni la categoría apropiada de análisis ni la respuesta adecuada a la crisis. Puede responder por un tiempo a necesidades que hay en nuestra cultura de interiorización y subjetivización de creencias y valores, incluso permanentemente, en quienes experimenten esta necesidad de por vida, pero no es la respuesta que esté a la altura de la demanda de la crisis. Y la razón fundamental es porque lo que se siguen ofreciendo son creencias, precisamente lo que la sociedad que vive del conocimiento estructuralmente rechaza.

Desde el primer momento y en forma reiterada, al hablar de experiencia, de experiencia de sentido y de experiencia religiosa, Pikaza lo enfatiza: el conocimiento experiencial es un conocimiento mediacional, representacional. «La experiencia se realiza siempre a través de mediaciones» (1981:40). De esta manera, por definición-decisión la experiencia como conocimiento queda acotada al conocimiento interesado, que, lógicamente, procede ensayando, probando, representando, fijando, ...; esto es obvio en la experiencia. En ningún momento se descubre o admite la posibilidad de experiencia en otro ámbito de conocimiento, en un ámbito no

interesado, en el que, por naturaleza, el conocimiento es experiencial y no representacional. En consecuencia, a partir de esta acotación, por más que se enfaticen los aspectos directos, inmediatos, de contacto, de la experiencia, ésta será siempre un conocimiento mediatizado, no directamente experiencial, de verdades-representaciones construidas, no de la realidad tal cual es. Esas verdades-representaciones construidas, no conocidas con todo nuestro ser sino con parte de él, con nuestra experiencia representacional, la que necesitamos para responder al entorno que aún no conocemos o no conocemos bien[17], nos serán impuestas a todo el resto de nuestro ser que no las conoce, y serán por lo tanto creencias. Mientras las formas de vida anteriores a la nuestra las necesitaban por su función legitimante, jerarquizadora, cohesionadora y motivadora, eran y aparecían creíbles. Cuando una forma de vida, como la nuestra, no las necesita ya, pierden como creencias su credibilidad y plausibilidad.

Nos parece muy importante caer en la cuenta de cómo, sutilmente, al querer recuperar por este camino la experiencia religiosa, no sólo no se logra, ya que otra vez se convierte la religión en creencias, sino que hablando en rigor se imposibilita la verdadera experiencia religiosa, la del conocimiento no representacional o silencioso. Es cierto que Pikaza reiteradamente advierte que no se debe entender como si hubiera continuidad entre la apertura inclausurable de la experiencia de sentido, en cualquier dirección que se dé, mundo, sujeto e historia, y experiencia religiosa, ni siquiera

17. Las notas típicas de la experiencia, conocimiento tanteante, corriendo riesgo, probativo y a la vez progresivamente comprensivo, más práctico que teórico, y otras más que podríamos señalar, nos delatan como vivientes necesitados que nos vemos enfrentados a situaciones nuevas. Es la herramienta que tenemos para ir abriéndonos camino.

entre sagrado y esta última. La experiencia religiosa es de otro orden. No se puede crear, determinar o imponer desde la experiencia de sentido y de lo sagrado. Éstas apenas son lugares, sobre todo la experiencia de lo sagrado, donde por el quiebre y ruptura en que se asienta con respecto al resto de la realidad, la experiencia religiosa puede acontecer. Pero la iniciativa es de Dios. Él sólo se puede revelar. Es cierta la reiteración de este énfasis en Pikaza. Pero, de nuevo, el énfasis no es operativo. Se insiste tanto en la experiencia de sentido y de lo sagrado, siempre representacionales, como lugar de la experiencia religiosa, y queda tan cerrada la posibilidad de una experiencia no representacional, que también la postulada posible revelación de Dios aparece como una creencia, un acontecimiento de orden sobrenatural. No se ve cómo a través de los medios propuestos, experiencia de sentido y de lo sagrado con sus respectivas cargas representacionales, se pueda llegar al fin que se persigue.

De hecho, ante la dificultad religiosa del presente, Pikaza reivindica la tradición, no como posición intelectual, sino como transmisión de la experiencia religiosa, que se expresa en fórmulas, transmite usos, se refleja en textos, se contiene en ritos, postulando el cumplimiento en dicha transmisión de tres condiciones: que sea libre, abierta y trascendente. Es evidente que la tradición conserva grandes riquezas de sabiduría y de experiencia religiosa, específicamente de conocimiento silencioso, que si no las tuviéramos a mano por tradición, hoy las tendríamos que inventar. Pero las condiciones exigidas, aunque necesarias, son insuficientes. Además de libre, abierta y trascendente, la transmisión de la experiencia religiosa y, sobre todo, su comprensión y vivencia tienen que estar siempre acompañadas de discernimiento y criticidad. En la tradición hay que distinguir entre el vino sagrado y

la copa que lo contiene, entre conocimiento silencioso y creencias, entre la experiencia de la que es testigo la tradición y la forma como nos la ha transmitido. Formas y creencias son tributarias de una sociedad y de una cultura que no son las nuestras, están dirigidas a unos hombres que no somos nosotros. En consecuencia, hay que apurar el vino sagrado que contienen, pero como creencias y formas definitivamente pasadas, dejarlas morir, enterrarlas. De lo contrario, estaremos ofreciendo a nuestros contemporáneos vida y muerte mezcladas, experiencia religiosa auténtica junto con creencias y, a la postre, sólo creencias, con el consecuente rechazo[18].

Es cierto que religión y cristianismo son experiencia religiosa, pero experiencia de conocimiento no egocentrado ni interesado, conocimiento silencioso. Lo que en la religión y en el cristianismo no es esta experiencia, las creencias, concepciones y ritos correspondientes, debe sufrir una conversión total a la experiencia, la única experiencia religiosa digna de este nombre, y morir. El intento de enraizar religión y cristianismo en la experiencia religiosa sin distinguir lo que es conocimiento silencioso de lo que son creencias lleva a que de nuevo sean creencias lo que se ofrece. La forma y lenguaje más experiencial y subjetivo en que se haga no cambiará en

18. Una vez más estamos teniendo en mente lo que al respecto dice Mariano Corbí: «Si por fidelidad al pasado nos empeñamos en hablar con una lengua que ya murió, a unos hombres que ya no existen ni volverán a existir, nos hacemos vehículos de muerte y no de vida. (...). Nuestros antepasados, con sus maneras de pensar, sentir y vivir, están irremisiblemente muertos. Ellos nos trasmitieron el vino sagrado en sus vidas y escritos. Ellos fueron la copa de la que hemos bebido el vino sagrado. Si por temor, por cobardía, por comodidad o por una fidelidad sin sabiduría, insistiéramos en identificar la copa con el vino, forzaríamos a las generaciones que vienen a comer carne muerta mezclada con sangre. Nadie que ame la vida querrá beber un vino así de envilecido y profanado» (1996:6-7).

el fondo las cosas. No es por esta vía que el hombre de la sociedad de conocimiento será religioso. El cambio está en distinguir lo que es en verdad experiencia religiosa de lo que no lo es, en ofrecer lo primero y en enterrar lo segundo.

El lector comprenderá ahora por qué hemos entablado esta discusión. No se trata de una discusión académica. Si con nuestro planteamiento estamos en lo cierto y los autores a quienes seguimos también, se trata de una discusión sobre la forma que adopta y adoptará la religión en nuestros días, afectando a su misma posibilidad según se la plantee. El problema es de trascendental importancia.

4.2. Recuperando lo sagrado nuevo y la experiencia mística

Otra aproximación no excluyente de la anterior, sino más bien complementaria *ex ante* (lo sagrado) y *ex post* (experiencia mística), es la que representa Martín Velasco, prestigioso estudioso de lo religioso, a lo largo de su abundante y rica producción, pero que podemos verla expresada en forma más sistemática y desarrollada en los dos últimos trabajos suyos, en la ponencia *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (1998)[19], y en la obra *El fenómeno místico. Estudio comparado* (1999).

4.2.1. Metamorfosis de lo sagrado

«Metamorfosis» de lo sagrado es la expresión que prefiere Juan Martín Velasco, y no es el único, para referirse al cambio general y profundo que sufre actualmente la religión en la cultura occidental. La expresión, como él mismo advierte, está relacionada con su hipótesis.

Como las categorías «descristianización», «desacralización», «salida de la religión», y otras, utilizadas en décadas pasadas, no resultaron tan "proféticas" como se creía, hoy los estudiosos de lo religioso, y Juan Martín Velasco con ellos, prefieren hablar de «cambio», «mutación», «metamorfosis», como más adecuadas para captar y expresar el sentido y la orientación de la situación religiosa. Específicamente, «metamorfosis» «remite a la modalidad del cambio. Se trata de la transformación del estado o de la forma de la realidad que sufre ese cambio» (1998:9). ¿En qué estado o formas está él pensando? En la «forma constituida por las mediaciones en que había cristalizado la religión -que abarca las creencias, las prácticas, las constelaciones de símbolos, las prácticas rituales, las normas y los comportamientos éticos, las escalas de valoración los sentimientos y emociones, las configuraciones institucionales- y que se había ido configurando tal vez desde el *tiempo eje* en que nacieron las grandes religiones universales -y, en el caso del cristianismo, desde el llamado «giro constantiniano»-, ha entrado en crisis profunda, se está desmoronando progresivamente ante nuestra mirada» (1998:10). Se trata, pues, de grandes transformaciones. Por otra parte, «la ineliminable necesidad de transcendencia que habita en la raza humana está generando poco a poco, lentamente y como a tientas, nuevas formas de encarnación de la religión en la historia, nuevas configuraciones religiosas en las nuevas y cambiantes culturas emergentes; nuevas formas de presencia de la religión en las nuevas sociedades sometidas a un proceso rapidísimo de transformación» (1998:10). Metamorfosis significa el cambio

19. En lo fundamental, la tesis de este cuaderno está recogida al final de su obra *El fenómeno místico* (1999), pp. 473-475.

de algo en otra cosa y, por lo tanto, hace referencia tanto a lo que deja de ser como a lo que adviene.

Para Martín Velasco, como para otros autores, el cambio está teniendo lugar en lo que desde Durkheim[20] se ha considerado el basamento de lo religioso, lo sagrado, mejor dicho, en su percepción y ubicación. Aquí está teniendo lugar la metamorfosis profunda. Milenariamente lo sagrado se ha referido a una realidad superior, por encima, más allá del ser humano. Con la modernidad, y más aún en la situación actual, lo sagrado remite a la experiencia que hace el ser humano de su dignidad, profundidad e inviolabilidad. «Lo sagrado designa así el aura que rodea el sujeto, la dimensión de profundidad de su conciencia, la inviolabilidad de su dignidad, la sublimidad de la belleza que es capaz de gustar» (1998:27). Es en verdad el horizonte lo que está cambiando, y como parte del mismo nuevas formas de definirse religiosamente emergen, como lo muestran las encuestas y los análisis de éstas, y nuevas posibles formas «sagradas» o religiosas. La presente situación se origina para Martín Velasco en el individualismo y en la subjetividad, vigentes en las sociedades occidentales desde el Renacimiento y la Modernidad, que ya asomaron en la época del *tiempo eje* (Jaspers 1980:19s), pero agudizadas en nuestros días. Éstas se han convertido en cuestiones de vida o muerte para la religión. La situación no volverá a ser como antes, entre otros factores por el «pluricentrismo», y

20. En realidad, la categoría de lo «sagrado» fue objeto de elaboración de dos categorías diferentes, la representada por N. Söderblom y R. Otto, y la representada por H. Hubert, M. Mauss, E. Durkheim y R. Caillois, de la escuela francesa de sociología de la religión. Sin embargo, en las dos lo «sagrado» ocupa el lugar de categoría central en la comprensión de lo religioso. A la primera José Ma. Mardones la califica como fenomenológica, y a la segunda como sociológica, añadiendo una más, hermenéutica, representada por M. Eliade (Mardones 1994:9-29).

ya no solamente pluralismo, cultural y religioso. El reto para las religiones, y para el cristianismo entre ellas, es, según Martín Velasco, mostrar que el reconocimiento de la Trascendencia y de la subjetividad humanas son posibles. La historia del cristianismo así lo muestra, y las realizaciones más eminentes de ello son los místicos cristianos, que «han comportado una profunda humanización de la experiencia de lo divino» y son «pioneros de la experiencia de la subjetividad». Pero el reto no tiene nada de fácil.

El planteamiento de Martín Velasco no es nada retórico y complaciente, es radical en la expresión de los retos y en el análisis. Alerta sobre el problema y llama a cambios profundos y urgentes que se derivan del análisis que hace. El futuro del cristianismo, como del resto de las religiones, está en juego. Aunque para él «la situación actual no es ciertamente nueva en la historia del cristianismo, ni peor que otras anteriores» (1998:33). Si el análisis y la interpretación que hace se toman en serio, el reto es bien grande. En otro lugar hablará de este reto en términos de «recomposición del creer», de recomposición del cristianismo (1997c:70) y en forma más amplia de «repensar la trascendencia» (1997c:70s). Por la razón que dimos al comienzo de este acápite nos interesa subrayar la radicalidad con que lo hace. Esto por una parte.

Por otra, es obvio, hay grandes diferencias entre su planteamiento y el nuestro. En este trabajo, al igual que en otros, él no se plantea cambios en la naturaleza y función de la religión tal como se la define clásicamente. Como fenomenólogo es más difícil percatarse de ello. La fenomenología de la religión opera sobre la actitud religiosa como un *continuum*, hecho de sagrado, Misterio y Trascendencia, que descubre en todas las manifestaciones religiosas. La religión encuentra su amarre en «la ineliminable necesidad de transcendencia

que habita a la raza humana», en la necesidad que el ser humano tiene de lo sagrado. "Lo sagrado", subraya Martín Velasco, constituye para mí la categoría fundamental para la interpretación y la comprensión de los fenómenos que la historia presenta como religiosos» (1998:10). El que la religión opere como un conocimiento mediacional no supone en sí problema, porque fenomenológicamente hablando parece que la religión siempre ha operado así, es parte de su naturaleza. Sólo se ve problema en la desadecuación cultural de las mediaciones utilizadas con la subjetividad y el individualismo como valores modernos, no en las mediaciones conceptuales en sí. No se sospecha que el problema está aquí. Que la religión, operando como conocimiento mediacional, es un conocimiento de apropiación, egocentrado e interesado, abocado por naturaleza a constituirse en revelación, doctrina, mecanismo de diferenciación, dogma, a imponer jerarquización y autoridad por sutiles que sean y a exigir sometimiento. De esta manera, la crisis de la religión seguirá. Dar más cabida en la religión a la subjetividad y autonomía del individuo moderno, paliará por un cierto tiempo la crisis pero no la resolverá, porque no está ahí la raíz del problema, sino en la no renuncia a seguir reproduciendo una religión como conocimiento mediacional. En la medida en que se pretende conocimiento mediacional, de nuevo tendremos a la religión repitiendo su consabido ciclo: primero disputa con la ciencia, la filosofía y la moral el lugar que cree le corresponde en la cultura, conseguido éste coexiste con ellas, para luego y ante el avance de éstas ir retrocediendo en crisis. Y los místicos cristianos, reducidos a ser ejemplo de una simbiosis imposible entre "creencia" o verdad aceptada en el sometimiento, subjetividad y autonomía.

En fin, en esta posición científica, como en todas las que le son afines, y son la mayoría actualmente, la categoría de lo sagrado es fundamental, aunque sea una categoría de apropiación y egocentrada a todas luces. Pero es por esto, porque permite asir un dominio que por naturaleza es inasible, inefable, y sobre él fundar como necesidad la religión. Esta categoría, que tanto ha explicado y que tiene tanta validez en su orden, el de la religión como conocimiento mediacional, la creemos innecesaria en la concepción de la religión que proponemos, como conocimiento silencioso. Aquí la diferencia se hace entre conocimiento egocentrado y no egocentrado, no entre profano y sagrado.

4.2.2. La experiencia mística como «vivenciación» y personalización de la fe

Para el pensamiento de Martín Velasco sobre este tema contamos, fundamentalmente, con su amplia obra reciente, de 500 páginas, *El fenómeno místico Estudio comparado*, (1999), como reza el subtítulo, de este fenómeno en las diferentes grandes tradiciones religiosas. Se trata del trabajo más completo y sistemático hecho en lengua castellana, efectivamente con un enfoque comparado, sobre el tema. En otras palabras, cuando Martín Velasco habla del tema sabe de qué está hablando.

Como nos pasa un poco a todos los que en la actualidad reflexionamos sobre lo religioso y su crisis, Martín Velasco se ha topado con la necesidad de estudiar la experiencia religiosa de los místicos al preguntarse por el sentido de esta crisis, por la influencia sobre la religión de los cambios que están teniendo lugar en lo más profundo del ser humano, en el nivel de su subjetividad, autonomía e interioridad,

y al tener que preguntarse incluso hasta por las posibilidades de supervivencia de la religión en estas nuevas condiciones de existencia. Él mismo así lo confiesa (1999:9). Y es que la mística es la experiencia religiosa por antonomasia. En ella la experiencia del sujeto ocupa un lugar central. Además de que, al igual que en nuestros días también, de un modo u otro en el fenómeno místico la religión aparece siempre desplazándose de la institución y de las prácticas a la experiencia del sujeto. Los místicos hoy atraen fuertemente nuestra atención, porque los distingue haber realizado con una profundidad y una intensidad inigualadas «la experiencia que subyace a todos los elementos que componen una religión» (1999:10), y ello porque, los místicos parecen haber penetrado «el núcleo interior» de las manifestaciones de lo sagrado. En fin, que constituyendo la experiencia mística, la experiencia religiosa vivida en su mayor significación y profundidad, es imposible conocer la religión sin pasar por el conocimiento de la mística[21]. «Sin la referencia a la mística pueden saberse muchas cosas sobre la religión, pero se está condenado a ignorar el núcleo más íntimo, la verdad definitiva de la religión» (1999:10).

De nuevo, como desde su primera obra, *Introducción a la fenomenología de la religión*, publicada a comienzos de los años setenta (1973), su enfoque va a ser el fenomenológico (1999:45). A la luz de este enfoque he aquí algunos de los aspectos privilegiados en su análisis y retenidos por nosotros.

21. Estamos de acuerdo con Martín Velasco en que el estudio de la mística, nosotros añadiríamos, como forma de conocimiento, es muy importante para avanzar en el conocimiento de lo que en sí misma es la religión, clarificarnos sobre la situación religiosa de nuestros días y tener un mejor conocimiento de nosotros como hombres y mujeres contemporáneos, e incluso, del ser humano que somos sin más.

Conviniendo que la palabra «mística» refiera a «experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión, cualquiera que sea la forma en que se la viva, del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu» (1999:23), lo primero que hay que reconocer es que este tipo de experiencia se da en todas las tradiciones religiosas y al margen de ellas, como en los dominios y en ciertos niveles de la filosofía, la contemplación y creación artística y en la ética. Desde un punto de vista fenomenológico, estas últimas presentan suficientes rasgos en común con las místicas de las tradiciones religiosas. Por ello cabe hablar de místicas profanas: estéticas, metafísicas, en el contacto con la naturaleza, en la relación interpersonal, e incluso "ateas"; y místicas religiosas: monistas (brahamanismo hindú), teístas (tronco abrahámico), del vacío (budismo theravada) y algunas formas de yoga. En todo caso, y este es un elemento muy enfatizado por Martín Velasco, siempre se trata de una experiencia interpretada, nunca en las tradiciones místicas hay «experiencias puras». Porque una «experiencia pura» no podría ser experiencia humana.

Este último aspecto el autor lo ve corroborado por la función misma del lenguaje y su relación con la experiencia. Ésta, como interpretada, no existe antes del lenguaje, como no existe antes de aflorar a la conciencia, siendo la función del lenguaje que esto ocurra. Por lo demás, dadas las características no ordinarias de la experiencia mística, el lenguaje místico es bien peculiar. Es un lenguaje transgresivo, y por ello frecuentemente metafórico, exaltante, paradójico, a la vez que testimonial y autoimplicativo, siempre interesado en evocar la experiencia, para que así ésta aflore a la conciencia. Pero en el caso cristiano, por ejemplo, nunca pretende susti-

tuir el saber dado en la Revelación por un nuevo saber, ni superar el conocimiento dado en Jesucristo. Lo que describe el lenguaje místico es la experiencia de la fe vivida de esa forma peculiar que llamamos mística y que a grandes rasgos podríamos resumir como experiencia intensa de unión con Dios.

Pasamos por alto la reseña tan rica que hace de la mística en Plotino, ejemplo de mística profana, y de la mística religiosa en las grandes religiones orientales, en la tradición índica -donde, como reconoce el autor, se han producido manifestaciones intensas de vida religiosa a lo largo de los últimos cinco milenios de la historia humana, ¡sin solución de continuidad!, y donde es verdad que «la religión se caracteriza por hacer de la experiencia mística la verdadera base de la religión» (1999:132)- en el budismo, taoísmo, y judaísmo, para retener únicamente algunos de los aspectos enfatizados en la mística cristiana, no sin antes dejar constancia de que, a lo largo de este recorrido, Martín Velasco se encuentra con el pensamiento no dualista, sobre todo en la mística *vedanta advaita*, y sabe dar cuenta de él.

En lo que se refiere a la mística cristiana no cree que tenga especial importancia saber si Jesús y los apóstoles presentan rasgos de personas místicas (1999:211), porque aunque Bergson escribió que los «místicos son imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue de forma completa el Cristo de los evangelios», y que encuentra entre esos místicos a san Pablo, «la verdad de esta afirmación está más en el hecho de que toda experiencia cristiana tiene su origen en la vida y en la experiencia de Jesucristo que en que las modalidades que esa experiencia cristiana ha revestido en la historia tengan que haber estado presentes en la vida del Maestro» (1999:211).

Para Martín Velasco la mística cristiana tiene rasgos característicos bien propios. Uno de ellos, la regulación y la referencia constante de la experiencia al Misterio, contenido de esa experiencia. A tal punto, que lo que en realidad constituye la originalidad de la experiencia mística cristiana es la peculiaridad de la configuración de ese Misterio. ¿Qué es este Misterio? ¿A qué refiere? Por la importancia del texto, citamos literalmente: «El Misterio cristiano es, en primer lugar, el Dios personal de una tradición monoteísta profética. Es, al mismo tiempo, el misterio del Dios encarnado: Jesucristo, en quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu. Es, en tercer lugar, el Misterio que, en virtud de la encarnación y en continuidad con la revelación veterotestamentaria de Dios, se desvela en la historia de los hombres y la encamina hacia sí como su término escatológico. Es, además, el Misterio al que el hombre se adhiere por la fe como única forma de respuesta. Es, por último, el Misterio que convoca a los creyentes en la comunión de la Iglesia como germen del reino de Dios, meta de la historia» (1999:217-218)[22]. En fin, otros dos rasgos añadibles, sin pretender que éstos sean exclusivos del cristianismo, son la dimensión eclesial de la mística cristiana y el volcamiento de ésta hacia la ética (1999:232).

Martín Velasco percibe la impresión teórico-dogmática que puede causar esta concepción del Misterio como objeto de la experiencia mística cristiana, y va a tratar de «mostrar» que no solamente son "verdades", es decir, enunciados racionales del núcleo central cristiano, sino que, por debajo de ese aspecto, son contenidos del Misterio que regulan la expe-

22. En este punto, como en muchos otros, hay una gran coincidencia entre Martín Velasco y Xabier Pikaza. Ver en la obra de éste, *Experiencia religiosa y cristianismo*, p. 425.

riencia cristiana realizada por los místicos en forma eminente (1999:218). Consciente de que la originalidad no está en la referencia a la fe, porque entonces, ¿qué pasaría con las experiencias místicas no cristianas, «al no proceder de la fe»? (sic), enfatiza que «la novedad, de nuevo, está en la peculiaridad de esa adhesión a Dios que los cristianos llamamos fe-esperanza-caridad» (1999:218). «La importancia de la relación entre mística y fe está no sólo en que la mística se mueve siempre en el interior de la fe y nunca puede pretender suplantarla. Está, además, en que la experiencia mística realiza en su nivel la misma armonía de aspectos aparentemente contrarios que constituyen la originalidad de la fe cristiana» (1999:219). Así lo testimonian todos los místicos cristianos, incluidos los de lenguaje más transgresivo, como Eckhart. Y es que si una experiencia mística cristiana de Dios al margen de la revelación en Jesucristo y que pretendiera superarla o suplantarla se degradaría en *gnosis* o en una especie de experiencia metafísica[23], un conocimiento de Jesucristo desligado de la experiencia oscura y metaobjetiva del Dios incomprensible para el hombre caería en una forma de idolatría (1999:228).

23. El miedo a la *gnosis* es muy frecuente en los autores cristianos. Está presente también en Xabier Pikaza, junto con la agudeza teórica para percibir la experiencia como superadora de la experiencia cristiana, aunque sólo se lo plantea en forma retórica. «La experiencia no se anula por teorías sino por el poder de otra experiencia que parezca más valiosa o que suscite para el hombre más capacidad de comprensión y actividad creadora. El riesgo de la experiencia religiosa no proviene, por lo tanto, de sus críticas teóricas. Está en su destrucción interna o en la aparición de una forma de vivir más elevada, más capaz de creación y más humana. Frente al peligro de un derrumbamiento interno no existe más terapia que la reactivación de las posibilidades creadoras del misterio: cultivar con más intensidad, adaptar con más rigor, buscar con más pureza el sentido religioso. Frente al riesgo externo, esto es, el riesgo de la competencia que ofrecen unas formas de vida humana más profunda, más libre, creadora y fascinante... no existe ningún tipo de terapia. Si un día llegara esa experiencia superior, si es que surgiera algo más alto, respetuoso y positivo, más humano y transcendente que todas las actuales religiones, habría que admitir su validez, reconocer su fuerza. (...) Esta última posibilidad constituye para nosotros un mero futurible. Como creyentes, al contacto con la historia de Jesús y con su herencia, confesamos que la forma de experiencia superior ya se ha mostrado, está en el evangelio» (1981:306).

El análisis fenomenológico de la estructura de la experiencia mística confirma que el místico es alguien que vive personalmente la religión a la que pertenece, que ha tomado contacto experiencial con la realidad última, el Misterio, Dios, lo Divino, a quien remiten todos los elementos de la religión. Confirma que el Misterio no es la proyección de sus deseos, es un *excesus* que lo inunda y lo desborda. Es una Presencia, expresable en términos de absoluta Trascendencia-inmanencia, originante del Misterio, que llama a ser reconocida y acogida por la fe. Aquí tiene su origen la experiencia mística. En la experiencia de la fe se encuentra ya la experiencia mística, que es su coronamiento.

¿Cómo se da el paso de una a otra? ¿Cómo se convierte la experiencia de la fe en experiencia mística? ¿Cuándo se puede afirmar que se ha logrado? Cuando la persona hace, realiza y vive la experiencia de la fe[24]. El místico es quien «rehace personal, experiencialmente, el proceso originario de toma de contacto personal con el Misterio que ha cristalizado en el sis-

24. «La inclusión de la experiencia en la realización efectiva de la fe, y la comprensión de la mística como forma peculiar de esa experiencia de la fe, me lleva a considerar como místicos –dice Martín Velasco– a todos aquellos que realizan la experiencia de la fe, aun cuando se reconozca que ésta puede darse en muy diferentes formas y grados, y que sólo algunos que la realizan con unos rasgos y en unos grados de intensidad que será preciso analizar son místicos»... (1999:291). «El que la experiencia de la fe sea el umbral decisivo en la realización de la vida mística hace que, a mi modo de ver, entre los que la realizan en sus grados más elementales y en sus formas no "místicas" y los que la realizan en estas últimas haya menos distancia que la que separa a los primeros de los que "no han pasado por ahí"; de los que... no han vivido el contacto con el Misterio al que se refiere su fe» (1999:291).

tema de mediaciones de la propia religión» (1999:290). La realización de la experiencia de la fe puede darse en muy diferentes formas y grados, situándose el umbral decisivo en relación con la vida religiosa en el hecho de haber o no pasado por la experiencia, es decir, por la «vivenciación» de la fe, y, dentro de ella por la experiencia del Misterio al que se llega en la fe. Ello no le impide a Martín Velasco reconocer y enfatizar simultáneamente la «ruptura de nivel existencial» que supone la experiencia mística, la superación de aspectos de la conciencia ordinaria como la división sujeto-objeto, la percepción de niveles de realidad y formas de existencia inaccesibles al conocimiento y a la conciencia ordinarios, incluso hasta la experiencia de vaciedad, inconsistencia e irrealidad del mundo y del sujeto de la conciencia ordinaria (1999:298). En cuanto a la posible inmediatez de la experiencia mística, Martín Velasco no la considera posible, prefiriendo hablar de «transparentización» a la conciencia del fondo mismo de la realidad y de la conciencia -transobjetiva y transubjetiva- del sujeto con ella (1999:329), y de «tacto» (1999:381). Esta metáfora expresa mejor que ninguna otra la inmediatez, por una parte, y la oscuridad, por otra, que caracterizan las formas más altas de la contemplación.

En resumen, al ser la experiencia de fe y la experiencia mística la misma experiencia, aunque caracterizada esta segunda por su peculiar intensidad, por una parte, se puede afirmar la posibilidad de su realización en una amplia gama de grados «en la que caben gran parte de los miembros de todas las religiones» (1999:447), y por otra, se puede explicar que dada su exigencia sean pocos los que llegan a realizar la experiencia mística propiamente tal. La posibilidad existe y el reto es claro. La puesta en el centro del sistema del individuo, con la consiguiente individualización de la religión y la sacralización del ser humano como valor supremo, hacen que la religión tenga que ser apropiada e interiorizada por cada quien. El reto está, pues, en la experiencia personal, en la vivenciación y personalización de la fe (1999:456, 478). De forma más precisa, el reto está en descubrir la forma concreta que la experiencia mística debe revestir en las circunstancias de ese futuro a cuyo nacimiento estamos asistiendo (1999:480). Hacer de la fe una experiencia es algo convergentemente exigido por la naturaleza misma de la religión, en nuestro caso por el cristianismo, y por las condiciones de nuestro tiempo. Pero, todavía una vez más, para que sea verdaderamente mística tendrá que referirse de verdad al Misterio. «El fenómeno místico descansa, sin duda, en la experiencia. Pero en la experiencia del Misterio» (1999:481). La experiencia mística no es una alternativa a la fe.

4.2.3. Un primer apuntamiento crítico

Es obvio que en un estudio tan serio, voluminoso y documentado como el que venimos de reseñar, en los tópicos que desde nuestra lectura consideramos más importantes y más nos interesaban, hay muchos puntos con los que es imposible no estar de acuerdo y que de hecho asumimos como un enriquecimiento. Compartimos la percepción de que la mutación o metamorfosis que está experimentando lo sagrado, con la consecuente crisis religiosa, puede ser útil para avanzar en el conocimiento de la religión, para ver con más claridad lo que está pasando en la religión en nuestros días y para un mejor conocimiento del comportamiento del ser humano que somos nosotros y de nuestra cultura.

Igualmente, estamos de acuerdo con ciertos rasgos en el análisis de la crisis religiosa actual, concretamente en la valo-

ración que se hace del desplazamiento de la institución religiosa al individuo[25], de las verdades abstractas a la experiencia, en la importancia de ésta, y en términos generales en interpretar el reto actual en la línea de hacer la experiencia de la religión y, mejor aún, de lo último de la realidad. Es más, hay con relativa frecuencia afirmaciones y valoraciones en la línea de lo que nosotros llamamos conocimiento silencioso que, tomadas como tales, las suscribiríamos. Así, por ejemplo, cuando hablando de las místicas «naturales», esto es, profanas o no religiosas, enfatiza que el núcleo central de éstas consiste en «una nueva forma de conciencia que supera el conocimiento objetivo, el uso de conceptos y determinaciones, y entra en contacto intuitivo, inmediato, con su objeto, poniendo en juego, en un nivel de profundidad e intensidad enteramente nuevos, tanto las facultades cognoscitivas como afectivas de la persona» (1999:104). De igual manera se expresa, obviamente, cuando da cuenta de la naturaleza de la experiencia mística expresada en los textos admirables de la *Kena Upanishad*: «El resultado es una nueva conciencia –señala–, una nueva experiencia que no se puede describir en los términos del conocimiento ordinario, porque trasciende las oposiciones conciencia reflexiva-inconsciencia, sujeto-objeto y la dualidad espíritu-ser que rigen en él, y accede a una experiencia que es transparencia perfecta del ser absoluto a sí mismo, del ser al espíritu» (1999:142). Y otras citaciones más que podríamos aportar. Pero es su planteamiento, sus valoraciones y las propuestas a que llega, lo que no podemos compartir.

La primera divergencia entre nosotros se da ya en el punto de partida, en la interpretación de la crisis religiosa actual. Así,

25. Martín Velasco describe y analiza este fenómeno también en *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, pp. 57s.

el fenómeno de la increencia religiosa, increencia que deriva en indiferencia, constatado en las sociedades occidentales que han comenzado a vivir del conocimiento, para nosotros es la manifestación del rechazo a toda religión de "creencias". Ya hemos explicado lo que entendemos por este término: toda propuesta religiosa no experiencial y que por lo mismo reviste un carácter impositivo, dogmático. Pues bien, la fe tal como la presenta Martín Velasco no escapa a esta condición. Presentar la fe cristiana como una experiencia del Misterio, misterio que significa la aceptación-experiencia de un Dios encarnado, Jesucristo, en quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu, el desvelamiento del Misterio en la historia de los hombres, el encaminamiento de ésta hacia Dios como a su término escatológico y la convocación de los creyentes en la comunión de la Iglesia como germen del reino de Dios, nos tememos que es presentar de plano muchos contenidos dogmáticos al hombre moderno, que, presentados así, producen rechazo o todavía una aceptación de los mismos como "creencias". En efecto, ¿quién puede "experienciar" todo esto? Por ejemplo, ¿cómo experienciar la orientación teleológica de la historia hacia Dios, si hoy día sabemos que la historia ni tiene ni presenta orientación teleológica de ninguna especie, sino que la historia, sus objetivos y metas los tenemos que construir nosotros? ¿No es éste un supuesto, hoy día ya no mantenible, de filosofías del sujeto y de la historia? ¿Y el desvelamiento del Misterio en la historia de los hombres? ¿Las mismas expresiones utilizadas en la especificación de los contenidos fundamentales del Misterio cristiano no son expresiones dogmáticas, en el sentido de que son tomadas de las fórmulas dogmáticas del cristianismo? Como tales la fenomenología de la religión podría probar que responden a contenidos de la fe cristiana, pero ¿podría probar que responden a la experiencia religiosa propiamente tal?

Por diferentes razones culturales, históricas, personales y sociales, todavía hay gentes en el cristianismo en quienes la razón hace suyo este tipo de propuestas y, sin que sea una auténtica y verdadera experiencia, vía la voluntad la razón lo impone a todo el ser. Esto último ocurre, pero no sin una sobredosis cada vez mayor de voluntad, fenómeno puesto de manifiesto en todas las actitudes de corte fundamentalista. Porque no hay que confundir aceptación "creyente" de verdades con experiencia. La aceptación como actitud y como valor evidencia la presencia de otras actitudes y valores vinculados con lo dogmático, como la imposición y la sumisión. No es necesario subrayar que las diferentes razones culturales e históricas, personales y sociales a las que aludimos, refieren, como ocurre frecuentemente en todos los complejos sociales que son las sociedades concretas, a gentes y segmentos que propiamente hablando aún no viven del conocimiento o que, comenzando a vivir de él, preservan sus creencias y prácticas religiosas como una burbuja. En este caso, si bien creencias y prácticas se mantienen incontaminadas de la influencia moldeadora del conocimiento, en general tampoco compiten con éste, se reproducen como un universo de sentido personal limitado.

Igualmente, tampoco creemos que, siendo así el punto de partida, es decir, partiendo de una fe de verdades aceptadas más que en realidad experimentadas, la propuesta de superación de la crisis actual sea la vivenciación y personalización de la fe. Por más que se vivencie y personalice una fe así, seguirá siendo y experimentándose como una realidad heterónoma, fuente de imposición y sumisión[26].

26. Esta visión fenomenológica, más de una fe como referencia dogmática que de una fe como experiencia religiosa, parece llevarle a afirmar una convergencia forzada entre experiencia de fe y experiencia mística. Por ejemplo, cuando muestra como un hecho que en la experiencia mística «caben gran parte de los miembros de todas las religiones», para reconocer algunos párrafos después «el corto número de los que viven la experiencia mística» (1999:447 y 448).

No creemos tampoco que, aunque así parezca, ésa sea la demanda del hombre moderno en la crisis religiosa actual. Por mucho éxito que la vivenciación y la personalización de la fe conocieran, no dejarán de ser una propuesta coyuntural, de mientras tanto. Después de un tiempo, tiempo en el nivel de cultura y de sociedad y también del ser humano moderno concreto, la crisis se reproducirá, con rechazo de lo antes aceptado y búsqueda de la religión, experiencia que trasciende todo deseo y necesidad. En fin, creemos que la mayor riqueza del fenómeno místico está en lo que constituye de experiencia de un conocimiento no dual, no hablando primero a la razón y luego arrastrando con sutil imperio a la voluntad, sino en el conocimiento silencioso hecho con todas las facultades, sentidos, afección y entendimiento, con todo el ser y, por lo tanto, verdadera y completamente experiencial, no impositivo. Tendremos ocasión de volver más ampliamente sobre estos puntos más adelante. Aquí se trataba de una primera valoración y reacción crítica.

4.3. «Recuperación de la creación» como paradigma teológico

Torres Queiruga es uno de los autores que, tanto en su lengua gallega como en la lengua castellana, más radicalmente se ha planteado el problema. Lo ha hecho en y desde la teología principalmente, pero no con exclusión. Aunque es una temática que él aborda en muchos de sus artículos y en varias de sus obras, el planteamiento más sistemático lo hace

en su obra reciente, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (2da. ed. 1998) y en forma muy sintética en *Un Dios para hoy*, Cuadernos "Aquí y Ahora" de Sal Terrae (1997). Muy esquemáticamente recogeremos lo sustantivo de su planteamiento y nos detendremos un momento, por considerarlo también de interés para nosotros, en su forma de plantear la autonomía de la moral en relación con la religión.

4.3.1. Diagnóstico de la crisis e interpretación de Torres Queiruga

Torres Queiruga es particularmente lúcido en cuanto al gran corte operado entre cristianismo y modernidad, así como en cuanto a que la tarea de acordar el primero a la segunda es enorme y apenas ha comenzado. Mientras el cristianismo persiste en presentar una visión de Dios y una comprensión de la fe marcadas desde su raíz por las experiencias y los conceptos de un mundo que ha dejado de ser el nuestro, objetivista, dualista y profundamente heterónomo, «con la modernidad *la cultura*, entró justamente en una fase de "palpación" de la solidez del mundo, de la autonomía de su funcionamiento en todos los ámbitos: los de la naturaleza e incluso los de la libertad» (1998:73). Un mundo y una experiencia heterónomos, ya pasados, frente a un mundo y una experiencia autónomos, actuales. Lo que surgió entre ambos es el «paradigma moderno» (1997:8). Un cambio profundo en la manera de ver, sentir y pensar el mundo, y al ser humano en él, que a su vez demanda de la teología un cambio de paradigma (1998:22). «Será preciso tratar de comprender el sentido real de la religión: qué significa realmente, qué tipo de vivencias promueve, qué dice acerca de la realización propia y de las relaciones con los demás...» (1998:22). Torres

Queiruga advierte que se impone tomar en serio la nueva visión, que urge ir al fondo, aceptando en toda su posible consecuencia la lógica de los presupuestos (1998:21). «Han cambiado los parámetros culturales, ha cambiado drásticamente nuestra manera de estar en el mundo y ha cambiado, en consecuencia, el modo de relacionarnos con Dios. Ahí está la raíz que, en definitiva, lo está condicionando todo. Se trata de un cambio verdaderamente revolucionario, de consecuencias aún no previsibles en muchos aspectos» (1998:22). Se trata de «remodelar totalmente» los medios culturales en los que comprendemos, traducimos, encarnamos y tratamos de realizar la experiencia cristiana (1997:9); de «La difícil y necesaria re-traducción del cristianismo», según reza uno de los parágrafos de la *Introducción* (1998:19-20), una cuestión de vida o muerte (1998:76).Una tarea titánica, más si se tiene en cuenta el duro retraso histórico en la misma y lo incipiente que está; verdadera tarea eclesial, que corresponde a todos y ocupará varias generaciones.

Las expresiones no engañan, el reto es grande. ¿Qué propuesta de paradigma hace el autor? Interpretar la salvación en continuidad con la creación. Este enfoque implica reconocer la bondad intrínseca de todo lo creado por el hecho de haber sido creado por Dios, y la salvación como desvelamiento y conciencia de esa realidad, como vivencia y confianza «conscientes» de la misma. De esta manera, desaparece el dualismo Inmanencia-Trascendencia, heterenomía-autonomía, incluso el dualismo profano-sagrado, y se responde al anhelo de imagen de Dios creador de autonomía que brota como valor irrenunciable y constitutivo en la cultura moderna. La salvación, según este paradigma, se mide por la realización o no realización del proyecto de la creación en todas sus dimensiones, desde la dimensión ecológica a la dimensión moral, sin

poder dejar ninguna de lado. El criterio aquí es «fuera del mundo no hay salvación», en expresión tomada de Schillebeeckx (1994:25). La aplicación de este paradigma a la teología transformaría formulaciones y actitudes profundas, tal como lo comienza a mostrar el propio autor en la segunda parte de su obra *Recuperar la creación,* a propósito de tres temas: moral, pecado y oración de petición.

4.3.2. Nuestra valoración

¿Qué valoración desde nuestro interés epistemológico y metodológico nos merece el planteamiento? En primer lugar, que estamos ante un planteamiento tan radical como honesto; que toma en serio los retos que, para utilizar su expresión, el paradigma de la modernidad presenta a la fe cristiana y a la teología, y va al fondo. En segundo lugar, es un planteamiento que resuelve muchos problemas, los que derivan de los dualismos religiosos, valorando la autonomía de lo creado y respetando de la misma manera su funcionamiento en los diferentes ámbitos: «los de la naturaleza e incluso los de la libertad». Con el nuevo paradigma se pasará, para decirlo con epígrafes de un trabajo resumen suyo, «de repetir la tradición a la responsabilidad intelectual», con todo lo que una actitud así significa e implica; «de la omnipotencia arbitraria a la compasión solidaria»; «de la insistencia en la Salvación a la centralidad de la Creación»; de la «elección» a la «estrategia del amor» en el diálogo de las religiones, reconociendo que «de hecho y con razón, *todas se consideran a sí mismas reveladas.* Y por eso es preciso partir siempre del principio de que todas las religiones son verdaderas y que, por lo mismo, constituyen un *camino real de salvación* para los que honestamente las practican» (1997:21-22). En tercer lugar, se trata de un planteamiento, crítico con su propio quehacer, nada ingenuo. El reto es histórico, pero la ambición y la propuesta están a la altura del reto. La tarea que descubre y propone es revolucionaria, pero no utópica, en el sentido de no realizable. Como él mismo advierte, más fácil de decir que de llevarla a cabo, pero realizable con el tiempo y la participación de todos.

¿Cuál es nuestra objeción? Y la planteamos para aclarar más y mejor nuestra posición. Que, aún reconociendo a la propuesta todos los valores indicados, no vaya al fondo en el diagnóstico de la situación religiosa presente, en la interpretación de la misma, y se plantee, sí, la interpretación de salvación, pero no de la religión en sí y de su función. La sentimos, como en general las que vienen hechas desde la teología, una propuesta "pastoral", y, en este sentido, truncadamente científica. Aunque, repetimos, es una de las más radicales y consecuentes que conocemos producidas desde la teología española.

Para nosotros, la crisis religiosa de fondo no se debe solamente a la visión de mundo que comporta la fe cristiana tal como culturalmente se ha configurado a lo largo de los siglos desde su propio origen en la religión judía, sino, y cada vez más, a la naturaleza paracientífica y parafilosófica que reivindica como esencial para sus contenidos y que no abandona en propuestas y planteamientos como el que comentamos. Es esa necesidad persistente de ser y convertirse en saber mediacional, conceptual, representativo, teórico, saber que más pronto que tarde se convierte en cuerpo de verdades repetitivas, críticas, alternativas de la ética y de la filosofía. Esta duplicidad del saber innecesaria es la que, a la luz de una ley de no repetición de funciones inscrita en la naturaleza y que se traduce en una sensibilidad especial para

estos fenómenos en el ser humano moderno, aparece como "creencia" inaceptable. Por decirlo así, son la ciencia y la filosofía modernas las que sacan a la religión cristiana de lo que durante milenios fue su nicho "ecológico", y tiene que buscar otro, el que por naturaleza le corresponde y nadie ni nada le pueda arrebatar.

Propuestas y planteamientos como estos de Torres Queiruga pueden responder exitosamente por un tiempo a las expectativas y demandas de sectores de creyentes, mayoritarios incluso entre la minoría que constituyen en la Europa rica, y de sectores culturales afines, pero no son respuesta profunda al cuestionamiento que está sufriendo de parte de la cultura como sistema la religión, tal como se presenta. El cuestionamiento apunta a la naturaleza misma de la religión, tal como milenariamente se ha presentado, a su corazón. Como lo intentaremos mostrar más adelante asumiendo el planteamiento teórico-metodológico de Mariano Corbí, en nuestras sociedades y culturas de conocimiento, la religión sólo puede articularse como conocimiento gratuito, experiencial, silencioso, ya no más como visión del mundo, de la historia y quehacer humano, como ética o filosofía, ni como espiritualidad fundante y legitimante del mejor proyecto humano. La religión es otra cosa. En fin, la mayor preocupación de Torres Queiruga es hacer justicia a la autonomía moderna, pero el reto de la modernidad a la religión es mucho más que la aceptación de la autonomía.

4.3.3. El paradigma de la creación aplicado a la moral

Dijimos que nos detendríamos un momento en el planteamiento que, aplicando su paradigma, hace Torres Queiruga

mostrando la autonomía de la moral en relación con la religión. Con el título «Moral y religión: teonomía» (pp. 163-199) a ello dedica todo el Capítulo 4 de su obra *Recuperar la creación*. Lo esencial de dicho planteamiento es «*la diferencia entre religión y moral* como dos intencionalidades específicas, distintas e irreductibles entre sí, si bien, claro está, no separadas y sin contacto alguno» (1998:165). Y lo que lo fundamenta es la naturaleza diferente, en virtud de la creación, de lo que es moral y religión. Como la fenomenología ha dejado bien patente, una cosa es la vivencia moral y otra la religiosa. En virtud de esta diferencia real, no se le puede atribuir a la religión exigencias que impone la moral, ni cargar sobre la religión los costos de esfuerzo y renuncia que muchas veces supone la moral. Tampoco en cuanto a contenidos morales hay diferencia entre una moral "cristiana" y no cristiana. La diferencia ética o moral, advierte Torres Queiruga, no pasa necesariamente por la censura entre fe y ateísmo. Porque, la exigencia moral no nace del hecho de ser creyente o ateo, sino de la *condición simplemente humana* de querer ser una *persona auténtica y cabal* (1998:173). Y es que, en relación con la religión, la moral es autónoma. Esto significa que «la moral tiene sus leyes propias, que deben ser buscadas por sí mismas, apoyándose en sus razones intrínsecas, y sólo en ellas, sin interferencias externas» (1998:173). La religión podrá ser «mayéutica», expresión de la que gusta Torres Queiruga, de la ética, y como tal, servirle en un proceso de descubrimiento de exigencias morales, pero a la hora de argumentar y defender éstas no podrá recurrir a la autoridad o tradición religiosa, sino dar las razones estrictamente éticas o morales de lo defendido en cada caso.

No sin cierta contradicción y ambigüedad, el planteamiento de Torres Queiruga profundiza más. Aún postulando que

los dos lenguajes, el de la moral y el de la religión, aunque distintos, tienen la misma referencia, «pues ambos tratan de poner al descubierto la ley del ser humano», que deben ser mutuamente traducibles y tienen derecho, desde su ángulo específico, a examinarse uno al otro, aún postulando todo esto, llega a plantear, sin embargo, que en la religión no cabe hablar, propiamente, de «obligación» y de «mandamientos». Un poco en sordina, como idea que le viene rondando personalmente desde hace tiempo nos confiesa lo siguiente: «*del ámbito religioso y de la terminología estrictamente teológica deberíamos desterrar la palabra "mandamiento" e incluso la palabra "obligación"*. Formalmente, la obligación pertenece al *orden moral* y no al propiamente religioso» (1998:196). En otras palabras, la religión no es sumisión moral, obligada a verdades. Otra es su naturaleza y su principio motor.

4.3.4. Dios nos ha creado humanos, no religiosos

Porque, volviendo a su planteamiento sobre la creación, «*...Dios no ha creado hombres y mujeres "religiosos", sino, simple y llanamente, hombres y mujeres "humanos"*. Y cualquier dimensión concreta –incluida la religiosa– no representa otra cosa que una concreción de esa humanidad. Concreción que tendrá sentido auténtico en la medida en que, unida a las demás, contribuya a hacerla más plena y lograda» (1998:74). En verdad que, en lenguaje teísta, Dios sí nos ha creado religiosos. Solamente que, si nos ha creado religiosos, la religión es una capacidad y dimensión natural. Y aquí nos referimos a la religión como conocimiento silencioso, que una fenomenología de las religiones menos interesada en lo sagrado como basamento de lo religioso, bien podría mostrar naturalmente conocible, pues, y validable. A la religión

así concebida, y aplicándole el paradigma de la creación, las religiones "reveladas" no le añadirían una naturaleza "salvífica" nueva, tampoco le aportarían nada externamente, irrespetando su autonomía, ni le corregirían en su naturaleza creada, como si ésta por creación fuera defectuosa o tuviera un faltante, sino que de acuerdo con su naturaleza contribuirían a su plena realización. Más aún, en la hipótesis de que se pudiera hablar de la existencia real de verdades reveladas, los aportes de éstas a la religión en cuanto dimensión y capacidad humana creada, como plantea Torres Queiruga a propósito de la relación entre moral y religión, tendrán que ser traducidos y validados en la naturaleza de los valores en sí no religiosos. En otras palabras, las religiones supuestamente reveladas no tendrían en sí superioridad ninguna sobre las no reveladas, quedando así sin fundamento la pretendida jerarquización entre religiones reveladas y no reveladas, superiores e inferiores, más verdaderas y menos.

El paradigma de la salvación en continuidad con la creación, aplicado también, como lo hemos hecho, a la religión como dimensión y capacidad humana, nos parece sumamente interesante y converge con nuestra posición.

Un paradigma como éste, salvación como creación, está presente también en posiciones teológicas, que en la teología y diálogo de las religiones cuestionan la pretensión del cristianismo de presentar a Jesucristo como mediador único y universal de salvación. Nos referimos a las posiciones calificadas por algunos de «universo teocéntrico, cristología no normativa», que ponen el teocentrismo y aún el logocentrismo (el Logos) o el soteriocentrismo (la salvación) como elemento constitutivo común a las diferentes religiones, excluyendo la pretensión cristiana de Jesucristo como mediador único y universal de salvación (Dupuis 1991:143; 1999a:275-277). No va-

mos a entrar aquí en esta temática, pues nos llevaría muy lejos. Con esta evocación únicamente queremos enfatizar hasta qué punto, en un dominio tan sensible y tan de nuestros días como el de la teología de las religiones, y en el nivel existencial en el encuentro cotidiano de religiones que experimenta el hombre actual promedio, aspectos considerados inmutables entran en crisis, haciéndose necesarios planteamientos al respecto más de fondo. El hecho del pluralismo religioso, el diálogo y encuentro de religiones, plantean exigencias de contraste y verificación (Hick 1992:101-124), y en este sentido no hay que extrañarse si muchos de los planteamientos suponen como trasfondo la modernidad y cada vez más hacen uso de sus criterios de verdad, de sus criterios científicos de validación y verificación. Y lo mismo cabe afirmar de la teología en general.

4.4. Resumiendo

Acabamos de pasar revista a tres planteamientos nuevos y críticos sobre lo religioso; no se excluyen entre sí, al contrario, pueden verse como diferentes momentos o énfasis originados en una misma preocupación y que corresponden a una misma sensibilidad; y, sobre todo, en su novedad y criticidad, son bien representativos del enfoque dominante de la religión en la actualidad. Las tres aproximaciones hechas a lo religioso en sí desde lo religioso en su crisis actual, y en el caso de Martín Velasco también desde el análisis de la experiencia mística, tienen el valor de realizar un diagnóstico sincero de la crisis actual. Señalan con vigor y con acierto algunos de sus factores y de sus más fuertes efectos y hacen propuestas muy valiosas. Muestran cómo la experiencia religiosa, cristiana en el caso de los tres planteamientos, tiene que enraizarse en lo más profundo de la experiencia humana, en la experiencia de sentido y de lo sagrado, aunque no se confunda con éstas[27]. Para Torres Queiruga esta experiencia no tiene otro lugar más que la creación y lo creado. Los tres planteamientos son un intento muy responsable de tomar totalmente en serio la subjetividad del individuo moderno, su autonomía, así como la autonomía del proyecto humano. Y de cara al cristianismo, su veredicto no puede ser más claro y contundente. Se trata de «recomponer» un cristianismo que ha estallado, de «retraducirlo» a los valores y las exigencias de la cultura actual. Sin embargo, en nuestra opinión, los planteamientos aún no van a la raíz del problema y se quedan cortos en las propuestas de superación; en consecuencia, no son suficientes. Los tres autores tienen conciencia de que la situación actual reta el conocimiento de la naturaleza de la misma religión. Pero no se la llega a cuestionar y revisar en su fondo. Se la cambia de tierra, poniendo sus raíces en el *humus* (humano) experiencial, se realiza una poda de cuanto se va quedando seco, pero se sigue tratando de la misma religión, la religión desde la perspectiva del ser humano como animal necesitado.

Esta es la crítica que nosotros le hacemos a los planteamientos reseñados. Con ser grave la crisis de la religión que ellos señalan en la actualidad, nosotros creemos que se trata de una crisis todavía más grave, más radical. Repetimos lo que ya hemos dicho en otros momentos, la crisis actual es de la religión como "creencias" en el sentido fuerte de éstas,

27. Ya vimos que Pikaza tenía clara conciencia de ello. De igual manera Martín Velasco. Ver, por ejemplo, «Fenomenología de la religión», en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 67-87. Lo sagrado «No es exactamente una experiencia religiosa en sentido estricto» (p. 74).

es crisis de la religión como conocimiento dual. Y ya sabemos lo que aquí entendemos por dual: la religión actuando con base en el conocimiento representacional, conocimiento interesado y egocentrado; religión hecha a medida del ser humano como animal necesitado.

Los factores de esta crisis no son, en primer término, la autonomía y la subjetividad humanas como máximos valores, éstos más bien son efecto y síntoma, sino aquéllos que están incidiendo profundamente en nuestra forma de vida: recursos nuevos de que vivimos, cómo es que tecnológicamente accedemos a ellos, cómo los gestionamos, cómo es que tenemos que organizarnos socialmente para ello. Estos factores, que se resumen en la necesidad de crear e innovar continuamente conocimientos, a partir de un paradigma de conocimiento cada vez más tecnológico, no axiológico, son los que presentan un reto a la reproducción de la religión como hasta ahora. Porque al no ser axiológico, al no ser portador de los valores que la sociedad necesita para orientarse y conducirse, la religión no puede articularse axiológicamente sobre el paradigma en curso como lo hizo siempre. Si lo hace, es a costa de aparecer y presentarse como creencia y, por lo tanto, rechazable. Y es rechazable porque no es una experiencia religiosa genuina, específica, propia, sino un conjunto de representaciones y de valores que tuvieron credibilidad en el pasado, en otro tipo de sociedad y de cultura, pero no en la nuestra, apareciendo como «verdades» conceptuales, no experienciadas y, por ende, impuestas.

Las propuestas de vivenciación y personalización de lo que de por sí es creencial no elimina el problema, sino más bien actúan como una racionalización ocultadora del mismo. Las propuestas de superación tienen que ir en otra dirección: en la dirección de la religión como verdadera y auténtica experiencia, como experiencia totalmente experiencial, valga la redundancia, y no como lo que en un orden de cosas más bien filosófico se ha llamado «razón experiencial» (Conill 1991:135), experiencia con referencia más o menos continua y permanente a la *empeiria*, a las situaciones vividas, experiencia como conocimiento que aún no es definitivo, la experiencia de la que nos habla Pikaza. Ésta existe, cumple una función permanente muy importante en el ser humano, pero, una vez más, en el ser humano necesitado que somos. Con razón Pikaza y Martín Velasco son conscientes de que entre esta experiencia, reducida incluso a lo que es experiencia de sentido y de lo sagrado y la experiencia propiamente religiosa no hay continuidad, existe una ruptura o quiebre y se impone un salto. No hay paso continuo de la una a la otra, de la experiencia que sigue consistiendo en el conocimiento dual a la experiencia de conocimiento no dual, que, hablando con rigor, ya no es experiencia, porque ésta supone un sujeto.

Por todo lo mostrado, aunque los planteamientos reseñados constituyan avances muy importantes, y más aún lo serían si, en este caso, la religión cristiana tomara seria nota de ello y lo reflejara en la recomposición y retraducción de su mensaje y de su teología, no creemos que la solución deseada y buscada esté ahí. Hay que buscarla a partir de otro enfoque y planteamiento, de otro análisis, otra interpretación y otras propuestas. Antes de abocarnos a ello, creemos importante reparar en lo que, a nuestro juicio, constituyen las insuficiencias más frecuentes en el abordaje en general de lo religioso en nuestros días.

5. Insuficiencias más frecuentes en los planteamientos que se hacen

Tomar conciencia de las insuficiencias en los planteamientos en esta materia, obviamente, no garantiza sin más que el planteamiento que se haga sea mejor, pero ayuda, por una parte. Por otra, explicitarlas obliga a exponer los aspectos que se pretende superar, y así someter a la crítica tanto la apreciación en juego como el logro alcanzado en la pretendida superación. En otras palabras, no se trata de un ejercicio dogmático por nuestra parte, sino crítico, tan connatural al reflexionar científico. Éste es el interés del presente apartado.

No suele darse un tipo de insuficiencia sino varios y, generalmente, reforzándose entre sí por la conexión e interdependencia que presentan. Nosotros resumiríamos las insuficiencias más frecuentes en cuatro tipos, aunque, en general, todas ellas tienen que ver con la actitud científica que se adopta y con el método.

5.1. Insuficiencias de carácter sociológico

Hay insuficiencias de carácter sociológico. Como cuando no se parte de un conocimiento adecuado en cuanto a la profundidad en los cambios de la sociedad y la cultura actuales. Ello es frecuente en los enfoques y análisis que se caracterizan por ser más culturalistas que sociológicos. En las posiciones reseñadas anteriormente podemos observar algunos ejemplos. Así, cuando se diagnostica la situación actual y los cambios en términos de subjetividad, individualismo, autonomía, en otras palabras, en términos de valores. Se tiende a ver ligados éstos casi exclusiva o principalmente con la cultura, la ciencia y la filosofía modernas, dejando de lado el análisis de las condiciones materiales, tecnológicas y socio-

laborales que, de un modo u otro, están en la base y los hacen reales, como entendía Durkheim la realidad de los hechos sociales e irreversibles.

Estos planteamientos culturalistas no pueden llegar a sospechar, menos aún a descubrir, que los cambios religiosos más profundos hunden sus raíces en nuestra forma de trabajar y de producir, en nuestra forma material técnica de vivir. Es aquí donde está la clave o, mejor dicho, por aquí pasa la clave de la posible concepción de lo religioso, de su articulación y de su discurso, y si no se llega a este núcleo duro, será difícil comprender la naturaleza y significación de ciertos cambios. Alvin Toffler lo ha dicho con su humor norteamericano, si los pastores y predicadores pretenden que la familia sea nuclear, de padres e hijos solamente, deberían cambiar la forma de producción y trabajo actual en vez de predicar; lograrían mejor su propósito (1993:271-273).

En efecto, hay formas de producción y de trabajo, por ejemplo, las propias de las sociedades agrarias y artesanales, que por su naturaleza y estructura, si la religión llega a ser su paradigma, ésta necesariamente se articula como una visión céntrica del mundo siendo posible que, además de articularse como visión del mundo a partir de un centro, de un valor cúspide o de un principio, pueda ser teísta, esto es, se articule en torno a Dios como Señor y artífice supremo. Cuando se articula así, ocurre como una necesidad; de ahí su carácter exclusivo y excluyente. En otras formas de producción y de trabajo, como las que han comenzado a ser las nuestras, donde la relación sociolaboral del productor con su objeto se ha hecho sistémica, automatizada y abstracta gracias a la aplicación del conocimiento, la religión ya no se puede articular así, las sociedades y culturas que estamos construyendo no son estructuralmente teístas. Por ello es tan importante distin-

guir entre sociedad industrial clásica y nuestra sociedad industrial científico-tecnológica como dos formas diferentes de trabajo y de producción en lo que respecta a la religión, diferencia en la que muchos analistas culturalistas no reparan. Y no se pueden extrapolar valores ni comportamientos de una sociedad para otra estructuralmente distinta. En fin, según el tipo de enfoque y de análisis, ya sea más o menos sociológico, más o menos pertinente y profundo, valores modernos como subjetividad, individualismo y autonomía, pueden aparecer y ser tomados como causas o como efectos de factores actuantes a mayor profundidad, siendo las interpretaciones que se sigan muy diferentes.

5.2. Insuficiencias de carácter antropológico

Otro tipo de insuficiencias es de carácter antropológico. Así, cuando se parte de la convicción no revisada de que el ser humano es religioso por naturaleza, esta dimensión religiosa se traduce en la necesidad de lo sagrado, éste consiste en una referencia a lo Absoluto y Trascendente, o al menos en la forma absoluta y trascendental de sentirse o estar ligado a algo. La insuficiencia aquí radica en la incapacidad para tener una visión "práxica" del ser humano, de todo lo que él es y hace, persistiendo en una visión de absolutos, que siguen siendo esencialistas y ontológicos, por más que se les reconozca históricos y dialécticos. La historia aquí sirve como espacio donde los absolutos se desarrollan, y la dialéctica es la forma en que lo hacen, no de una manera rectilínea y simple, sino de una forma más contradictoria y compleja, pero siempre de una manera ascendente, siempre en pos de un sentido y un fin que la naturaleza, la historia o los dioses, en forma inconsulta han marcado.

Por ello no es extraño que estos enfoques y análisis muestren una concepción teleológica del ser humano y de la historia, incluso de la naturaleza.

Esta visión de las cosas fue muy típica de la ciencia y de la filosofía del siglo XIX. No había condiciones experienciales, vale decir, técnicas y laborales, para superarla. Todas las visiones, todos los "...ismos" eran céntricos y teleológicos, no podían ser "práxicos", ni incluso el marxismo con su categoría de "praxis", como certeramente lo ha advertido Luis Cencillo (Corbí 1983:11). Los enfoques "cristianos", más aún los teológicos, por razones fáciles de adivinar, hacen suya con facilidad esta forma de proceder.

Hoy el resto de las ciencias obligan a la antropología a ver al ser humano como animal que se ha hecho cultural y se sigue haciendo; a ver la cultura como invento de la biología, por lo tanto, como un instrumento al servicio de la vida humana; a que como seres humanos no nos veamos sujetos sobre objetos, sino sistema entre sistemas. En otras palabras, que el ser humano, junto con toda su obra, es lo que hace y se hace, es de naturaleza "práxica".

5.3. Insuficiencias derivadas de la ortodoxia religiosa

Hay limitaciones que parecen nacer de lo que podríamos calificar fidelidad a la ortodoxia religiosa por encima de la fidelidad científica. Aparentemente, se es libre para someter a revisión todo y cuestionarlo todo, pero muy pronto se puede ver que no es así. Se entra a la revisión y al cuestionamiento con ciertas posiciones de fe y contenidos que, de un modo u otro, terminan por privilegiar enfoques y métodos, y nosotros diríamos un enfoque y un método de preferencia, el de la fenomenología de lo religioso. Estos enfoques supuesta-

mente se acomodan mejor con los supuestos de fe, sobre todo si se aplican, como sucede casi siempre, abstrayendo de los aspectos que pueden resultar más retantes o descalificándolos de entrada como no procedentes. No es raro, pues, que tales planteamientos adolezcan de una inflación de lenguaje retórico, tanto mayor cuando menor es la libertad para abordar los temas, dando la impresión de aquello de que se carece: de libertad y creatividad. Desgraciadamente, son los planteamientos que más abundan. Se identifica demasiado pronto religión con fe, y ésta con verdades dogmáticas que, es obvio, se teme puedan entrar en conflicto con las verdades teóricas de la ciencia. Se identifican y superponen dos órdenes diferentes de conocimiento. Es el malentendido de la fe y de la ciencia y viceversa. Es de advertir que para este malentendido no queda lugar en una concepción de la religión como conocimiento silencioso. El conocimiento silencioso se articula sobre su experiencia, a partir de sus propios resultados y de sus posibilidades, no juega a ciencia o filosofía ni se articula sobre ellas. Contribuye a la ciencia y a la filosofía, como de por sí al resto del quehacer y ser humano, haciendo y siendo conocimiento silencioso.

5.4. Insuficiencias de carácter epistemológico

Por último, está el tipo de insuficiencias de carácter epistemológico y metodológico. Son las que se dan en el instrumental para llevar a cabo la aprehensión del objeto de estudio, a la hora de realizar el análisis y hacer interpretaciones. Como sabe y experimenta cualquier analista e investigador, además de que para objetos complejos no hay método completo, no todos los métodos sirven para todo. De hecho, ya hemos señalado aquí alguna carencia de un método, de por

sí tan bueno en el análisis de lo cultural y de lo religioso, como el método fenomenológico.

La interpretación de los cambios actuales parece estar demandando un enfoque biológico-antropológico evolutivo de lo cultural, una concepción "práxica" del ser humano como ya hemos mencionado, y un método que, en la perspectiva suficiente, nos permita captar la relación entre modo de vida o modo sociolaboral de vivir, cultura y religión, cómo se dio esa relación en otros modos de vida, cómo se da hoy, y por contraste y análisis, captar sus implicaciones y consecuencias para la religión. De hecho, ya hemos visto cómo en la posición de Pikaza, Martín Velasco y Torres Queiruga, una perspectiva histórica y sociocultural secular y hasta milenaria estaba presente. Así tiene que ser, si se quiere captar la aparente profundidad de los cambios actuales, interpretar su trascendencia y dar cuenta de su significación y de sus retos. No podría ser de otra manera.

A la luz de todo lo indicado hasta aquí, no sólo ahora bajo este último epígrafe sino, igualmente, bajo todos los anteriores, y, resumiendo, podemos afirmar que para abordar de manera pertinente lo religioso en la situación actual precisamos proceder con un enfoque y un método que nos permita dar cuenta de la profundidad de los cambios que están teniendo lugar en la forma de vida, en la cultura y en la religión como parte de éstas; un enfoque y un método que nos permita hallar indicadores objetivos seguros, verificables, y no meramente aproximativos, de los cambios. De la misma manera, necesitamos establecer objetivamente por qué en la situación actual, en las sociedades de innovación y creación continuas de conocimiento, la religión ya no puede reproducirse en forma creíble como hasta ahora ha sido, sistema creado con base en el conocimiento representacional dan-

do sentido a la vida, a la historia, a todo el proyecto humano y, en cierto modo, a todo lo real, en fin, constituyendo una ética de referencia religiosa; y, por último, explicar por qué la única religión creíblemente posible, en la nueva sociedad y en la nueva cultura, es la religión que opera con base en el conocimiento no dual, el conocimiento silencioso. Este es nuestro reto en lo que sigue, los cuatro puntos aquí enunciados, y en esta tarea vamos a adoptar el modelo epistemológico y metodológico concebido y diseñado por Mariano Corbí para crear una epistemología de los valores y, por lo tanto, de la religión como axiología. Las grandes coordenadas de correspondencia que él encuentra entre modo de vida, configuraciones semánticas y axiológicas, creemos, constituyen el modelo adecuado, a la altura que están actualmente los conocimientos en esta materia, para dar cuenta de los puntos que nos hemos propuesto: profundidad de los cambios, indicadores objetivos de los mismos, no reproducción de la religión como sistema con base en el conocimiento dual, y producción posible de la religión como conocimiento silencioso.

6. Modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí

6.1. A la búsqueda de indicadores objetivos de la profundidad de los cambios. Concepción y diseño del modelo[28]

Por ser el ser humano «desfondado», desprovisto biológicamente de la orientación determinada que necesita para vi-

28. El lector encontrará la concepción, construcción y validación del modelo en la obra de Mariano Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, y un breve resumen del modelo en *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996, pp. 9-71.

vir, la cultura cumple en él la función instrumental de la que carece, programando la forma de vida, trabajo y organización, pertinente. Así concebida la cultura, ésta significa un gran salto en la biología pero no fuera de ella. La cultura es invención de la biología, por lo tanto, existe siempre en función de la vida, cumple en relación con ella una función instrumental: la cultura brinda la programación, la determinación y la orientación segura que necesita el vivir humano. De esta manera, se establece una correspondencia estructural entre los modelos o esquemas de ambos órdenes o niveles: entre el modelo o esquema sociolaboral de vida y el modelo o esquema cultural. Y en virtud de este hecho básico, a una forma estructural de vida corresponderá una forma estructural de representaciones y una forma estructural de significaciones o de valores. Ésta es la constatación en que se fundamenta el principio del modelo y sus componentes, de naturaleza antropológica, lingüística, semántica y sociolaboral. El modelo o esquema cultural viene expresado bajo la forma de mitologías o narraciones, ideologías y, en general, bajo la forma del discurso dominante. El carácter dominante se debe a su función programadora.

Aquí tenemos, pues, hablando todavía en términos generales, los indicadores objetivos buscados de los cambios. Lo anterior nos permite afirmar que cuando se operan cambios profundos, de naturaleza radical y estructural, en nuestra forma de vida (en los recursos de que vivimos, en los instrumentos y técnicas que utilizamos y en la organización laboral y social que nos damos, indicadores sociales), antes o después y duran-

te los procesos de los mismos, se operan también cambios de la misma naturaleza en el paradigma cultural y axiológico que programa los seres humanos en su existencia social y cultural. Pero este es todavía un planteamiento muy general.

Si esta es la relación a la base, la estrategia de investigación tendrá que consistir, pues, en realizar un doble análisis en paralelo: análisis semántico de las mitologías y el análisis antropológico del sistema laboral y social del grupo correspondiente (Corbí 1996:15). ¿Qué resultados arroja este análisis? Una correspondencia estrecha y directa entre ambas dimensiones en los siguientes términos. Lo primero que descubrimos es que todo en ambas dimensiones, configuraciones mitológicas y actividades sociolaborales, lo que conocemos como el haber de un grupo, se organiza en torno a *series*. Que estas series no tienen la misma función ni presentan el mismo rango. Las hay que son *axiales* en la vida del grupo, caza y mitología de la caza en un grupo de cazadores y recolectores, agricultura en una sociedad agraria, y las hay que son *secundarias*, series de recolección, artesanía y comercio, respectivamente, en las dos formas de vida citadas. Más aún, en el interior de las series mismas que son *axiales* en la vida del grupo, no todos los momentos o acciones que las componen tienen el mismo valor. Los hay también que son *centrales*, matar y comer, sembrar y comer, respectivamente, en los ejemplos citados, y los hay que son *periféricos*, manipulación y tratamiento de los alimentos, preparación de instrumentos, ritos y danzas preparativos para la caza o para la siembra.

En segundo lugar, encontramos entre series y momentos la siguiente correspondencia: configuraciones mitológicas y axiológicas, como se dan empíricamente, se corresponden con la vida del grupo en sus particularidades; a las series

centrales y secundarias en el trabajo y organización social del grupo se corresponden series centrales y secundarias en las mitologías y narraciones; y a los momentos centrales se corresponden momentos cumbres, de valores, personajes acciones, en las mitologías y rituales del grupo. De esta manera, lo que nos queda configurado es un modelo de análisis de correspondencias y de cambios. El análisis lo podemos comenzar bien descubriendo y analizando lo que es el esquema sociolaboral del grupo, bien descubriendo y analizando lo que constituyen sus mitos y narraciones cumbres, aspecto que se nos develará fácilmente siguiendo la construcción estructural de las mismas narraciones y los momentos donde se concentran los dioses y ritos más importantes (Corbí 1983:136-137). Para explicar los cambios, además del principio de *correspondencia*, tenemos que tener en cuenta lo que Corbí llama principio de *totalidad*, que reza así: dada la correspondencia directa existente entre los esquemas de las diferentes dimensiones o campos del vivir humano, el cambio profundo, verdaderamente estructural, en uno de ellos arrastra, implicándoles en el cambio correspondiente, a todos los demás.

Para que el modelo sea completo en su orden de pertinencia, específicamente para su aplicación al análisis de lo sagrado y de la religión, habría que añadir las siguientes consideraciones sobre el mecanismo que crea lo sagrado. La religión, por su naturaleza, está en la cumbre de la axiología humana. Por la fuerza absolutamente implicante que tiene para el ser humano es lo más axiológico en éste. Ahora bien, ¿de dónde le viene esta fuerza y carácter incondicional y absoluto? No le viene de ningún otro lugar más que de aquello que le es al ser humano incondicional para vivir y, por lo tanto, de valor absoluto, de aquello que en cada forma de vida le

permite vivir y sobrevivir. Porque no le viene a la religión ni a lo sagrado de su naturaleza ontológica, que no la tiene, sino de su naturaleza *práxica*, la única que realmente tiene o, mejor, lo único que en realidad es. Pero ello no ocurre en forma directa, sino en forma transmutada podríamos afirmar. La religión toma de la forma de vida lo que en ésta es incondicional para el ser humano, que es lo que le permite vivir y no morir, la significatividad de la que no puede prescindir, la más básica y fundamental, lo traduce en términos religiosos y lo sacraliza absolutizándolo. Así nace lo sagrado como valor en sí. Liberado de la función de la vida, aparece como realidad sustantiva e independiente, accesible en sí misma. Simultáneamente a esta operación, contrapone lo incondicional humano a lo incondicional religioso, descalificando lo primero como lo que no tiene verdadero valor y absolutizando lo segundo como lo único que en realidad lo tiene. Así tenemos lo sagrado y la religión construidos como las realidades incondicionales y absolutas, todo ello a partir de lo incondicional humano para la vida y negándolo a la vez (Corbí 1983:49).

No es extraño, pues, lo que los estudiosos de lo religioso detectan: que lo sagrado se desplaza, cambia de lugar (Ferry 1996; Mardones 1994; Pradés 1999). Pero ello no ocurre sin dirección y orientación: lo sagrado, aunque sea en forma transmutada, coincidirá siempre con lo más incondicional y absoluto en la vida del grupo, y cambia y se desplaza de lugar con el cambio radical de la forma de vida del grupo. Desde esta perspectiva, y si se quiere seguir hablando en nuestros días en términos de categoría de sagrado, no debería resultar tan sorprendente que en una sociedad dinámica, de creación y libertad de conocimiento, el ser humano con todos sus atributos resulte ser lo más sagrado. No nos vamos a extender ahora aquí en este punto. Pero es normal. En la sociedad y la cultura actuales, el ser humano es lo más incondicional. Ha quedado solo, solo frente a su capacidad y su responsabilidad. Antes podía pensar que su proyecto, como su futuro, su historia, las normas de su comportamiento, sus valores, todo le venía dado, por Dios, por la naturaleza y sus leyes, por la historia. Ahora se sabe que es él quien tiene que construirlo todo[29]. Ahora se sabe y siente que sólo consigo mismo puede contar. Es lo más incondicional que existe. Sin él nada existe. Es normal que, al mismo tiempo que construye una forma de vida cada vez sobre bases más tecnológicas, mediadas y abstractas, sacralice su cuerpo, su biología, su vida, la naturaleza, de la que él es parte, el polvo de las estrellas, del cual él proviene. Todo ello es la base concreta e incondicional de todo lo demás.

6.2. Los indicadores objetivos en los diferentes tipos de sociedades y de culturas. Conformación de la religión y sus cambios

Esto lo logramos siguiendo la aplicación que del modelo realiza Mariano Corbí a los diferentes tipos de sociedades y de culturas conocidos, desde los pueblos cazadores hasta la actualidad. Se trata de una relectura de su aplicación en la línea de nuestros intereses. Y lo que más nos interesa ahora aquí, además de ver cuáles son en cada tipo de sociedad los indicadores objetivos del tipo de religión y cómo operan, es mostrar tres cosas fundamentales en nuestro trabajo: a) cómo

29. Esto mismo lo experimenta en el campo religioso. Antes sentía que la institución era la matriz de su religiosidad. Ahora, cada vez menos. Ahora siente progresivamente que también en este dominio él mismo tiene que crear sus propios valores. Lo que antes era seguro, ahora siente que sólo le sirve de referencia, pero que no le dispensa de crear y realizar su propia experiencia religiosa.

hasta nuestros días la religión se ha articulado siempre sobre el esquema o paradigma cultural, por ser éste un paradigma axiológico; b) el hecho que, de esta manera, la religión se ha articulado como sistema de "creencias"; y c) cómo hoy, en nuestra nueva forma de vida, en el esquema sociolaboral, cultural y axiológico que son los nuestros, eso ya no es más posible. La aplicación que hacemos es muy sintética, en función únicamente de esta triple conveniencia.

6.2.1. Articulación sobre el esquema «muerte→vida», en las sociedades cazadoras-recolectoras

Comencemos por las sociedades cazadoras-recolectoras. En este tipo de sociedades la ocupación o serie central es la caza, y entre el conjunto de acciones que la constituyen, los momentos centrales son bien claros: «matar al animal y comerlo». Gracias a la caza, a matar y comer animales el grupo vive. Matar y comer o, mejor aún, la experiencia del animal violentamente muerto es algo de un valor incondicional en su vida. Sin animal violentamente muerto no viven. Las narraciones mitológicas "mitificarán", si es que se nos permite hablar así, y ello en la forma más absoluta, estos momentos y experiencias fundamentales. ¿Cómo lo harán? Poniendo como centro de la narración al animal violentamente muerto y estableciendo que es del animal muerto de donde proviene la vida. A partir de aquí, el resto de la articulación, y de lo que podríamos llamar religión sobre el paradigma cultural y axiológico, es una secuencia. Mariano Corbí lo expresa de la siguiente manera: «La representación de la suprema realidad es una protovíctima animal. La suprema representación de lo sagrado es el animal muerto. El ritual supremo es la re-

presentación y reactualización de la muerte primigenia del animal sagrado» (Corbí 1996:18).

Los mitos dan cuenta de cómo fue que a partir de un animal primordial violentamente muerto proceden todas las realidades cósmicas. De sus miembros despedazados provienen el cielo, la tierra, las montañas, los ríos, ...

También en lo social la muerte está en el origen de la vida. El grupo tiene su origen, todo lo que es y tiene, en sus ancestros que, muertos, son origen de su vida fisiológica, de su saber práctico, de sus mitos y costumbres, en una palabra, de todo lo que asegura la vida del grupo. Y, como dice Corbí, las dos expresiones, «el animal muerto es fuente de vida» y «los antepasados son fuente de vida», se conjuntan: los espíritus de los muertos tienen forma animal (*teriomorfa*) y los animales muertos son ancestros (1996:18).

El patrón «la muerte se transforma en vida» estructura toda la cultura de los pueblos que viven de la caza. Sobre él la religión se articula como conjunto de representaciones, valores y comportamientos, como sistema de "creencias", vinculadas a la voluntad y sabiduría de los ancestros, y que, como tales deben ser acatadas y obedecidas. Vista la actitud de aceptación y sometimiento que demandan, el carácter de "creencia" que tienen no puede ser más evidente. Se trata de una estructura cerrada y dogmática, dada de una vez para siempre, evitando todo cuestionamiento y cambio. La razón de todo ello está en la función social que cumple este tipo de mitología central: asegurar la unidad del grupo, sin la cual no es posible que un miembro sobreviva. Aunque ya desde ahora la religión puede ser y será algo más: conocimiento y método que propicia otra forma de acceder a la realidad y de manipulación de la misma, la conocida como religión chamánica.

Quisiéramos, antes de pasar al siguiente parágrafo, llamar la atención del lector sobre el potencial explicativo del planteamiento de Corbí de la protovíctima en relación con el planteamiento, tan famoso, que hace René Girard con su teoría mimética y el mecanismo generador y frenador de la violencia. René Girard, partiendo del análisis de mitos, interpretados éstos a la luz de su teoría mimética, supone un estado de violencia generalizada, y como mecanismo de control la existencia de una víctima vicaria, de un «chivo expiatorio» (1986; 1995). Girard supone un estado generalizado de violencia, porque las mitologías hablan de muertes violentas, pero no lo puede probar. Corbí, a partir del análisis de lo que es la actividad y el momento central en la vida de los cazadores, puede explicar la creencia en una protovíctima y que se le atribuya un valor sagrado, puede mostrar esta creencia expresada en los mitos y explicar qué función tiene. Todo ello, sin verse en la necesidad de recurrir a supuestos que no pueda probar. Esto, obviamente, va a tener implicaciones para las disciplinas y los análisis donde se ha aplicado la teoría de Girard, por supuesto, también para la teología. No es lo mismo una teología hecha a partir de los hallazgos de René Girard, por refrescantes que sean, que a partir de los hallazgos y resultados de Mariano Corbí. Una teología a partir de los hallazgos y planteamiento de René Girard sigue siendo una teología que trabaja sobre "creencias" (Alison 1999)[30].

30. La violencia que René Girard postula que se dio pero no puede probar, Ken Wilber, con otros autores, sitúa su comienzo en una época bien significativa, en la época que en su terminología denomina de *pertenencia*, alrededor del tercer milenio a. C. (Wilber 1995:231-235).

6.2.2. Articulación sobre el esquema «mandato→obediencia», en las sociedades agrarias

En las sociedades agrarias, la actividad fundamental es el cultivo, y en ella los momentos centrales son sembrar el grano y comerlo; en consecuencia, se van a regir también por el patrón axiológico: «la muerte que se transforma en vida». Con esta diferencia, aquí muerte equivale a ser enterrado, descender al seno de la tierra, ampliándose el modelo con esta modificación. «El nuevo modelo modificado y ampliado será: la muerte (ser enterrado) se transforma en vida o, dicho de forma más sencilla, el paso por la muerte (ser enterrado) da vida» (Corbí 1996:24). Según este paradigma cultural, todo lo que tiene vida y existencia es que ha pasado por la muerte, ha sido enterrado. La naturaleza con sus estaciones, los astros con sus fases, todo pasa por la muerte para vivir.

Pero en las sociedades agrarias de riego y afines, por los proyectos tan enormes de irrigación, canalización, defensa y otros que llevan a efecto, hay otra actividad que resulta fundamental para la supervivencia de las mismas, es la actividad de la organización social necesaria mediante la autoridad. En este tipo de proyectos se trabaja con grandes masas de población y en función de súbditos muy numerosos. Recordemos que estas sociedades suelen ser imperios. Sin autoridad, imposible realizar estas obras, imposible la organización social requerida e imposible la vida. O dicho de otra manera, en este tipo de sociedades, la autoridad es fuente de vida. Ello se expresa en el patrón *mandato-obediencia*, patrón cultural y axiológico fundamental en este tipo de sociedades, que les atraviesa de parte a parte. Son sociedades autoritarias y jerarquizadas. En sus narraciones mitológicas Dios es el supre-

mo señor, la plenitud absoluta de la realidad. De él procede todo, con su palabra-mandato crea las cosas. Su voluntad y su palabra tienen poder ontológico, crean lo que deciden y pronuncian. Recibir ese mandato, participar de él obedeciendo, es recibir poder, existencia y vida. Rechazar, no aceptar los mandatos significa pérdida y muerte.

El orden social y familiar, laboral, moral e intelectual, todo, aparece estructurado en términos de jerarquía, sometimiento y obediencia. De un modo u otro la autoridad participa del carácter sagrado de la autoridad suprema. Hay que obedecer lo establecido por Dios y sus representantes y hay que aceptar lo revelado.

En las sociedades agrarias de riego y afines y en algunas de lluvia tenemos, pues, un doble patrón cultural y axiológico, el de «mandato-obediencia» y el de «la muerte se transforma en vida». Pero los dos no pueden existir como igualmente patrones en la misma sociedad, no podrían programarla. Más bien, como observa Corbí, «si no se conjuntaran, la sociedad se escindiría en dos bloques: los burócratas, sacerdotes y militares, por un lado, y los cultivadores, por otro. Esa escisión haría inútil la autoridad e imposible el cultivo» (1996:24). ¿Cómo se articularán entre sí? La respuesta está en los mitos: en la cumbre de todo está un Dios que es Señor Supremo. Éste tiene una Divinidad Asociada, que desciende a la tierra, porque así lo ha dispuesto el Ser Supremo, y allí es muerto, pasa por la tumba (infierno), es resucitado y se sienta a la derecha del Dios Supremo. Así lo ha comprobado Corbí analizando los mitos de las sociedades mesopotámica, egipcia y maya-quiché (1983:335-425). Los mitos expresan el esquema muerte-vida sometido y reinterpretado en el interior del esquema mandato-obediencia. No podía ser de otro modo, ya que en las sociedades agrícolas de riego, el cultivo mismo es posible porque existe una autoridad fuerte.

En el nuevo modelo complejo, la muerte que da vida es reinterpretada como la muerte a sí misma que interioriza el mandato mediante la obediencia. La muerte física ya no es el valor y criterio decisivo, no es necesaria. La muerte-vida física se convierte en un símbolo del nuevo valor y criterio supremo, el mandato-obediencia, supremo, puesto que ahora es él el que asegura la vida.

Si la articulación de la religión sobre el esquema sociolaboral aparece claramente en el análisis, no es difícil percibir cómo la religión en este tipo de sociedades se articula como sistema de "creencias". Hasta el punto de que "creencias" y religión en este tipo de sociedades son casi realidades equivalentes y a partir de ese momento la religión será religión de creencias. Ello es así por cuanto al no poder funcionar estas sociedades sin una autoridad fuerte, tampoco pueden funcionar sin el sistema cultural que lo presente como natural y evidente. Y este es el sistema de la religión como verdades reveladas, que hay que aceptar y obedecer. La religión, por su naturaleza, tiene la ventaja sobre cualquier otro sistema de ofrecer el sistema último, el más ideal y absoluto posible, el que es fuente de donde emanan y participan todos los demás; en otras palabras, la ventaja de su idealidad y fontaneidad, por una parte, y por otra, la de su ley de gravedad, que no descansa hasta llevarla a su interiorización por el sujeto. La interiorización de la autoridad y sus mandatos disminuye en forma ideal el carácter impositivo que siempre lleva, creando la cohesión social deseada.

La interiorización evidencia el carácter externo o heterónomo con que aparece toda autoridad y mandato y, por lo tanto, la acción de arrastre que en la aceptación de la auto-

ridad y en el cumplimiento de los mandatos realiza la voluntad. Autoridad y mandato no son una experiencia autónoma del ser humano, no nacen de su ser, de su percibir y sentir directos. Nacen de una inteligencia que capta las verdades reveladas y de una voluntad que manda aceptarlas. Imposible, pues, que las verdades reveladas y el saber que deriva de ellas no resulten de naturaleza "creída", es decir, sumisamente aceptada, no experimentada. Es un saber conceptualizado, racionalizado, mediacional, que, al no poder mover por sí mismo al sujeto, por no ser conocimiento experiencial, mueve siempre recurriendo a la autoridad de quien revela. De ahí el aspecto de "creencia" que inconscientemente asume. En la religión saber aceptado y apelación a la autoridad coinciden. Es "creencia". Y ésta fue la religión de las sociedades agrícolas de riego y afines, sociedades donde, en consecuencia, surgieron las grandes visiones religiosas del mundo, visiones conocidas como religiones universales. Precisamente, porque lo que las caracteriza como grandes construcciones teóricas, es el construirse a partir de un centro o una cúspide, fuerza, principio, Dios, y tener un radio de alcance universal.

Con todo, sería simplista y reductor pensar que en este tipo de sociedades la religión solamente fue de creencias. Fue también conocimiento silencioso. El mejor ejemplo de ello lo tenemos en los grandes Maestros que están en el origen de las grandes religiones surgidas en esta época. Ellos son los grandes Maestros y testigos de la religión como conocimiento silencioso. Es más, hasta tal punto su experiencia fue la experiencia del conocimiento silencioso y su enseñanza una invitación a realizar dicha experiencia, que muy pronto ésta fue fijada e interpretada como verdades religiosas a las que se debe asentir, como revelación y doctrina.

6.2.3. Articulación sobre esquemas dualistas

Es la articulación propia, por diferentes factores, de las sociedades ganaderas y de ciertas culturas urbanas.

Los esquemas vistos hasta ahora no son dualistas. La muerte y los elementos relacionados con ella no son negativos ni son opuestos a la vida, al contrario, es el paso obligado de todo lo que tiene vida. En las sociedades ganaderas sí se da una oposición irreconciliable entre muerte y vida. La base de la vida de los pueblos ganaderos es la vida de sus animales. La muerte en sus rebaños, por escasez, muerte, depredación, es la muerte en ellos. La muerte en su experiencia no es, pues, fuente de vida, sino todo lo contrario. Por razones laborales, como subraya Corbí (1996:27), esto es, por su modo de vida, los ganaderos conciben la realidad como un enfrentamiento de la vida contra la muerte, enfrentamiento que es lucha. Las mitologías expresarán esta realidad enseñando que existen dos fuerzas, dos divinidades en lucha: el principio del bien o Dios bueno y el principio del mal o Dios malo. En algunas mitologías este segundo principio no será divino, pero sí poderoso, como el demonio, que hace las veces de principio de mal (antiguos iranios, judíos y musulmanes, respectivamente) (Corbí 1996:27).

El modo de vida, la ganadería, obliga a estas sociedades a organizarse en grupos familiares o clanes y a hacer alianzas entre sí por motivos de trabajo y de defensa, y de nuevo, las mitologías lo recogerán con la idealidad del caso. Así sucede en la relación del pueblo con Dios. Ésta es entendida en términos de alianza, alianza con Dios como Principio Supremo del Bien para, de esta manera, poder escapar de las manos del Mal y de la Muerte. La alianza comporta una convicción de pueblo elegido, de alianza con los pueblos amigos, de re-

chazo y lucha contra los que son enemigos, y una visión de la historia lineal y ascendente en términos de lucha entre unos y otros, entre el Bien y el Mal, historia que terminará con la victoria de Dios y sus aliados.

Esta mitología dualista se encuentra también en las culturas ciudadanas, concretamente en sociedades en las que se ha iniciado el desarrollo de la cultura ciudadana, como el caso del Irán Antiguo, en las ciudades helenistas, en ciudades donde la cultura ciudadana está plenamente desarrollada, como en el caso del Islam, en las ciudades medievales y, según Mariano Corbí, hasta en la primera revolución industrial aparece la estructura dualista, pero transmutada esta vez en ideología marxista y liberal (1996:29). Estas culturas urbanas se caracterizan por la existencia de varias actividades, agricultura, ganadería, artesanía, comercio, sin que ninguna sea capaz de imponerse a las demás. En ellas está presente el modelo axiológico autoritario y agrario, pero no basta para garantizar la cohesión social requerida. Para eso también acuden a variantes del modelo dualista. El modelo medieval de lucha contra el mal (demonio y pecado) y de temor al juicio de Dios y al infierno, es bien conocido. Y ello no obedece a razones de oscurantismo, sino a necesidades del sistema dual de valores (Corbí 1996:39-40).

En estas culturas medievales se hacen presentes tres ejes axiológicos: el autoritario, del mandato→obediencia, el agrícola, de la muerte→vida, y el dualista, de la muerte→vida. ¿Cómo se articularán entre sí para formar un solo modelo complejo? Ya vimos en las sociedades agrícolas de riego cómo el modelo agrícola era asumido por el autoritario. En las culturas urbanas señaladas, el modelo dualista se articula con el autoritario de la siguiente manera: el Dios Señor de la mitología autoritaria se identifica con el Principio del Bien, y el Principio del Mal es tal por desobediencia al Señor Supremo.

El lector ya habrá advertido hasta qué punto el cristianismo, en cuanto sistema de creencias, expresa la coordinación en un modelo complejo de los tres ejes axiológico-representativos descubiertos. Precisamente, en la medida en que el cristianismo es producto de la convergencia de los contextos sociolaborales, pastoril, agrícola-autoritario y urbano y de la articulación de sus respectivos paradigmas.

Dada la primacía y función articuladora que en este paradigma cultural complejo detenta el eje autoritario, la verdad aparece investida de la autoridad del Ser Supremo, como revelación y emanación de él, una verdad que hay que aceptar, en la que hay que creer y, por lo tanto, una creencia. A la religión en este paradigma le es consustancial apelar a la autoridad heterónoma que caracteriza a la verdad, máxime cuando esta autoridad es la suprema, es el mismo Dios. En este marco, más revelada es una verdad, más le viene al hombre en términos que trascienden el conocimiento, la capacidad y el esfuerzo humanos, más verdad es, sobre todo más religiosa[31]. Por el contrario, más humana aparece una verdad, humana en el sentido que sea producto de la reflexión y del esfuerzo humano, más sospechosa le resulta de que no sea divina y menos credibilidad le merece. De ahí la sospecha que ha guardado siempre el cristianismo frente a toda posición gnóstica y frente a todo tipo de gnosticismo. Sospecha es un término eufemístico que utilizamos, en el fondo se trata del rechazo ante la que considera una de las herejías más anticristiana. Es aversión lo que el cristianismo históricamente ha sentido ante la religión no revelada y ante la religión pro-

31 «Por el hecho de que una cosa ha sido revelada, esta cosa posee un significado de salvación. Toda verdad revelada es, pues, una verdad religiosa» (Schillebeeckx 1969:150).

ducto del conocimiento humano (gnosis). Hasta este punto el cristianismo se reivindica como religión revelada. Consecuente con esta línea, todavía hace unas décadas Edward Schillebeeckx, teólogo que tanto ha revalorizado la experiencia humana como fuente de conocimiento religioso, consideraba la herejía gnóstica como la más atentatoria contra el cristianismo y como la más diluyente de su originalidad[32].

6.2.4. Articulación sobre el modelo «emisión→recepción» en las sociedades artesanales

Si el gran efecto de los modelos agrario y autoritario ha llegado hasta nuestros días, el modelo propio de las sociedades artesanales, no sin combinación con ellos, conoce una igual vigencia. Su análisis tiene además la importancia, como lo ha señalado Mariano Corbí (1996:36), de permitirnos comprender el influjo que el uso de instrumentos como mediaciones laborales puede tener en los paradigmas culturales, aspecto fundamental, como veremos más adelante, para explicarnos cambios que están teniendo lugar en la actualidad.

Este modelo tiene su origen en la *polis* griega, pero va mucho más allá; corresponde a las sociedades donde no se da una estructura social dominante. En las sociedades que hemos visto hasta ahora una ocupación laboral resultaba dominante y, al ser dominante, estructuraba la sociedad, su manera de

32. «*La* herejía que amenaza esencialmente a toda forma de cristianismo, y que lo amenazó de muerte ya desde sus orígenes, es la gnosis ¡La gnosis restringe el cristianismo a una doctrina teórica de la salvación -que, considerada lógicamente desde sus propias bases, deja al mundo ser lo que es-, a una aclaración hermenéutica de la existencia, sin interés en la renovación efectiva del mundo y del existir humano!» (Schillebeeckx 1973:101).

ver el mundo y sus valores. En el caso de la *polis* griega ninguna actividad, agricultura, comercio, trabajo artesanal, ni siquiera lo que podríamos llamar en términos modernos profesiones liberales, es dominante ni logra, por lo tanto, imponerse a las demás. Otro tanto sucede en lo que se refiere a su organización social y política. En este contexto particular, la comprensión y valoración del uso de instrumentos, ya existentes en otros tipos de sociedades, se libera de la interpretación mítico-autoritaria que lo impedía, el trabajo artesanal emerge como un saber hacer racional, y por este medio como categoría y patrón cultural de toda la realidad. Los rasgos del nuevo modelo contrastan significativa y estructuralmente con el modelo mítico.

En el fondo una concepción mítica es una concepción en términos de estímulos, interpretados éstos míticamente. Los estímulos así interpretados aparecen inherentes a la condición de las cosas y de nosotros mismos, y ello determina nuestro comportamiento. Comportándose de acuerdo con los mitos, se sabrá en cada momento qué hacer y cómo actuar. En la concepción mítica del mundo y de la existencia, por lo tanto, también del actuar, no hay más posibilidad de distanciamiento con respecto al propio actuar, a las actividades a realizar, a la serie de acciones que deben seguir éstas y a los instrumentos. Se aprenden y se ejecutan míticamente, porque así fue revelado y ordenado, porque así se hizo siempre. Frente a esta concepción, en el contexto laboral y social de la *polis* griega, contexto en el que ninguna actividad o ocupación es dominante, emerge la concepción del instrumento artesanal como instrumento dependiente única y totalmente del «saber hacer» del artesano. Los instrumentos artesanos existieron antes, pero no esta concepción nueva de los mismos, ni la nueva relación artesano-instrumento que de esa concepción dimana.

En la nueva concepción, los instrumentos existen en su materialidad, porque antes existieron en su mente de artesano. Siguiendo el modelo que concibe en su mente, él como artesano los trae a la realidad. Para ello ha tenido que internalizar la serie de acciones o pasos requeridos en la realización de un instrumento o de una actividad. Ha tenido que aprender a concebir las cosas y saberlas hacer, desarrollar habilidad y destreza. De esta manera, percibe y siente sus instrumentos como complementación y prolongación suya, y todo lo que él hace como producto de su capacidad y habilidad. El artesano se ve a sí mismo en su relación con sus instrumentos y lo que él hace bajo un nuevo modelo. Es el modelo de lo hecho conforme a «razón», proporción o medida; un modelo no dado míticamente sino presente en todo, descubierto, interiorizado, aprendido.

Si queremos dar al nuevo modelo una formulación que abarque todas sus manifestaciones tendríamos que decir que se trata de un modelo «emisor-receptor» o, dicho más abstractamente aún, «emisión-recepción». En efecto, en la experiencia del artesano siempre hay algo o alguien que emite algo y algo o alguien que recibe, de manera que toda la realidad, incluido el cosmos, se puede entender así. Al igual que él como artesano está en el origen de sus instrumentos y de sus obras, así en el origen de todo el cosmos tiene que haber un Artesano Supremo. El principio artesanal, el emitir y recibir siguiendo criterios de «razón», proporción o medida, cruza toda la realidad y está presente en toda ella. El nuevo modelo o paradigma coincide con el esquema de la concepción autoritaria de la realidad «mandato→obediencia», en el sentido en que éste también supone una emisión-recepción ontológica, respectivamente.

El modelo artesanal supone una nueva manera de ver y valorar las cosas y la realidad. Surge el concepto de «naturaleza» para referirse al principio conforme a «razón» que hace ser y operar todo. Según esto, cada cosa tiene su «naturaleza». Conocer las cosas en su naturaleza es conocerlas según el principio conforme al cual han sido hechas, existen y actúan; es conocer cómo han sido y, por lo tanto, conocerlas como factibles. Surge el «logos» como nueva forma de pensar y explicar la realidad frente al «mytos», con la gran diferencia que los separa. Los mitos surgieron para dar cuenta del valor de las cosas para una sociedad determinada. Explican el valor que tienen las cosas y por qué. Los grupos preartesanos viven en un mundo axiológicamente calificado y estructurado y así es como necesitan construirlo y explicarlo para poder vivir. El «logos», en cambio, surge para dar cuenta de cómo están construidas las cosas y cuál es su trama (Corbí 1996:36). El cambio de perspectiva es enorme. Los mitos interpretan y explican el mundo axiológicamente, desde el valor que tiene para el grupo. La razón de los artesanos se interesa en cómo están hechas las cosas y el mundo, y desde ahí es como lo explican.

Con el nuevo modelo cambian también todas las relaciones. Cambian el tipo de individuo y el de sociedad. El mismo ser humano se va a definir por su capacidad operativa, por su habilidad, y no ya por su integración social, produciéndose así una separación entre rol e individuo. Surge un ser humano con rasgos individuales y autónomos. La sociedad tendrá que ser una integración de la opinión de todos. La vida de la *polis* también tiene su naturaleza conforme a la razón. Cambian las concepciones antropológicas y cósmicas. El universo es una realidad construida y que opera ordenadamente, es un cosmos, y el ser humano, su reproducción en pequeño, un

microcosmos. En fin, cambian las concepciones religiosas. En la cúspide de lo creado, Dios visto como Supremo Artesano.

Es en la *polis*, como decíamos, donde el modo de actuar de los artesanos se convierte en modelo de interpretación de la realidad. Con el tiempo, como advierte Corbí, tenderá a ser preponderante, primero en la interpretación del saber y después en la organización de la totalidad de la sociedad (1996:38). La filosofía griega es la mejor expresión de la primera parte de la aserción. Ahora bien, basta evocar hasta qué punto el cristianismo se helenizó, para comenzar a sospechar hasta dónde el cristianismo se hizo "teoría", se hizo "creencias". Expresión de la teorización sufrida por la religión cristiana es la teología escolástica, y la excepción, la corriente mística cristiana, una corriente subterránea (Tracy 1994:65), siempre de la mano del prestigio y de la autoridad del Pseudo Dionisio (Martín 1990:18-47).

El modelo artesanal como modelo «emisor-receptor» es, quizás, el factor más responsable de que la religión se haya establecido y estructurado como sistema de "creencias". Comparado con los anteriores es, sin duda alguna, el modelo más formal y formalizador y, por ello, el que más abstrae la significación y valor de las cosas. Tengamos presente que, contrariamente al paradigma mítico, que da cuenta de la significación y valor que tienen las cosas para una sociedad determinada, el paradigma artesanal o del «logos» se emplea en explicar cómo están hechas, cuál es su trama.

En el nuevo modelo las cosas no son percibidas en sí mismas sino como naturalezas, esto es, como principios operando de acuerdo con una «razón», «proporción» o «medida», según sea la realidad de que se trate. Las cosas no son conocidas en sí mismas sino en su formalidad que, en la nueva manera de conocer y ser, se muestra su naturaleza

misma, su realidad. Esta invención es la que hace posible el desarrollo de las ciencias y de la filosofía hasta el punto tan elevado que conocemos en Grecia. Precisamente, porque ciencias y filosofía, todo el saber, se han hecho sistemas que abstraen lo que soporta la "naturaleza", se han hecho pura formalidad. Sobre ésta se articulará también el saber religioso, el saber revelado y el saber que de él se deriva, el teológico. Porque el modelo como tal será aplicable a toda la realidad, materia y espíritu, humana y divina, natural y sobrenatural. Dios el primero es naturaleza, aunque sea divina, y todo lo que ha creado lo ha hecho conforme y según este principio. Las *summae theologiae* y la actitud intelectual que las anima, como ordenamiento y compendio del saber teológico, serán la expresión por antonomasia de este saber ordenado, teórico y doctrinal. Más la teología se hará teología de escuela o "escolástica", perdiendo así sus referencias a la experiencia fundadora, bíblico-evangélica y patrística, en otras palabras, más se convertirá método, más se hará formal y alejada de la experiencia, más sustituirá la experiencia fundante por las "creencias". "Creencias" que, en su caso extremo, es recurso único a la razón teológica y a la autoridad eclesiástica. ¿Cómo, sin embargo, pudo articularse la religión sobre un modelo tan formal? ¿Qué ventajas había en ello?

Varias y muy fundamentales. La primera es que, pese a su formalidad, el modelo vehicula una relación axiológica sujeto-objeto. Aunque profano en relación con el modelo «la muerte se transforma en vida» de los cazadores, y a la variante introducida por las sociedades agrícolas de riego, en cuanto «emisor-receptor», se conecta con el modelo autoritario, teniendo ambos el doble referente común, de algo o alguien que emite y algo o alguien que recibe y, sobre todo, conserva todavía una gran fuerza axiológica. El mismo princi-

pio de naturaleza es cualitativo, porque es un principio creado. Y con mayor razón todavía las naturalezas. Todas ellas son realidades cualitativas, valóricas, que hablan de un artesano creador, en última instancia, de un Artesano Supremo, Dios. La naturaleza como conjunto de todas ellas es el libro abierto de la revelación de Dios. En otras palabras, el modelo, por lo axiológico que es y por la manera de serlo, se muestra vehículo providencial de la religión como revelación, orden y comportamiento. Es un modelo también que resulta plenamente ético y eticizante. En una sociedad donde el trabajo ya no es factor de integración social, y la ética se convierte también por naturaleza en saber deductivo, es fundamental que el modelo ofrezca a los miembros de la sociedad criterios seguros y autorizados de comportamiento, criterios que vienen reforzados por las referencias al modelo agrícola autoritario y dualista urbano. Es también ventaja la visión teoantropocéntrica que permite, visión que desmagifica el mundo, personaliza y postula responsabilidad ética. Por último, el modelo produce en las sociedades la evidencia que éstas, sus miembros y sus instituciones necesitan para existir como tales y funcionar, con todo lo que esta evidencia significa de justificación y legitimidad. Estas son ventajas que con la llegada de las sociedades industriales más bien se convertirán en lastre molesto. Por ello las hemos evocado aquí, para comprender mejor ciertos cambios.

Aludimos al principio de este acápite al influjo que el uso de los instrumentos como mediaciones laborales pueden tener en sus correspondientes paradigmas culturales. Lo enunciamos aquí con palabras de Mariano Corbí: «Interpretar el mundo como "factible, factibilidad" supone someter la interpretación de la realidad a la evolución de los instrumentos humanos» (1996:36). La anotación es sumamente importante por la verdad de la misma dicha en forma viceversa: «La evolución de los instrumentos que emplea el hombre arrastrará consigo una evolución en los modos de interpretar la realidad, aunque siempre bajo una misma perspectiva: la realidad vista desde la trama de su factibilidad» (1996:36). No es otra cosa lo que ha sucedido en las sociedades de la primera revolución industrial y lo que está sucediendo en las de la segunda, las nuestras[33].

6.2.5. Articulación en el modelo axiológico de las sociedades industriales[34]

Venimos de ver el impacto que en el modelo cultural y axiológico de las sociedades artesanales tiene el uso de instrumentos. Las sociedades industriales se caracterizan por vivir en lo fundamental no tanto gracias al uso de instrumentos, sino al uso de máquinas. Si aquéllos son la invención de los artesanos, éstas, como dice Corbí, son invención de los ingenieros y de su ciencia. Se caracterizan por hacer ellas solas lo que antes hacía el artesano con sus instrumentos. Reciben suministro de energía y la materia a elaborar, y ellas producen aquello para lo que están diseñadas. No son, pues, una complementación y prolongación de la habilidad humana, sino una sustitución. Ya no requieren de artesanos con habilidad,

33. En esta manera de expresarnos seguimos a los autores que distinguen dos y no tres revoluciones industriales, la revolución de la mecanización de la producción y la revolución científico-tecnológica, sugiriendo, de esta manera, que la transformación a la que actualmente estamos asistiendo hay que considerarla como mínimo de un impacto tan grande como lo fue la primera (Corbí 1992:102-103; Schaff 1993a:93-95; 1993b:21-25).

34. Sobre este punto y el siguiente acápite el lector puede ver la obra de Mariano Corbí, *Provectar la sociedad. Reconstruir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona, 1992.

sino de operarios que las hacen funcionar. En relación con el objeto-producto, la máquina realiza el trabajo más principal y el operario un trabajo subordinado. Su complejidad y grado de autonomía varían según las máquinas, pero su uso significa una mayor complejización y abstracción en la relación sujeto-objeto, sujeto-producto. Esta abstracción es el resultado de la aplicación de la ciencia. La relación laboral directa que antes se daba entre sujeto-objeto, relación valórica como hemos visto, ahora se convierte en una relación sujeto-máquina, producto de la ciencia-objeto, relación más mediatizada y abstracta y, por lo tanto, de menos significación para el operario. Proporcionalmente, en la medida que el operario, y con él el miembro promedio de la sociedad, siente que el objeto es producto de la máquina, en esa misma medida siente que el objeto no es fruto de su habilidad, siente que no le implica. Con todo, en esta relación hay todavía elementos axiológicos, dándose todavía una base, aunque parcial, para una interpretación axiológica.

Axiológica comienza por ser la misma ciencia que está en la base de las máquinas. Ella se configura como descubrimiento y aplicación de las leyes inscritas en la naturaleza, y en eso la ciencia es mítica. Creen que los modelos, concretamente el modelo del proyecto humano a construir, su fin y sus valores, preexisten y, por lo tanto, hay que descubrirlos. Al configurarse como "descubrimiento" y "aplicación" de leyes ya existentes, ingeniero, operario y espectador encuentran en ellas un significado y un valor de los que no pueden abstraerse, es la referencia que las leyes llevan de totalidad valórica y de modelo. De ahí que la ciencia suscite emociones y actitudes que antes suscitaba la religión, y la tendencia sea a construir explicaciones totales de pretensión científica, las ideologías. Ciencia e ideología será el paradigma cultural que

programa las sociedades industriales. Éstas vivirán gracias a él. Ciencia e ideología que, en cuanto científicas, son abstractas, ya no buscan comprender cómo está construida cada naturaleza, cuál es su «razón», «proporción» o «medida», sino las leyes generales que presiden y gobiernan todo, y en este sentido son abstractas, pero a la vez son axiológicas porque en estas leyes buscan la fundamentación, orientación y norma del proyecto humano.

El nuevo paradigma no es religioso. La nueva relación sujeto-objeto puede ser interpretada, y de hecho lo es, de una manera profana, todavía teleológicamente pero recurriendo sólo a las leyes. No supone una estructura teísta. La religión ha dejado de ser el centro o la cúspide del paradigma. Pero el nuevo paradigma sigue siendo céntrico. En su estructura supone un principio, Razón, Naturaleza o Historia, que explica o explicará todo. Y en cuanto estructura céntrica es también axiológica. El impacto de las máquinas supuso un nuevo paradigma cultural. ¿Cómo se articulará en él la religión?

En la medida en que ya no es axiológico, no podrá articularse en él. No solamente no podrá articularse en él, sino que otros sistemas concurrentes van a surgir explicando el sentido de este mundo, de la historia, de las sociedades, de la ciencia y de la filosofía, y éstos son laicos. A la expansión y dominancia universal del nuevo paradigma hace referencia Corbí con la expresión la *primera universalidad laica*, distinguiéndola así de la *segunda*, que ha comenzado a darse en las últimas décadas (1992:228). Pero en la medida en que el nuevo paradigma aún es axiológico, la religión, y aquí nos referimos sobre todo a la religión cristiana, va a tratar de doblarlo religiosamente, utilizando para ello la voz que el paradigma reconoce, la de la ciencia, la de la ideología como visión totalizante del mundo, la de la ética. La religión trata de

fundamentar hasta donde puede científica y filosóficamente sus "creencias", historiza su pensamiento, incorpora métodos críticos en su reflexión, trata de hacer una teología más de acuerdo con la ciencia y la filosofía modernas, y hace de la religión una manera de pensar propia, también aquí hasta donde puede, pero sobre todo una manera de hacer y de comportarse, esto es, una política y una ética. La religión ya no es la cumbre y el patrón, pero trata de ser con la mayor fuerza posible interlocutor del mismo y, en casos de no coincidencia, sistema concurrente y hasta alternativo. En otras palabras, la religión trata de hacerse creíble ante el sentido crítico de la cultura moderna, reivindica una función de crítica, corrección y complementación, y recaba para sí poder aportar el alma ética, el sentido y la orientación que según ella le falta al proyecto humano actual.

Esta es la religión que hemos conocido en la modernidad y la que aún nos viene ofrecida en nuestros días. Una religión que aspira a doblar corrigiendo y complementando, como decíamos, el proyecto humano. Una religión que sueña ser una especie de supraciencia y suprafilosofía religiosa y, por ello, última y normativa. Una religión de "creencias", de propuestas racionalizadas, con capacidad para persuadir y en ocasiones y puntos incluso convencer, para disciplinar, movilizar y comprometer, pero incapaz de ser y convertirse en experiencia, en mística. Alain Touraine valora la religión en la modernidad como un factor de movilización (1973:137). Y el reconocimiento que hace Gianni Vattimo al aporte formador que en su vida de adolescente y joven supuso el catolicismo, lo podríamos hacer igualmente todos los que en él fuimos educados: le proporcionó una ética y una política, pero no una mística (1996:101). Ni enfoque ni contenidos, ni formación están hechos para ello.

6.3. Balance de lo hasta aquí hallado

Sentíamos la necesidad de, con la ayuda de un enfoque y un modelo de análisis adecuados, poder explicarnos la profundidad de los cambios en la actualidad en la religión, encontrar indicadores objetivos del sentido y significación de tales cambios, explicar la imposible reproducción de la religión que hemos conocido en la sociedad y la cultura actuales, y entender por qué en esta condición cultural que es la nuestra sólo cabe en forma creíble la religión como conocimiento silencioso. Simultáneamente, queríamos comprobar cómo la religión ha tomado como eje para articularse el paradigma axiológico dominante y cómo al hacerlo se ha configurado como religión de "creencias". Ya hemos recorrido un trecho largo, aunque no total, es el momento de realizar el balance correspondiente.

Obviamente, todavía no hemos logrado nuestro propósito. Aún queda el análisis de la condición o naturaleza de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Pero ya podemos apreciar algunos elementos muy significativos. Así, queda mostrado, en el nivel estructural no histórico-genético, cómo hasta ahora los cambios estructurales en la religión se encuentran en correspondencia con cambios semejantes en la forma de vida de grupos y de sociedades. Ello nos indica que la comprensión de la profundidad de los cambios debe ser buscada en esa dirección. Es una buena pista para la situación presente. Aunque los cambios culturales, cambios en la visión de las cosas, en los valores y en los comportamientos, sean significativos, analizados en sí mismos, es importante analizarlos e interpretarlos a la luz de cambios en el orden de los recursos, de la producción de los mismos, de las tecnologías utilizadas, de nuestra forma de organizarnos en la vida y para

vivir, a la luz, en una palabra, de todo aquello que constituye en el sentido propio y fuerte nuestra forma material y social de vida. Sobre todo cuando tenemos la sospecha de que se están dando cambios muy profundos en este nivel.

Simultáneamente hemos ido viendo cómo los indicadores de cambio buscados se encontraban en el nivel de la forma de vida. Las diferencias entre los diferentes tipos de sociedades y entre sus respectivas programaciones se encontraban ahí. Hemos visto cómo la religión siempre ha estado ligada a lo que ha sido lo más incondicional del grupo y de la sociedad, que es lo más sagrado, y cuando se da un cambio fundamental en lo que resulta incondicional para la vida, se da también un cambio o cambios fundamentales en la religión. En la forma de vida cazadora los indicadores fueron la muerte y comida del animal y, por lo tanto, los valores muerte-vida; en los pueblos pastoriles, la oposición entre muerte y vida y los dos principios a que da origen, Bien y Mal; en la forma de vida agrícola, en la siembra interpretada como muerte (enterramiento, bajada a los infiernos) y en la comida de los alimentos agrícolamente producidos; en las sociedades hidráulicas o de riego y afines, en la importancia decisiva de la autoridad para la vida de todos y, con la autoridad, en el mandato-obediencia como valores supremos; en fin, en las sociedades artesanales, los indicadores se encuentran en los propios instrumentos, en su naturaleza de medio-fin y el esquema emisión-recepción conforme a "razón", proporción y medida; y en la forma industrial de vida, en las máquinas como forma de producción y de trabajo y en las leyes que la ciencia cree "descubrir". Estos hallazgos constituyen otra pista igualmente importante para conocer mejor la crisis y los cambios de la religión en nuestros días.

En las diferentes formas de vida, el paradigma programador de los grupos y las sociedades fue siempre de naturaleza axiológica, o como dice Corbí fue siempre mítico-simbólico. Y fue siempre sobre sus valores, los más incondicionales y absolutos, sobre los que se articuló la religión. Vimos también el mecanismo utilizado para ello: la religión asume lo que es incondicional en la forma de vida y lo transmuta negando lo que en ese incondicional hay de interés y elevándolo pretendidamente al nivel más sublime y desinteresado posible. Mediante este procedimiento, lo incondicional en la vida se torna lo más sagrado en el nivel de la cultura y de la religión.

Hemos visto también cómo con la llegada de la sociedad que vive de la industria, la religión de "creencias" sufrió un primer rechazo por parte de visiones de mundo laicas. La religión se pudo seguir reproduciendo todavía como religión de "creencias", pero de manera muy diferente a como se reprodujo en la sociedad agraria. Hemos visto cuándo surgió este tipo de religión y cómo. La religión de "creencias" se articula sobre la relación axiológica sujeto-objeto y conoce su mayor desarrollo cuando logra articularse sobre el paradigma agrario, que también es autoritario y jerárquico. En su momento hicimos notar cómo sociedad agraria autoritaria y sociedad de "creencias" son tomadas prácticamente por realidades equivalentes. Pero, igualmente, la religión de "creencias" supo articularse sobre el paradigma dual y el paradigma artesanal, y, en el caso del cristianismo, sobre un modelo complejo resultado de la integración jerarquizada de todos ellos. Fue en la sociedad industrial, con la aparición del paradigma de la ciencia y de la ideología, cuando esta religión comenzó a experimentar serias dificultades para seguir siendo una propuesta creíble. Tuvo que aceptar la pérdida del puesto y la función central que había conocido durante siglos, y especializarse en

el sentido último de la vida, en una axiología de referencia religiosa y en el comportamiento ético.

Nos queda por ver que en la situación actual la religión de "creencias" no puede reproducirse más de manera culturalmente creíble y que la única religión posible es la religión como conocimiento silencioso. Pero, como final de este balance intermedio, una conclusión de carácter general comienza a emerger que hace referencia a la relación tan estrecha entre "creencias" y ausencia de cambio profundo social. En efecto, al respecto se puede manifestar: toda sociedad que vive de hacer lo mismo, necesita de fijación, excluir el cambio y, consecuentemente, en ella la religión se expresará en creencias y, por el contrario, toda sociedad de cambio y de innovación no puede ser de creencias. En otras palabras, la configuración en "creencias" no es una necesidad de la experiencia religiosa en sí misma, sino una configuración para una función que la sociedad que vive de hacer lo mismo le pide a la religión y que ésta cumple.

6.4. Indicadores objetivos en la sociedad actual. Conformación de la religión

Todavía muchos autores entre los científicos sociales tratan por igual a todo lo que llaman modernidad, sociedades de la primera revolución industrial y sociedades actuales o de la segunda revolución industrial. Consideran que ambos tipos de sociedades están presididos por el mismo modelo cultural, porque en el fondo para ellos significan la misma forma o modo de vida. No advierten como gran cambio la diferencia que se viene produciendo entre uno y otro, cosa que sí suelen hacer quienes analizan el impacto de la revolución informática. Nuestras sociedades siguen siendo industriales, seguimos viviendo gracias a las máquinas, pero éstas son máquinas inteligentes. Lo que reciben, tratan, producen y crean es información, conocimiento. Son máquinas programadas para trabajar, para hacer gran parte de lo que antes ocupaba y era nuestro trabajo. Son sistemas autónomos y autocorrectivos, con capacidad autónoma de adaptación a su objeto y que se intercalan entre éste y el sujeto desarrollando procesos y procesualidades, esto es, dotándose de capacidad para desarrollar nuevos procesos. Son sistemas, pues, autónomos y abstractos, hechos de información y conocimiento, ubicuos e invisibilizados, entre el sujeto y el objeto, que rompe por primera vez la relación axiológica que milenariamente existía entre ellos.

El cambio es radical, como nunca antes se había dado en la historia de la humanidad. En el pasado, lo hemos visto, hubo cambios profundos y algunos muy traumáticos[35], pero siempre el nuevo paradigma cultural, el que sustituía al anterior, era axiológico o, como manifiesta Corbí, «mítico-simbólico». Por primera vez, el nuevo paradigma no lo es. Podrá objetarse que el cambio no comenzó en lo laboral, no comenzó con la creación de las nuevas máquinas. Bien puede ser. Aquí, ni en los análisis que han precedido de los demás tipos de culturas y de sociedades, no es de interés llegar a precisar dónde está el origen histórico, sino qué factor o factores estructuran el cambio, lo establecen, lo hacen irreversible como forma de vida dominante. Y en nuestras sociedades, al igual que en las sociedades artesanales y de la primera revolución industrial, es el factor instrumental-laboral.

35. Para Mariano Corbí uno de estos momentos más traumáticos fue el paso de la cultura cazadora a la agrícola. Y ello, dice Corbí (1996:23), aunque fue posible mantener el viejo y acreditado modelo cazador -de la muerte violenta procede la vida-, haciendo sólo algunos retoques.

Además, este cambio rápidamente está atravesando todos los campos en que se explana la actividad humana, sin que en tan corto tiempo ninguno haya quedado al abrigo de su penetración, potenciándolos de una manera increíble, e incluso, dando origen a nuevos campos, subcampos y dominios. El secreto del éxito está en la naturaleza y potencialidad de la tecnología base utilizada: la informática. Ésta ha logrado traducir los códigos clásicos de la percepción e información humana, demandando cada uno su soporte específico y sólo tolerando en casos puntuales la yuxtaposición o simultaneación, a un solo soporte o código, código que resulta común a todos y los comunica entre sí. El nuevo código y codificación en sí es puramente relacional, inmaterial: el código binario, cuyos elementos o impulsos, los *bits*, como manifiesta Negroponte (1998:21), no tienen átomos. La aplicación de la nueva tecnología está siendo rápida, pero, nos advierten los entendidos, todavía es superficial y casi lúdica, como ha pasado en su momento con otras invenciones que luego iban a impactar nuestras vidas. La aplicación profunda en los diferentes dominios parece que aún está por venir. Estamos pasando de una cultura «analógica» a una cultura «digital». Estamos ante una nueva "escritura", llamada, como la primera (Cebrián 1998:62), a producir un cambio cualitativo en el conjunto de la experiencia humana. No sin razón, hay autores (Parsons 1973:33s) que ven los cambios profundos de cultura y de sociedad en los cambios profundos de escritura: pueblos sin escritura, con escritura, imprenta, y hoy diríamos, ordenador.

La ciencia se ha hecho tecnología. La nueva ciencia, que, gracias a ella nuestras sociedades actuales viven, es nuestro paradigma cultural, es tecnológica, se desarrolla en función de resultados pragmáticos, y para ello se diseña como herramienta, desprendiéndose de toda otra función. Así, la ciencia nueva como tal no aspira a comprender, explicar o interpretar la realidad ni las cosas, ni está en capacidad de hacerlo. Únicamente aspira a alcanzar, mediante el conocimiento, el tratamiento de la realidad adecuado para así lograr los resultados deseados, resultados que, tanto durante el proceso de obtención como una vez obtenidos, son mirados como fuente de nuevos conocimientos. Y así indefinidamente. En otras palabras, la ciencia que como sistemas y procesos de procesualidades abstractos ocupa el lugar medio en la relación sujeto-objeto, en cuanto a valores, podríamos afirmar, es aséptica, no es axiológica. No puede restituir la relación axiológica sujeto-objeto que ella hace desaparecer.

El conocimiento erigido en paradigma cultural, demanda creatividad y libertad total, sin dogmas de ninguna especie, menos aún dogmas religiosos. Sólo así puede garantizar la vida y sobrevivencia de la sociedad que vive del conocimiento. Naturalmente, tienen que haber criterios, valores, que orienten y dirijan. Pero éstos también tendrán que ser creados y establecidos de acuerdo con la ciencia, con los medios que tenemos, con la ética como disciplina. No es cierto que los valores ya estén dados, que estén esperando que los "descubramos". Como tampoco está establecido el fin de la historia ni los objetivos y las metas del proyecto humano. Siempre han sido creados al crear los paradigmas culturales y axiológicos respectivos. Nuestro paradigma cultural no los vehicula con él y, sin embargo, los necesitamos para determinar nuestro proyecto, para orientarlo y conducirlo. Con la ciencia construimos el proyecto humano, nos aporta los materiales por así decirlo, pero la ciencia no nos dice en función de qué construirlo, para qué, cuáles deben ser las prioridades, con qué costos. Todo lo que son valores lo tenemos que crear

nosotros, si bien nunca de espaldas a los condicionamientos y las posibilidades que marca el proyecto humano. La religión como experiencia puede inspirarnos y motivarnos; de hecho no nos saca de la tarea humana, la de construir el proyecto y crear los valores adecuados, por el contrario, nos sumerge en ella; pero la religión no crea los valores.

En el nuevo paradigma cultural, la realidad se ha vuelto sistema de sistemas, donde ninguno es superior o más importante que otro, en una red de redes, como internet, donde no hay un centro. El nuevo paradigma cultural no es céntrico. Y no admite ninguna articulación sobre él con esas aspiraciones. En fin, en el sentido valórico tampoco queda lugar para la relación valórica sujeto-objeto. Todo es sujeto y objeto, nosotros somos naturaleza, materia, polvo de estrellas, como suele decirse, y todo es en nosotros sujeto, realidad llamada a desarrollarse como aparece, sistema de sistemas. Por las mismas razones desaparece también, como carente de sentido, la separación entre espíritu y materia, natural y sobrenatural, temporal y eterno. Panikkar ha enfatizado como nadie, por una parte, la conciencia transhistórica que comienza a caracterizar al hombre actual en la visión de las cosas y que significa la superación de la historia como horizonte donde se sitúa lo real (1993b:391; 1999a:24), y por otra, la conciencia de que lo que hemos considerado temporal, terreno y humano es también definitivo y eterno o, como él dice, «tempiterno» (1999a:44).

Consecuencia de todo ello, ni la axiología ni la religión podrán articularse sobre la relación axiológica sujeto-objeto, porque esta relación ya no existe. No se puede articular más sobre la relación sociolaboral. Tampoco sobre la ciencia y sus aportes, sobre una filosofía de la historia o una ética. Ambas tendrán que articularse sobre la única relación axiológica

que queda, la del sujeto-sujeto, sobre la condición de subjetividad del sujeto. Y más específicamente, la religión sólo podrá articularse sobre ella misma, sobre la experiencia de lo religioso, sobre el conocimiento no mediacional, gratuito, descentrado, silencioso. Porque, con la desaparición de la relación axiológica sujeto-objeto, ha desaparecido la posibilidad misma para una religión conocimiento mediacional, para una religión de verdades que en su naturaleza a lo primero que apelan es al entendimiento y a la voluntad, para una religión de "creencias".

¿No será posible a la religión basarse y articularse sobre la experiencia, la experiencia de sentido y, más particularmente, sobre la experiencia de lo sagrado que, como vimos, está experimentando un desplazamiento de lugar pero no una desaparición? Para quienes reivindican el enraizamiento de la experiencia religiosa en la experiencia, y experiencia de lo sagrado, no solamente es posible sino necesario. Aunque se cuidan mucho de identificar *tout court* experiencia de lo sagrado y experiencia religiosa. La primera, junto con la experiencia de sentido, es como paso y marco previo, unos verdaderos "preambula", sin los cuales o fuera de los cuales no se daría la experiencia religiosa, pero no son la experiencia religiosa propiamente tal. Entre ambos hay una ruptura o quiebre que marca una necesaria discontinuidad. Se trata de realidades pertenecientes a niveles experienciales diferentes aunque en relación. Por así decirlo, en el primero el ser humano es activo, en el segundo se mantendría pasivo y receptor. Pero la imposibilidad estriba en el carácter "objetual" que toma la experiencia de sentido o de sagrado para la ciencia, antropología, psicología y otras y, por lo tanto, en el carácter no axiológico que asume. Los objetos de la ciencia actual no son axiológicos. Una experiencia de sentido y de lo sagrado

en cuanto objetos del análisis y conocimiento científico, no ofrecen el asidero que se busca. Enseguida en la mentalidad moderna surge la sospecha de si no se está calificando de sagrado simplemente lo todavía no conocido ni manipulable o, sólo, el marco y horizonte "infinito" donde por construcción viene dado todo conocimiento de lo finito (Sabater 1989:93; 1996:53-54)[36]. Hasta aquí llega el impacto de la ciencia como nuevo paradigma cultural no axiológico. La experiencia religiosa, si quiere ser culturalmente creíble, tiene que presentar otras credenciales, las que de verdad den cuenta de su naturaleza específica diferente.

No cabe duda que una religión más interiorizada y, para ello, más psicologizada y subjetivizada, significa un gran paso adelante con respecto a una religión ritual y dogmáticamente articulada y tendrá más aceptación entre nuestros contemporáneos. Pero será cuestión de tiempo. Cuando también los dominios de nuestra interioridad se vean, en expresión co-

36. Es muy significativa a este respecto la posición de Fernando Sabater: «Y llamo "sagrado" a esa presencia de lo inmanejable que subyace o se superpone a toda realidad instrumentalizable, a ese ámbito separado y resguardado en el que se inscribe y tiembla cuanto ordenadamente manejamos, a lo que nos ha originado, a lo que nos acoge y a lo que nos destruye. Pero sobre todo, a lo que por esencia nos ignora sin que nosotros podamos ignorarlo, *a lo que no nos concede importancia y por eso mismo tiene importancia para nosotros*. Esta relación asimétrica es la raíz misma de lo sagrado y de la actitud religiosa, no una característica más» (1989:93). Tal parece ser la concepción de lo sagrado de Eugenio Trías y la fundamentación que sobre esta concepción hace de la religión. Él constata en el conocer la existencia de tres cercos: el *cerco del aparecer* o ámbito de lo que se da, del mundo; el *cerco hermético*, ámbito de misterio, que se sitúa más allá; y, entre ambos, el *cerco fronterizo*. Lo que se encuentra en este cerco, allende, pues, al límite o cerco del aparecer, y que conocemos por la revelación o conocimiento simbólico, sería la orla del misterio que nos circunda, lo sagrado, a lo que el ser humano está estructuralmente ligado y de cuya ligazón da cuenta la experiencia religiosa. Gracias al símbolo se manifiesta lo sagrado e irrumpe en el cerco del aparecer (1997:20-21).

nocida de J. Habermas, colonizados por la racionalidad científico-instrumental, también aquí irá retrocediendo la religión. La competencia y el destino de la religión, así como su naturaleza, son otros.

Por lo que respecta a la religión, la diferencia entre la cultura de la primera revolución y la nuestra es grande. Ya no es cuestión solamente de radicalización y profundización en los valores de la subjetividad y autonomía del individuo, es cuestión ante todo de la imposibilidad de una religión de "creencias". Imposibilidad que significa no credibilidad. Y ello no debido a un fenómeno cultural coyuntural, una moda, una corriente, una filosofía, sino a la raíz misma que necesita el discurso religioso para ser creíble, a su validez. Pero la imposibilidad para la religión de reproducirse en el futuro como religión de "creencias", le deja libre para ser la nueva posibilidad que la sociedad de conocimiento le depara: religión de conocimiento silencioso. Una posibilidad infinita, abierta de par en par a la creatividad y a la libertad. Una posibilidad que siempre estuvo ahí, muy opacada, es cierto, por la religión hecha visión del mundo, ciencia y filosofía, pero que, una vez descubierta y practicada en las sociedades cazadoras, nunca desapareció. Que emergía aquí y allá de manos de maestros en las grandes tradiciones religiosas, pero que ahora se ha vuelto una necesidad de credibilidad. Y no nos estamos refiriendo aquí a una credibilidad cultural en el sentido habitual del término, que siempre se trata de una credibilidad interesada, por más moral y honesta que sea, sino de una credibilidad estructural: es la única posibilidad que tiene, como el arte de ser arte, y es un imperativo de nuestra existencia cultural realizarnos en esta dimensión como tenemos que realizarnos en las demás.

Analizados, aunque sea muy someramente, los cambios

en el nivel de "instrumentos", en este caso nuevas tecnologías, y del nuevo paradigma cultural, ahora ya sabemos por qué la religión no podrá reproducirse creíblemente más como religión de "creencias" y por qué sólo le queda el camino, por lo demás, tan maravilloso como inagotable del conocimiento silencioso. Enfaticemos la triple convergencia que se está dando en nuestra forma de vida actual, y apenas la estamos inaugurando: a) el recurso principal del que vivimos es el conocimiento. Sin él, sencillamente, es inviable nuestro existir social actual, b) los "instrumentos" de los que dependemos cada vez más para vivir son "instrumentos" de conocimiento, máquinas que procesan, aplican y producen información o, mejor dicho, signos, algo aún más abstracto. Y, por último, c) el paradigma que hace que todo esto funcione es el conocimiento en estado de continua innovación y creación. Esta convergencia y con esa fuerza no se había dado nunca antes. En esta situación es inviable la religión de "creencias", que, por definición, es todo lo contrario: fijación, estabilidad, sumisión. La única religión posible es la religión que es conocimiento, en estado de continua innovación y creación: la religión como conocimiento silencioso.

El fenómeno de la increencia, una increencia, como se reconoce, con visos de indiferencia, crecientemente progresiva en los países desarrollados de Occidente, analizado a la luz de este marco, nos parece un fenómeno normal. Es el comportamiento que cabe esperar por parte de quienes integran las sociedades que viven del conocimiento. Lo que sería anormal es que no se diera. Es el rechazo normal en el nivel del nuevo paradigma cultural de la religión de "creencias". Este es el análisis y la interpretación obtenidos a partir del marco utilizado. No es un dato que van a arrojar espontáneamente las encuestas, sino que demanda un determinado

marco de análisis e interpretación. Es algo que postulamos desde un principio: ubicar los cambios y comportamientos religiosos actuales, y concretamente este fenómeno creciente de la increencia, en un marco más amplio. Los científicos sociales lo saben muy bien, los hechos sociales no hablan solos, hablan dentro de un marco de interpretación. Los autores, cuyas posiciones hemos reseñado lo han hecho también, y con razón. Han comparado y contrastado la situación actual con situaciones pasadas, incluso, con lo ocurrido durante el primer milenio antes de Cristo, el *tiempo eje* de K. Jaspers. Es la única manera de proceder. Lo decisivo es que el marco sea el apropiado y correcto para analizar e interpretar la realidad, los datos, los comportamientos y su dinámica.

Como consecuencia de lo anterior hay que advertir que, si así son las cosas, insistir en ofertas religiosas que vayan en la línea de ofrecer "creencias", equivale a provocar más rechazo y, como dice Corbí, más increencia. La sociedad y la cultura actuales no tienen lugar para cualquier oferta religiosa. Acertar con la propuesta de religión para la que sí tienen lugar es decisivo para la religión y muy importante para el ser humano y para la sociedad.

7. Abocados a una "religión sin religión"

En el comienzo respectivo de dos de sus obras aquí más citadas, Martín Velasco (1999:11) y Torres Queiruga (1997:22) vinculan el presente momento con la necesidad y oportunidad de conocer mejor qué es eso que llamamos religión, en qué consiste, qué significa realmente, qué vivencias promueve. Estas manifestaciones no tienen nada de retóricas. Expresan adecuadamente bien dos realidades: el desconocimiento,

ante la situación actual y desde la perspectiva dictada por la costumbre, de qué cosa sea la religión, y la necesidad, por lo tanto, de conocerla. Otros autores tienen el mismo sentimiento y apreciación. Encontramos muy elocuente y significativa la expresión de Raimon Panikkar con respecto a este punto: «El hombre es un ser religioso; la religiosidad es uno de sus rasgos constitutivos. Pero este carácter religioso se expresa de modos variados y nuevos. Estamos asistiendo a un momento crucial en la comprensión misma del carácter religioso. En otras palabras, la religión está sufriendo una mutación» (1999a:62)[37].

Este es el punto crucial para la religión y para la teología del que comenzamos hablando. Tan crucial, que la religión, por así decir, cambia de naturaleza, y con ella la teología. La religión ya no es visión "religiosa" del mundo, la religión ya no es explicación e interpretación última de este mundo ni de su historia, y aquí decimos mundo por universo. No es salvación y redención, creación nueva corrigiendo fallas de la anterior. Tampoco es ni siquiera fuente de sentido. La religión ya no es religión. Es camino de plena realización y, para ello, de pleno conocimiento, de plena percepción y sensibilidad, de plena acción. El conocimiento pleno es el conocimiento que ni parte del conocimiento limitado que necesariamente tenemos que utilizar como animales necesitados y depredadores que somos ni se deja encerrar en él, conocimiento interesado y de apropiación, que distingue, diferencia y acota,

37. En otro lugar dirá Panikkar: «Si hoy día el mito está cambiando, la misma concepción básica de la religión tiene que sufrir una consiguiente modificación. No se trata tanto de "nuevas religiones" del futuro como de una nueva experiencia de la dimensión religiosa de la existencia. Este es lugar de la mutación aludida» (1994b:743).

conocimiento que de un modo u otro violenta la realidad. Estamos en el punto crucial o vertiente que divide y separa las aguas: la religión como "creencias", incluso vivenciadas y experienciadas, y la religión como conocimiento silencioso.

El cambio o mutación es tan grande que el concepto clásico de religión pierde su evidencia, se oscurece, y seguir utilizándolo resulta ambiguo y generador de ambigüedades. Hay que superarlo y, si se pudiera, superar también el mismo nombre. Por su connotación, por la carga de "creencias" que conlleva, el mismo nombre de religión ya no es adecuado para expresar lo que de verdad es la religión. Aunque evitar el nombre va a resultar imposible.

El planteamiento de Corbí parece responder a este momento crucial. En primer lugar, nos permite descubrirlo como tal, aporte decisivo en este momento. Nos ofrece una comprensión y explicación del mismo. Da cuenta de la especificidad de lo religioso. Ésta no se encuentra en lo sagrado, teoría casi unánime por "evidente" pero no probada, ni en el Misterio, sino en el conocimiento gratuito, no interesado ni egocentrado, silencioso, del que es capaz el ser humano. Esta es una función del ser humano constatable y verificable, como lo es la realidad a la que da acceso. En virtud de esta característica, la religión ofrece un conocimiento tan válido como la ciencia, y en este sentido ambas se encuentran en pie de igualdad[38]. Lo que sucede es que refieren a enfoques radicalmente diferentes de la realidad y lo hacen desde epis-

38. En este sentido tiene razón Fernando Sabater cuando dice: «la certeza que podemos tener sobre cuestiones religiosas es la misma frágil, escéptica y crítica convicción que acompaña cualquier otro de nuestros conocimientos; se puede y se debe estar tan seguro en este terreno como en cualquier otro que la práctica racional nos haga accesibles» (1989:92).

temologías también radicalmente diferentes. El planteamiento de Corbí da cuenta, a la vez, de la autonomía y de la posible relación de ambos tipos de conocimiento, evitando tanto el no reconocerlas como conocimiento válido, mejor, que no se reconozcan entre ellas como conocimiento válido, como su confusión. Ciencia y religión no se oponen en cuanto conocimiento válido, se oponen en cuanto conocimiento concurrente y alternativo uno del otro. Por lo que se refiere a la religión como conocimiento silencioso, realidad y función, son absolutas y últimas, pero no especialmente "religiosas". Ni suponen ni ofrecen otra cosa que no sea lo que supone y ofrece la realidad. De ahí que sea una religión sin religión. Por último, la religión como conocimiento silencioso es la única religión que admite el nuevo paradigma cultural, la única posible en sociedades como las nuestras que ya viven del conocimiento; y simultáneamente, por paradójico que sea, es la más fiel a la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas. Aquí tradición y actualidad no son incompatibles, al contrario, son plenamente integrables.

Esta religión y sus ofertas no son "creencia" ni apelan a ella, son empíricas y verificables. Lo que ofrecen son experiencias de testigos, de quienes las han vivido, formuladas como testimonios e invitaciones a realizarlas, no a creerlas. Tal es la conciencia de la conexión necesaria y única existente entre el testimonio de la experiencia y realización de la misma, que la creencia, la mera aceptación intelectual, es evitada y rechazada como el mayor obstáculo. No se trata de mera aceptación intelectual, se trata de la realización misma de la experiencia con todo el ser. En este sentido no hay posibilidad para el subterfugio o el engaño: se hace o no se hace.

La religión así experimentada y vivida carece, porque no la necesita, de una referencia a lo sobrenatural y, por lo tanto, de

la aureola que lo sobrenatural da. Le basta la realidad. Al igual que la realidad, *toda* la realidad, se basta a sí misma. Porque en lo real está todo lo real. Si, por un supuesto, la realidad careciese de algo real, ¿dónde lo encontraría? ¿Fuera de lo real? Por otra parte, al no necesitar de la referencia a una realidad sobrenatural, queda libre del dominio e imperio que de esa realidad superior dimanaría y, en consecuencia, de toda estructura autoritaria y jerárquica. Todo lo real, por serlo, tiene para ella un valor absoluto, último, si así se nos permite hablar, trascendental. Es un conocimiento liberado de toda representación dual y, por lo tanto, de la dualidad que el conocimiento dual proyecta en el ser.

La religión como conocimiento silencioso no conoce ni hace diferencia entre conocimiento silencioso profano o natural, y religioso. Aquí no tiene sentido la distinción entre religiones místicas (orientales) y proféticas (occidentales), entre experiencias místicas «naturales» o «profanas», y religiosas. Recordemos que el conocimiento silencioso es silencio total de todo lo dual en cualquier nivel que éste se presente: intelectivo, emocional, sensitivo. No es silenciamiento del entendimiento, de la percepción, de los sentidos, es silenciamiento de lo dual en ellos, de lo que es perturbador. Pues, bien, este acallamiento de lo dual va más allá de toda virtud y de toda fe o, por decirlo así, es el logro de la virtud total y de lo que la fe promete. Es la realización plena y verdadera, y esta realización no hace diferencias: se da o no se da. Todo lo que efectivamente camina en esta dirección y lo logra es religión, aunque no lo parezca, y, al contrario, todo aquello que parece religión, pero no va en esa dirección, no lo es.

Lo más usual es presentar la experiencia religiosa como el «encuentro» con una Presencia que «llama», interpela, atrae, y la religión como una «respuesta» a esa llamada y atracción.

Se puede interpretar así. De hecho así se interpreta la experiencia religiosa en el lenguaje teísta. Es válido con tal de no olvidar que «el Padre y yo somos una misma cosa», con tal de no olvidar la unidad existente antes y por encima de toda diferencia o, mejor dicho, la unidad persistente en toda distinción. Es válido con tal de no entender por ello autoridad, jerarquía, revelación de verdades, creencias. Pero en el sentido más profundo, la religión no es ninguna respuesta a ninguna llamada. Es más bien el desvelamiento y toma de conciencia de lo que somos. Un desvelamiento y una toma de conciencia en los que se realiza lo que se ve. Somos nosotros como realidad adecuándonos, sin resquicio, a nosotros mismos, a la realidad. No es una dialéctica de llamada y respuesta, con todo lo que de esta representación se deriva, porque no hay dos; hay uno solo: la realidad, que somos nosotros, que es todo, llamándose a ser ella misma y sólo ella misma.

8. ¿Y la religión de "creencias"?

Si, definitivamente, estamos abocados a una religión de no "creencias", a una religión sin religión, es necesario que nos preguntemos, entonces, ¿qué va a pasar con la religión de "creencias"?, ¿tiene todavía alguna función que cumplir? Seremos muy breves en este punto, porque ha sido muy desarrollado por Corbí en dos de sus obras, a las que remitimos al lector (1992:227-272; 1996:73-95).

En primer lugar, en el pasado no todas las religiones fueron de "creencias". Hay formas y corrientes que fueron conocimiento no dual, silencioso, y como tales fueron sistematizadas, transmitidas, y se siguen practicando. Nos referimos, por ejemplo, al brahamanismo de las Upanishads, al yoga y al

budismo. Este es un dato muy importante que se debe retener. En otras palabras, hay expresiones donde aún podemos beber hoy directamente. Su forma es no dual. Nos inducen directamente a hacer la experiencia del conocimiento silencioso. En el propio cristianismo, religión no solamente teísta sino monoteísta y que como tal viene expresada en términos dualistas, de sujeto y objeto, ha existido siempre en teología, aunque sea en forma subterránea pero perturbadora (Tracy 1994:65), la corriente conocida como teología negativa o *apofática*, corriente que guarda y transmite la memoria de que el verdadero conocimiento de Dios es el que procede por vía de negación de todo lo que no es Dios, por lo tanto, de toda representación, adhesión y percepción que interpone el sujeto y el sujeto mismo.

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

das ya no son los nuestros. Ello hace que, directamente como tales, las formas utilizadas entonces ya no puedan transmitir ahora lo que transmitieron, sino los valores propios de sus paradigmas y que hoy chocan de frente con el nuestro. Hoy es su forma la que habla, no su contenido, de manera que su mera repetición traiciona su mensaje y provoca rechazo en vez de aceptación o, como manifiesta Mariano Corbí en términos más propios, increencia.

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

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

ligiosas a sí mismas, a su vino, a la experiencia religiosa que las nutre. En términos de Mariano Corbí y en el caso sobre todo del cristianismo, se trata de desjerarquizar, desagrarizar y desdualizar (1992:257-266) los contenidos de la gran tradición que es la religión cristiana.

En este esfuerzo necesario no todo son dificultades, contamos, si así podemos decirlo, con una realidad que nos facilita hasta cierto punto las cosas, y es la naturaleza mítica del discurso, representaciones, categorías, símbolos y rituales, en que las enseñanzas religiosas pasadas nos vienen transmitidas. Éstas vienen transmitidas así, porque como tales cumplieron la función de programación de la sociedad, función de integración social, de la sociedad con el cosmos, función de sentido, de conducción y orientación. Como actualmente, ni por su forma ni por su contenido, pueden cumplir para nosotros estas funciones, quedan a nuestra disposición como lo que en realidad son: enseñanzas llenas de sabiduría, enseñanzas hablándonos de la experiencia religiosa verdadera e invitándonos a ella. Las enseñanzas siguen latentes bajo la forma expresiva de mitos y de símbolos, pero al perder éstos su función programadora, es más fácil hacer el descubrimiento de la sabiduría que encierran.

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

9. Punto crucial de interpretaciones

La mutación que está teniendo lugar en la religión no sólo impone como una nueva necesidad la de conocer mejor qué es la religión misma, sino cómo aproximarse científicamente a ella. En este sentido, la mutación se convierte también en punto discriminante crucial de las diferentes posiciones en la aproximación y comprensión de la religión. En las diferentes posiciones está implícita si no expresamente explícita toda una concepción de lo que se entiende por ciencia, de lo que se entiende por religión y de sus posibles o imposibles relaciones. Teniendo en cuenta este punto de vista, y a modo de corolario de esta primera parte, vamos a enunciar las posiciones más importantes al respecto.

En primer lugar, la posición positivista clásica. No considera la religión como realidad y conocimientos dignos de atención, por considerarlos vestigios de épocas precientíficas, producto de determinadas condiciones sociales, discursos tautológicos, proyección de nuestros deseos. Esta posición es bien conocida tanto por sus aportes como por sus limitaciones, razón por la cual no nos vamos a detener en ella. Esta posición, en sus diferentes motivaciones y argumentos, podríamos manifestar que se caracteriza por emitir un juicio negativo.

Hay otra que se caracteriza más bien por suspenderlo, declarando que no puede pronunciarse. Es la posición agnóstica, frecuentemente expresada en nuestros tiempos desde la filo-

sofía. No pueden aprehender la Presencia, lo divino, Dios, tal como les es presentado. Aquí nos hacemos eco de esta posición en la medida en que el agnosticismo religioso que la caracteriza en ciertos casos es proyectado a todo lo que trascienda la realidad científicamente conocible. En este caso se trataría de una posición agnóstica también en relación con la religión como conocimiento silencioso. Una posición agnóstica intenible, en la medida en que el conocimiento científico, aunque importante, constituye una pequeña parte de todo nuestro conocimiento, sumado esto al hecho de que la religión como conocimiento silencioso es una realidad milenariamente testimoniada en diferentes tipos de sociedades, culturas y religiones. Aquí se podría sostener con John Hick que las comprensiones religiosas de la religión son tan legítimas como las no religiosas (1993:98), por no decir que lo son más. Lo que, por el contrario, y desde nuestro enfoque, no se podría sostener es la llamada *verificación escatológica*, ejemplificada por el mismo autor en su parábola de los dos hombres que viajan juntos a lo largo de una carretera, uno creyendo que lo conduce a la Ciudad Celestial, el otro a ninguna parte, y según la cual sólo al final de la última esquina se sabrá quién tenía la razón (Hick 1992:109-110; Fraijó 1989:177). Porque la religión como experiencia de conocimiento silencioso en su realización se verifica experiencialmente a sí misma, no necesita esperar al final. Por otra parte, ¿final de qué? ¿Final de esta vida como si otra, la verdadera y definitiva, comenzase entonces? En el fondo, detrás de esta posición persiste el supuesto de que hay una manera confesionalmente "religiosa", la única con garantías de acierto, de abordar lo religioso, cuando la única vía es la de lo real respetando lo real. Y esta vía es, en nuestra opinión, la vía que aborda en forma crítica, como se aborda cualquier otra realidad, la religión como conocimiento silencioso.

Se da la posición religiosa confesional clásica y actualizada, que considera lo religioso como realidad y experiencia originales, "religiosas", de una naturaleza empírica no demostrable, pero que se persiste en verla y mostrarla como racionalmente aceptable, sobre todo desde una aproximación hermenéutica. Esta posición, sobre todo en sus versiones hermenéuticas actuales, intuye que lo religioso en cuanto experiencia y conocimiento es de otro orden que el conocimiento científico, pero que a la vez no tiene otro campo que lo real, lo real cósmico, lo real humano, lo real histórico, y reivindica para la experiencia religiosa la validez de conocimiento mediacional que tiene el conocimiento humano crítico y científico en general. De ahí la proximidad de este tipo de conocimiento y discurso, normalmente teológicos, al conocimiento y saber filosófico y hermenéutico.

Consideramos que, pese a los avances innegables que se van dando, falta aún una buena concepción y manejo de la relación que existe entre experiencia religiosa propiamente tal y lo real cósmico, humano e histórico y las propuestas hermenéuticas de superación, aunque necesarias, no son suficientes. A la luz de nuestro planteamiento, el origen del problema está en la persistencia en seguir considerando la experiencia religiosa como conocimiento necesariamente mediacional, por lo tanto, en función de necesidades, y producto del mismo. Mientras no se cambie de concepción de la experiencia religiosa, caben hacer discursos cada vez más sutiles y cautelosos, tanto en relación con la naturaleza de lo religioso como en relación con la autonomía de todo lo creado, incluido el ser humano, pero no será posible dar con la auténtica naturaleza de lo religioso ni con la relación que está llamado a tener con el proyecto humano.

Entre esta posición y la que sigue habría que ubicar la posición mantenida tanto por parte de científicos como de teólogos, quienes postulan la existencia de un nivel profundo de conocimiento, pre o transdisciplinario, donde el conocimiento de la realidad obtenido vía experiencia religiosa, sobre todo mística, y vía científica convergerían en su manera de ver y representarse la realidad. Se puede calificar esta posición de concordismo entre religión como experiencia de conocimiento y ciencia en la medida en que postula dicha convergencia. De acuerdo con esta posición, una ciencia transdisciplinar llegaría a resultados a los que ya llegó la religión por los caminos de la contemplación, y ésta encontraría la confirmación de su conocimiento y representación de la realidad en aquélla. Nosotros, obviamente, no podemos estar de acuerdo con esta posición. Nuestro punto de partida es que el ser humano es capaz de dos formas de conocimiento, uno interesado y el otro no, y ambos tipos de conocimiento son irreductibles. Los testigos del conocimiento silencioso cuando comunican su experiencia, lo mismo que antes de ella, tienen que comunicarse en términos de conocimiento dual. Posibles afinidades de imágenes y representaciones de esta comunicación con imágenes y representaciones científicas creemos que pueden ser explicadas sin recurrir a una especie de equiparación en las funciones y los resultados de los dos tipos de conocimiento.

No podía faltar en este fugaz pase de revista a diferentes posiciones e interpretaciones de lo religioso la representada por la Nueva Era. Ésta es más que una interpretación, es toda una propuesta religiosa para nuestros días, que se ha configurado como una filosofía y forma de vida, una corriente de creencias y comportamiento. Como propuesta se caracteriza por presentar una religión construida a partir de ciertas

necesidades sentidas en la cultura actual, de horizontes cósmico-planetarios, con sensibilidad ecológica, pacifista y ecuménica, y en buena parte como reacción a una modernidad sobre la que ella misma se sustenta. Obviamente, desde nuestro planteamiento, es una corriente que, además de reflejar un pretendido concordismo entre religión y ciencia y apelar a conocimientos esotéricos, se configura como una típica visión de mundo o, mejor, del universo, con toda una carga de conocimiento científico y paracientífico, con ingredientes más entusiásticos y estéticos que verdaderamente contemplativos. Algo se intuye y vislumbra, pero no con la mínima claridad necesaria, y, en consecuencia, así es tematizado, de una manera confusa y torpe: una especie de cajón de sastre. Es una religión construida por ingenieros de lo religioso o afines y no por maestros o testigos de la experiencia religiosa. Tiene razón Ken Wilber cuando, refiriéndose a la Nueva Era, dice que «estos "nuevos paradigmas", en suma, reemplazan el ojo de la contemplación por el ojo de la mente y por el ojo de la carne, impidiendo, así, la única posibilidad de salvación» (Wilber 1998a:53).

En el nivel de las iglesias, de las teologías, el análisis científico-social y de la pastoral, viene desarrollándose todo un esfuerzo por enraizar la fe y la religión en la experiencia religiosa, así como en los valores más sentidos de la cultura actual. Los autores que nosotros hemos reseñado en esta primera parte son buena prueba de ello. Hay toda una reflexión y pastoral en torno a valorar lo cósmico, la ecología, la naturaleza, como dimensiones que inducen a la contemplación y como dominios de responsabilidad. Con respecto al esfuerzo por devolver y enraizar la religión cristiana en la experiencia hay que remontarse a mediados del siglo XIX –Schleiermacher, R. Otto, J. Wach–. En la segunda mitad del siglo XX se continúa

en ese esfuerzo, y cada día más, desde la teología más sistemática, como la de Karl Rahner y la de Edward Schillebeeckx, hasta la reflexión en orden a la evangelización y pastoral actual. La literatura a este respecto, artículos y libros, es abundantísima, y sigue en aumento. Tal pareciera que aborda una realidad huidiza. Y lo es: el cambio actual, una religión que no consiste en «creencias», no se deja atrapar por posiciones, enfoques y categorías hijos de la modernidad, demanda otros. Las propuestas son elocuentes apuntando a una religión más subjetivamente apropiada, más experiencial y vivencial, pero siempre mediatizada por el conocimiento teórico, y, por lo tanto, imposibilitada como experiencia. Es patético: al extremo ¡la propuesta misma de la experiencia imposibilita la experiencia! Urge discriminar la experiencia religiosa tal como en estos planteamientos se presenta el conocimiento silencioso. Aquí solamente enunciamos las dos posiciones. Volveremos sobre ello más adelante[39].

Y está la posición, que en este trabajo hemos hecho nuestra, la posición que distingue dos órdenes de conocimiento, interesado y no interesado, conocimiento científico, incluido el conocimiento filosófico y hermenéutico, y el conocimiento silencioso, y postula el hecho de la coexistencia entre

39. En relación con estos dos puntos anteriores, estaríamos de acuerdo con la apreciación de Peter Berger, en la cual sin duda nos incluiría a nosotros, según la cual la mera adaptación de teologías al llamado espíritu de los tiempos, esto es, a aquello que culturalmente es relevante en un momento dado, crea ansiedad insaciable, dado que por necesidad sus productos son sociológicamente efímeros, como lo es lo sociológicamente relevante (1994:20). Claro está, que la solución en el caso de la situación actual no creemos sea la que él propone: mantener la zona intermedia entre la rendición «progresista» ante los tiempos y la negación fundamentalista de éstos (1994:26). La adaptación creíble esta vez significa transformación del fondo. Peter Berger expuso la misma tesis en *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona, 1975.

ellos. Los dos órdenes de conocimiento son autónomos entre sí, desempeñan funciones diferentes, significan lógicas distintas, la realización de uno no dispensa de la realización del otro, en una palabra, cada uno tiene su propio nivel de pertenencia y de pertinencia. El conocimiento no dual, operativo en el nivel religioso, no dispensa del conocimiento dual, representacional e interesado, que es el operativo en el orden de la vida y sobrevivencia humanas. El vivir y no morir es el reto más fundamental, permanente y básico de todos, al que el conocimiento tiene que responder. Entendido de esta manera, el conocimiento interesado es una necesidad. Pero en el ejercicio de conocer interesadamente el hombre puede descubrir la posibilidad del conocimiento no interesado; de hecho muchos lo han descubierto. Y cuando lo descubre, se convierte en él en lo real, en lo que está ahí, en lo que era todo y estaba en todo pero que él aún no había percibido. De manera que en adelante y en el orden de la vida, el orden del conocimiento interesado, no va a dejar de ejercer este conocimiento, es decir, no va a dejar de representar concebir, diseñar, planear, ejecutar, pero lo hará desde el desinterés, lo hará no desde el interés y necesidad del yo, sino desde el interés por cada cosa en sí, desde el interés por todo. Es el vivir teniendo mujer como si no se tuviese, llorando como si no se llorase, estando alegres como si no se gozase y comprando como si no se poseyera, de que habla san Pablo en su Carta I a los Corintios.

Esta posición supone un abordaje religioso, a la vez, que científico de la religión como conocimiento religioso y de las tradiciones religiosas que lo vehiculan. Es religioso, aunque no confesional, en el sentido que toma en serio lo que la religión es en su núcleo más profundo, tan en serio que es una iniciación al mismo, al conocimiento silencioso. No es

un conocer para saber, es un conocer para vivir. Esta posición sabe que no hay otra forma integral y verdadera de acercarse a lo religioso que viviéndolo como camino personal, que haciendo la experiencia. Y es más religiosa que la posición que confesionalmente se presenta como tal. Porque no puede presentarse ni se presenta como conocimiento conceptual o "creencia", mientras que la posición confesionalmente religiosa de entrada y aunque no lo pretenda, se está presentando como confesión de verdades, como «creencia».

Y es un abordaje científico, porque se atiene a los datos, a la *empireia*, a lo que es verificable. Y los datos nos dicen que ciencia y religión, conocimiento que procede con base en conceptos y conocimiento silencioso son de niveles epistemológicamente diferentes, inconmensurables entre sí y que para ser creíbles deben mantenerse como tales. En este sentido, no merecen credibilidad planteamientos a los que ya hemos aludido más arriba, que postulan cierto tipo de concordismo entre conocimiento científico y conocimiento místico religioso. Nos referimos a planteamientos como el de Fritjof Capra (1996) y Paul Davies (1993), los nucleados en torno al principio antrópico, que supone la existencia desde un comienzo en el universo de una sabiduría dirigiéndolo y conduciéndolo y, en general, los que se autoconciben y presentan como «nuevo paradigma holístico». En todos ellos es manifiesto el «error categorial», esto es, el paso indebido de un nivel de conocimiento al otro o la confusión de los mismos. Ken Wilber es certero en sus críticas a estos planteamientos (1998:36 y 53). Pero, por la misma lógica, también hay que rechazar el suyo cuando postula un neohegeliano evolucionismo del Espíritu, y conforme a él un futuro ya vislumbrable en el que la mayoría de los seres humanos vivirán los grados de conocimiento-conciencia que en el pasado sólo individuos excepcionales lograron hacerlo. Este tipo de predicciones no tienen base real alguna.

Nuestra posición no supone ningún concordismo de conocimientos ni permite predicciones. Constata una serie de cambios y su impacto en la religión. Muestra que la religión como religión de "creencias" ya no es culturalmente creíble. Le falta el soporte sociolaboral que le daba credibilidad. De ahí la crisis religiosa actual. También, muestra que en la sociedad y la cultura actuales la única religión culturalmente creíble es la religión como conocimiento silencioso. Y todo esto es una fuerza, fuerza progresivamente dominante y actuante en el sentido indicado. Pero el futuro, como todos los futuros sociales y culturales, son producto de todas las fuerzas. Y éstas son muchas más. Las variables sociales son muchas y muy complejas. Sabemos lo que ya no será, la religión de "creencias" como forma cultural creíble de religión, y en qué dirección irá la religión acorde con la nueva sociedad y cultura, que no es poco. Pero no conocemos las formas variadas y complejas que en concreto asumirá lo religioso.

Y, en fin, el abordaje que supone nuestra posición es laico. En el sentido que no supone una concepción especial de religión, lo mismo que no supone ningún tipo de creencia. Las enseñanzas que le vienen de las tradiciones religiosas no le vienen de éstas porque son tradiciones religiosas sino de sabiduría, y así es como éstas son asumidas. Al conocimiento silencioso lo podemos llamar religioso, porque es incondicional, total y último; porque demanda una apertura y entrega total, hasta el silenciamiento del propio yo. Pero, en el fondo, se trata de un valor humano laico y alcanzado como tal, y no con base en creencia o en cualquier cosa que la suponga. Un valor creacional, diríamos apropiándonos el enfoque de Torres Queiruga, y, como tal, no monopolio de nin-

guna religión en particular. El conocimiento silencioso es y representa una dimensión laica al alcance de todo ser humano.

Como vemos, no sólo en cuanto a la naturaleza de la religión y a su comprensión los cambios religiosos actuales significan un punto crucial, sino en cuanto a las posiciones desde las cuales abordarlas. Aquí acabamos de enunciar las que nos han parecido las más importantes, terminando así la primera parte de nuestro trabajo.

II
La religión en el punto crucial
La religión del conocimiento silencioso o la religión sin religión

Habiendo podido calificar la situación sociolaboral y cultural actual como un verdadero punto crucial para la religión tal como secular y aún milenariamente ha existido, nos proponemos en esta segunda parte dar un paso más: conocer la naturaleza de la religión a la que estamos abocados en la situación social y cultural que es la nuestra, la religión del conocimiento silencioso o la religión sin religión: ¿en qué consiste?, ¿qué la define y por qué?, ¿cuáles son sus características? Respondiendo estas preguntas, estamos repensando la religión.

Abordamos esta segunda parte siempre desde la perspectiva que hemos asumido en el presente trabajo, la perspectiva científico-social. No hemos cambiado ni cambiamos de registro. No es que ahora nos pasemos a un enfoque teológico o religioso. Lo que nos sigue interesando aquí de la religión es lo que la hace dimensión y parte integrante del todo social, su cambio, la transformación que está sufriendo, por qué no puede reproducirse como en el pasado y qué forma, por no decir naturaleza, en la situación social y cultural nueva se ve obligada a asumir. En otras palabras, nos sigue interesando la religión como realidad social, y en esta segunda parte aún será cuestión de ella. Desde esta perspectiva es que abordamos la religión como conocimiento silencioso. Porque es la innovación y la creación de conocimiento como forma de vida las que simultáneamente, por una parte, hacen imposible la religión de "creencias" y, por otra, son las condiciones parte-

ras de la religión como conocimiento silencioso. No es que no haya otros enfoques legítimos de la religión, los hay, pero nosotros hemos escogido éste, ya que nuestro propósito es mostrar desde la visión propia de las ciencias sociales la necesidad social del cambio que se está dando en la religión, de religión de "creencias" a religión de conocimiento silencioso.

Acorde con lo anterior, en nuestra reflexión, dos serán los momentos más principales: el conocimiento en nuestra sociedad y cultura como nueva condición matricial de la religión, y ésta como conocimiento silencioso. Descubierto éste como la gran experiencia religiosa, estaremos más capacitados para volver críticamente sobre las concepciones más comunes y determinantes de experiencia religiosa y sagrada. Y terminaremos esta segunda parte, presentando, de mano de Mariano Corbí, la religión del conocimiento silencioso como camino interior, complementando este último punto con una referencia confirmadora de la reflexión de Raimon Panikkar.

1. El conocimiento en nuestras sociedades

Ya lo hemos visto en la primera parte, en nuestras sociedades, y cada día más, el recurso principal de que vivimos, los "instrumentos" o tecnologías con que los obtenemos y el sistema o paradigma que hace que esta base "material" funcione es el conocimiento. Él es la piedra angular de nuestra forma de vida. Sin él nuestra sociedad no sería posible. De él depende materialmente nuestra vida y sobrevida. Y apenas estamos comenzando, como nos advierten con fundamento para ello los entendidos. Si nuestra dependencia del conocimiento ya es grande, en pocas décadas lo será mucho más. Es muy importante tomar conciencia de este hecho. Como los

pueblos cazadores dependieron para su vida de la caza, los pueblos agrícolas de las grandes obras de riego de la autoridad y de la agricultura, los pueblos artesanos en general de los instrumentos, y las sociedades industriales de la industria y, por lo tanto, de las máquinas, nosotros dependemos para nuestra vida del conocimiento. En sí mismo considerado, es decir, prescindiendo de algunas aplicaciones, no es un lujo, algo superfluo de lo que pudiéramos prescindir, es una necesidad, necesidad cada vez más básica y determinante.

Son múltiples las notas que caracterizan el nuevo conocimiento, por ejemplo, la relación tan estrecha que mantiene con la tecnología, hasta el punto que muchas veces se identifican. La tecnología es, por esencia, conocimiento aplicado, funcional, práctico. En ella el conocimiento se hace función, se hace materia y recurso instrumental. Como tal es concebido, buscado y producido. No entra en su interés el ser de las cosas ni el conocimiento en sí de las mismas. En otras palabras, no atrae su atención el sentido, valor y significación posible de las cosas. Lo que le interesa de ellas es cómo funcionan o cómo podrían funcionar, su utilidad, la manipulación que admiten, su funcionalidad posible. El conocimiento en cuanto tecnológico no tiene a propósito de sí mismo otro interés que el práctico. La tecnología es el conocimiento produciéndose en un estado de función práctica. Goza en sí de tanta autonomía como la ciencia y la técnica combinadas. Combina la capacidad de producir muchas cosas en cantidad, característica ya del maquinismo de la primera revolución industrial (Panikkar 1993b:113, 126), con la nueva de producir variedad y diversificación. La tecnología que ahora progresivamente está en la base de todas las demás, potenciándolas de una manera increíble, es la informática, y ésta es de tal manera conocimiento que, como la conciencia y la mente, aligerada de materia, de espacio y de

tiempo, es prácticamente invisible y ubicua. Su base es digital, esto es, sígnica y binaria. Con ello se alude a su capacidad para transformar en un solo código de signos binarios todo el resto de información, imágenes, sonidos o grafismos, poner en interacción toda esta información, concentrarla y potenciarla de manera antes no imaginada. Ello le permite ser una tecnología, que más que sustituir a las demás, las integra a todas a través de una nueva forma de operar. Para no hablar de su capacidad para crear una nueva realidad, la realidad virtual, y de su capacidad autónoma de crecimiento, esto último en el caso sobre todo de internet.

Apenas hemos hecho referencia a algunas pocas facetas, dimensiones y desempeños del nuevo conocimiento, todas ellas determinantes de su importancia en la sociedad y cultura actual (Cebrián 1998; Rifkin 1999). Sin embargo, en nuestro análisis, de cara a conocer la naturaleza de la religión socialmente necesaria en esta sociedad, vamos a destacar y desarrollar tres dimensiones, que son como tres condiciones de existencia y desarrollo del nuevo conocimiento: la innovación y la creación continuas, la libertad y el potenciamiento de la individualidad. Éstas son determinantes también de la religión como conocimiento silencioso.

1.1. Innovación y creación de conocimiento

Afirmar que nuestra sociedad es y vive del conocimiento equivale a afirmar que vive de la innovación y la creación continuas. Y esto dicho con todo el rigor o, en otras palabras, que como sociedad no podemos vivir y sobrevivir si no es innovando y creando continuamente conocimiento. Tan en la entraña del conocimiento como forma de vida están la innovación y la creación del mismo.

¿Significa esto asumir la concepción y aplicación del conocimiento tecnológico tal como hoy lo conocemos y no tener en cuenta las críticas que razonablemente se le puede hacer y se le hacen? (Panikkar 1993b:111-129). Efectivamente, no. Pero tampoco se trata de ignorar lo que el conocimiento en general y el conocimiento tecnológico suponen en nuestra vida, y la dimensión de innovación y creación continua que necesitan y demandan en la función de asegurarnos la vida como sociedad. Con toda la dificultad que supone encontrar en la realidad de las cosas un equilibrio, el problema en principio no está tanto en la cantidad de tecnología, sino en su orientación. Lo humano, lo ideal, es que la tecnología se conciba, se desarrolle y se aplique siempre en función del ser humano, de su más plena realización. Por difícil que en la orientación actual resulte imaginarse una tecnología así, ello es posible y no habría nada que temer. En este sentido estamos de acuerdo con Raimon Panikkar, crítico radical de la tecnología como tecnocentrismo, cuando pese a todo advierte: «No es cuestión de idealizar el pasado. De lo que se trata es de descubrir el significado de la vida y la naturaleza del gozo humano, y ver si a este respecto la tecnología nos ha llevado hacia adelante o hacia atrás» (1993b:119).

Por otra parte, aunque innovación y creación continuas se las considere notas más propias del conocimiento tecnológico, no sería correcto considerarlas como exclusivas de éste. A no ser que ampliemos la calificación de tecnológico a todo el conocimiento que necesitamos construir, incluidos los valores y las significaciones que necesitamos conocer y construir como parte esencial de nuestro proyecto, para conducirlo y orientarlo. La prueba de lo que afirmamos está en que, incluso para reorientar adecuadamente la concepción, el desarrollo y la aplicación de la tecnología en favor de nosotros,

los seres humanos y, por lo tanto, en función de nuestra integración en el universo, no es frenando el conocimiento sino innovándolo y creándolo continuamente como lo conseguiremos: innovando y creando conocimiento tecnológico y el conocimiento sin más que lo pueda corregir. Y es que nuestra sociedad tiene una particularidad que no ha tenido ninguna otra anterior: todo lo tenemos que construir, también los valores, los fines y objetivos que fijemos a nuestro proyecto, y para construirlo lo tenemos que conocer, imaginar, prever, planear. Aquí está la razón fundamental de por qué somos y necesitamos ser una sociedad de conocimiento, de por qué necesitamos innovarlo y crearlo continuamente. Aun para volver atrás, si la vuelta atrás fuera posible, tendría que ser mediante innovación y creación de conocimiento, y lo mismo nuestra hipotética permanencia en ese atrás. Nuestra vuelta al pasado ya no sería social y culturalmente "natural", sino construida y construida por nosotros.

Las sociedades pasadas han creído encontrar como ya dados los referentes que necesitaban para construir su proyecto, orientarse y vivir. Por ello una vez descubiertos eran fijados. Han sido sociedades estáticas o pseudoestáticas, como las industriales, viviendo de referentes fijos. La función del conocimiento era descubrirlos y fijarlos. Nuestra sociedad sabe que delante de sí no tiene nada, sino puro vacío; que nada le ha sido dado o le está esperando. Todo lo tiene que construir: proyectos humanos, fines, metas, tipo de sociedad, de cultura, de religión. Cierto que ninguna sociedad parte de cero, tampoco la nuestra. Siempre se cuenta con elementos. Con la expresión vacío queremos aludir a la conciencia que tiene el hombre actual de no poder contar en su tarea con modelos heredados, una orientación teleológica o algún tipo de garante metasocial, como Dios, la naturaleza o la historia. Con este espacio vacío infinito por delante, la conciencia progresiva que tiene el hombre actual es que está solo ante la construcción de todo, con el conocimiento como único recurso y herramienta. En esta situación, que es la forma de vida de la sociedad actual, el conocimiento también es construcción, llamado a ser mantenido como tal, por lo tanto, sometido a continua innovación y creación. Vivir del conocimiento, innovar y crear continuamente son la misma cosa. Se trata de un conocimiento sometido él mismo al cambio. Todo esto se entenderá mejor si con Mariano Corbí tenemos siempre presente la función biológica frente al cambio del habla, y quien dice habla dice conocimiento y dice cultura. Así como las especies vivientes no humanas, dice Corbí, se adaptan a los medios cambiantes modificando su programa genético y, con él, su morfología y su mundo, la especie humana hizo un gran invento biológico, el habla, el conocimiento, la cultura, pudiendo así adaptarse a los medios cambiantes con mayor movilidad y rapidez y sin tener que modificar su programa genético y su morfología (1996:12)[1]. En otras palabras, el conocimiento nace y existe como respuesta al cambio y en función de él. El conocimiento mismo es cambio.

Hemos expresado que para construir necesitamos hacerlo con el conocimiento. Es obvio, pero es importante tomar conciencia de ello. Si lo que necesitamos construir no existe como ya dado ni nos está esperando, por ejemplo, el proyecto humano como tal, la finalidad y orientación que queremos darle y, por lo tanto, los valores que necesitamos, y así

1. Dirá aun Corbí: «La lengua, por su estructura, nos permite hacer modificaciones en nuestra relación con el medio equivalentes a las que se logran en el mundo animal con el cambio de especie. Los humanos podemos crearnos mundos diferentes hablando» (1996:14).

es como nos pasa con todo, tenemos que comenzar por imaginarlo, concebirlo, pensarlo, planearlo, operacionalizarlo, ejecutarlo, evaluarlo y mejorarlo, y todas ellas, y las hemos sintetizado, son operaciones del conocimiento. Este factor, inmaterial por así decir, es la base material de nuestra forma de vivir. En este sentido, sí podemos y debemos reorientar la tecnología, ponerla en verdad al servicio del ser humano integral y total, tal como lo es personal y socialmente, en su integración en el universo y siempre en perspectiva de las generaciones que seguirán, pero no podemos volver al pasado. No podemos dejar de vivir del conocimiento, de su continua innovación y creación. Nadie construirá nada por nosotros, y es todo lo que tenemos que construir. Obviamente que, como muy bien mostró Alfred Schütz (1977:109s), no es cada mañana al levantarnos que nos encontramos con la necesidad de construirlo todo desde el comienzo. Existen en nosotros muchas representaciones, experiencias y valores compartidos, que constituyen lo que él llama el acervo de conocimiento del mundo de la vida, que se comporta como un conocimiento a mano. Pero el cambio de una sociedad estática a una sociedad dinámica consiste precisamente en que hasta este mismo núcleo más duro que se compartía entra en crisis.

Nada extraño, por otra parte, si el trabajo y la ocupación dominantes en nuestra sociedad comienza a ser aprender y aplicar conocimiento, y si todos los ciudadanos en este tipo de sociedades nos sentimos concernidos de una manera u otra por este tipo de trabajo y de ocupación. Y es que del conocimiento dependemos y gracias a él vivimos. Todo ello sin contar con la naturaleza compulsiva y expansiva que en sí lleva todo paradigma en el desempeño de las funciones que le son propias, y en este caso con la naturaleza compulsiva propia

del conocimiento funcional a la vida, que como es sabido en el conocer encuentra el mejor estímulo para conocer más.

Hemos utilizado muchas veces la expresión innovación y creación *continuas*. Ello implica una realidad y una experiencia de *proceso* que hay que enfatizar. Como todo tiene que ser construido innovando y creando, el estado de la realidad aparece valóricamente procesual y dinámico. Todo está en proceso. El ser de las cosas, su naturaleza, es práxico, es un hacerse, es existir haciéndose. Y así es el conocimiento. Un conocimiento estático, especular, inamovible, que niegue la realidad del proceso, va contra la experiencia misma de lo que es el conocimiento y no es creíble; resulta mágico o dogmático. Esto último es, en el fondo, lo que se busca negar e impedir con el nuevo valor de credibilidad acordado a lo procesual: que para explicar las cosas y su realización no baste recurrir a su naturaleza dinámica y potencial, sino que sea necesario suponer intervenciones de naturaleza metarreal, ya sean mágicas o religiosas. En la medida en que apelamos a lo metarreal estamos sustituyendo la experiencia como verificación por la creencia. Esto es lo que explica, y con razón, el malestar del hombre moderno frente al conocimiento y la axiología típicos de los paradigmas jerárquico-autoritario y agrario con sus supuestos radicales de niveles incomunicados, aquí y allá, tiempo y eternidad, Dios y nosotros, muerte y vida, todo ello tensionado en forma de todo o nada. Esta significatividad y axiología es la negación de las que son las nuestras hoy: la vida como proceso, como aproximaciones y realizaciones sucesivas, verdaderas y valiosas, aunque no sean totales.

En esta sociedad de conocimiento, la religión, que en sí siempre fue conocimiento por encima y antes de cualquier otra forma o función, también va a ser por necesidad

social una religión de conocimiento, y como tal igualmente sometida a la necesidad de la innovación y de la creación continuas. En otras palabras, en nuestra sociedad de conocimiento, la religión también tiene que sentirse y presentarse como proceso.

1.2. Libertad en el conocimiento

Una condición determinante en el conocimiento como forma de vida actual es la libertad. De hecho es una exigencia implícita en la condición de innovación y creación, ya que no pueden darse innovación y creación donde no se da la libertad. Ésta recalca la autonomía total de la que necesita gozar el conocimiento.

Como no hay verdades fijas, ni en el pasado ni el futuro, el ser humano tiene que inventarlas y crearlas y para ello tiene que tener libertad, total libertad. No tenerla significa partir de o tener aún alguna verdad fija, incuestionable y, por lo tanto, dogmática, cosa que el nuevo conocimiento no puede aceptar. En principio y sin más, tampoco el conocimiento innovado y creado es garantía de acierto. De ahí que la innovación y la creación deban estar sometidas a la verificación. Este es un momento importante en la construcción del conocimiento. El proceso de conocimiento hay que verlo como un proceso de prueba y error. Si se quiere, es más un proceso de progresiva aproximación a la realidad que se quiere conocer que de adecuación perfecta. Ésta propiamente hablando no existe. Pero partir de la no verificación de algo, de su aceptación incuestionada, de verdades para siempre, es estructuralmente improcedente en el nuevo conocimiento y, por lo tanto, inaceptable. Es una forma conscientemente errónea de proceder y valorada como fuente permanente de error. Y

lo más frecuente es que lo sea. Si en algún caso no llega a ser así es por casualidad. Entre un conocimiento en cambio y un conocimiento estático, de verdades fijas, la incompatibilidad es manifiesta. En una sociedad que vive del conocimiento, éste no puede dejar conscientemente espacios libres al enemigo. Todo en principio debe ser cuestionable y verificable, más aún lo que por naturaleza se presenta exento, porque la sospecha de error es aún mayor. La libertad tiene que ser y sentirse total, sobre todo de dogmas.

Obviamente, lo anterior no significa que los ciudadanos actuales controlemos y verifiquemos todo dato y conocimiento. Es imposible. Como cualquier otra sociedad y como en cualquier otro paradigma cultural, en todo momento del proceso del conocimiento partimos de muchos supuestos. Uno de ellos, la verificabilidad de todo dato y conocimiento. No es que lo verifiquemos todo, pero sí exigimos la disponibilidad a la verificación de todo.

La verificación de la que aquí hablamos no es la verificación de tipo positivista científico, la verificación de lo que es físicamente aprehensible y matemáticamente formulable. Es verificación en el orden y el nivel propios de cada realidad, sea ésta social, humana, ética, de sentido, estética o de gratuidad en general. Y por lo mismo cuando hablamos de libertad es de libertad en todos estos órdenes y niveles.

Como no contamos con nada fijo o fijado, tenemos que construirlo todo, el conocimiento del que vivimos es más complejo y sistémico, el nivel de interdependencia e interacción en la realidad es cada día mayor, toda nuestra construcción es frágil y la conciencia de posibilidad de error más grande. Por todo ello, y para evitar éste al máximo, la libertad de conocimiento es una necesidad y tiene que ser lo más amplia posible. La libertad de conocimiento no es un lu-

jo, menos aún un prurito del hombre actual, es su condición y su necesidad.

Es obvio que hablar de libertad es hablar de responsabilidad. Ambas son correlativas. En este caso la libertad debe ser total, porque la responsabilidad lo es también: es el ser humano el responsable de la construcción de todo. Los errores serán superados responsablemente con el conocimiento de todos, no apelando a proveedores y garantes metasociales. No se limitarán los errores restringiendo la libertad sino aumentándola.

La libertad es una condición del conocimiento nuevo que determina, a su vez, la religión como conocimiento. También aquí, y si se quiere aún más que en el orden del conocimiento interesado, el principio único es el de la verificación y, por lo tanto, de la libertad total. El camino del conocimiento silencioso es único, personal, irrepetible, y cualquier imposición atentaría contra este carácter. El conocimiento silencioso es uno de los conocimientos que se garantiza a sí mismo en la verificación de sí mismo, de la que continuamente vive, y necesita plena y total libertad.

1.3. Potenciamiento de la individualidad

La promoción y el potenciamiento del individuo y lo individual es la tercera nota del nuevo conocimiento para nosotros más importante de cara a la religión como conocimiento silencioso. Es una nota implícita en las anteriores, que conviene explicitar.

Innovación-creación continua de conocimientos y libertad van asociadas con la promoción y el potenciamiento de la capacidad creadora del individuo. Sería imposible de otro modo. Esto significa que lo individual es promovido desde

lo más básico de la sociedad actual, desde su forma de vida, desde su recurso más fundamental, el conocimiento, y la forma de obtenerlo. El conocimiento y la manera de obtenerlo ha transformado el cosmos que le arropaba como ser humano, pero también la base misma en que ponía sus pies. El hombre actual no tiene aquella confianza cósmica de la que habla Panikkar y que hacía que los niños pudieran confiar en sus padres, los gobernados en los gobernantes, los campesinos en la tierra, el ciudadano en las leyes; que el cristiano pudiera intentar convertirse en un niño, porque hay un Padre celestial; el budista pudiera renunciar a todos sus pensamientos porque no necesita pensar con el fin de adentrarse realmente en el mundo real; y el hindú pudiera estar despreocupado porque lo real ya se cuida a sí mismo, etc. (1999a:37). Y es que entonces el conocimiento venía de ese orden y existía en función de él. Era de esa regularidad descubierta y mantenida que procedía la vida de todos.

Hoy, si la vida es garantizada por la innovación y creación continua y en libertad de conocimientos, procede del individuo, porque innovación, creación y libertad están ligadas a éste. Más potenciamos la innovación y la creatividad, más estamos potenciando al individuo. Un individuo no autárquico, como en el pasado, sino simbiótico. Porque como advierte Corbí, en la sociedad que vive del conocimiento son los equipos los que cuentan, no los individuos aislados (1998:55). Por ello la sociedad actual como forma de vida cultiva intensamente la simbiosis equipo-individuo, como condición de innovación y creatividad. En la sociedad actual sentirse individuo y operar como tal no es una perversión, es una necesidad. En todo caso perverso sería el sistema entero. Y aunque esto alguna vez se diga, nadie propone seriamente "des-perversizarlo" volviendo al pasado.

No nos sirven las certezas del pasado y, sin embargo, necesitamos tenerlas para construir nuestro proyecto. Nadie nos las construye, somos nosotros solos quienes nos las tenemos que construir. Vivimos de las certezas que nosotros mismos construimos. De la misma manera, no contamos con garantías externas a nuestro quehacer, por lo demás tan básico. Sólo nosotros, a través de un proceso de prueba y error, somos garantes de todo lo que construimos, proyectos, fines, metas, modelos, valores, ateniéndonos a nuestro propio criterio, también construido por nosotros. No hay otro. «Hemos perdido para siempre la guía de los dioses». «Hemos perdido todos nuestros sistemas absolutos de referencia: los sagrados, los naturales y los científicos» (Corbí 1996:65-66).

El potenciamiento de lo individual no niega la necesidad de trabajo en equipo, al contrario. El conocimiento individual, que goza de la peculiaridad y riqueza de cada individuo, necesita ser integrado en unidades más significativas y amplias. Pero en el equipo, como en las demás instancias grupales, lo que se potencia es el conocimiento máximo de cada quien, su particularidad y su creatividad. El equipo integra, a la vez, que potencia aún más lo individual.

1.4. Religión y conocimiento

La religión, ya lo hemos manifestado, en su sentido más genuino es y siempre ha sido conocimiento. Es el conocimiento que se obtiene ejercitando el tercer ojo, *oculus fidei*, según la terminología de Ricardo de San Víctor (Panikkar 1998a:21), diferente del *oculus carnis* y del *oculus rationis*; es el ojo de la contemplación del que tanto hablan todas las tradiciones religiosas. La religión ha sido y es esto, porque

no hay realización más plena, más total[2]. No se trata de una versión gnóstico-egoísta de la religión, como muchos teóricos de lo religioso-institucional temen. Al contrario, es la religión sin sombra de egoísmo, tampoco egoísmo intelectual, y, por lo tanto, sin sombra de individualismo y quietismo espiritual. Por dicha que ya existe la religión como conocimiento, continuamente innovándose y creándose y en plena libertad. La relación entre religión y conocimiento es la más estrecha que se puede dar. La religión en sí misma es conocimiento. Pero a esta razón óntica y antropológica hoy se añade otra más, esta vez social y cultural. En nuestra sociedad, sociedad que vive del conocimiento, de su innovación y creación continua y en libertad, apelando a la diferencia y particularidad de cada quien, la religión como valor tiene que tener esta misma naturaleza y condiciones. En este sentido la religión, que no puede articularse sobre el paradigma cultural del conocimiento científico-tecnológico, porque no es axiológico, sí tiene que presentarse como conocimiento, porque éste es el valor más básico y necesario en la forma de vida actual[3]. Tiene que ser conocimiento, si bien conocimiento genuino y propio, continuamente trascendiéndose, y que el ser humano realiza en sí mismo, en forma irrepetible, como experiencia. Cualquier otro sucedáneo no sería religión, no sería lo más incondicional y absoluto. Antes o después se convertiría en fi-

2 Esto es perfectamente acorde con lo que dice Panikkar: «Las religiones no pretenden primariamente enseñar una doctrina o proporcionar una técnica. Pretenden salvar al hombre, es decir, liberarlo, en otras palabras, abrirle el camino para la plenitud de su ser, sea cual fuere esa plenitud» (1993b:237-238). Porque esa plenitud se logra cuando todo el ser es conocimiento, cuando todo el ser es ser, está en acto.

3 «La conciencia puede transformarse con la sola aplicación de la inteligencia. Y éste quizá sea un acceso adecuado al ser humano de nuestra época caracterizado por un gran desarrollo mental» (Martín C. 1998:21).

jación, creencia y sometimiento. Entre conocimiento silencioso, innovación-creación, libertad y realización personal se da una circularidad que simultáneamente asegura la autenticidad del todo y de cada dimensión o nota.

El conocimiento silencioso en que consiste la religión no es una versión gnóstico-egoísta de ésta como conocimiento. No es el "aprovechamiento" de alguna potencialidad esotérica que puede tener el conocimiento no dual o el próximo a él. Cuando así sucede podemos estar seguros de que no es religión, pues es evidente que no se trata del conocimiento incondicional y absoluto, plena y totalmente desinteresado. El conocimiento religioso es genuino y propio. Es el conocimiento que se obtiene con todo el ser. Es todo el ser, no solamente algunas facultades o partes, el que está implicado. Es un conocimiento, por decirlo en lenguaje bíblico, con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas. Porque es todo nuestro ser el que conoce, con todo el cuerpo, con todo nuestro sentir y percibir, con toda nuestra mente. Y la religión supone la implicación de todo nuestro ser en el conocimiento. Recordemos una vez más que cuando hablamos de conocimiento silencioso estamos expresando el acallamiento de todo conocer interesado, para así, preparados sin velos[4] en nuestro sentir, percibir y entender, conocer con todo nuestro ser. Comparado con nuestro conocer ordinario o en función de la vida, es un conocer especial. No es un

4. El Maestro Eckhart habla de los tres velos de la gloria, entendida ésta como plena realización: el velo del bien, el velo de la verdad y el velo del ser mismo. El primero procedería de la voluntad, haciéndonos aparecer todo bajo el aspecto del bien y del mal, de lo que tenemos que desear y tenemos que evitar. El segundo es creado por la razón y la voluntad. Y el tercero es la realidad presentándose como el ser, cuando son diferentes (Panikkar 1998b:74-76).

conocer solamente vía entendimiento, sino vía todo nuestro ser y, por ello, plenamente realizador.

En nuestra sociedad, el conocimiento es el recurso más valioso por ser el más incondicional para vivir. La religión tiene su lugar en esta sociedad y en esta cultura como el conocimiento más sublime y absoluto de todos, y por ello, el más desinteresado. Tal es el conocimiento silencioso, un conocimiento que si no existiera tendríamos que crear en esta sociedad. De hecho el que haya existido durante milenios no nos dispensa de tener que recrearlo hoy. En otras palabras, las enseñanzas y los testimonios del pasado en ningún momento los podemos tomar como doctrina o verdad fijada, sino como invitación e incitación a la propia creación, a la propia experiencia. Tenemos que recrearlo a partir de la matriz cultural que es la nuestra, matriz cultural propia de una sociedad de conocimiento, diferente de las matrices de las sociedades estáticas. Las enseñanzas de los grandes testigos y maestros del pasado nos sirven como invitación y guía, pero no nos dispensan de recrear hoy personalmente la experiencia. La diferencia está en que lo que en el pasado fue hallazgo de algunos, hoy es una necesidad social para la religión: o es conocimiento silencioso o no es religión, y si no es religión, no sería social y culturalmente creíble, se trataría de un sucedáneo y de un aplazamiento.

Por su naturaleza el conocimiento silencioso, como el arte, es innovador y creador, perdiendo el carácter de conocimiento silencioso si deja de innovarse y de crearse. La fijación aquí significa pérdida. Y es que sin querer se haría doctrina, conceptualización, anulación de la experiencia, rutina. En la creación artística esto es muy claro. Es la experiencia de todos los verdaderos artistas, de los verdaderos creadores, independientemente del arte cultivado. De las cosas que más

impactan en la vida es ver a los artistas, a veces cargados de años, siempre luchando consigo mismos como artistas en la creación de sus obras. Sin duda porque en la experiencia y plasmación de la belleza nunca hay límite, y porque su esencia está en la experiencia siempre nueva que supone y suscita. Otro tanto sucede en la religión como conocimiento puro. Pero, también por exigencia matricial del conocimiento en la sociedad actual, la religión como conocimiento silencioso tiene que ser innovación y creación continuas. Aquí también conocimiento silencioso y conocimiento actual coinciden: ambos tienen que estar atravesados por la innovación y la creación.

Cabría preguntarse si el énfasis en la libertad y en el potenciamiento de lo individual no le hará perder todo el valor y toda la objetividad a la experiencia religiosa como conocimiento silencioso. Es el temor de las religiones institucionalizadas y de quienes miran la experiencia religiosa desde la ortodoxia. En la religión de creencias así sucede, pero en la religión como conocimiento silencioso es todo lo contrario. Sin desconocer el peligro de caer víctima de ilusiones y errores, es la variedad de las manifestaciones la que más objetiva, bella y convincente hace la experiencia religiosa. De nuevo el símil mejor es el de la belleza de la naturaleza y el de la belleza creada del arte. Lo que mejor habla de estas bellezas es su pluralidad casi infinita a lo largo del tiempo, cada manifestación con su fecha, geológica, biológica, cultural y humana. La pluralidad exalta la belleza parcialmente representada en cada cosa, ser y obra artística creada. El valor y la objetividad de la experiencia religiosa del conocimiento puro se empobrecerían si sólo conociera unas pocas manifestaciones, además uniformadas. Libertad e individualidad son garantías de verdad, autenticidad y riqueza.

La primacía en la sociedad de conocimiento del ser humano en su potencial individual creativo sobre el hombre homologado y sumiso tiene una manifestación social muy elocuente en nuestros días en el campo religioso. Nos referimos a los cambios tan importantes sobrevenidos en las últimas décadas en la relación secular, y aun milenaria, iglesia-individuo, cambios que manifiestan la primacía del segundo sobre la primera. Martín Velasco ubica y muestra muy bien la operación del cambio (1997c:57-60).

Interpretando la ruptura de la modernidad en relación con el cristianismo en términos de secularización, Gabriel Amengual (1996:55-76) distingue dos secularizaciones, la que significó la modernidad y la acontecida en las últimas décadas. La diferencia entre ambas está en que con la segunda «han entrado en crisis los principios y los valores con los que la modernidad había reemplazado a la religión y sus funciones en la sociedad premoderna». Concretamente, la primera secularización significó la emancipación de la religión en el campo de la política y de la organización social, de la ciencia y de la orientación de la vida en general. El hecho, hace observar Martín Velasco, originó una nueva forma de presencia de la religión: sus instituciones perdieron buena parte de sus funciones sociales, pero se especializaron en el cultivo del ámbito de lo sagrado. De los cambios, las iglesias emergieron como gestoras únicas de lo sagrado, y los sujetos religiosos confían en esa mediación. Éstos siguen aceptando de la institución la definición de las creencias, la formulación de las normas, la regulación de las prácticas rituales y la organización de la comunidad. Con la nueva secularización, la segunda, esto cambia. La «mutación individualista» va a afectar las instituciones religiosas. La religión ya no se identifica monolíticamente con la institución. En su lugar tenemos una

diseminación de la religión, en la sociedad y en la cultura, manifestada bajo formas «silvestres», espontáneas y no reguladas por las instituciones tradicionales religiosas.

En otras palabras, en la religión a partir de las últimas décadas campea el individuo y sus necesidades como criterio de definición sobre la institución. Para nosotros es otra prueba más, si hiciera falta, y esta vez extraída del mismo campo religioso de la primacía del individuo sobre la institución en la apropiación y verificación de lo religioso y, más al fondo, el rechazo de una religión de creencias y la demanda de una religión diferente.

Con lo recorrido hasta aquí apenas hemos visto los rasgos matriciales más importantes a los que tiene que responder la religión en nuestra sociedad y en nuestra cultura. Así sabemos que tiene que ser conocimiento en continua innovación y creación, desde la libertad y potenciando la individualidad. Conocemos, por así decir, la necesidad social y cultural de tales características. Pero, salvo cortos avances hechos, aún no sabemos en qué consiste, qué la define en sí misma y por qué. Hemos expresado que la religión es ante todo conocimiento silencioso, que esto es lo primero que la define. ¿También en el cristianismo? Vista la necesidad social y cultural de la religión como conocimiento, volvemos nuestra mirada a las grandes tradiciones religiosas como un todo evocando la importancia en ellas del conocimiento y deteniéndonos en el cristianismo, específicamente en la experiencia de quien es su origen, Jesús de Nazaret.

2. La religión como conocimiento en las grandes tradiciones religiosas y en el cristianismo. La experiencia de Jesús de Nazaret

Pese a que la dimensión 'conocimiento' está muy presente en todas las tradiciones religiosas, somos conscientes de que una afirmación como la que venimos de hacer –lo primero que define la religión en sí misma considerada y a la que estamos abocados es ser conocimiento silencioso– suena chocante, por decir lo menos, a nuestros oídos occidentales y, en consecuencia, no fácilmente aceptable. No se puede objetar que la religión es conocimiento, pero también es encuentro, es amor, es compromiso y acción, sobre todo hablando del cristianismo. ¿Reivindicar el conocimiento como función prioritaria no sería caer en quietismos espirituales bien conocidos? Además, en el caso del cristianismo, el conocimiento que entraña no es acto segundo de respuesta y aceptación a un acto primero de revelación.

2.1. La contemplación, "ojo" común a todas las religiones

Una respuesta-constatación primera sería la que puede verse en Ken Wilber (1998:19), autor que en esto creemos efectivamente recoge lo que es consenso en muchos estudiosos: que el conocimiento, tal como éste se obtiene por el ojo de la contemplación, es el dato más común y céntrico a todas las grandes tradiciones religiosas, incluido también el cristianismo. Como es bien sabido, entre las religiones hay muchas y grandes diferencias, en creencias, normas, ritos, valores, comportamientos, teologías, organización; diferencias que en las respectivas religiones con frecuencia constituyen

dogmas; dicho en otras palabras, son consideradas tan propias y específicas que para la religión a la que pertenecen en principio no son negociables. Sin embargo, también aquí, aunque muy lentamente, las aguas se mueven y el diálogo interconfesional e interreligioso va haciendo camino esforzándose por descubrir y reconocer elementos comunes. Si esto ocurre desde el ámbito religioso, de la fe podríamos decir, el ejercicio de descubrir lo que las grandes tradiciones religiosas tienen en común es plenamente válido en el ámbito de las ciencias sociales y humanas; aparte de ser mucho más fácil por tratar todo lo religioso en términos de datos y hechos y no en términos de dogmas. Y es este ejercicio el que nos muestra esa coincidencia fundamental de todas las grandes tradiciones religiosas: hay una manera de ver la realidad, totalmente gratuita, desinteresada, envolvente y englobante de toda otra forma de ver, manera de ver posible al ser humano, mediante la contemplación.

Este es el núcleo último e irreductible común a todas las grandes tradiciones religiosas, y este núcleo es conocimiento. En este núcleo, como en su raíz, se encuentra todo lo que en el ámbito de lo religioso se pueda considerar auténtica y específicamente tal. Los místicos de las grandes tradiciones así lo reflejan en su coincidencia fundamental. Por diferentes caminos (religiones) y con diferentes métodos y técnicas, a partir de diferentes motivaciones, todos son testigos de la experiencia y de la realidad que supone el conocimiento plena y totalmente gratuito, desinteresado. Tan conocimiento es que la experiencia del mismo se configura como auténtico saber del que ellos son los solos maestros.

Ya las antiguas escuelas religiosas de la India sistematizaron tres caminos (*mârga*) principales para la salvación o liberación. Se trata del camino de la acción (*karmamârga*), del

conocimiento (*jñana-mârga*) y del amor o de la devoción (*bhakti-mârga*), llamados también en la Bhagavad Gita *yoga*: *karmayoga*, *jñanayoga* y *bhaktiyoga* (Panikkar 1969:464-492). Aunque se puede hablar de tres metas respectivas diferentes, Ser, Verdad y Bien, las tres convergen al mismo punto. Éste, en expresión gráfica de Panikkar, es hacer «retroceder» los obstáculos y que nuestra verdadera realidad emerja y se purifique. O dicho de otra manera, «Más que un pro-greso nuestro es un re-greso de lo que no somos nosotros» (1969:491). Son tres caminos[5] de purificación y despojamiento, de superación del "yo", hasta el encuentro con el Uno. En el fondo son tres caminos de silenciamiento del yo y, por lo tanto, de conocimiento, de sabiduría. Consuelo Martín (1997:20-22) resalta muy bien este aspecto, así como la convergencia de los tres caminos: en el diálogo entre Arjuna y Krishna del Bhagavad Gita el *karmayoga* es la vía de la renuncia a los frutos de la acción. Su esencia es, pues, el desprendimiento, consecuencia de la sabiduría. El llamado *bhaktiyoga* se presenta como vía realizadora para el que valora sobre todo los sentimientos. Pero sólo una mente en equilibrio puede abrirse al amor sin la distorsión de las distintas formas deseadas, y el verdadero equilibrio es un estado de lucidez que sólo sobreviene en la mente que ha contemplado la verdad. El *jñanayoga* o *budhiyoga*, como también se le llama en la Bhagavad Gita, es el camino por excelencia del conocimiento, del sabio que vive en la verdad descubierta. No es un camino separado de los otros, al contrario, siempre está presente en ellos como sabi-

5 Al respecto Panikkar precisa: «La unidad pues de los tres *mârgas* reside no sólo en su fin último idéntico sino también en que son más bien tendencias, tensiones, aspiraciones que verdaderos caminos o sendas, como la misma etimología sugiere» (1969:491).

duría, purificando con su luz el sentir y el actuar de los seres humanos. Los tres con diferente grado de tematización están presentes en todas las tradiciones religiosas y, consecuentemente, el conocimiento sabiduría como medio y realización que les es presente.

Es la misma doctrina de la expresión evangélica: «El que se encuentra a sí mismo, se malogra; y el que se renuncia a sí mismo por mi causa, se encuentra» (Mt 10, 39) o su equivalente: «El que quiera salvar su vida la perderá. El que pierda su vida por mi causa, la hallará» (Mt 16, 25). Doctrina igualmente presente en todas las grandes tradiciones religiosas. La propuesta es morir al yo, al existir interesado, y así alcanzar la liberación. En otras palabras, alcanzar la realización de plena y total conciencia, de pleno y total conocimiento, donde el yo ha desaparecido y con él todo interés y toda necesidad.

2.2. El cristianismo como conocimiento. El caso de Jesús de Nazaret

Entre las grandes tradiciones de sabiduría, que precisamente tienen en común percibir en última instancia de una misma manera la realidad, incluíamos también el cristianismo. Sin embargo, tan fundante es en éste el concepto de revelación o de conocimiento entregado y del amor, a Dios y a los otros, que ambas dimensiones parecieran tener primacía sobre el conocimiento. Esto pareciera confirmarse analizando la trayectoria de los místicos cristianos. La motivación en ellos parece haber sido siempre el amor a Dios. Aludíamos antes a los peligros de quietismo. Otro peligro temido por la Iglesia, que habla mejor que nada de su desconfianza en el conocimiento como capacidad humana para lo divino, es el de gnosticismo (Schillebeeckx 1973:101), que ella ha condenado como herejía.

Todo esto es cierto, no se puede negar. Que la religión cristiana se ha configurado como una religión de la revelación, más aún, como una «ecclesia» o pueblo de destino revelado, es un hecho histórico. Sin embargo, entre este hecho y el contenido más genuino que tenemos en los evangelios la diferencia es tan grande, que los teólogos se sienten en dificultades para justificar cómo de Jesús de Nazaret, de su mensaje, actitud y comportamiento religiosos pudo derivarse una religión y una iglesia (Estrada 1999; Aguirre 1987). Porque lo que en él resalta es la experiencia gratuita de una relación especial de Dios con los hombres, relación de Padre e hijos; relación ya operante y presente -Reino de Dios-, plenamente gratificante, de hijos de Dios y hermanos entre sí, subvertidora de los valores de este mundo e instauradora de unas relaciones nuevas; relación, en fin, que provoca la actitud de abandono, confianza y disponibilidad más filiales en relación con Dios y lo que ha de venir, pues se trata de la relación o, mejor, de la realidad de Dios-hombres. Así podemos resumir el núcleo central de los evangelios, el mensaje y la vida de Jesús. Pues bien, esto no son verdades teóricas en él, no son verdades primero conocidas por revelación y luego asumidas e interiorizadas; lo que Jesús de Nazaret vive y transmite es una experiencia, es el contenido de un conocimiento experiencial. Lo primero en Jesús y en los evangelios no es la revelación, es la experiencia. De ella deriva el amor como nueva relación, la acción y el compromiso tal como éstos aparecen en los evangelios, no al revés.

El conocimiento experiencial silencioso, que es el conocimiento del que aquí estamos hablando, requiere una actitud y un proceso de apropiación muy diferentes del que requiere la asimilación de verdades recibidas por revelación y, desde luego, de las descubiertas por puro razonamiento; in-

cluso requiere y presenta contenidos muy diferentes. Y de todo ello tenemos muestras abundantes en los evangelios (Missatkine 1997:326-357), aunque el modelo revelación está también presente reconfigurando con frecuencia elementos de las primeras.

En primer lugar, rasgo que ya ha sido resaltado muchas veces, Jesús, como todos los místicos, nunca entrega teorías. Lo más que entrega son parábolas (con frecuencia, como ha mostrado Cullmann, para defenderse, apelando al comportamiento de Dios) (Pikaza 1981:370), ejemplos, comparaciones, esto es, utiliza un discurso eminentemente sugerente, y por ello simbólico, que es concreto y a la vez abierto, nunca abstracto y cerrado. Y muchas de sus acciones -milagros- apuntan en la misma dirección. Sabemos que el discurso simbólico se revela como el más adecuado para expresar lo inefable. Además, al no definir y enmarcar, al no querer ni poder aprehender en su forma de expresarse la realidad de la que habla, obliga al destinatario a acogerlo también de una forma interactiva, diríamos hoy, desde su propia capacidad simbolizadora. Si a ello se añade la naturaleza muchas veces invitante y motivante aunque exigente, no coercitiva, de tales discursos, resulta aún más convincente que lo que Jesús entrega a sus oyentes es una experiencia, junto con una invitación y motivación continua a hacerla.

En cuanto a los contenidos, Jesús insiste mucho en la actitud requerida, en las dificultades que se van a encontrar, en la forma de superarlas. Entre la acogida inicial de la Palabra de Dios por parte de la tierra, que son los hombres, hasta el logro del fruto, para utilizar sus expresiones, el proceso es largo y difícil, no está asegurado de antemano. Mucho depende de la profundidad y seriedad de la actitud inicial, de su radicalidad y coherencia, de la vigilancia practicada y del gra-

do de autodominio y aguante que se tenga. A este respecto, y como no podía ser menos, Jesús se muestra un gran conocedor de procesos y de actitudes.

En fin, el descubrimiento de la realidad de la que él habla es imposible sin conversión, sin abandono de la vieja forma de ver, incluida la religión formal y aún moralmente vivida. Esta conversión equivale a un nacer de nuevo, como le dice a Nicodemo.

El resultado es un vivir y actuar transparente, sin miedo ni ocultamientos, porque es un vivir desinteresado, en comunión con Dios y con los hombres; un vivir que se convierte en fuente de sí mismo y sacia toda sed, como le decía a la samaritana. Un vivir en el que lo paradójico se hace real: dichosos los pobres, los sufridos, los que lloran, los pacíficos, los que luchan por la justicia, en una palabra, todos los que hacen la experiencia del vivir desinteresado, porque éste es el vivir pleno y total.

Si lo nuclear de los evangelios fuera la revelación como entrega de verdades y su transmisión, los contenidos a que hemos aludido serían muy otros.

A la misma conclusión se llega atendiendo a la relación tan reveladora de lo que es la naturaleza de una religión: la relación *maestro-discípulo*. Los maestros del conocimiento experiencial que son las religiones tienen todos dos cosas muy claras: que la experiencia que ellos hacen la podemos hacer todos, más aún, tratándose de algo tan plenificante, su deseo e interés más vivos es que la hagamos todos, pero nadie la puede hacer por otro ni se puede transmitir teóricamente; lo más que los maestros pueden hacer y hacen es asegurarnos de su realidad testificándola, invitarnos y motivarnos a hacerla, instruirnos y acompañarnos, pero no hacerla por nosotros ni transmitirla teóricamente. Ambas cosas son imposi-

bles por la propia naturaleza de la experiencia. La experiencia supone el impacto del encuentro que se tiene, porque es un conocimiento sin mediaciones (Panikkar 1998a:23-24). Luego como encuentro es intransferible, se tiene o no se tiene, se hace o no se hace. Por la misma razón tampoco la experiencia como tal es transferible teóricamente. Podemos hablar de ella, razonarla, sugerirla, pero no podemos despegarla como una pintura mural de una pared, para llevarla a otra parte o hacer una copia. El conocer teórico no tiene esa capacidad. Para conocer teóricamente tiene que abstraer de lo genuinamente experiencial. Teoría y experiencia se tocan pero son dos formas de conocer irreductibles la una a la otra.

Pues bien, los maestros no enseñan teorías a sus discípulos, invitan, motivan, enseñan caminos, orientan y acompañan desde su propia experiencia al discípulo, y evalúan el proceso y la experiencia del discípulo. Pero nunca caen en la tentación de sustituir la experiencia por la teoría o hacerlas equivalentes, y menos aún en hacer el camino que sólo el discípulo tiene que hacer, al igual que lo hicieron ellos. Y ésta es la relación que tiene Jesús de Nazaret con sus discípulos. La Pascua fue como la "iluminación" del grupo más próximo a Jesús. Es a raíz de la muerte del maestro que ellos hacen la experiencia de esa relación especial de la que siempre les había hablado. Es entonces cuando «recuerdan» y «entienden» sus palabras y las Escrituras, cuando les «queman por dentro», según la expresión de algunos de ellos, cuando comprenden su vida y hasta su muerte. Es entonces cuando, propiamente hablando, comienzan a compartir también, testimoniándola, esta experiencia.

La relación que tuvo Jesús con sus discípulos no solamente fue la de maestro-discípulo en el sentido que hemos expuesto, sino que, al no conocérsele otro objetivo, como podría

haber sido crear una religión alternativa, institucionalizar una corriente u otro objetivo de esta naturaleza, pareciera agotarse en ella. Es un hecho bien probado que Jesús no tuvo otra fe que la yahvista y no aspiró a otra cosa que vivir ésta en toda su profundidad y coherencia, dándole cumplimiento «hasta la última i o tilde de la Ley». Maurice Sachot lo ha expresado de esta manera: «Al judaísmo no opone algo diferente. No intenta proponer una doctrina particular, ni una nueva ley en el lugar de la Ley. Trata de enunciar la Ley de la Ley, de reencontrar lo que la fundamenta auténticamente, a la vez, como palabra divina y como palabra humana» (1998:74). Esto por una parte, y por otra en el primer momento, antes de la separación y ruptura con la religión judía, los discípulos, a su vez, no aspiran a vivir algo diferente. Tanto Jesús como ellos no quieren más que vivir de manera plena la Ley y así creen hacerlo. Aunque para vivirla de manera plena, sienten que tienen que proceder con fidelidad y para ello desde el espíritu que la anima y no desde la letra, que mata. En el primer momento, y sin ninguna duda en Jesús, ni siquiera fue su objetivo fundar una interpretación diferente. La interpretación que hacían estaba en la misma Ley, venía vehiculada por la misma letra de ésta, sólo había que vivirla. Fue después que se tomó conciencia de que las interpretaciones que se fueron haciendo en confrontación una con la otra, judía y cristiana, y reconocidas como posiciones doctrinales respectivas, eran incompatibles entre sí. Pero en el primer momento no fue así. La posición de Jesús y de los discípulos era, desde su experiencia, no sólo una posición legítima dentro de la religión judía, sino la que mejor correspondía al espíritu de la Ley. No se trataba de un nuevo Reino de Dios. Era el mismo, sólo que cercano y presente ya entre los hombres. Era el Reino hecho realidad, hecho experiencia y, por ello, anunciado.

Muy rápidamente el cristianismo reinterpretará ese momento primero y muchos de sus elementos en otras claves: confesional, institucional, doctrinal, organizativa, cuyos intereses no parecen coincidir con el conocimiento-experiencia que estuvo al origen[6], y pronto tendremos una religión, la religión cristiana, en la que las "creencias" o verdades religiosas transmitidas se imponen al conocimiento-experiencia. Pero éste no ha muerto, y como corriente, de vida y teológica, atraviesa desde entonces y hasta nuestros días el cristianismo, aunque sea en forma marginal y como Guadiana, apareciendo y ocultándose. Los místicos y las místicas cristianos de todas las épocas lo atestiguan. Por otra parte, el que sea marginal no debe sorprender si se tiene en cuenta hasta qué punto el cristianismo se articuló como religión sobre el paradigma agrario-artesanal y urbano. La experiencia quedó subordinada y sometida al paradigma dominante. Éste por ser jerárquico, autoritario y dualista favorecía la visión revelada, jerárquica y dualista de la religión, esquema racional y de "creencias", no la experiencia.

Como vemos, también en el cristianismo la experiencia-conocimiento fue primero. De ella deriva todo, y no al revés.

6. El conocimiento-experiencia de Jesús de Nazaret no se da en un vacío religioso sino en el interior del judaísmo y, al parecer, tal como éste venía caracterizado por la institución sinagogal y la homilía, toma de la palabra de la que Jesús se adueña para anunciar el reino. Aquí, en este judaísmo y en la posición de Jesús en el interior del mismo estaría, según Maurice Sachot (1998), la matriz de la diferenciación del cristianismo en relación con el judaísmo. «El cristianismo ha sido definido como la homilía del judaísmo, porque Jesús y sus discípulos se han sentido como los homiletas del reino de Dios venido y por venir, en un movimiento que fue, a la vez una realización y una superación, una sustitución y una subversión» (1998:35). El planteamiento de Maurice Sachot satisfaría la reivindicación que se hace desde la teología cristiana, y que va en el sentido de que si bien Jesús asumió la cultura y religión judaica, también la transformó hasta el punto de que en él nace una realidad nueva (Dupuis 1998:51).

si a esta experiencia la llamamos revelación, no hay ninguna objeción en decir que ésta fue el acto primero. Y de hecho así podríamos llamarla, porque es la experiencia de lo inefable la que aparece como revelación, no hay más revelación que la experiencia[7]. Pero entonces debemos distinguirla de la revelación como entrega de verdades hechas desde arriba con autoridad y que, por la autoridad misma con que están transmitidas, tienen que ser acogidas y obedecidas. La diferencia entre revelación así entendida y la experiencia tal como a ella nos venimos refiriendo queda más de manifiesto cuando reparamos en qué tipo de conocimiento es el que constituye el objeto de la religión: *el conocimiento silencioso.*

Tampoco tenemos objeción contra la reivindicación de que Jesús no es un místico oriental, si inherente a la mística oriental se entiende considerar el mundo como malo y pervertido y la búsqueda intelectual de Dios como la única salida (Pikaza 1981:367). En este sentido, tal parece, Jesús no fue un místico oriental, y así hay que destacarlo. En él más que de un proceso de conocimiento parece tratarse de un *encuentro*, encuentro con Dios su Padre, encuentro que le sostiene y le envía. Por ejemplo, no cabe duda que en su manera de concebir la Palabra de Dios, el hombre como persona es el centro (Sachot 1998:75). Pero es un encuentro experiencial y gratuito que, precisamente, por ser experiencial es conocimiento, y por ser gratuito es silencioso. No es un creer en verdades. La fe en verdades sin más nunca produce el encuentro, al contrario, lo impide. Cuando decimos conocimiento silencioso no canonizamos métodos ni técnicas, ante todo enfatizamos esto:

7. No es necesario enfatizar que la revelación así concebida no es jerárquica, no es impositiva, no produce sumisión.

que se trata de un conocimiento experiencial y gratuito. Ciertamente, al enfatizar lo que es común a todas las grandes tradiciones religiosas hay el riesgo de olvidar la gran riqueza de sus particularidades, en este caso, la del cristianismo. Pero reducir ésta a una fe, aparte de exponerla al rechazo de la cultura actual, es la mejor manera de poner en segundo plano la experiencia gratuita de Jesús de Nazaret y dificultarla en el creyente.

3. La religión como conocimiento silencioso

Éste es el conocimiento, muy especial, en que convergen las grandes tradiciones religiosas. No es reducible a ningún otro. Es desinteresado, no egocentrado, no utiliza representaciones o mediaciones. Es un conocimiento silencioso. Comprender este punto es medular para entender la religión que emerge, así como la incompatibilidad entre ésta y la religión tal como la hemos conocido. Es medular también, pues, en nuestro trabajo. Pero el ejercicio de convencimiento no es fácil. Tan habituados estamos a pensar que todo conocimiento actúa mediante representaciones que esto nos parece la evidencia y que, por lo tanto, un conocimiento no representacional es *contradictio in terminis*, no existe.

Sin embargo, delante de nosotros están los datos que son las expresiones reiteradas, explicadas y fundadas, además de coincidentes, de quienes en las diferentes tradiciones de sabiduría y en diferentes épocas y culturas han experimentado este conocimiento. Con independencia de la tradición a que pertenecen, todos ellos una y otra vez, insisten en que este tipo de conocimiento no es representacional. Más aún, en su insistencia apelan con puntillosidad al rigor, cons-

cientes de que es la misma posibilidad del conocimiento la que está en juego, y nos dicen que el despojo de toda representación y mediación es *conditio sine qua non* para que dicho conocimiento se dé. En otras palabras, conforme enfatizan los testigos y maestros de esta experiencia, mientras en el acto de conocer persistan representaciones y mediaciones, el conocimiento contemplativo propiamente tal no tendrá lugar. Por marginal y extremo que, en relación con el conocimiento representacional y simbólico, resulte éste, pocos hechos, dentro de su "extrañeza", habrá tan contundentes en la historia.

Frente a ellos caben varias posiciones: a) como históricamente marginales y extremos, prestarles también una consideración marginal; b) explicarles como una excepción a la regla o, lo que es equivalente, como resultado de una intervención sobrenatural o divina; c) tomarlos como expresiones subjetivas, en las que pese a las mismas, se puede mostrar la persistencia de un conocimiento representacional; y d) tomarlas como expresiones de una posible realidad objetiva, de un posible conocimiento no mediacional. Las dos primeras posiciones nos parecen científicamente descartables, la tercera nos parece no dar cuenta de datos tan consciente y críticamente tematizados y, en consecuencia, asumimos la última por parecernos la más científica. Cuando decimos datos tan consciente y críticamente tematizados, no estamos afirmando sin más que hay que tomarlos como científicos, sino que su pretensión de validez debe ser tomada con seriedad como un hecho o dato a considerar, y no ya meramente las expresiones del caso desnudas de su pretensión.

3.1. Posibilidad del conocimiento silencioso

Partiendo de nuestra posición, que admite la posibilidad de un conocimiento no mediacional, lo primero que hay que hacer es mostrar dicha posibilidad. Pues bien, la raíz de ésta se encuentra en la propia naturaleza cultural del conocimiento humano. Con Corbí decíamos que este conocimiento supone tener simultáneamente del mismo objeto un doble conocimiento, uno funcional y el otro no funcional, uno del objeto en tanto que necesario, útil o conveniente para nuestra vida, y otro del objeto en cuanto tal, como ser, como realidad, en sí mismo considerado. El primero, como conocimiento en función de la vida, es interesado, egocentrado, el segundo es desinteresado, gratuito, no egocentrado. Una función es condición de la otra y ambas producen una *distanciación objetiva* del objeto, y con ella el conocimiento cultural, condicionado pero indeterminado, libre, creativo. A este respecto Corbí habla de *significatividad 1a.* y de *significatividad 2a.* y nos dice que esta segunda solamente es posible sobre la existencia de la primera, del mismo modo que la primera sin la segunda sería inconcebible como conocimiento humano, cultural; sería un conocimiento biológico, instintivo, un conocimiento animal.

Tenemos, pues, dos funciones constituyentes del conocimiento cultural y la posibilidad de dos conocimientos condicionándose mutuamente en su misma posibilidad pero con significatividad específica. Ello explica que nunca pueda haber conocimiento tan abstracto y desinteresado que no refiera en última instancia a un sistema de vida y a un mundo de valores (Corbí 1996:12); pero, igualmente, que la combinación posible, por así decir, de los dos tipos de conocimiento presente un espectro sumamente variado, desde el

conocimiento estructuralmente más interesado y en función de la vida, al más desinteresado y trascendente. La religión representa el conocimiento más desinteresado y abstracto de todos[8].

El grado de abstracción en el conocimiento va ligado al grado de des-significación vital que se logre. Es la forma de proceder el conocimiento abstracto. Éste opera de-semantizando los núcleos semánticos y de significado de los saberes concretos, y sustituyéndolos por otros núcleos de naturaleza abstracta, formal, operativa, para así darles una validez más trascendente y universal (Corbí 1983:139-143). Pero, por muy abstracto que sea, siempre representacional, puesto que conoce a través de representaciones. Es el caso del conocimiento científico: conocimiento representacional y abstracto o no axiológico. En otras palabras, el proceso de abstracción implica sustituir representaciones directamente significativas para un sujeto por representaciones sólo mediatamente significativas, hasta no serlo del todo, pero sin abstraer nunca de las representaciones. El conocimiento silencioso, en cambio, abstrae de las representaciones, es no representacional, superando así todo interés proyectado y construido por el sujeto y no teniendo otro interés que el de la realidad en sí misma. Es un conocimiento, pues, no representacional pero sí axiológico. Hablando con rigor, sólo el conocer silencioso es conocer "objetivamente" la realidad, como ésta es en sí misma. Su posibilidad está en la posibilidad misma para el viviente humano de

8. Abstracto en cuanto abstrae de las significaciones en función de la vida inherentes al conocimiento interesado, pero profunda y totalmente concreto en cuanto que el mismo consiste en conocer todo y cada cosa en su ser real, en lo que verdaderamente es, y ello de una manera concreta, desde el entender, querer y sentir.

conocer la realidad como es en sí, de conocer desinteresadamente, abstrayendo del interés que tiene para él[9].

Venimos de decir conocer "objetivamente". En efecto, se trata de invertir nuestros términos y apreciaciones más cotidianos. No solamente en el nivel científico, también en el nivel del conocimiento que constituye nuestro sentido común, entendemos por conocer, y conocer objetivamente, aprehender la realidad como nos la representamos: múltiple, diferenciada, acotada, mensurable, concebible, previsible, sin percatarnos de que la conocemos, es totalmente cierto, precisamente *como* nos la representamos. Y nos la representamos siempre de acuerdo con nuestros retos, deseos, necesidades e intereses; de acuerdo siempre con un cuadro o forma de vida. En otras palabras, conocemos siempre desde un programa, sistema o paradigma previo, que social y culturalmente nos hemos dado. Ésta es la objetividad que nos hacemos del mundo como animales depredadores que somos. Una objetividad construida en la relación Sujeto-Objeto. Los científicos en general, sobre todo hoy, suelen ser los más conscientes de lo artificial y arbitrario que resulta el conocimiento, incluido el científico.

Así la situación, si pudiéramos conmensurar uno con el otro, el conocimiento que nos creamos como animales depredadores y el conocimiento que nos procuramos como animales desinteresados, contra todas las apariencias, sería el conocimiento silencioso el conocimiento más objetivo, en el sentido de real. Porque aquí desaparece la relación Sujeto-Objeto y la "objetividad", si así podemos llamarla, no es construida. Es la realidad en sí misma, como es, sin la naturaleza ni carácter de objeto.

La hipótesis imposible que aquí planteamos nos sirve, sin embargo, para poder afirmar que el conocimiento silencioso no es menos objetivo, si por objetivo entendemos real, que el pretendidamente tal. En realidad se trata de un conocimiento real. Tiene la misma fundamentación antropológica humana que el conocimiento representacional. Como hemos visto, nacen de funciones cognoscitivas mutuamente condicionantes, que tienen su asiento en el mismo sujeto humano. Si no existe uno, tampoco existe el otro. Si no es posible el conocimiento silencioso, tampoco es posible el conocimiento mediacional, al menos en el ser humano que somos nosotros. La posibilidad del conocimiento silencioso es real. Es parte de la "objetividad" que como seres humanos sabemos que existe y estamos retados a encontrar[10].

Al parecer no sería tan difícil mostrar la posibilidad del conocimiento contemplativo como auténtico conocimiento desde la concepción de la metafísica y del ser humano de Heidegger, según el cual «es necesario ante todo tener experiencia de lo desvelado, rasgo fundamental del ser, y que ningún intento de fundamentar la esencia de lo desvelado en la "razón", el "espíritu", el "pensar", el "logos" o en cual-

9. Es fácil percatarse de que el conocimiento científico es siempre interesado, responde a necesidades, es depredador. Desarticula las cargas axiológicas de los conceptos comunes para darles un valor representacional mucho más amplio, valor interesado al que nunca renuncia. Abstrae de lo particular para abarcar más. Aquí todo tiene valor de medio. Mientras que el conocimiento silencioso, "abstrayendo" de lo representacional se prohibe de entrada todo otro conocimiento que no sea el de la realidad y su significación en sí y por sí misma, logrando así un interés desinteresado por todo. Aquí todo vale por sí mismo, nada tiene valor de medio.

10. La manera de referirse a esta doble capacidad y de nombrarla es variable, pero no el fondo. Así Kôshiro Tamaki, profesor de la Universidad Imperial de Tokio, para referirse a lo mismo habla de «pensar objetivo» y de «el pensar totalmente personal» (citado por Ana María Schlüter Rodés (1998:11-12).

quier otra forma de "subjetividad" puede salvar la esencia de lo desvelado» (Schlüter 1998:12). Parecida fundamentación cabría desde el mundo experiencial de la creación artística (Domínguez 1999:30-31).

Hemos visto que el conocimiento silencioso es posible. Pero aún es necesario preguntarse y responder, con la precisión que se pueda[11]: ¿qué es? ¿en qué consiste? ¿cómo se logra?

3.2. ¿Qué es el conocimiento silencioso?

3.2.1. Conocimiento experiencial no mediacional

Es un conocimiento no mediacional. Esta es su *conditio sine qua non*. Si nos podemos imaginar un conocimiento totalmente desinteresado y que, por lo tanto, no necesita ni utiliza representaciones, ése es conocimiento silencioso. Obviamente, se trata de un conocimiento que va contra corriente. No sólo prescinde de representaciones sino que, para que se dé, debe destruir las que afloran o, mejor, impedirlas. Es el conocimiento que se logra cuando se accede a la realidad como en sí es, sin ninguna mediación. En otras palabras, para este conocimiento las representaciones son un obstáculo[12]. Mientras éstas existan, imposible acceder a la realidad en sí o, más bien, que ésta acceda al conocimiento. Éste tiene que hacerse vacío y silencio total. Por ello los testigos describen su estado con las expresiones simultánea-

11. Porque en el fondo es tener que hablar desde la dualidad de algo que no es dual, intento nada fácil como lo muestran los discursos de todos los contemplativos.
12. Son los obstáculos que los buenos caminos espirituales hacen retroceder, y que, en frase de Panikkar, «al irse hacia atrás da la impresión de que nosotros adelantamos, (...). No somos pues en rigor nosotros los que caminamos, sino que son las cosas las que van retrotrayéndose, los obstáculos que van desapareciendo y, con ello, haciendo que nuestra verdadera realidad emerja y se purifique» (1969:491).

mente más contrarias, de vacuidad y plenitud totales, de oscuridad y luz. Porque las dos se dan a la vez. Vacío y obscuro en cuanto que el conocimiento carece de representaciones, pero pleno y luminoso en cuanto el fondo y ser de la realidad lo invade totalmente. En el ser y en la luz del ser se da la *unio contrariorum*. Este conocimiento es ignorancia y, a la vez, plenitud de saber. No conoce ni sabe de objetos y representaciones como aparecen particularizados por el interés, sólo sabe y conoce del ser profundo y único que hay en todos y son todos. Todo lo conoce en su unidad y en su ser. No conoce la realidad en función de la vida, de forma interesada, egocentrada, conoce la realidad en función de sí misma, únicamente.

En este conocimiento, los dualismos hijos del conocimiento interesado desaparecen, no tienen sentido. Desaparece el dualismo sujeto cognoscente-objeto conocido. En este conocimiento, el sujeto descubre que lo que buscaba fuera (exterior) estaba y está en él (interior) -el Dios «*intimior intimo meo*» de San Agustín-, el exterior-interior desaparece. Aún más, el sujeto descubre que él es Eso, la realidad, como lo enseñan las Upanishads. Realidad subjetiva y realidad objetiva significativamente no son diferentes, la diferencia perdió toda su significación. Del mismo modo pierden todo sentido los dualismos trascendencia-inmanencia, absoluto-relativo, materia-espíritu, natural-sobrenatural, bueno-malo, verdadero-falso. Son dualismos que a priori sólo tienen vigencia, unos más, otros menos, en el conocimiento interesado. Pero si la realidad es conocida en su ser, en su unidad, totalidad y plenitud, en ella no hay dentro ni fuera, absoluto y relativo, trascendente e inmanente, todo o parte, uno o múltiple, total o parcial, absoluto y contingente, realizado y no realizado, bueno y malo, verdadero y falso. Todo es. Incluso pierde todo

sentido la diferencia ontológico no ontológico. Ésta, en su búsqueda de fundamentación, también responde a una necesidad, no es gratuita, es producto e instrumento del conocimiento interesado. En el conocimiento silencioso ontológico no ontológico no tiene sentido. En un pensamiento teísta habrá necesidad de distinguir entre el Ser, Dios, que por serlo no lo recibe, y el hombre, que es porque recibe el ser. Pero en la experiencia en sí tampoco tiene sentido la distinción, no hay peligro de orgullo.

Se trata de un conocimiento pleno y plenificante, real y experiencial. No es una ilusión. Tiene las notas más comunes a toda experiencia: un contacto directo que da un conocimiento (Pikaza 1981:28). Contacto y conocimiento, ambos sin representaciones ni mediaciones. A este conocimiento como experiencia sin mediaciones ni representaciones le dedicaremos un acápite especial, porque no es obvio. De momento nos limitamos a enfatizarlo, resaltando así la peculiaridad del conocimiento silencioso, subrayando, como ya hemos hecho, que se trata de una *conditio sine qua non.* De lo contrario no sería conocimiento gratuito. Esta exigencia llega hasta tal punto que, en el hipotético caso que tuviéramos representaciones (imágenes, nociones, conceptos) "reveladas", habría que silenciarlas para que el conocimiento silencioso sea posible. Porque, por muy reveladas que sean, lo impiden. Como veremos en su momento, las representaciones y verdades nos ayudan hasta un límite. De ahí en adelante se convierten en obstáculo. Para que el conocimiento silencioso tenga lugar, el vacío y el silencio lo tienen que ser también. En otras palabras, la gratuidad es celosa, no le gusta compartir, es total.

3.2.2. Conocimiento innovador, creador, libre

El conocimiento silencioso, por su propia naturaleza, es conocimiento que apela a la innovación y la creación continuas y en plena libertad. Diríamos que innovación, creación y libertad son el combustible del que se alimenta.

La libertad tiene que darse desde el mismo punto de partida, desde la comprensión de la naturaleza del conocimiento silencioso. Éste, como hemos reiterado al hablar de él como religión, no apela a la revelación, a la autoridad ni a la creencia, sino a la comprensión. Porque las verdades relativas a él no son verdades que deban ser creídas, sino verdades que deben ser comprendidas, que es algo muy diferente. Para llegar a la experiencia del conocimiento silencioso hay que partir de una adecuada comprensión del mismo desde el conocimiento no silencioso o dual, pre-comprensión la podríamos llamar, que para determinar hacia la experiencia el entendimiento y la voluntad y con estas facultades todo el ser, tiene que ser tan lúcida como libre. De lo contrario no se produce la determinación que se necesita para que la experiencia del conocimiento silencioso sea una realidad, haciéndose así imposible hasta el mismo despegue. La libertad, como la lucidez, es condición de posibilidad del conocimiento silencioso. Por sí solas no son suficientes para determinar la voluntad, pero sí son necesarias, hasta el punto que si libertad y lucidez no existen, ahí mismo se detuvo el proceso. Pero la exigencia de libertad no termina ahí.

Comprendida la naturaleza del conocimiento silencioso y sus requerimientos, hay que poner en juego innovación y creatividad, de manera de poder lograr salir de la egocentración que como estado caracteriza al ser humano bajo el conocimiento interesado, innovación y creatividad que son sinóni-

mos de iniciativa en grado máximo y, por lo tanto, de libertad. Gracias a los maestros contamos con enseñanzas, métodos y técnicas, que son muy útiles en el logro de la concentración necesaria, en el silenciamiento de todo sentir y conocer interesado y en la salida de la egocentración, pero son sólo eso, métodos y técnicas útiles, pero no mecánicos, siempre se trata de procesos creativos, no personalizados, cosa que cada quien tendrá que hacer desde sí y para sí. Ahora bien, si cada quien se encuentra solo ante la apropiación que debe hacer, aún se encuentra más solo ante el reto de romper su propia egocentración. Este es un trabajo creativo que sólo él y nadie más que él puede hacer. Aquí no vale imitar, seguir y copiar. Se trata de un trabajo creador, plenamente individual y libre, que hay que hacer, pero que nadie puede hacer por otro. Innovación, creación y libertad son condiciones necesarias de posibilidad.

Creada la posibilidad, producida incluso la ruptura de la burbuja por nosotros construida a partir del conocimiento egocentrado y dentro de la cual vivimos encerrados, lograda la salida, sólo desde la creación perenne y en libertad se anda la inmensidad infinita que se abre por delante. Efectivamente, quien ha logrado romper la película, por lo demás apariencial, que envuelve su burbuja, es como quien ha nacido a un mundo nuevo, y de hecho así es, mundo al que haber "despertado" no significa ya haberlo recorrido. Como el artista que ha descubierto la experiencia del arte, que ha despertado a la belleza, lo que le queda por delante es el conocimiento sin límites, dependiendo únicamente de él, creatividad y libertad entrelazadas como en un ADN del espíritu, los progresos que logre. El conocimiento silencioso, incluso una vez experimentado, no es mágico, no entrega en una sola experiencia todas las facetas de la Realidad. Es un co-

nocimiento que sigue siendo desarrollable, es una experiencia que sigue demandando creatividad y libertad para no detenerse ni fijarse en una experiencia por límite que sea. Ésta siempre es superable, siempre se puede ser más libre y más creativo, siempre se puede ir más allá. Esto es lo que explica que haya testigos y maestros más sublimes que otros, más profundos, más exquisitos si se quiere, más ricos. Como en los diamantes, hay unos de mayor pureza que otros y con más caras. No hay dos maestros o testigos que sean exactamente iguales. Cada uno tiene su propia impronta y riqueza. En fin, creatividad y libertad no mueren nunca, es la condición inherente al conocimiento silencioso, es el oxígeno que demanda su combustión. El conocimiento silencioso es creatividad y libertad. Así es la Realidad, como en lenguaje teísta se dice de Dios: Conciencia pura, absoluta, sin forma. Y eso es el que hace la experiencia: «Testigo, desprendido por naturaleza y sin forma», pura y solamente Testigo[13], siempre libre, sin forma, Conciencia pura (Ashtávakra Gítá 1983, Cap. I nn. 5, 6, 9, 17).

De la misma condición de libertad y creatividad tiene que participar el conocimiento dual que prepara al conocimiento no dual, así como el que le sigue y expresa. De lo contrario, ni prepararía a él ni lo expresaría. No prepararía a él, porque la falta de creatividad y libertad significaría el mayor obstáculo para que éstas se den, y con ellas el conocimiento silencioso. Tampoco lo expresaría, porque al hacerlo en forma autoritaria y dogmática lo estaría desvirtuando y negando, lo estaría imposibilitando. Y, sin embargo, esto es

13. Testigo en la concepción dual refiere al sujeto en cuanto conocedor personal de algo e implica siempre un sujeto frente a un objeto. En la concepción no dual el Testigo no es sujeto frente a objeto sino pura y solamente Testigo, Testigo en el sentido de Conciencia pura.

lo que hacen las religiones de "creencias". La única manera de que desde el conocimiento dual se pueda hablar de la forma menos torpe posible de lo que por naturaleza es no dual, tarea de por sí nada fácil, es pudiéndose expresar con creatividad y en libertad, con la atención únicamente puesta en hacerse entender pero sin traicionar la naturaleza no dual de la experiencia.

En esto testigos y maestros son también guías a seguir. Fuera de la experiencia del conocimiento silencioso, para hablarnos de éste, en sus reflexiones y enseñanzas, testigos y maestros tienen que valerse del conocimiento dual o representacional y comunicarse en él. Pero lo hacen de tal manera que con un lenguaje dual nos hablan de un conocimiento no dual, de sus peculiaridades, de sus requerimientos. De manera que, incluso con las limitaciones propias del discurso dual, por ejemplo, la tendencia a la fijación, dan cuenta de la innovación y creación que demanda el conocimiento silencioso e invitan a adquirir esa actitud. Jesús de Nazaret se refería a esta actitud cuando hablaba de la necesidad de echar el vino nuevo en odres nuevos, de ser engendrado de nuevo y del manantial de agua de vida eterna. De ahí la sensación de frescura de todos estos textos.

Del mismo modo, el conocimiento dual antecedente y consecuente del conocimiento silencioso debe existir y hablar en función de éste y en orden a él y, así, participar de su creatividad y libertad. Tiene que ser un conocimiento y un discurso ejemplos de novedad, creatividad y libertad.

3.2.3. ¿Para qué sirve?

Tan pronto se descubre un poco la naturaleza no funcional a la vida del conocimiento silencioso, inmediatamente surge la pregunta, inevitable desde nuestro conocimiento interesado: ¿para qué sirve? Acojámosla. La respuesta nos llevará a entender mejor su naturaleza.

Absolutamente para nada. Es un conocimiento que no tiene para qué, que no sirve para nada. El solo planteamiento de esta pregunta significa interés, y este conocimiento es desinteresado desde su raíz. Es el desinterés total y absoluto el que lo posibilita. Por lo tanto, no puede suponer ni servir a ningún interés. Por ejemplo, no es un conocimiento religioso. No tiene por fin ligar al ser humano con Dios, menos aún "re-ligarlo", como se supone hace la religión. No tiene ese fin. Como si alcanzarlo fuera una necesidad del ser humano. Partir de la necesidad es partir del interés, y partir del interés es nunca llegar al conocimiento desinteresado. Lo cual no impide que se pueda hablar de Dios. Como lo muestra el conocimiento de los místicos cristianos, hombres y mujeres, esa manera de hablar es plenamente pertinente. Pero el mismo conocimiento muestra que este Dios es incompatible con la necesidad y con el interés. Hasta tal punto que sólo se hace accesible cuando éstos son acallados y desaparecen. Mal servicio haría al ser humano el conocimiento silencioso si éste fuera religioso y "religiosizara" su vida. Por más humanizadora que la religión resultara, más promotora de autonomía, de libertad y de responsabilidad que fuera, por más bienes que trajese a sociedades y culturas, estaría imponiendo al ser humano y a éstas un «dosel» que, por más «sagrado» que sea (Berger 1999), no necesita, y termina siendo una dimisión de sí mismo. El conocimiento silencioso no es religioso, como no lo es nada de lo creado (Torres Queiruga 1998:74). Por lo mismo. tampoco debiéramos apresurarnos a llamar "Dios", "Trascendente", o de cualquier otra manera que denote interés, lo conocido con el ojo de la contempla-

ción. Como inefable, es una realidad huidiza a los nombres. Si le damos este nombre, debemos hacerlo despojándolo previamente de todo interés.

Pero si no es un conocimiento religioso, al menos, cabría pensar, será un conocimiento que da sentido a la vida. Tampoco, si esto se entiende como una necesidad. Sentido, en términos de Corbí (1983:104), es la orientación que los humanos tenemos y nos damos hacia todo aquello que nos permite vivir. La orientación hace que tales medios tengan significación para nosotros, significación que, interiorizada, se traduce en valor para nosotros. Pues, bien, la vida no necesita del conocimiento silencioso para vivir; por lo mismo, tampoco nace orientada hacia él como hacia una necesidad, ni éste se configura como una significación y un valor que estimula interés en función de la vida. El conocimiento silencioso es una capacidad del viviente humano por completo liberada del mecanismo cultural estímulo-significado-interés y, como tal, totalmente desinteresada y gratuita. No existe en función de dar sentido a la vida, no existe en función de ninguna otra finalidad que no sea el propio conocimiento. Nuestra vida humana, como animales depredadores necesita de sentido, no puede existir sin él, como no existe sin significados y sin valores. Nuestra vida, como vivientes de conocimiento silencioso no necesita sentido. Ella es en sí misma sentido, significación y valor.

De ahí que tampoco su función sea dar sentido a la muerte, dar sentido a la historia (Corbí 1996:187s). Y quien dice dar, dice descubrir. Vida, muerte e historia no son realidades que tengan sentido en sí y que, por lo tanto, haya que descubrirlas para dárselo. Tienen el sentido que nosotros les demos. Es de nuestra responsabilidad el crearlo, como el crear los valores que orienten vidas y proyecto humano. Y este es

un reto que el nuevo paradigma cultural nos pone de manera imperiosa delante, ya que el conocimiento científico y tecnológico que nos asegura la vida, no nos puede asegurar los fines, objetivos y metas, esto es, los valores que, por otra parte, necesitamos para orientar y guiar nuestro proyecto humano (Corbí 1992:122-125). Vida, muerte e historia no tienen sentido en sí, y no le compete al conocimiento silencioso dárselo.

Es cierto que las religiones han dado tradicionalmente sentido, y sentido religioso, a estas realidades, sobre todo en el caso de los tres monoteísmos del tronco abrahámico. Esto lo han hecho a partir de un aparente saber revelado. Decimos "aparente", porque basta fijarse en la evolución de la creencia en la vida del más allá en el judaísmo y en el cristianismo, en los diferentes significados que en ambas religiones y en diferentes momentos ha tenido el sentido de la historia, para sospechar de la influencia debida a paradigmas culturales, e incluso, a concepciones menos matriciales. De cualquier modo, el hecho es que hoy, como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, un saber pretendidamente revelado, articulado en sus contenidos en este caso a un paradigma agrario, jerárquico, autoritario y dualista, no tiene cabida. La religión hoy no tiene explicación creíble sobre la vida, la muerte y la historia. La explicación que pueda seguir dando, no es tal. Son dimensiones que paradigmas pasados hicieron creíbles, que resultaron funcionales en otros modos de vida y en otras culturas, pero que ya no lo son en el nuestro. La religión, que llegó a identificarse con una visión, primero providencialista, luego "suprafilosofica", de la vida y de la historia, ha tenido que dejar la explicación de estas realidades a ellas mismas y al ser humano que les dé sentido (Sabater 1996:51-58).

Venimos de razonar por qué el conocimiento silencioso no tiene por función dar un sentido a la vida, a la muerte, a la historia. El lector comprenderá por qué, en la línea de nuestra argumentación, tampoco le compete aportar sentido al universo, al cosmos[14]. Es frecuente pensar todo lo contrario, imaginándose el universo demasiado grande, complejo, imponente y bello, como para que de un modo u otro no apunte a un sentido trascendente. De nuevo aquí, el universo contemplado con y desde el interés ni apunta al desinterés, aunque así parezca, ni el conocimiento silencioso le aporta el sentido "interesado" que sutilmente se busca. El conocimiento silencioso, digámoslo una vez más, no sabe de necesidad ni de interés y, por lo tanto, tampoco de sentido. Conoce el cosmos, lo incluye como realidad conocida, pero lo trasciende, esto es, no lo conoce en el nivel cosmológico, ni lo completa en este sentido, lo conoce en el nivel del ser, de la unidad, del todo. Y en este nivel, el único posible para el conocimiento silencioso, valga la redundancia, no tiene sentido aportarle sentido. El sentido como orientación hacia la realidad para vivir, el sentido como primer bosquejo que nos oriente en la realidad para poder vivir, ni existe ni se produce en el conocimiento silencioso. Y el "sentido" que, en hipótesis meramente formal, él podría aportar al ser humano en el cosmos, tampoco le valdría a éste para orientarse en él como humano depredador. Cada nivel del ser emite y capta las señales de orientación que le son propias. El cosmos y el ser humano en él tienen el sentido y significado que necesitan para coexistir como coexisten, en mutua correlación.

14. Sin embargo, las fenomenologías de la religión que nos presentan en la actualidad siguen insistiendo con la categoría de experiencia en la experiencia de sentido y muy particularmente en esas mismas direcciones de la subjetividad, del mundo y de la historia (Pikaza 1981 y 1999).

Si el conocimiento silencioso no es un conocimiento que funde y fundamente religión, y no es un conocimiento que dé sentido a la vida-muerte, al mundo y a la historia, entonces, pareciera deducirse que tampoco es un conocimiento normativo que, vía valores y normas, sirva para hacernos mejores, más buenos, más morales. Efectivamente, así es. El conocimiento que nos orienta en nuestro comportamiento moral es el de la ética. Ésa es su especialidad. La interiorización de los valores va a depender de las convicciones éticas y filosóficas de cada quien. El conocimiento silencioso no tiene por función orientarnos y guiarnos en el comportamiento. No la tiene la religión tal como se reproduce hoy día, al menos en la cultura de las sociedades modernas occidentales. Aquí, los éticos distinguen muy bien entre ética y religión y saben que no son intercambiables (Cortina 1999). Y es que, en una sociedad pluralista moderna, la ética tiene que fundamentarse y construirse sobre valores y criterios que acepten todos los ciudadanos, porque a todos reconoce derechos y deberes, a todos va a normar y, por lo tanto, tiene que ser racionalmente argumentada y aceptada. Tiene que tratarse de una ética civil, que no por ello es menos moral. La religión no tendría esa neutralidad ni esa credibilidad. Para tenerlas tendría que traducir sus supuestos, opciones, postulados y criterios en términos de razón y validarlas racionalmente, que es lo que hace la ética como disciplina. Ahora, la religión tal como todavía se reproduce en la modernidad es portadora de valores, porque se articula sobre una relación sujeto-máquina-objeto que todavía, como vimos en su momento, en buena parte es valórica, pero este no es el caso del momento que vivimos. Actualmente, tal articulación ya no es posible, y si la religión lo intentase –que es lo que hace la religión que todavía mayoritariamente se reproduce–, el discurso suena a ex-

temporáneo, no es convincente, y de hecho la sociedad y cultura actual pasa de él, no le sirve.

Una última posibilidad sería que el conocimiento silencioso fuera portador para el ser humano de sentido estético. En rigor, tampoco ocurre así. Lo estético, tanto activa como pasivamente considerado, esto es, tanto como creación como contemplación, refiere a un dominio y una facultad propios, específicos, diferentes del conocimiento silencioso. Es cierto que lo estético en sus expresiones más sublimes, contemplativas y creativas, constituye también un nivel humano poblado de conocimiento, gratuidad y desinterés. Y en este sentido tiene mucho en común con el conocimiento silencioso. También él crea un mundo que no tiene más finalidad que sí mismo, lo bello y la belleza, que no sirven para nada, en el sentido que no tienen otra función más allá. El arte en cuanto arte no explica nada ni aporta sentido a nada. Es creación y belleza que, simplemente, nos impacta en el ojo y ser estético que llevamos y somos todos. Crea un mundo y una percepción que no le sirven al ser humano como viviente depredador, que no le sirven ante sus problemas y retos, ante las actividades que necesariamente tiene que realizar para vivir y no morir. El arte crea un mundo aparte, en forma total gratuito en relación con el mundo donde se juega la vida. Es como un despilfarro, un mundo superfluo. El desarrollo de una capacidad humana sin la cual se puede vivir y sobrevivir, pero que está ahí, como pura posibilidad de realización de sí misma, y que el ser humano utiliza y desarrolla. Innecesaria, gratuita, pero de la que el ser humano no pasa desde que se autodescubrió *homo aestheticus*.

Efectivamente, el arte, la creación y la contemplación, son en su nivel un conocimiento gratuito. Sin embargo, aun con todo lo que tienen en común, son diferentes en su profundidad y en su alcance. La experiencia estética toca y arrastra al ser humano hasta cierto nivel de profundidad, nunca hasta el fondo. Es un conocimiento gratuito, pero con representación. Llega hasta el borde de la burbuja en la que vivimos como vivientes egocentrados, pero sin traspasarla. Buena prueba de ello, como lo vemos en los creadores, es que esa experiencia-realización, ese ojo y ser estético, por impactante, profundo y englobante que sea, se puede separar del resto del percibir y del ser. Tal vez, como dice Watts, «porque la belleza es uno de los atributos compartidos por Dios y por el diablo» (1992:98). En el conocimiento silencioso, no. El conocimiento silencioso traspasa la burbuja, arrastra y convierte en conocimiento todo el ser. No en vano tiene lugar en el ápice, punta, hondón, fortaleza del alma, allí donde ni siquiera Dios en persona ha echado nunca una mirada, según la atrevidísima expresión del Maestro Eckhart (1998:122).

En fin, podríamos hacer alusión aquí a la filosofía como conocimiento silencioso. No cabe duda que en cuanto es conocimiento desinteresado, es conocimiento de silencio. Pero, con la excepción de la filosofía no dualista oriental, como la advaita, y la llamada en Occidente filosofía perenne (Martín C. 1998:10), de la que Plotino es un caso emblemático (Martín Velasco 1999:112-129), en el resto no deja de ser un conocimiento que opera con base en representaciones y mediaciones, por lo tanto, no silencioso, dando lugar a un conocimiento interesado, que envuelve el entendimiento pero no el ser total.

La religión fue conocimiento que nos dio una visión del mundo, del ser humano, de la historia, nos orientó éticamente en nuestro comportamiento, nos reveló el sentido de la vida y de la muerte, en fin, nos ayudó a realizarnos como seres humanos y trascendernos. Nos liberó sobre todo de mucha angustia existencial al enseñarnos quiénes éramos,

de dónde veníamos, dónde estábamos y hacia dónde íbamos. ¿Qué institución o qué saber seguro nos ayudará en esta tarea? Los dioses ya no nos suplen en responsabilidades que son nuestras o, lo que es lo mismo, por lo que respecta a la religión «ha terminado la edad de las suplencias» (Pikaza 1981:168).

3.3. El conocimiento más significativo y valioso que existe

Un conocimiento que no sirve para nada, que no actúa con base en representaciones, que, por lo tanto, no actúa con base en significaciones y, sin embargo, es el conocimiento más significativo y valioso que existe. Se trata en términos evangélicos de la perla y del tesoro en el campo, que quien los encuentra vende literalmente todo lo que tiene para adquirirlos. ¿Cómo es posible esto? ¿De qué tipo de significación y valor estamos hablando?

Recordemos con Corbí que hay dos conocimientos simultáneos, uno interesado y el otro no, uno que supone representaciones y valores (*significatividad* y *axiología 1as.*) y otro que supone abstracción de dichas representaciones y valores (*significatividad* y *axiología 2as.*); que no hay significatividad y axiología 2as. sin las 1as., lo que implica que aún el conocimiento más desinteresado, como el conocimiento silencioso, siempre se ubicará en una matriz cultural; pero que la abstracción admite grados y de igual manera, por lo tanto, la combinación posible de ambos tipos de conocimiento. Con este instrumental podemos explicarnos el valor absoluto e incondicional con que se presenta el conocimiento silencioso.

Lo primero incondicional lo tenemos en el nivel de la significatividad y la axiología 1as. Es aquello que permite vivir al

grupo humano, vivir y no morir: la víctima en el colectivo cazador, la semilla y la autoridad en la sociedad agraria, la ciencia en la sociedad industrial, el conocimiento en las sociedades actuales. En el nivel de representación y de axiología ésta es la primera experiencia de lo incondicional y de lo absoluto, de lo más valioso, a lo que se supedita todo el resto. Sobre este primer incondicional y experiencia el conocimiento no funcional a la vida creará el segundo valor incondicional y absoluto. Sabemos que es de su naturaleza ofrecer un conocimiento y una valoración doblados del mismo objeto o valor del conocimiento funcional, sólo que partiendo del objeto y del valor en cuanto son y por lo que son y, para ello, abstrayendo de la primera significación y valor del objeto. Como éste es interesado, útil, funcional, y en este sentido, condicionado por la necesidad e interés de la vida, la significatividad y la axiología 2as. abren un proceso simultáneamente de designificación y re-significación, mediante el cual entre menos un valor está en función de la vida inmediata y directa, más incondicional y valioso es. Tomemos la institución de la autoridad en una sociedad agrícola. En este tipo de sociedad la existencia y el ejercicio de la autoridad, con su capacidad de mandato y exigencia de obediencia, es una necesidad absoluta para la misma existencia de la sociedad como tal. Es su valor más incondicional y absoluto. Pero, a partir de ésta su condición y abstrayendo de particularidades que siempre la acompañan, los miembros de dicha sociedad pueden construir y de hecho construyen hasta series enteras, míticas, religiosas, rituales, políticas, de valores segundos, más generalizables y abstractos, como los que entran en juego en la divinización de los reyes y en el establecimiento de sus relaciones con la divinidad.

Es el proceso ya referido de construcción de lo sagrado (Corbí 1983:49). Negando como no verdaderamente valioso lo incondicional primero, aquel recurso, actividad o función que garantiza la vida de una sociedad, porque aparece como material, vinculado a la necesidad e interesado, lo sagrado se va erigiendo a título de verdadero valor como lo más desinteresado, lo más incondicional y absoluto, y por un mecanismo de resemantización y resignificación, como lo más valioso. En el grupo cazador, lo sagrado por antonomasia será la protovíctima, en la sociedad agraria será el Señor, en la sociedad industrial será el o los principios que animan la realidad percibida como sistema orgánico y vital, en las sociedades de conocimiento actuales será el ser humano. Y lo incondicional negado pero usurpado es, en el colectivo cazador, la acción de dar muerte al animal y comerlo, en las sociedades hidráulicas la acción de sembrar y comer lo cosechado y la función de la autoridad ontológicamente reconocida en cierto segmento social, en las sociedades industriales la ciencia y la ideología, y en las sociedades de la revolución científico-tecnológica el conocimiento. Protovíctima, Dios, Razón, Ser Humano, son valores incondicionales en las sociedades a las que corresponden apropiándose de la incondicionalidad de recursos, actividades y funciones que verdaderamente son incondicionales para la vida, depurándola de la naturaleza instintiva, humana, positivista y tecnológica que presenta, ennobleciéndola en términos del valor aparentemente más opuesto pero fundante (víctima/Protovíctima, autoridad humana/Dios, organización mecánica/Razón, tecnología/Ser Humano), y absolutizándola. El mecanismo de resemantización y resignificación al que nos referimos es éste que estamos viendo: descalificada la incondicionalidad por lo que tiene de interesada, se retiene de ella lo que tiene de irreductible, absoluto y último, y se le da un significado de desinterés supremo. Así, lo sagrado en cada tipo de sociedad sería el valor más desinteresado, el más trascendente y trascendental, el primero en la jerarquía, de donde todos los demás valores dimanan.

Como es fácil ver, pese a todo el proceso de sublimación y ennoblecimiento que sufre, lo sagrado en tanto que conocimiento y valor sigue siendo interesado. Pero, con todo, este es el proceso y el mecanismo que explica cómo de lo incondicional interesado, porque es absolutamente necesario a la vida, se puede pasar a lo incondicional "desinteresado".

Tengamos en cuenta que todo esto es posible dentro del conocimiento representacional e interesado. Todavía no hemos salido de él. Lo vamos a hacer ahora. Antes dejemos anotado, para desarrollarlo adecuadamente en su momento, cómo a la luz del planteamiento corbiano lo sagrado no es la manifestación de un orden superior de la realidad, una especie de orden fundante, ni una cualidad natural de las cosas; no es el trasfondo que acompaña todo lo conocido y experienciado (Martín Velasco 1996:9-17; Pikaza 1981:129), ni el aura que envuelve la realidad; tampoco un referente experiencial que forzosamente nos tenga que acompañar siempre. Lo sagrado es algo "construible" y construido. Y como todo lo construible y construido, está sujeto a necesidad e interés. Cambiados éstos, cambiará lo sagrado: su lugar, lo que se sacraliza. Tal pareciera ser el fenómeno al que ahora estamos asistiendo (Ferry 1997; Martín Velasco 1998). Lo sagrado es un atributo o valor que nosotros reconocemos a cosas, personas e instituciones, enmarcadas como están en determinado tipo de condiciones de vida y siempre dentro del régimen del conocimiento representacional. Es cierto que este tipo de conocimiento no puede pasar de él, de tal manera que donde impere y haya conocimiento mediacional habrá

sagrado. Este tipo de conocimiento, así como la vida fundada en él, lo necesita y lo construye. Pero no sucede así en el conocimiento silencioso. Sagrado y conocimiento silencioso, contra todas las apariencias, son incompatibles.

Gráficamente lo podemos imaginar así. En la burbuja, forma como podemos representarnos nuestro mundo egocentrado, lo sagrado se ubica en la parte más sensible y tensa de la película que la protege, en la parte más incondicional, desinteresada y absoluta de la misma, pero también la más privilegiada, y por ello interesada, para jerarquizar, valorar y ordenar todo. Negando y relativizando todo lo que no sea el valor supremo, lo más incondicional y absoluto, se ubica en el borde del desinterés. Pero no traspasándolo, no dando el paso hacia el verdadero desinterés, lo sagrado permanece valor e interés, el valor y el interés supremos en el borde de la burbuja con su poder de ordenarlo todo. Lo sagrado no sabe de lo que hay más allá de la burbuja, nunca ha estado allí; no sabe lo que es verdaderamente desinteresado, incondicional y absoluto. Sabe de lo que es absoluto e incondicional de este lado de acá. No sólo lo sabe sino que lo es, y desde esta posición ordena y significa todo. Nada raro, pues, si ha tenido tanta importancia en las diferentes culturas y religiones. Nada extraño si ahora, buscando unos un suplemento de alma para el hombre de hoy y para las iglesias y otros la naturaleza de eso que llamamos religión, todos vuelven a centrar la mirada en lo sagrado. Lo sagrado es un mecanismo construido y de construcción clave en el mundo egocentrado. Pero en relación con el conocimiento silencioso y su mundo, por su proceso de construcción y por su ubicación, en el borde la burbuja, como vidriera en una catedral gótica, lo más que hace en este sentido es reflejarlo.

Decíamos que aún no habíamos entrado a la incondicionalidad del conocimiento silencioso. El incondicional de éste tiene en común con lo sagrado el "prepararse" abstractamente[15], desapegándose de toda necesidad e interés o, mejor dicho, superándolo. Y ello en forma tan radical que en este proceso niega entrada a toda representación o mediación por muy elevada y religiosa que sea, pues sólo de esta manera se imposibilita la emergencia de toda necesidad y de todo interés. El resultado es la posibilidad de un conocimiento verdaderamente desprovisto de toda significación y de todo interés directo para la vida. Pero se diferencia en la forma de hacerse valer como el incondicional máximo. No es negando el valor del conocimiento funcional a la vida y afirmándolo luego, maximizado, en el nivel propio, el nivel de lo desinteresado y gratuito, de lo no funcional a la vida –sería, aunque sutil, una forma interesada de proceder–, sino siendo testigo de la eclosión de la realidad en todo su ser, por lo tanto, de todas las cosas, en toda su significación y en todo su valor. La abstracción fue un medio, una técnica, y ahí terminó. Ahora el conocimiento, sin mediación representacional ni axiológica, es el más concreto que existe, porque es el más pleno y el más

15. Abstraer aquí es **abstrae**r de un determinado nivel axiológico para entrar en otro. Lo sagrado abstrae de lo axiológico más próximo a la vida para constituirse en lo axiológico más apartado de la vida, pero siempre en función de ella, y por ello más desinteresado e incondicional. Es una construcción axiológica representacional en función de la vida y, por lo tanto, cae siempre del lado del mundo egocentrado y queda en él. El conocimiento silencioso abs**trae** por igual de lo representacional y axiológico del mundo egocentrado para entrar en un conocimiento sin sujeto y objetos pero plenamente axiológico. En ambos casos se trata de un abstraer diferente del practicado en la ciencia. En este último se abs**trae** de la carga axiológica de los conceptos para dar a éstos una validez independiente de la misma. De esta manera, el conocimiento científico es representacional pero no axiológico.

total. De este modo, el conocimiento que no sirve directamente para nada, el que no explica, no da sentido, no guía ni orienta, resulta ser el conocimiento más significativo y valioso que existe. No hay otro mayor ni más gratuito. Y, es obvio, si bien directamente no sirve para vivir y no morir, sí le sirve directamente al ser humano para ser, sentir, percibir y conocer, e indirectamente le sirve en la construcción del proyecto humano. Este punto lo desarrollaremos más adelante. Todavía con el afán de conocer mejor la naturaleza de este conocimiento, preguntémonos cómo se logra. La forma como se logra habla mucho de su naturaleza.

4. ¿Cómo se logra el conocimiento silencioso?

Dado que la teología cristiana muy temprano articuló su pensamiento sobre la racionalidad y la teoría, comparativamente con el hinduismo y el budismo ha tematizado mucho menos la experiencia cristiana como conocimiento experiencial, silencioso, y por la misma razón también ha desarrollado menos la sabiduría al respecto, sobre todo en términos de métodos y técnicas. En otras palabras, no se puede juzgar la tematización del conocimiento silencioso únicamente por el aporte a la misma de la reflexión cristiana. Con todo, hay contribuciones tan notables al respecto que no queda la menor duda de que también en el cristianismo la experiencia cristiana ha sido tematizada como conocimiento no representacional. En este acápite, dado que en nuestro trabajo tenemos al cristianismo como trasfondo más inmediato, vamos a privilegiar el aporte de algunas obras y maestros cristianos que tematizaron en especial este punto, concretamente la obra del Pseudo Dionisio, *La nube del no saber* y el

Maestro Eckhart. Con ellos queda tematizado en el cristianismo lo fundamental en cuanto al conocimiento silencioso.

4.1. Dionisio: el conocer no sabiendo

Es imposible no comenzar por la obra del Pseudo Dionisio el Aeropagita (Martín H. 1990), desconocido monje siríaco de finales del siglo V o principios del VI, particularmente claro en el punto del conocimiento no representacional, y a quien nos vamos a seguir refiriendo por su nombre supuesto, Dionisio. De él ha dicho Hans Urs von Balthasar: «En toda la historia del espíritu Dionisio representa el caso único de un hombre de primerísimo orden y de influencia incalculable» (Martín H. 1990:59).

Dos son, para nuestro interés aquí, los aportes principales de Dionisio: el primero, el que él califica de «la manera más digna de conocer a Dios», y el segundo, estrechamente relacionado con él, sobre la forma de conseguirlo.

De entrada Dionisio reconoce que dos son las vías por las cuales se puede conocer a Dios, por la vía de *afirmación* o *semejanza*, esto es, afirmando de Él lo que creemos positivamente es, y por vía de *negación* o *desemejanza*, es decir, negando aun lo que es positivo, porque realmente Dios no lo es, ya que lo trasciende. Pero, hecho este reconocimiento, inmediatamente afirma que es sobre todo por esta segunda vía como mejor se le puede llegar a conocer, según el principio que de Dios sabemos mejor lo que no es que lo que es. Las dos son posibles y dignas, pero esta segunda lo es más: «la negación parece ser más propia para hablar de Dios, y la afirmación positiva resulta siempre inadecuadamente al misterio inexpresable» (1990:126).

La aplicación que de este principio ha hecho a toda su obra le ha valido que se la considere un ejemplo de la teolo-

gía apofática. Pero la teología de Dionisio va mucho más allá, sobre todo si se considera la teología apofática en clave de una mera contraposición lógica: lógica negativa versus lógica afirmativa. Con este planteamiento, en primer lugar Dionisio reconoce la existencia de una distancia o diferencia entre las representaciones que nos vienen vía sentidos y entendimiento, y lo que es Dios (1990:129), es decir, comienza por reconocer la existencia de dos niveles de realidad. En segundo lugar, y a partir de ahí, distancia en la realidad y en el conocimiento significa para él desnudamiento y despojo de las imágenes y representaciones que caracterizan el conocimiento humano, por lo tanto, de todo conocimiento representacional. Lo expresó muy bien en su *Teología mística*: «Afirmar es ir poniendo cosas a partir de los principios, bajando por los medios y llegar hasta los últimos extremos. Por la negación, en cambio, es ir quitándolas desde los últimos extremos y subir a los principios. Quitamos todo aquello que impide conocer desnudamente al Incognoscible, conocido solamente a través de las cosas que lo envuelven» (1990:374). Lo que le llevó en *Los nombres de Dios* a la formulación famosa del «conocer no sabiendo», «por la unión que sobrepasa todo entender» (1990:339). Ello ocurre, dice a continuación, «cuando la inteligencia, apartándose de todas las cosas y olvidándose incluso de sí misma, se une a los rayos que brillan de lo alto, quedando iluminada en aquel imperceptible abismo de Sabiduría» (1990:340).

Es un no saber para llegar al conocimiento que sobrepasa todo entender, despojándose para ello de todo conocimiento y representación, hasta que la inteligencia se olvide de sí misma, sea vacío y abismo total, y ocurra la experiencia de un conocimiento gratuito, en el que todo es y se hace luz. He aquí la gran experiencia religiosa y sus grandes momentos: del no saber al saber total, de la plena oscuridad a la plena luz. Apartamiento de las cosas, acallamiento y olvido de la propia inteligencia, de sus representaciones. Silencio total. Y luego, unión con la luz que sobrepasa todo entender. Conocimiento silencioso.

A esta experiencia se va a estar refiriendo continuamente con la metáfora luminosa del Rayo, utilizada en singular y calificándola siempre de acontecimiento extraordinario: «el Rayo más sublime», «el Rayo luminoso», «Rayo supraesencial», «divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia». Constituyen otras tantas expresiones para referirse a un tipo de experiencia de conocimiento único, trascendente y, por lo tanto, no mediacional. En este mismo sentido abundan aseveraciones como: «No existe vestigio alguno por donde penetrar en su infinitud secretísima» (1990:271). «Nadie lo puede imaginar ni hay palabras con que dar a entender lo que ello es, pues nada de cuanto existe se le puede comparar» (1990:273-274). No estamos ante figuras retóricas, formas exageradas de hablar, sino ante aseveraciones lúcidas y conscientes de que el conocimiento obtenido de esa manera no procede vía representaciones e imágenes, sino todo lo contrario. De la misma manera cuando recurre a conjuntar términos contrarios: «Rayo de tinieblas», «misteriosas Tinieblas del no-saber», «más que luminosa oscuridad».

El pensamiento de Dionisio sobre la forma más digna de conocer a Dios es bien claro: se trata de un conocimiento de naturaleza contemplativa, no representacional. Tan simple y tan trascendente a nuestra manera habitual de entender y pensar que «llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras, más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada» (1990:376). Es el conocimiento silencioso.

El segundo gran aporte de Dionisio tiene relación con la forma de lograrlo. Y ésta es desde la unión con el Uno, y para ello desde el silenciamiento total de sentidos y mente, de manera tal que aquí la moral se hace epistemología. La distancia reconocida y profundizada hasta el silencio total, hasta el no saber, se hace unión y conocimiento luminoso. De ahí que en su visión jerárquica de la realidad -*Jerarquía celeste* y *Jerarquía eclesiástica* son dos de sus obras- sean los monjes los mejores candidatos a este tipo de conocimiento o testigos sin más del mismo. Se supone que ellos han entrado en la «sagrada actividad contemplativa» y han logrado «contemplación y comunión intelectual». Es decir, han superado en sí mismos las divisiones que significa el conocimiento interesado. «Su vida está simplificada y se han obligado a estar unificados en el Uno, unidos en la santa Unidad» (1990:251)[16].

Dionisio también está muy claro en este punto. Dicho en términos de su época y de su cultura, al nuevo conocimiento solamente se llega: «por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo» (1990:371); «despojándonos del entender que nos es propio» (1990:273-274); manteniendo nuestro espíritu libre y despojado «de todo cuanto ve y es visto» (1990:373); «renunciando a todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, abandonándose por completo en aquel que está más allá de todo ser» (1990:373). «¡Renunciemos a toda visión y conocimiento para ver y conocer lo invisible e incognoscible: a Aquel que está más allá de toda visión y conocimiento!» (1990:374). Traduciéndolo a nuestros términos, aun manteniendo los suyos teístas, a Dios se le conoce superando toda necesidad, todo interés, toda representación.

16. En una obra reciente Raimon Panikkar explora la forma de vida del monje como posible arquetipo de lo humano, convencido de que así es. Cf. *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1993.

Dionisio, consecuente con su principio de conocer a Dios no sabiendo, llegará a plantear en su obra *Los nombres de Dios*, que si bien a Dios le cabe el nombre de todas las cosas, como creador que es de ellas, le cabe también «el Sin Nombre», en la medida en que lo trasciende todo (1990:277). Dios no tiene nombre. Levantando un tema que siglos después le será muy querido al Maestro Eckhart, nos dirá que si quisiéramos nombrarle, tendríamos para ello que valernos de términos anteriores al mismo término «Dios», como ser personal distinto de lo creado, e incluso, distinto a sí mismo en la Trinidad (1990:283). Y nos brinda una serie de ellos: «Subsistencia supraesencial, Deidad supradivina, Bondad que trasciende todo bien, Supraidentidad por encima de toda propiedad individual, Unidad superior a cualquier principio de unidad, Infalibilidad, Inteligibilidad de todo cuando se pueda conocer». Pero estos términos no afirman qué es Dios, más bien niegan lo que no es. En realidad no son nombres ni nombran. En otras palabras, en la visión teísta de Dionisio, Dios es tal que no tiene nombre, es «el Sin Nombre» o, mejor y más simplemente, «Sin Nombre». No cabe mejor expresión del conocimiento silencioso.

En Dionisio el conocimiento de Dios es real y en verdad un conocimiento silencioso, tematizado conscientemente como tal en la cultura y tradición religiosa que son las suyas, neoplatonismo tardío y cristianismo. Conocimiento silencioso porque a él sólo se puede llegar en el silencio total de todo conocimiento, hasta proponernos que la inteligencia, apartándose de todas las cosas, renunciando a todo lo que puede llegar a concebir, tiene que olvidarse de sí misma. Silencio total.

Sólo entonces, «abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser», y el Rayo de lo que está más allá de todo ser se manifiesta. Dionisio está muy claro. Hay dos formas de hablar de Dios y de conocerlo, por semejanzas y por desemejanzas, esta segunda es la más digna y la que más conviene a Dios. «La negación parece ser más propia para hablar de Dios», y «las desemejanzas sirven mejor que las semejanzas para elevar nuestra mente al reino del espíritu» (1990:127). Y en lo que respecta al «conocer a Dios no sabiendo», sólo se consigue en el silenciamiento total de toda otra forma de conocimiento.

4.2. «La nube del no-saber» (siglo XIV)

Una de las obras que más va a tematizar el conocimiento no representacional como forma de conocer a Dios y algunos métodos y técnicas para lograrlo es *La nube del no-saber*, del famoso «anónimo inglés», discípulo en el siglo XIV de la obra de Dionisio y, a juicio de Teodoro H. Martín (1990:24), quizás quien mejor le ha entendido en Occidente. Conocimiento no representacional o desnudamiento del conocimiento mediacional hasta la ciega conciencia del propio ser, conocimiento amoroso, no simplemente intelectual, y oración con todo el ser y no con la razón o el entendimiento, son tres formas en *La nube del no-saber* de presentarnos el conocimiento silencioso, su experiencia y exigencias.

El título de la obra, tomado sin duda de unas líneas de la *Teología mística* de Dionisio (1990:373), no puede dar más ni mejor en el centro: la «nube del no-saber»[17]. Ésta es la que se

17. Es la idea desarrollada por Nicolás de Cusa bajo la expresión de la *Docta ignorancia*, y que los místicos alemanes, particularmente Taulero, llamaron *noche oscura*, dos siglos antes de San Juan de la Cruz.

interpone entre Dios y quien pretende conocerlo una vez que éste ha interpuesto entre él y el resto de lo creado la «nube del olvido». Sin penetrar todavía la nube del no-saber y sin el asidero del pensamiento y demás facultades humanas, es una situación humanamente difícil, de auténtica oscuridad, de suspensión entre dos nubes, de no conocimiento, de no saber. Hay olvido, suspensión radical y total, de todo conocimiento anterior (y demás facultades), con el apoyo que ofrecía, y por el momento ningún otro conocimiento lo sustituye. Realmente, se trata de una oscuridad del conocimiento, con todo lo que eso significa. La tentación, y fuerte, es volverse atrás, volverse a la luz y seguridad del conocimiento discursivo, reflexivo y meditativo anterior: qué y cómo es Dios, sus atributos y cualidades, sus relaciones para con nosotros, sus misterios en el sentido cristiano... Estos pensamientos, no malos en sí mismos, dice el autor, son un obstáculo, más que una ayuda. Tan obstáculo que por este camino «no llegarás a ninguna parte» (1995:75), esto es, no se llega a conocer a Dios tal cual es. Todo ello debe ser sepultado bajo la nube del olvido. Entre la nube del olvido y la nube del no-saber no debe haber nada más que la «conciencia ciega y desnuda de tu ser», golpeando la nube del no-saber con el dardo del deseo amoroso hasta que se abra (1995:221). La situación es incómoda, de oscuridad, pero hay que aprender a permanecer en ella. «Pues si en esta vida esperas sentir y ver a Dios tal como es, ha de ser dentro de esta oscuridad y de esta nube» (1995:70).

El porqué de esta situación se debe a que Dios increado es inaccesible vía entendimiento y comprensión, solamente vía amor. En otras palabras, Dios tal cual es, es inaccesible vía conocimiento representacional y discursivo, sólo es accesible vía el amor y el impulso desinteresado que de él bro-

ta. Por ello lo único que cabe hacer y hay que hacer, sin cesar, «suceda lo que suceda», es permanecer golpeando la nube del no saber con ese amor hecho dardo. Un amor disparado, tenso, fino y puro, como un dardo, pura tensión e impulsión sin interés. «Siendo todo él impulso hacia Dios, este simple amor golpea incesantemente sobre la oscura *nube del no-saber*, dejando todo pensamiento discursivo bajo la *nube del olvido*» (1995:114). Y, así permanecer, en esta inactividad activa, en esta oscuridad expectante, hasta que un Rayo de su divina luz atraviese él mismo la nube del no-saber. La situación incómoda y constreñida del principio se tornará ligera, fácil y atractiva en la permanencia, «pues Dios trabajará a veces en tu espíritu por sí mismo (...). Entonces quizá pueda tocarte con un rayo de su divina luz que atravesará la *nube del no-saber* que está entre él y tú» (1995:119). La contemplación es difícil, requiere de disciplina y trabajo, no se puede descuidar. Pero «cuando es genuina, es un simple y espontáneo deseo que salta de repente hacia Dios como la chispa del fuego» (1995:74).

Advirtiendo que los métodos y las técnicas son en última instancia inútiles para despertar el amor contemplativo, nuestro autor nos va a mostrar un método muy conocido en corrientes orientales: «centrar toda la atención en una palabra simple, "Dios", "Amor", u otras que se prefieran, mejor aún si son monosílabas, y, sin la intervención del pensamiento analítico, sin emplear la inteligencia lógica para examinar o explicar esta palabra, ni consentir ponderar sus diferentes sentidos...» (1995:133), «experimentar únicamente la realidad que significa». ¿Por qué así? Nuestro autor permite que el lector le haga la pregunta: «¿Por qué supones que esta breve oración de una sílaba es tan poderosa como para penetrar los cielos?» Y la respuesta está a la altura de la pregunta: «Sin duda,

porque es la oración de todo el ser del hombre. Un hombre que ora como éste, ora con toda la altura y profundidad, la largura y la anchura de su espíritu» (1995:136). Fijándose en lo que esas palabras simples significan y sólo en ello, toda representación e imagen es puesta bajo la nube del olvido, se hace el silencio, y se golpea la nube del no-saber. Con razón advierte que el valor de estas «palabritas» está en su simplicidad, en su capacidad de evitar derivaciones de sentido y connotaciones, breve, en su capacidad de producir silencio.

Habla el autor de palabras «simples» como «Dios». ¿Cómo comportarse con esta palabra y realidad? De la misma manera. Esto se subraya aún más explícitamente en *El libro de la orientación particular* que sigue a *La nube del no-saber*. Hay que desnudar la mente de todo conocimiento y representación, que sólo quede en ella el puro impulso dirigido a Dios. Hay que desnudarla de toda idea particular *sobre* Dios (cómo es él en sí mismo o en sus obras), manteniendo despierta solamente la simple conciencia de *que él es como es*. «Déjale que sea así, te lo pido, y no le obligues a ser de otra manera» (1995:210). Hay que desnudarse hasta que, en la ciega conciencia del propio ser, se llegue a pensar a Dios y a uno mismo de igual manera: «en la conciencia de que él es como es, y tú eres como eres». Con la única distinción a recordar entre él y tú: que «él es tu ser, pero tú no eres el suyo» (1995:211). Es un conocimiento silencioso, no vía mediaciones y representaciones, sino vía penetración, presencia, contacto de seres.

4.3. El Maestro Eckhart (1260-1328): unidad en el ser y en el conocer

En Occidente nadie como el Maestro Eckhart profundizó con tanta audacia en la naturaleza del conocimiento silen-

cioso, mucho menos en métodos y técnicas, aspecto que sigue constituyendo un déficit en relación con la sabiduría oriental en este dominio. Fruto de su peculiar profundización es la radicalidad que logra en sus expresiones. Es un teólogo, y como tal se expresa en toda su producción, incluida la no académica, sermones y pequeños tratados. Imposible en este espacio sintetizar sus temas y la riqueza con que los aborda, apenas vamos a evocar algunos de ellos.

En primer lugar, *el «hombre noble» que es el ser humano.* El ser humano se niega en lo que es y tiene de más auténtico, cuando es extrovertido, enemigo y esclavo, pero ha sido creado interior y noble. Lleva plantada en sí la semilla de la naturaleza divina. Y esta semilla es el Hijo de Dios, el Verbo de Dios. Dicho en palabras actuales, tiene una capacidad de conocer y ser Todo, mejor aún, es Todo. Su naturaleza de imagen y semilla divinas puede estar escondida, permanecer oculta, normalmente así ocurre, pero no desaparece, nunca se destruye, está ahí. El encuentro del ser humano con la Unidad es posible en el ser humano mismo, no tiene necesidad de buscarlo en otra parte. El conocimiento que necesita está en él. Sólo precisa, como el artista, quitar las astillas que encubren y esconden la imagen que él lleva, desnudarse el alma, con el fin de recibir la imagen de Dios y que Dios nazca en ella. Para ello es preciso salir de todas las imágenes y de sí mismo, volverse completamente extraño y desigual a todas las cosas, «pues toda mediación es extraña a Dios» (1998:25). Hasta llegar a un vaciamiento total: «Para recibir y llenarse, es necesario estar vacío» (1998:49). Es un punto en el que no hay concesiones. Frente a quien pueda argumentar que no es posible, porque el alma humana está llena de solo imágenes, él dirá: «¡No es así!» (1998:81). Como tampoco es cierto que ocuparse en representarse a Dios y pensar en él ayude al

nacimiento del nuevo conocimiento. «Dios actúa sin intermediario y sin imagen»; «a Dios le repugna actuar entre toda clase de imágenes» (1998:83). Es acallando el conocimiento representacional, silenciando todo, creando el vacío total, que emerge la imagen de Dios que llevamos como «hombre noble» que somos.

Así como el hombre fue creado «noble», *Dios es uno, es la Unidad.* Tal es el tema que quisiéramos evocar en un segundo momento. Unidad es lo que Dios es en sí mismo, de manera que si distinguimos, y conviene hacerlo, porque difieren, entre Dios en cuanto ser que opera y Deidad en cuanto ser en sí mismo, no operante, la Deidad es ese ser de naturaleza previa, podríamos decir, es el Ser, es la Unidad. «Todo lo que está en la Deidad es la Unidad y no se puede decir nada de ello» (1998:189). Es el Dios «Sin Nombre» o, mejor, «el Sin Nombre», del que hablaba Dionisio. Pues bien, la semilla e imagen de naturaleza divina que llevamos dentro son las de esta Unidad. Y cuando, por medio del silenciamiento de todo conocimiento representacional y del vaciamiento total de nosotros mismos, permitimos que esta Unidad se manifieste, así lo hace engendrándonos como hijos con el Hijo, revelándose ella en nosotros y nosotros en ella, unos en la Unidad y Unidad en los unos, como fue siempre. Porque volvemos a ser lo que éramos, uno en la Unidad. Y Eckhart llegará a afirmar en uno de sus textos más audaces y profundos:

> «Decimos pues que el hombre debe ser tan pobre que no sea un lugar ni haya en él un lugar donde Dios pueda actuar. Mientras el hombre conserve en él un lugar cualquiera, conserva también alguna distinción. Es por lo que le ruego a Dios para que me libere de Dios; pues mi ser esencial está por encima de Dios, en la medida

en que concebimos a Dios como el origen de las criaturas; en efecto, en esta esencia de Dios donde Dios está por encima de la Esencia de la Trinidad aún dividida entre sí, yo era yo mismo, me quería a mí mismo y me conocía a mí mismo, para hacer el hombre que soy aquí abajo. Y es por lo que soy mi propia causa, según mi esencia que es eterna, pero no según mi devenir que es temporal. Es por lo que soy no-nacido y según el modo de mi nacimiento eterno, no puedo morir nunca. Según mi modo de nacimiento eterno, yo he sido eternamente, soy ahora y continuaré eternamente. Lo que soy como criatura temporal morirá y se aniquilará, pues esto está adjudicado al tiempo y debe morir con el tiempo. Pero en mi eterno nacimiento nacieron todas las cosas; yo fui aquí la causa de mí mismo y de todas las cosas. Si entonces yo hubiera querido, el mundo entero y yo no existiríamos; si yo no existiera, tampoco Dios existiría; yo soy una causa de que Dios sea Dios. Si yo no existiera, Dios tampoco existiría» (1998:196-197).

Cuando salí de Dios, salí criatura; cuando regreso mediante la apertura, «yo me despojo de mi propia voluntad de Dios y de todas sus operaciones, incluso de Dios mismo; allí estoy por encima de todas las criaturas, ni Dios ni criatura; sino que yo soy lo que era, lo que seguiré siendo ahora y siempre (...). En esta irrupción recibo una riqueza tan grande que Dios no puede serme suficiente con todo lo que Él es como Dios, ni con todas sus operaciones divinas; pues en esta irrupción yo recibo esto: que Dios y yo somos uno» (1998:197). Con otras palabras, «Cuando vuelvo hacia Dios sin permanecer en él y me vuelvo a la Deidad, esta apertura es mucho más noble que mi salida» (1998:189).

En esta Unidad reivindicar el posible papel de un conocimiento representacional es un despropósito. No se puede sugerir mejor la naturaleza del conocimiento silencioso de la que estamos hablando. No se trata de un conocimiento complementario del conocimiento reflexivo sobre Dios, como lo ha entendido y lo sigue entendiendo la teología. En el conocimiento de Dios propiamente tal, se trata de un conocimiento radicalmente alternativo, el único posible. De pasada habrá comprendido mejor el lector por qué el pensamiento del Maestro Eckhart resulta más próximo, pese a su forma teísta de expresarse, al pensamiento oriental no teísta. La verdad es que en este nivel, cuando habla de la Unidad antes de Dios, el lenguaje de Eckhart es universal, no es teísta.

La Unidad es lo buscado en la semejanza por la naturaleza en sí y la naturaleza humana (el alma) en la medida en que se esconde en ella, pero una y otra detestan la semejanza en sí, no solamente en lo que implica de separación, sino también de distinción y dualidad (1998:52). Eckhart ve al ser humano nacido uno en la Unidad, portador de la misma y no realizado hasta que no sea uno en ella y con ella. «En efecto, sólo hemos sido creados para unirnos a Dios y hemos sido hechos en consecuencia a imagen de Dios. El que no llega a esta unión del espíritu con Dios, ése no es verdaderamente un hombre espiritual» (1998:181). Su concepción de la Unidad es la que resume todo su pensamiento. Es la gran realidad y la gran categoría. Pues bien, es en el fondo del alma y gracias a la capacidad, potencia dice Eckhart, que tiene de conocimiento silencioso, donde se conoce la Unidad.

El fondo del alma y su capacidad de conocimiento, tercero y último tema de evocación. Tal conocimiento tiene lugar en forma silenciosa, como una «palabra secreta» pronunciada en el lugar del silencio más grande y total, en «la parte más

pura que el alma puede presentar, en su parte más noble, en su fondo, en resumen: en la "esencia" del alma. Allí está el profundo silencio, pues allí no ha penetrado nunca ninguna criatura ni ninguna imagen...» (1998:80). Tan silenciosa es el alma, que, como la Deidad en sí misma, tampoco tiene nombre, lo que quiere decir que tampoco es representable, que no es con el conocimiento representacional como se la aprehende. «El alma tampoco tiene nombre, como tampoco se le puede encontrar un nombre apropiado a Dios y como tampoco se le puede encontrar un nombre apropiado al alma, aunque se hayan escrito sobre esto gruesos libros» (1998: 212). El alma, como semilla e imagen de Dios, es silencio puro, el eco del silencio mismo de Dios, mejor aún, su silencio mismo, esto es, una realidad ni captable ni expresable en términos representacionales.

«Tengo una potencia en mi alma –declara Eckhart– que es completamente capaz de Dios» (1998:161), una potencia noble también, más vasta que el vasto cielo, aunque el nombre no termina de satisfacerle del todo y, como ocurre frecuentemente en Eckhart, lucha por encontrar un término más apropiado, «no solamente una potencia, sino algo más..., no solamente una esencia, sino algo más... que ninguna criatura puede penetrar allí, sólo Dios vive en ella. Sí, y lo digo seriamente, el mismo Dios no puede entrar allí en tanto contenga en Él alguna modalidad ontológica. No puede penetrar en ella con ninguna modalidad, sino únicamente con su pura Naturaleza divina» (1998:169-170). Se trata de esa capacidad que hay en el alma para tocar a Dios, que «cuando el alma lo toca por un conocimiento recto, se vuelve igual a Él en esta Imagen» (1998:176). En fin, con otra expresión que será tan repetida por los místicos, es un conocimiento «en la chispa en el alma que nunca toca el tiempo y el espacio» (1998:227).

Ello ocurre, porque en ese nivel «la proximidad entre Dios y el alma es tal que no hay ninguna diferencia. En el mismo acto de conocimiento en el que Dios se conoce a sí mismo (...) el alma recibe sin mediación su esencia de Dios» (1998:140).

En este conocimiento no hay ya sujeto y objeto, como si Dios estuviera allí mientras quien lo conoce está aquí. «Dios y yo, somos uno» (1998:134). No hay afuera ni adentro, exterior e interior. Ni hay durabilidad de tiempo: «Este fondo secreto no tiene pasado ni futuro, no espera nada que pueda añadirse a él, pues no puede ganar ni perder» (1998:194); «es un "ahora", un devenir sin devenir» (1998:241). Y la exigencia del conocimiento lleva a la plena igualdad en el mismo: «debo conocerlo rigurosamente como él me conoce, ni más ni menos, en perfecta igualdad» (1998:135).

Tanto Dionisio, como *La nube del no-saber* y Eckhart de lo que nos hablan es del conocimiento silencioso y de cómo conseguirlo. Las tres fuentes lo desarrollan abundantemente, sobre todo el Maestro Eckhart, quien además lo hace con gran rigor y profundidad teológicos. En los tres, conocimiento silencioso es, negativamente hablando, abandono y vaciamiento radicales y totales de todo conocimiento representacional. Para estar en estado de conocer a Dios de forma divina, «tu saber ha de cambiarse primero en pura ignorancia, en un olvido de ti mismo y de todo lo creado» (1998:108), «¡un silencio completo, un vacío completo, eso es lo mejor que puedes hacer!» (1998:110). «No puedes estar en mejor posición que cuando te cambias completamente en oscuridad, en la ignorancia» (1998:108). ¿Será preciso entonces abandonar todo y no hay ningún retorno, se pregunta el supuesto interlocutor de Eckhart? «¡En verdad que no!, propiamente hablando no hay retorno» (1998:109), es la respuesta (¡!).

Se podría seguir la presencia y el desarrollo del mismo tema en los místicos hasta nuestros días, pasando por clásicos como Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y en lo básico la coincidencia sería total, cosa no extraña, hasta los místicos del siglo XVII español, porque de una manera u otra, vía las *Instituciones* de Taulero (Martín H. 1984:17-207), en aquel entonces todos fueron tributarios de las mismas fuentes y, en última instancia, de Dionisio. Dado nuestro propósito, creemos que el breve recorrido hecho es suficientemente significativo y elocuente.

5. El conocimiento silencioso como experiencia religiosa y las aproximaciones actuales a la experiencia religiosa y a lo sagrado

Decíamos al comienzo de esta segunda parte que, una vez descubierto el conocimiento silencioso como la gran experiencia religiosa, estaríamos en mejor capacidad de volver con una mirada crítica a lo que son las aproximaciones más frecuentes y seguidas en relación con la experiencia religiosa y de lo sagrado. Obviamente que al hacerlo, tenemos que volver también sobre nosotros mismos. Este es el momento de proceder a ello. Entre los diferentes puntos discriminantes que podríamos abordar retenemos cinco: la experiencia religiosa, en nuestra concepción y en las otras, la experiencia de lo sagrado, la modernidad como crisis religiosa, y la fidelidad a la tradición religiosa y cristiana.

5.1. El conocimiento silencioso como experiencia religiosa

Este punto es sumamente importante ante el grave equívoco de considerar y llamar experiencia religiosa dos realidades radicalmente diferentes entre sí, y de postular la experiencia de lo sagrado como fundamental para la experiencia religiosa. Sobre todo, porque el equívoco no tiene nada de retórico. Al contrario, expresa dos concepciones incompatibles de lo religioso e implica posturas prácticas muy diferentes entre sí.

Si en la experiencia como conocimiento lo que privilegiamos es lo que en ella hay de más directo e inmediato, de presencia y de contacto, el conocimiento silencioso es la experiencia religiosa por antonomasia. Frente a ella la experiencia que aún conoce por mediaciones no es inmediata ni directa, es mediacional y, al serlo, distorsionante de la realidad.

Recordemos una vez más. Todo conocimiento representacional es conocimiento de animal interesado. Cuando conocemos mediante representaciones estamos conociendo como animales necesitados y, por lo tanto, interesados, que somos. Y conocemos elaborando imágenes, concibiendo, planeando y diseñando la realidad en función de nuestra necesidad de vivir, comprender y actuar. Es gracias a las imágenes, conceptos, representaciones que podemos hacer el tratamiento que necesitamos de la realidad, son ellas las que nos permiten hacerlo, esa es su función. Y este conocimiento es necesario, pero distorsionante de la realidad. Ésta no es como nosotros, seres necesitados, la vemos. Esta visión nuestra está mediatizada, distorsionada, por nuestra necesidad y nuestros intereses.

Lo sagrado es, precisamente, una de estas representaciones que responde a nuestra básica necesidad de acotación axiológica. Por su construcción, y en su momento con Mariano Corbí vimos cómo es que se construye, es el criterio axiológico máximo que manejamos para poder establecer lo que tiene valor y lo que no lo tiene, lo que es incondicional

de lo que no lo es, y así poder diagramar valóricamente toda la realidad, diagramación que necesitamos para vivir. De ahí el carácter fontal de que aparece revestido lo sagrado. De ahí que los estudiosos la consideren como la categoría fundamental para abordar lo religioso. Es certero hablando en términos de necesidad y de interés. Pero la misma naturaleza y función de lo sagrado manifiesta que se trata de una construcción interesada, muy pronto apropiada por las religiones de creencias y por sus sacerdotes. Hay buena parte de verdad en la afirmación de Raimon Panikkar: «La distinción sagrado/profano es sacerdotal» (1993a:97).

La experiencia sin mediaciones de ningún tipo es la que conoce la realidad tal cual es. Y ésta es la experiencia religiosa. Un sentir, percibir y conocer con todo el ser, sin nada que se interponga ni distorsione. Con palabras de Jesús de Nazaret se trata del agua viva que no vuelve a producir más sed, de un nacer de nuevo. La experiencia que conoce por mediaciones, por naturaleza produce sed, reclama nuevas mediaciones. Podrá afinar éstas, pero nunca llegará a traspasarlas. Sólo la experiencia no mediacional es de tal manera conocimiento, conoce de tal manera la realidad, que no son necesarias las mediaciones, desaparece la relación sujeto-objeto, es decir, la conciencia de objeto y la conciencia de sujeto, siendo el conocer puro conocer, pura conciencia, puro ser, cosa imposible en la experiencia mediacional. Se trata de dos experiencias radicalmente distintas, las dos del ser humano, pero una como animales necesitados que somos y otra como seres no necesitados. Y la experiencia primera, la experiencia mediacional, nunca podrá llegar adonde llega la experiencia del conocimiento silencioso. Para ello, lo hemos visto, tendrá que callar, silenciar, toda representación, todo interés.

Por lo tanto, si de experiencia se trata, si lo que privilegiamos en ésta es lo que en ella hay de más presencial y contactual, el conocimiento silencioso es conocimiento experiencial por antonomasia. Y es experiencia religiosa. Porque no hay experiencia más incondicionada e incondicional que ella, más absoluta y valiosa. Ésta es la experiencia en donde hay que enraizar religión y cristianismo, porque religión y cristianismo consisten en esta experiencia. La particularidad del cristianismo, como por lo demás de cualquier otra religión, ya que cada tradición tiene su peculiaridad, no puede ser pretexto para olvidarlo o negarlo, ya que su mayor riqueza consiste en ser particularidad de esa experiencia común a todas las grandes tradiciones religiosas. Y sólo en esa experiencia es digno enraizar, sobre todo hoy, religión y cristianismo. Porque enraizarlos en la experiencia como mecanismo de conocimiento necesitado, en caso de que se pudiera, equivaldría a desnaturalizarlos.

El conocimiento silencioso es, además, experiencia específica en sí misma, irreductible a ninguna otra por próxima que le sea. Esta constatación es muy importante. Porque si fuera reducible a otra, estaríamos ante algo redundante, una dimensión humana realizable por otras vías, por la creación científica, filosófica, artística. Y no es el caso. El conocimiento silencioso como experiencia específica, irreductible a ninguna otra, significa que debe ser realizada como tal, que ni se compensa ni se suple con la realización de otras dimensiones humanas.

Dicho esto, hay que añadir que su realización y logro no demanda adoptar ninguna connotación religiosa. Se trata de una experiencia específica, y si por religiosa entendemos incondicional y absoluta, es una experiencia religiosa, pero no si entendemos por religión la asunción de algún tipo de

creencia. En este sentido no es una experiencia religiosa, al contrario, es laica, profunda y radicalmente laica, y como tal, al alcance de todo ser humano. Por ello, aunque se suele distinguir entre místicas naturales y religiosas e incluso "ateas", con sus correspondientes subdistinciones, por ejemplo, entre las religiosas, monistas, teístas y sin Dios, tales distinciones hablan más de la forma que de la experiencia en sí. Ésta en sí misma, donde se da, es siempre conocimiento no dual, silencioso, y no, religiosa o no-religiosa, natural, filosófica, etcétera.

Está implícito en su naturaleza no dual y en lo que acabamos de decir, el conocimiento silencioso es una experiencia religiosa no teísta, precisamente en la medida en que Dios es una representación de ser personal. Dios sería un objeto que yo conozco y nombro, frente al cual pues yo soy sujeto, y por esta ventana se colaría la dualidad, con su carga de revelación y creencias. Esto no significa que el teísmo como tradiciones religiosas no sea un camino valioso. De hecho tradiciones religiosas muy importantes se han configurado de esa forma, buena parte del hinduismo y los tres monoteísmos. Lo importante en estas formas teístas no es tomar el teísmo como un fin donde hay que llegar, sino como un camino hacia la experiencia del conocimiento silencioso. Dionisio el Aeropagita tenía toda la razón para enfatizar y proponer que Dios no tiene nombre, que es «el sin-Nombre» (Martín H. 1990:277). Y este era el peligro que trataba de evitar el Maestro Eckhart cuando prefería hablar de la Deidad en sí misma o de Dios en su pura naturaleza divina, sin ninguna modalidad ontológica (Eckhart 1998:169-170). Hay que tener en cuenta que en ningún campo como en la religión lo más formalmente religioso suele conspirar contra la verdadera naturaleza de la experiencia religiosa.

De la misma manera, el conocimiento silencioso como experiencia religiosa está liberado de todos los símbolos, dogmas, ritos, sacramentos, como está liberado de toda creencia. No es que los símbolos no sean importantes. Son necesarios para hablar de la misma, para invitar, incitar e introducir a ella. Por tratarse de un conocimiento no representacional, no habrá otra experiencia que más demande el recurso a los símbolos, en el sentido específico -realidades-significado remitiendo a realidades de otro orden-, y en el sentido amplio, puesto que se trata de un conocer con todo lo que somos, y no solamente con nuestro entendimiento. De hecho es el lenguaje preferido de quienes realizan la experiencia interior, poniendo un gran esfuerzo en utilizar el lenguaje más simbólico y menos dualista posible. Pero dada la distancia existente entre la experiencia y el lenguaje, experiencia y caminos, experiencia y medios, nunca absolutizarán una expresión, ni un camino, ni un medio. Al contrario, la libertad y no fijación frente a enseñanzas, caminos y medios será el primer principio de actuación y comportamiento en quien está determinado a hacer la experiencia. Enseñanzas, ritos, sacramentos son medios para realizar la experiencia, y apelan siempre a la comprensión y convicción más profundas, nunca son revelaciones que hay que aceptar como si tuvieran un efecto mágico. Jesús de Nazaret compartió su convicción en este sentido con la samaritana: «Créeme, mujer; llega la hora, cuando ni en este monte ni en Jerusalén daréis culto al Padre. (...). Llega el momento, es ahora, cuando los verdaderos adoradores darán culto al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4:21, 23). Y la manifestó igualmente en su libertad soberana frente al sábado, al templo y la ley, tres de las grandes instituciones sagradas en la tradición judía.

Se trata de una libertad para la creación y la indagación continuas. Por lo mismo, el conocimiento silencioso no es dogmático, como tampoco es sectario. No se adhiere a fórmulas fijas, es una experiencia, creadora e indagadora por naturaleza, siempre abierta. En sí misma, como experiencia no dual, silenciosa, es inconceptualizable, imposible pues que sea dogmática. Desborda, quiebra y rompe toda formulación. No cabe en ella. De su naturaleza, como el arte, es ser plural. Y como experiencia, se encuentra en todas las religiones, en todas las tradiciones de sabiduría, muestras éstas a su vez del pluralismo de formas. No puede ser sectaria. El único criterio para juzgar su autenticidad y valor es su naturaleza no dual. No tenemos ningún otro criterio de juicio y valoración. Toda experiencia no dual, por profana que parezca, será, es, profundamente religiosa. Criterios como la dimensión de misterio y la naturaleza personal y divinizada del mismo son secundarios y subordinados a aquel primero. Más aún, si se habla de Dios, y se puede hacer, hay que tener en cuenta la advertencia que hace Raimon Panikkar en el sentido de que «Dios no es el monopolio de ninguna tradición humana; ni de las que se llaman "teístas", ni de las mal llamadas creyentes...» (1998a:25). No puede establecerse, pues, una jerarquía entre religiones, no las hay superiores e inferiores, más religiosas y menos religiosas. Todas ellas vehiculan la posibilidad del conocimiento silencioso y en este sentido son profundamente iguales si bien lo vehiculan en expresiones diferentes. Lo que permite establecer juicios de jerarquización y, por lo tanto, de discriminación en las religiones, cayendo así en posiciones sectarias y cultivándolas, son las religiones consideradas como revelación y como creencias.

Finalmente, el conocimiento silencioso como experiencia religiosa no es, contra lo que parece, elitista, es universal, es-

tá al alcance de todo ser humano. Raimon Panikkar, consciente del prejuicio existente en contra, insistirá mucho en este punto y nosotros con él. «Es la negación total de cualquier concepción elitista de sabiduría» (1998b:26), dice hablando en términos de esta última. «El verdadero misterio es abierto y accesible; la verdadera sabiduría es sencilla y por lo tanto difícil de encontrar, pero en cualquier caso no es una cuestión elitista». Y cita una expresión muy elocuente del sivaísmo de Cashmir: «El mayor secreto consiste en que no hay ningún secreto» (1998b:31). Por su parte, Mariano Corbí lo expresa así: «La experiencia religiosa es una oferta, una invitación y una posibilidad para todos los hombres; pero -añade- como la poesía y la belleza, no se consigue fácilmente y, por tanto, no es como los programas colectivos, algo que debe llegar necesariamente a todos y que debe imponerse en todos» (1996:97).

Efectivamente, es una posibilidad ofrecida y abierta a todos, pero en las condiciones culturales imperantes, condiciones de colonización del mundo de la vida, como diría Habermas, a manos del conocimiento interesado y egocentrado, puede ser una posibilidad real para muy pocos, lo que no niega lo primero. Lo mismo sucede en el dominio del arte, y nadie por ello niega que sea una posibilidad abierta a todos o trata de rebajarlo y disolverlo para que así sea una experiencia de todos. De esta manera se mataría el arte. De esta manera se mata también la experiencia religiosa. La solución no está en diluir la experiencia sino en formar el ser humano actual hacia ella o, en palabras de Panikkar, para quien no cabe educar ni cultivar esta experiencia, en «amar[la]» (1998b:93). En cualquier caso ello no plantea ningún problema a la experiencia religiosa en sí como realización humana. No es error o carencia de ella.

El problema, falso problema, lo plantean las religiones de creencias y se le plantea a ellas cuando conciben esta realización posible en términos de salvación, por lo tanto, necesaria a todos. Ahí entra el concepto de universalidad y, ante el fracaso omnipresente, el concepto de pecado. Con ellos la religión se refuerza aún más como sistema de verdades reveladas y de creencias, y aquí sí que se abre una brecha culpabilizadora y frustrante entre los muy pocos que consiguen hacer la experiencia y la gran mayoría que nunca lo logrará. La solución más frecuente a esta frustración será mantener que en la fe inicial, como aceptación de verdades reveladas, se da ya una experiencia estructuralmente igual a aquella de la que nos hablan los Maestros.

Insistimos, desde la experiencia religiosa del conocimiento silencioso, éste es un falso problema. La posibilidad de la experiencia religiosa está abierta a todos. El reto es crear condiciones culturales de desinterés y desegocentración para que accedan a ella, como a su máxima realización, los más hombres y mujeres posibles.

Venimos de mostrar hasta qué punto el conocimiento silencioso es experiencia religiosa y algunas de sus notas más principales. En contraste con ella, veamos lo que en las aproximaciones a lo religioso que hemos reseñado en la primera parte se califica de experiencia religiosa.

5.2. La experiencia religiosa en las otras aproximaciones

En estas aproximaciones, lo vimos en Pikaza, y Martín Velasco mantiene la misma posición[18], de entrada no hay lugar

18. Aunque en su obra *El fenómeno místico* en varias ocasiones describe la experiencia mística como forma de conciencia que supera el conocimiento objetivo, el uso de conceptos y determinaciones (1999:104, 274, 328-329), nunca requiere la no dualidad para la experiencia religiosa propiamente tal, sólo demanda la vivencia de la fe como encuentro con el Misterio cristiano.

para una experiencia que no sea mediacional, que no conozca a través de representaciones. Se parte de la experiencia tal como se da en nuestro conocimiento interesado, descrita y analizada fenomenológicamente, y en ningún momento se habla de otro tipo de experiencia posible. Para estas aproximaciones este otro tipo no existe. La experiencia religiosa, cuando se dé, también será representacional. La cuestión básica en la corriente hindú advaita, por ejemplo, en las Karika de Gaudapada (I,12; Martín C. 1998:124), poder imaginarse la conciencia que no es sujeto ni es un conocimiento de objetos, en otras palabras, el conocimiento no dual o silencioso, resulta imposible en este planteamiento. Porque todo conocimiento experiencial es de objetos, es conocimiento a través de representaciones, es dual.

Aquí comienza a darse una diferencia abismal, irreconciliable, entre los dos tipos de experiencia, la dual y la del conocimiento silencioso.

Como hemos visto, la naturaleza representacional de la experiencia evidencia que se trata de un conocimiento interesado, un conocimiento en función de la vida. Precisamente, porque es interesado, necesita ser representacional. Como conocimiento interesado, o sea, en función de la vida, a lo más que puede llegar es a no ser egocentrado, pero siempre será interesado y, desde luego, dual, representacional. De aquí se derivan dos consecuencias. La primera, que nunca será experiencia total, entendiendo por ésta un conocimiento presencial, inmediato y directo. Siempre se tratará de una

experiencia interpretativa, que, ensayando y probando, va levantando un sistema de comprensión entre ella y la realidad. Especie de informante que la razón envía por delante en terreno todavía desconocido y de antena a tierra que la acompaña siempre. La segunda consecuencia es que, aún en su máximo apogeo, se tratará de una experiencia religiosa parcial. Puede ser religiosa en la medida en que alcance un alto nivel de desegocentración, valor que se traduce en disponibilidad y entrega para con los demás, pero será siempre parcial, porque será siempre interesada. Este es el tipo de experiencia religiosa más frecuente. Cuando por esta vía se dé la experiencia religiosa total, es prueba de que en quien la realiza ha sido superada no solamente toda egocentración sino todo interés y, por lo tanto, no se está en un conocimiento representacional sino silencioso (Corbí 1998:29).

Prueba de que los dos tipos de experiencia religiosa son bien diferentes entre sí, es que las notas de uno están en oposición a las del otro. Ya vimos algunas notas de la experiencia religiosa del conocimiento silencioso: laica, no religiosa ni teísta, liberada de símbolos, pura creación e indagación, antidogmática y ecuménica desde su misma profundidad. Como es comúnmente percibido el reconocimiento de estas mismas notas es el que constituye un problema en la religión articulada en la experiencia religiosa mediacional y en sus datos-creencias.

En primer lugar, contrariamente al conocimiento silencioso, donde no hay creencias ni posibilidad para las mismas, la experiencia religiosa mediacional las engendra vía su naturaleza de conocimiento interesado. La experiencia mediacional de la realidad, es decir, la experiencia que conoce mediante representaciones, nos ofrece una visión interesada de la realidad, esto es, una visión acorde con nuestras necesidades e intereses

de animales vivientes. De igual manera cuando esta realidad tiene que ver con lo más incondicional, trascendental y absoluto, es decir, con lo que está en la cumbre de lo axiológico, lo religioso. La visión en este caso también será interesada, también será en función de lo que en una sociedad, grupo o cultura se considera y es lo más sagrado y valioso. Esto fue evidente cuando la religión fue necesaria para el todo social. Basta echar una mirada a lo que ha sido la religión en el pasado. Las sociedades estáticas, como recuerda tantas veces Mariano Corbí, las sociedades que viven de hacer siempre lo mismo, necesitaron de creencias, de un conocer transmitido, fijo y aceptado. Y la religión fue la gran proveedora de creencias, creencias religiosas, sobre lo último, sobre lo más incondicional e importante para el ser humano, su sociedad y su cultura. Por este camino la experiencia religiosa mediacional se convirtió en partera de creencias y la religión en la gran proveedora de las mismas. Hoy no vivimos en sociedades estáticas sino de cambio. Pero en la medida en que las religiones no se percaten del cambio y no cambien de función, seguirán ofreciendo creencias y para ello seguirán necesitando de conocimiento interesado, hoy revalorizado como conocimiento experiencial, pero mediacional. Esta es la situación actual de religiones e iglesias: siguen transmitiendo creencias, verdades fijas y dogmáticas, en una sociedad y cultura que vive del cambio[19].

19. Esto no cambia aunque, como sucede en el cristianismo o, mejor, en los cristianismos, se produzca un discurso religioso histórico, cultural y, por lo tanto cambiante, y ello no solamente en el dominio de la doctrina social de la Iglesia, lo que es obvio, sino también en dominios específicos de su teología. Los cambios doctrinales son obvios, el Papa Juan Pablo II viene de reconocer que el infierno no hay que interpretarlo como un *lugar sino como una condición humana. Pero la fuente y la actitud desde las que se producen los cambios siguen siendo profundamente creenciales y dogmáticas*: verdades reveladas por Dios que hay que aceptar.

Por esta vinculación tan estrecha entre experiencia mediacional y creencias, la experiencia religiosa que se ofrece es, además de parcial, religiosa y teísta, como términos contrapuestos a laica y no teísta. Estamos hablando de la experiencia religiosa tal como se ofrece en las aproximaciones a lo religioso que hemos reseñado, por lo tanto, en el contexto monoteísta y cristiano occidental. Es cierto que en estas aproximaciones se tiene siempre conciencia de que entre experiencia humana, incluso experiencia de lo sagrado, y experiencia religiosa propiamente tal no se da continuidad, al contrario, se da siempre ruptura (Pikaza 1981:129). La experiencia religiosa no es producto del esfuerzo humano, es siempre resultado de la revelación libre y gratuita de Dios (Pikaza 1981:203). La experiencia de lo sagrado apenas es lugar *donde* la experiencia religiosa se inserta. Pero al precisar que esta experiencia siempre es representacional, necesariamente se le reconoce la condición que tiene la experiencia mediacional, pues no se puede definirla como tal y luego pretender que no se le apliquen sus notas y caracteres.

Pues bien, en estas propuestas, lo hemos visto en el caso de Pikaza y Martín Velasco, se insiste particularmente en la experiencia del Misterio, realidad que de inmediato adquiere la concreción de una entidad personal divina, o sea, de Dios. En el caso del cristianismo lo que constituye su originalidad, así como la de su mística, es la peculiaridad de la configuración de ese Misterio. Y éste, lo vimos en Martín Velasco, supone la aceptación de las siguientes verdades:

> «El Misterio cristiano es, en primer lugar, el Dios personal de una tradición monoteísta y profética. Es, al mismo tiempo, el misterio del Dios encarnado: Jesucristo, en quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu. Es, en tercer lugar, el Misterio que, en virtud de la encarnación y de la continuidad con la revelación veterotestamentaria de Dios, se desvela en la historia de los hombres y la encamina hacia sí como su término escatológico. Es, además, el Misterio al que el hombre se adhiere por la fe como única forma de respuesta. Es, por último, el Misterio que convoca a los creyentes en la comunión de la Iglesia como germen del reino de Dios, meta de la historia» (1999:217-218).

Si esta configuración de lo cristiano es constatación de cómo fue en el pasado, no hay nada que objetar, porque, sin duda, así fue. Pero si se pretende que así debe seguir configurándose hoy, no es tan fácil de admitir para el hombre de nuestros días. En primer lugar, observemos cómo del énfasis en la experiencia del Misterio y del encuentro se pasa a un Misterio configurado confesionalmente, en este caso en el cristianismo. Por este medio la experiencia religiosa cristiana, siempre mediacional aunque en su origen sea revelación gratuita y libre de Dios, no sólo es religiosa y teísta, es también cristiana en los términos expresados.

En segundo lugar, son estos términos, que supuestamente expresan lo cristiano, los que provocan rechazo en el hombre de nuestra sociedad y cultura actual. Hacemos referencia solamente a algunos de ellos. Tomemos la encarnación de Dios: Jesucristo, «en quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu». Durante siglos esto se ha entendido en los siguientes términos: primero, de identificación Jesús de Nazaret-Jesucristo; segundo, de mediación salvífica única y universal de este Jesús de Nazaret-Jesucristo, es decir, que todos los seres humanos de todos los tiempos, pueblos, culturas y religiones, nos salvamos sola y únicamente por Jesús de Nazaret-Jesucris-

to o, dicho de otra manera, que sólo en él y por él tenemos acceso a Dios Padre.

En una sociedad necesitada de creencias, una formulación así no presentaba mayores dificultades, más allá de las propias de la ortodoxia intraeclesial, para su aceptación. Era doctrina revelada, así se aceptaba. Pero hoy suena mágico y, por lo tanto, rechazable, que quienes de ningún modo conocen a Jesucristo se salven necesariamente por él; de igual modo, que la particularidad histórica de Jesús de Nazaret sea, a la vez, universal y única como Jesucristo. Hoy una formulación así choca tanto con la valoración que otras religiones tienen de sí mismas y nosotros de ellas, y choca tanto con el conocimiento y la cultura actuales, que teólogos muy distinguidos como C. Geffré (1998, 1999) y J. Dupuis (1998, 1999a, 1999b), por citar dos casos que unen apertura y formación clásica muy seria, la están estudiado, sin duda tratando de ser fieles a lo que en ella hay de fe cristiana, pero tratando también de ser justos con la valoración de las otras religiones y de nuestra cultura actual. El esfuerzo, persistente y brillante, de Torres Queiruga (1987, 1995a, 1995b, 1997) se inscribe claramente en esta preocupación. Sin que todos los teólogos compartan las propuestas que avanzan algunos, la gran mayoría sí está de acuerdo con que el conjunto del dogma cristiano ha sido formulado en una cultura que ya no es la nuestra y, por lo tanto, necesita revisión. La obra de nuestros tres autores, Pikaza, Martín Velasco y Torres Queiruga, cada uno desde su especialización, responde a esta convicción y supone, junto al de otros muchos teólogos y estudiosos de lo religioso, un aporte muy valioso en este sentido. No es, pues, tan evidente que hoy la experiencia cristiana del Misterio implique la aceptación, no decimos ya experiencia, de la encarnación de Dios, en la forma como se ha expresado. Como vemos, los mismos teólogos están discutiendo cómo entender hoy la relación Jesucristo-Jesús de Nazaret y la mediación única y universal de Jesucristo.

Choca igualmente que este Misterio, en virtud de la encarnación y en continuidad con la revelación veterotestamentaria, se desvele en la historia y atraiga ésta a sí como a su meta escatológica. Esto era plausible cuando había una concepción social y cultural teleológica de la historia, de historia dirigida, con un principio y un fin, aunque no fuese necesariamente una historia lineal. Esta concepción de la historia se ha desvanecido en nuestra cultura. Ya no la construimos, porque no la necesitamos. Hoy sabemos que la historia no tiene sentido, no tiene un fin axiológico. No hay una mano blanca que le imprima dirección, la oriente y la conduzca. Somos nosotros los que tenemos que darle un sentido, construir valores, darle una orientación y conducirla. Ninguna realidad, principio o fuerza metasocial lo hace por nosotros. La desvelación del Misterio en la historia y la atracción de ésta a él como a su meta final tiene que ser pensada y formulada de manera que no resulte increíble por irracional y por mágica. Y así podríamos ir viendo sobre los demás elementos que compondrían la experiencia del Misterio cristiano. Son muchos los elementos que se suponen en él y muy extrínsecos en su formulación para que no dejen de aparecer como creencias al hombre de hoy.

Fácilmente se deduce que, si la experiencia religiosa representacional es una experiencia que genera creencias y vinculada a ellas, sigue siendo experiencia necesariamente vinculada a símbolos, dogmas y ritos, confesional y discriminante. En primer lugar, frente al llamado mundo, la parte mayoritaria de la sociedad y de la cultura no religiosa, laica; pero en un segundo momento, también en la visión que unas religiones tie-

nen de otras. Una mirada a éstas, a sus doctrinas, teologías y declaraciones, así lo confirma. Hoy, hasta cierto punto, se van superando comportamientos intolerantes y sectarios de otras épocas. A la negación y condena suceden el encuentro y el diálogo, al enfrentamiento el mutuo conocimiento, a la oposición y distanciamiento la colaboración, y sin duda es mucho lo que se puede progresar por esta línea. Pero la persistencia de la religión de creencias, significa persistencia en dualismos religiosos, jerarquización de tradiciones religiosas y, por lo tanto, proselitismo y discriminación. Estos comportamientos le son inherentes a la creencia como tal.

En fin, así como en el conocimiento silencioso como experiencia religiosa, ésta es una posibilidad para todo ser humano, pero no es cuestionada si incluso la mayoría no llega a ella, y ello porque no tiene ni depende de un concepto-creencia de salvación, en el caso de la religión de creencias el no creer sí es un problema y significa un cuestionamiento serio, porque de la fe-aceptación de las verdades depende la salvación de cada ser humano y en principio todo ser humano tendría que salvarse. Este es un problema serio sobre todo en el caso de los monoteísmos. Hoy, en la teología cristiana moderna, interpretaciones nuevas reconocen la posibilidad de salvación más allá de la religión cristiana, en las demás religiones y culturas, liberando así el gran peso de culpabilidad y de angustia que antes se manejaba, hacia fuera de la religión mediante la misión, y hacia dentro mediante el imperativo de la misma: «¡Ay de mí si no evangelizare!». Todavía leíamos más arriba una expresión, típicamente dualista y que como tal impone relaciones obligantes: «Es, además, el Misterio al que el hombre se adhiere por la fe como única forma de respuesta». Además que, al hablar en términos de salvación, se sigue hablando fundamentalmente, como es típico en las religiones de creencias, en términos de mínimos para salvarse; en otras palabras, se diluye la oferta de la realización más plena del ser humano en una oferta de salvación. Un reflejo de esta concepción universalista así entendida persiste todavía, en nuestra opinión, en la necesidad, tan defendida por Martín Velasco, de concebir la fe como la experiencia que contiene ya en sí básicamente la experiencia mística.

Efectivamente, al concebir la fe en términos salvíficos hay que universalizarla a todos los miembros de la religión cristiana. Si, además, la experiencia mística en cuanto contemplación es concebida como el logro y desarrollo más grande de la misma, tiene que suponerse presente ya desde el primer momento en la llamada experiencia de la fe. Lo que sucede, como es bien experimentado y sabido, es que ésta corre peligro de no ser con frecuencia ni siquiera experiencia de lo creído, sino aceptación sumisa que degenera en una identidad religiosa institucional, herencia y rutina. De ahí que se piense que la solución está en la experiencia personal de la fe, en su vivenciación y personalización, buena señal de que la fe-aceptación por sí misma no es suficientemente experiencial. Se necesita algo más que la fe-aceptación por sí sola no puede asegurar: que la fe sea una experiencia religiosa auténtica, no ya de lo aceptado, sino de lo buscado y hallado más allá de todo conocimiento interesado y representacional.

Un punto final, a modo de corolario. Cuando se habla de experiencia representacional como si ésta fuera la única que responde a la naturaleza y estructura antropológica del ser humano, ¿no se está practicando un reduccionismo en la antropología humana, en sus dimensiones y posibilidades de conocimiento? ¿De dónde se saca que la experiencia humana, por lo tanto, toda experiencia y siempre, la de sentido y tam-

bién la religiosa, es representacional y no puede dejar de serlo? ¿No es reduccionismo noético y epistemológico lo que se está practicando aquí? Si desde el saber chamánico hasta nuestros días y en las diferentes tradiciones de sabiduría hay constancia de un conocimiento no representacional, ¿cómo se puede dejar de lado un dato tan importante? ¿No será parte de la naturaleza y estructura antropológica del ser humano? Sin duda se trata, como gusta decir Castaneda (1997:248), de una percepción de «la realidad no ordinaria», pero pareciera ser bien real. ¿No se da mejor cuenta de la realidad total que conocemos comenzando por plantear desde el principio, como lo hace Corbí, el conocimiento humano en sus dos funciones, una funcional a la vida y otra gratuita, mostrar su correspondencia y fundamentar en la segunda, aunque siempre en el contexto de la matriz cultural, la posibilidad de un conocimiento no representacional? Así, desde el principio, se puede dar cuenta de los diferentes niveles de conocimiento, de su naturaleza y forma de operación, de sus logros, aspectos todos ellos que se pueden mostrar, y todo ello sin necesidad *ex post* de tener que introducir rupturas y mecanismos y procesos mágicos de revelación y salvación. La experiencia religiosa así presentada sí es de recibo en la cultura actual y no creemos que su contenido sea manipulable, aspecto muy temido. Porque, cuando un ser humano llega a esta experiencia en profundidad, ¿se le puede suponer capacidad de manipulación? ¿No es una contradicción? Puede darse manipulación, y se da, en ciertos niveles de autocontrol mental, pero no en el nivel del conocimiento silencioso. En este nivel es contradictorio, porque manipulación supone interés, y porque el contenido es inabarcable. Ningún testigo y maestro del conocimiento y sentir silencioso se ha imaginado siquiera poder manipular el contenido de la revelación que recibe.

Todavía en este punto, son muchos más los aspectos que se podrían desarrollar, somos bien conscientes de ello, pero quedémonos aquí. Creemos que los apuntados son suficientemente sugerentes e indicativos, sobre todo en contraste con el acápite que precedió a éste, de las limitaciones de una experiencia religiosa concebida sobre la estructura de la experiencia representacional como forma de conocimiento. La ruptura postulada entre experiencia religiosa propiamente tal y experiencia de lo sagrado, tiene que comenzar mucho antes. El conocimiento silencioso, la contemplación, experiencia mística, como se le quiera llamar a la experiencia religiosa, sólo tiene en común con la experiencia mediacional el aspecto experiencial, o sea, el tratarse de un conocimiento por contacto y presencia, directo e inmediato, activo, fruitivo, englobante, pero nunca es representacional, nunca es interesado. Desde el puro comienzo, conocimiento silencioso y experiencia religiosa mediacional son dos conocimientos de naturaleza y con función totalmente diferente. «Pues toda mediación -dice Eckhart- es extraña a Dios» (1998:25). Y «el alma detesta la semejanza y no la ama como tal y por sí misma» (1998:52).

5.3. Experiencia religiosa y experiencia de lo sagrado

Aunque no se da continuidad entre ellas, a la experiencia religiosa se le presenta estrechamente vinculada con la experiencia de lo sagrado. Se considera que es en ésta donde emerge aquélla. En otras palabras, aunque no sean lo mismo, si no hay sagrado no habría religioso. De ahí que en estos planteamientos la categoría de lo sagrado resulte tan importante. «Lo sagrado -manifiesta Martín Velasco- constituye para mí la categoría fundamental para la interpretación y

comprensión de los fenómenos que la historia presenta como religiosos» (1998:10). Lo sagrado, junto con «la ineliminable necesidad de transcendencia que habita a la raza humana». Al parecer, de ambas cosas tendría necesidad el ser humano.

Efectivamente, así se ve y se presenta lo sagrado y lo religioso, como una necesidad, como condición que atraviesa desde su profundidad al ser humano en su antropología. Sin embargo, algo llama la atención desde un principio, y es que solamente se sienta la necesidad de hablar de sagrado cuando se habla de religión, de moral y de ética, de derechos humanos, en fin, cuando se habla de valores. No es el caso cuando se habla de arte, dimensión de las más próximas al conocimiento silencioso, menos aún cuando se habla de filosofía y de ciencia, esto es, de conocimiento. Hay arte sacro, arte que trata de expresar aspectos y elementos del mundo religioso, pero no existe arte sagrado. Lo mismo, existe conocimiento de lo sagrado, pero no conocimiento sagrado. Sin embargo, cuando se habla de valores, relaciones, vivencias y comportamientos sí se considera pertinente hablar de realidades sagradas. Y es que, en efecto, lo sagrado es la concepción, acotamiento y diseño de la realidad en términos axiológicos, que como vivientes biológicamente indeterminados necesitamos para vivir, siendo el criterio absoluto lo que es incondicional y lo que no lo es. Todo lo que desde algún aspecto sea incondicional, se conecte con ello, haga referencia, será sagrado, lo demás será profano. Ya lo vimos en su momento, de la mano de Mariano Corbí, cómo a partir de lo incondicional para la vida y la sobrevivencia se construye lo sagrado, lo humana y culturalmente incondicional.

Lo sagrado es una necesidad. Efectivamente, lo es. Sin este mecanismo permaneceríamos indeterminados en el orden de la acción, no sabríamos cómo actuar, y moriríamos.

Con lo sagrado nos procuramos culturalmente la determinación para el actuar de la que carecemos biológicamente. De ahí que lo sagrado se ubique en el orden de los valores. De ahí también que lo sagrado varíe conforme varía nuestro entorno y contexto, nuestros retos, la necesidad de determinar nuestras acciones, nuestros valores. De ahí, en fin, que lo sagrado sea siempre construido. Es una necesidad antropológica permanente, es una condición humana, en el orden del actuar interesado, y ello puede dar la impresión de ser trascendental, pero es construido y cambiante. Por ello, contrariamente a lo que piensa Pikaza siguiendo en ello a autores como Mircea Eliade, nosotros creemos que sí es pertinente preguntarse por qué existe lo sagrado, por qué se manifiesta, y que preguntas como éstas sí tienen respuesta. Bien diferente a «lo sagrado existe precisamente por ser sagrado y existe desde sí, como principio radical» (1981:233).

Es bien comprensible, sobre todo en situaciones de increencia religiosa que, en el nivel del actuar interesado, se revalorice tanto la experiencia de lo sagrado. Efectivamente, es en esta experiencia donde puede tener lugar la irrupción de la experiencia religiosa. De nuevo, sin experiencia de lo sagrado no habría experiencia religiosa. Las iglesias, pese a que el ser instituciones burocratizadas y sacralizadas les hace de reflejos lentos, suelen tener un buen instinto para percibir que lo sagrado cambia, se desplaza, y ver dónde emerge como nuevo. Pero vincular tan estrechamente experiencia religiosa a experiencia de lo sagrado, es enfeudar aquélla en el mundo interesado que construimos a partir de nuestra realidad de animales necesitados; es, aunque no parezca, reducir la experiencia religiosa a la experiencia de lo sagrado; es reducir la experiencia religiosa a una experiencia, en el mejor de los casos no egocentrada pero siempre interesada. Muchas

teologías, con su legitimación de diferentes proyectos humanos que en sus momentos aparecieron y aparecen como incondicionales, así lo confirman. Y ello equivale a hacer imposible la verdadera experiencia religiosa, el conocimiento silencioso. Equivale también a dar un aporte cultural, social y político al proyecto humano menor del que se podía dar. Porque se está dando desde una visión muy acotada, como es la de todo paradigma que nos programa para la acción en orden a la vida y a la sobrevivencia.

Así como en el conocimiento y en el arte no hay sagrado ni necesidad del mismo, aunque el arte, y ahora también el conocimiento, son indagación y creación continuas, en el conocimiento silencioso, y aquí de manera eminente, tampoco. Y es que donde no hay indeterminación para actuar, porque conciencia, ser y actuar son lo mismo, tampoco hay necesidad, no hay valores, no hay sagrado. Aquí el ser humano no necesita ninguna motivación para actuar, no necesita de una experiencia de valores. Aquí vive el valor en sí de todas las cosas. Aquí acontece, es real, lo que lo sagrado en su expresión más sublime e inefable sólo vislumbra.

Éste es el valor pedagógico[20], por decirlo así, que lo sagrado en sus expresiones menos desinteresadas tiene para una experiencia del conocimiento silencioso. Al apuntar a lo más incondicional, absoluto y último, es como una vidriera en la cúspide de la burbuja que es nuestro mundo egocentrado, a través de la cual nos llegan reflejos de la realidad más allá de

20. Con gran propiedad san Pablo habla también del valor pedagógico de la Ley en relación con la justificación por la fe (Gal 3, 24). Mariano Corbí admite de manera general que «Los conceptos, teorías, representaciones, mitos, símbolos y creencias son guías válidos si se convierten en pedagogos del sentir». Y se refiere al sentir testigo, no egocentrado ni interesado (1998:142).

la burbuja, una realidad toda ella valiosa, no acotada en términos de más y de menos, de puro e impuro, de bueno y malo, de divino y humano, temporal y eterno, sagrado y profano. Esto es lo más que puede aportar lo sagrado, no puede aportar nada más. Considerarlo y tratarlo como basamento de la experiencia religiosa es más una trampa que una solución.

Podría pensarse que una posible solución estaría en el paradigma propuesto por Torres Queiruga, de la salvación en continuidad con la creación. En efecto, en este paradigma, al menos aparentemente, no hay necesidad de vincular experiencia religiosa a experiencia de lo sagrado. Todo lo creado sería religioso en sí. La salvación no añadiría criterios nuevos de valoración, únicamente radicaliza la conciencia del creyente en cuanto a los únicos valores que ya estarían dados en la realidad de las cosas y que serían iguales para todos. Lo importante en el caso de Torres Queiruga es que, no solamente ha formulado su posición sino que ha comenzado a sacar consecuencias y a operacionalizarla en el campo de la teología, lo que constituye un gran aporte. No creemos, sin embargo, que con una propuesta así se esté superando la religión interesada, la religión de creencias. Al contrario, es una propuesta que no la cuestiona.

Lo que llamamos creación no existe en sí, es una realidad construida por nosotros en función de la vida y, por lo tanto, interesada. La sacralización de la misma no elimina su naturaleza interesada. Permite revalorizar su autonomía, así como la autonomía y la subjetividad humanas, pero no nos libera de nuestra necesidad y de nuestro interés. Al contrario, explícitamente se construye sobre ellos. El que se la conciba de una manera no egocentrada no la libera de su carácter interesado. El conocimiento representacional, por lo tanto dual, seguirá sentado en su trono. Y de su mano, la expe-

riencia religiosa parcial y de creencias. Con el paradigma creacional se logra dar mejor cuenta de la autonomía de lo creado, incluida la autonomía del ser humano, se logra que la religión legitime el proyecto humano de turno, pero no se logra que el ser humano trascienda su necesidad y su interés, se realice plenamente en su capacidad de conocer, de vivir y de amar, y que su proyecto humano lo refleje. Porque ni siquiera será algo explicitado como meta a alcanzar y, mucho menos, se habrá operacionalizado la forma de conseguirlo.

Resumiendo, lo incondicional se da en tres niveles, lo incondicional en función de la vida (axiología 1a.), lo incondicional no funcional a la vida pero sí egocentrado (cumbre de la axiología 2a.) y lo incondicional no interesado ni egocentrado (conocer y sentir silencioso). El segundo incondicional es el conocido como sagrado, expresión típica de la burbuja de la egocentración, y ya vimos cómo su incondicionalidad se construye a partir de la incondicionalidad del primero. A su vez, es sobre su incondicionalidad que se articula la incondicionalidad pretendidamente total y absoluta de la experiencia religiosa, hasta el punto de aparecer como inseparables[21]. Pero ambas son con claridad diferenciables. Lo sagrado, y la experiencia religiosa vivida inseparablemente de él, siempre tiene forma, siempre está ligado a una cultura dada, siempre sirve a la necesidad y siempre está configurado desde el pensar y sentir de estructura egocentrada. Y ello de tal manera que, mientras no se deje atrás lo sagrado, no se entra en el tercer nivel de incondicionalidad, la incondicionalidad del conocimiento silencioso. Cuando se entra en éste, ya no hay forma, ya no hay sagrado o profano, ya no hay pensar ni sentir de estructura egocentrada. Esta es la incondicionalidad verdaderamente tal, total y absoluta. Lo sagrado puede ser vía a la experiencia religiosa, pero no siempre lo es; muchas veces es un cepo que retiene. Al contrario, a la experiencia religiosa propiamente tal, la de la incondicionalidad del conocimiento silencioso, se puede acceder sin pasar por lo sagrado. Esto no era posible en las sociedades preindustriales, pero ahora lo es, y como me ha señalado Corbí en la lectura del texto, «me temo que para muchos, en las sociedades dinámicas, no habrá otra alternativa».

Por último, quisiéramos dejar aludida, porque no podemos desarrollarla aquí, la relación entre sagrado y poder, y entre poder y creencia. Quien detenta la representación de lo sagrado y su interpretación, detenta la comprensión de la valoración axiológica de la realidad, de los valores que en una sociedad y una cultura dadas motivan a los miembros de las mismas a vivir, y de la jerarquización de dichos valores. Y detentar todo esto significa, obviamente, poder; poder sobre el imaginario y la conducta de los demás, sobre la orientación y dirección de la sociedad. De ahí que los poderes institucionales y fácticos lo hayan cuidado tanto y lo sigan cuidando. No es, pues, ingenuo el intento por descubrir lo nuevo sagrado y enraizar en él la religión. Es un intento de recuperar poder y credibilidad para la religión, aunque sea para servir, de una manera, pues, no egocentrada. La religión busca este poder. Ello contrasta con la religión como conocimiento y sentir silencioso que, verdaderamente, no tiene interés en el poder y tampoco en lo sagrado. Para ella todo y cada cosa tiene un valor incondicional y total más allá y con anterioridad a toda necesidad y a todo interés. Por ello el actuar que motiva es también plena y totalmente desinteresado.

21. Percibirlas como inseparables, me acotaba en este punto Corbí, revierten en la funcionalidad del vivir, porque sella la absolutez de los ejes (semánticos y sociolaborales) con los que cada cultura satisface sus necesidades, fija y bloquea el cambio.

5.4. Comprender la crisis religiosa actual

En esta mirada crítica que estamos dirigiendo a otras aproximaciones de la experiencia religiosa, la comprensión de la crisis religiosa en la modernidad se convierte en prueba importante.

Es un punto que ya hemos tocado varias veces. En nuestro planteamiento la crisis religiosa que ahora estamos viviendo la interpretamos como el rechazo de una religión de creencias, comportamiento que cabía esperar por parte de sociedades y de culturas que viven del conocimiento frente a la religión heredada. En otras palabras, se trata de una crisis, verdaderamente estructural, en la trayectoria secular y milenaria de la religión de creencias. Ésta no es más estructuralmente reproducible desde el nuevo paradigma cultural. Y la propuesta que se hace, acorde con este tipo de sociedad y de cultura, es una religión de no creencias, de conocimiento y sentir silencioso, de camino interior. Esta religión no está en crisis. Sin embargo, en los otros planteamientos, ya lo hemos visto en otros momentos, la crisis tiene otra explicación, que no deja de presentar contradicciones.

Está la explicación, que obviamente no lo es, de la excepción: siendo el ser humano animal religioso, el hombre posilustrado es, religiosamente hablando, una excepción, algo anormal (Pikaza 1981:255). Habría que volver, pues, «al enfoque más normal del hombre preilustrado, que concibe el hecho religioso como algo natural» (Pikaza 1981:139). Y, como un paso más en la misma, está la explicación de la metamorfosis de lo sagrado. Debido a las transformaciones ocurridas de todo tipo, se ha producido un gran cambio en la ubicación y percepción de lo sagrado. Éste ha pasado de ser ubicado y percibido fuera, por encima y más allá del ser humano, a ser ubicado y percibido en el mismo hombre, en su individualidad e intimidad, en su dignidad y grandeza, en su autonomía y subjetividad. Y la religión, por razones históricas culturales y sociales, no ha logrado enraizarse todavía en esta nueva experiencia de lo sagrado. De ahí que la propuesta sea apropiarse vivencial y personalmente la fe, vivirla experiencialmente.

Las contradicciones a que nos referíamos se ubican en cómo en Occidente en un momento dado, del siglo XVIII a esta parte, se ha podido producir la falla del hombre "naturalmente" religioso. En efecto, si el hombre es naturalmente religioso, ¿cómo se pudo dar tal ruptura en algo tan humanamente visceral y constitutivo? ¿Perversión? ¿Paréntesis? ¿Ruptura superficial y aparente? ¿Es ilegítima la Ilustración? ¿No es normal, estructuralmente hablando, nuestra forma de vida?

Aunque se le reconocen valores, aunque se reconoce providencial para la religión la crisis actual, el comportamiento de la Ilustración frente a la religión no deja de levantar sospechas y herir susceptibilidades, no deja de crear «malestar religioso» en los creyentes. El problema, en nuestra convicción, digámoslo una vez más, radica en lo fundamental en la no adecuada comprensión de la sociedad y cultura moderna y actual y, por lo tanto, de la crisis religiosa. Mientras no se comprenda que la cultura actual no es estructural y culturalmente teísta, y ello no por ninguna anormalidad, ruptura o quiebre no deseables, sino porque no lo necesita, no se comprenderá la naturaleza de la crisis religiosa actual. Como no se comprende la estructura de la cultura, cuando como respuesta se sigue insistiendo en ofrecer una religión de creencias. Y seguir pensando la religión en términos del hombre necesitado de lo sagrado, del hombre naturalmente religioso, es seguir concibiendo la religión en términos de creencias. De

igual manera, cuando se presenta la necesidad de una vivenciación y personalización de la fe como de algo ya admitido. La vivenciación y personalización de verdades sumisamente aceptadas no quita a éstas su carácter de creencias. Se trata de que la misma fe sea comprensión lúcida y no aceptación sumisa. La sumisión bloquea la experiencia.

Comprender que la cultura actual no es estructuralmente teísta es comprender y aceptar que la nueva cultura se teja sin Dios, y ello no como una fatalidad sino como un hecho positivo, como una condición de esta nueva cultura. Las posiciones que reseñamos son todavía un intento por instaurar la religión y Dios en la cultura. En lo más profundo será un intento fallido, dado que la nueva cultura se construye sin el referente a la divinidad. El mismo intento se percibe en el terreno práctico cuando se habla de «refundar la Iglesia» (Arbuckle 1998), «refundar la vida religiosa» (Martínez 1994), como si el problema fuera ante todo la infidelidad de éstas a su inspiración originaria y, una vez «refundados», Dios volviera a hablar en nuestra cultura. Es un problema de transformación estructural en la concepción y experiencia de la religión. Dios no está ni estará presente en la construcción de nuestro proyecto humano. La situación actual, la situación desde el siglo XVIII hasta nuestros días, ha tenido un origen y es lo más probable que tenga un fin, no es eterna. Pero tampoco es un paréntesis, como si después de un momento de fuerte conversión religiosa, de refundación y nueva evangelización, se volviera a hablar de Dios como de algo necesario y presente en nuestra cultura. La nuestra es la situación derivada de una forma estructural de vivir y, como tal, necesaria. No eterna, pero tampoco un paréntesis anómalo. La conversión que se impone a las tradiciones religiosas es a una religión sin religión. «Hemos de aceptar que la cultura se teja sin Dios, y

hemos de aceptar que así permanezca incluso después de haber recibido el mensaje religioso que habla de dioses» (Corbí 1998:21).

Esto es algo que las posiciones más "progresistas" en la comprensión de lo religioso no pueden entender y aún no entienden. Sus puntos de partida no lo permiten. Persiguen que, de un modo u otro, vuelva lo religioso. Aún no se comprende lo que para la religión ha significado y significa la modernidad, especialmente la que vive de la innovación continua.

En toda disciplina son los hechos y los datos, así como la interpretación adecuada de los mismos, los que se convierten en la mejor prueba de las diferentes aproximaciones realizadas a ellos. En la problemática que nos ocupa es la interpretación de nuestra forma de vida y de cultura, y de la actual crisis de la religión.

5.5. Comprender la fidelidad a las enseñanzas recibidas

En este ejercicio de comprender la crisis religiosa actual, así como la religión propiamente tal, está en juego la comprensión de la fidelidad a la propia religión, a las enseñanzas religiosas recibidas. Dado el aporte tan valioso que las tradiciones religiosas pueden significar para el presente y futuro de los seres humanos, el tema de la fidelidad a las mismas resulta de la misma importancia y no se puede dejar de considerar. De todos modos, lo consideremos o no, se convierte en prueba de nuestras interpretaciones.

La situación actual es también crucial en este sentido, pero tampoco es fácil. Se presentan dos formas de entender la fidelidad a las tradiciones, y entre las dos hay que decidir. Se trata de ser fieles a lo que comportan de creencias o a lo que comportan de luz, de camino y de vida. «Yo soy el ca-

mino, la verdad y la vida», dijo de sí mismo y de su experiencia Jesús de Nazaret. No es fácil, porque las dos se presentan ante nosotros como religiosas, más aún la fidelidad que apela a las creencias. En relación con ésta, la fidelidad a lo que en la religión hay de luz y vida aparece menos religiosa. En todo caso, lo que decide aquí no son las formas sino el contenido, las actitudes, los resultados. La fidelidad a la tradición como conjunto de creencias supone adoctrinamiento, sumisión, conciencia de pecado, imposibilidad de alcanzar el ideal al que se apunta, frustración permanente y cierto magicismo. La fidelidad a lo que en la tradición hay de luz y de vida supone conocimiento experiencial, libertad total, creación continua, indagación permanente, realización plena aquí y ahora. En la primera, las verdades son doctrina revelada que debe ser aceptada. En la segunda, son enseñanzas en orden a su verificación. En el primer caso se apela a la fe-aceptación, en el segundo a la comprensión. Allí se supone que existen dos órdenes, natural y sobrenatural, y dualismo entre el que revela y el que cree, entre el que llama y el que responde, entre el que salva y el que es salvado. Aquí sólo existe un orden, el de la realidad tal cual es, y no existe dualidad.

Los testigos y Maestros de esta experiencia, ubicados también en una tradición, vivieron la tensión de la fidelidad, algunos a costa de su vida. La vivieron de una manera aparentemente paradójica pero clara, sin ninguna ambigüedad ni ambivalencia. Aparentemente paradójica, porque supieron valorar y beber toda luz con independencia de la forma bajo la cual ésta se encontrase, en los preceptos menos importantes, en toda tilde y acento. Desde este punto de vista, nadie como ellos tan respetuosos de la tradición. Porque supieron leer la riqueza escondida en todas sus manifestaciones. Pero, a la vez, su posición fue clara, sin ninguna ambigüe-

dad ni ambivalencia. Frente a la copa y al vino se sintieron y fueron siempre totalmente libres. Nunca creyentes y sumisos, siempre verificadores, indagadores y creadores. Su experiencia de conversión la tradujeron en la reinterpretación y conversión en sus formas de las propias tradiciones. Así, sin ninguna ambigüedad, todo era nuevo y antiguo a la vez, el vino, en nuevas copas, las copas reinterpretadas de ayer, siguió siendo vino.

Hoy es el mismo reto, solamente que agravado. Ante la imposibilidad de que la religión de creencias se siga reproduciendo como en el pasado, en las sociedades estáticas, como una necesidad social y cultural, para ser social y culturalmente creíble tiene que ser conocimiento experiencial, luz, libertad, indagación y creación. La fidelidad a la riqueza en este sentido no sólo es personal e individual, que lo es, sino, además, social y cultural. Son la sociedad y la cultura las que deben estar interesadas en esta nueva fidelidad. Y a su cabeza debieran estar las propias tradiciones religiosas, con sus miembros e instituciones, con su experiencia y reflexión. Éstas debieran ser comunidades de plena y total libertad religiosa, laboratorios donde surgiesen las nuevas formas de vivir hoy la experiencia religiosa de siempre.

Varias veces hemos hablado de fidelidad a las tradiciones, en plural. Es cierto que, por realismo, la fidelidad será en primer lugar para con la propia tradición, para con sus enseñanzas y riquezas. No hay nada menos superficial que la experiencia religiosa en profundidad. Ella es la que continuamente está apelando a la realidad, a la profundidad y a la coherencia. De ahí la fidelidad en primer lugar a la propia tradición, al propio contexto y entorno. La experiencia espiritual no tiene nada de experimentalismo, *hobby* o turismo espiritual. Pero, por las mismas razones, la fidelidad hoy no

termina en la propia tradición. Hoy, y cada vez más, todas las tradiciones son nuestras, de un modo u otro forman parte de nuestro existir, de nuestra experiencia (Corbí 1998:57). Desconocerlo sería algo tan artificial como no valorar la riqueza de la tradición que le es propia a uno. Las enseñanzas de los Maestros están ahí, al alcance de nuestras manos. Por lo tanto, y en la misma proporción en que esto es real, hoy la fidelidad tiene que ser abierta, ecuménica[22], con todas las tradiciones, como auténtico patrimonio de toda y para toda la humanidad. Ningún aporte es despreciable, mucho menos en este dominio. Aquí, como en otros dominios, las diferencias son riqueza. Y entre las diferencias hay enseñanzas que, por su desarrollo, profundidad, claridad y método nos pueden beneficiar mucho. Esto se comprenderá mejor si tenemos en cuenta que aquí no se trata de cambiar una religión por otra, como quien se convierte. Ello supondría seguir con una religión de creencias, como si fuera en éstas, en sus dogmas y artículos de fe, en la adhesión a ellas que el ser humano se salva. La religión es conocimiento total, realización plena, y se trata de utilizar cuantas enseñanzas nos ayuden a lograrlo[23]. En este caminar todos son medios, y únicamente válidos mientras sirvan. Lo único que tiene carácter de fin es el conocimiento total, la realización plena.

22. Corbí expresa muy bien esta necesidad de apertura y de confluencia. «Los símbolos, las imágenes y las expresiones de los grandes maestros adquieren poder para conducir e iniciar en el conocer y sentir religioso no cuando excluyen otras imágenes, símbolos y expresiones sino cuando permiten e incitan a que confluyan. Toda la fuerza de símbolo "Dios" no se ejerce cuando excluye expresiones tales como "el Vacío", "el Poder", "Eso", el "Gran Ancestro", el "Gran Espíritu", sino cuando es capaz de confluir con todas esas expresiones, cuando puede iluminarlas y ser iluminado por ellas» (1998:61).
23. «Quien dice que se aprende sólo de un maestro, no aprende, se somete. Quien aprende verdaderamente de un maestro, no se somete, por eso aprende de todos los maestros, sin excepción» (Corbí 1998:35).

6. Una conclusión y dos apéndices

6.1. Conclusión. El conocimiento silencioso, religión de hoy. Repensar la religión

Como conclusión de toda esta segunda parte podríamos decir que el conocimiento y el sentir silenciosos son la religión de hoy y que en este sentido hay que repensar lo que hemos llamado y conocido como religión. En cierto modo, esto ya ha sido dicho. Pero cuesta tanto convencerse de ello, comenzar a representarse lo que debe ser la religión y dar pasos en esa dirección, que de nuevo hay que enfatizarlo.

Las sociedades del pasado, sociedades estáticas, que vivieron de producir lo mismo, incluso las de la primera revolución industrial, que produjeron las mismas cosas solamente que en gran cantidad, necesitaron vivir con creencias, con referentes axiológicos y simbólicos fijos y estables. Así, como necesidad social y cultural, produjeron una religión de creencias. Al ser de creencias, fue también dual, y en las concepciones teístas, esta dualidad se plasmó en seres humanos de una parte y dioses de otra. Fue el caso en Occidente. Aquí los programas colectivos necesitaron apoyarse en dioses. Hoy ya no los necesitan.

El nuevo programa colectivo, los ejes y las estructuras a partir de los cuales sobrevivimos y creamos los procesos colectivos, son productos del conocimiento en un proceso de creación continua y libre. Es con base en él que se construye la nueva forma de vida, el nuevo proyecto humano. Aquí ya no se necesita de creencias como material de construcción. Aquí se procede con base en supuestos, hipótesis, postulados, proyectos, es decir, de manera científica, con base en conocimiento, proyectándolo y construyéndolo. Y Dios, los dioses, no está aquí presente. No se le necesita. Esta forma de vida,

esta forma de construir la vida y de vivirla, no es estructuralmente teísta, más bien, es estructuralmente no-teísta. Necesita no suponer a Dios, como necesita no suponer creencias. De suponer social y culturalmente a Dios, éste sería una creencia. Y esto sucede así, no como una perversión o error de la Ilustración, sino como una necesidad social y cultural. Con certeza, es la primera vez que esto ocurre en la historia. Pero no por ello es anormal. En toda la historia de la humanidad lo que conocemos por religión ha estado estrechamente vinculado en su configuración, comportamiento y funciones con los recursos, forma de trabajo y de organización social que han asegurado nuestra vida y sobrevivencia. En la actualidad sucede otro tanto. El que la sociedad y la cultura no puedan basarse en creencias, no sean teístas, es tan connatural a ellas, como lo fueran las creencias y el teísmo en las sociedades estáticas. Esto hay que admitirlo así. Como nos parecieron normales en el pasado una sociedad y una religión de creencias y teísta, ahora nos tiene que parecer normal, porque así lo es, una sociedad, e incluso una religión, sin creencias ni teísta. Sí, incluso la religión.

A primera vista parece fácil, y hasta deseable, desprenderse de una religión de creencias. Ello obedece sin duda a la connotación peyorativa del término 'creencia'. Pero no es tan fácil. Creencias aquí no sólo significa toda concepción no argumentada racionalmente, sino toda concepción no experienciada con todo nuestro ser. Creencias, desde el punto de vista del conocimiento silencioso, es todo conocer aceptado con nuestro entender interesado e impuesto a nuestro sentir por la voluntad, pero realmente no sentido, experienciado, verificado. Es todo conocer religioso que tiene su origen en el conocimiento interesado, representacional, dual y egocentrado. Todo conocimiento y valor religioso determinado por

este origen serán creencias. No es, pues, fácil imaginarse qué es una religión de no creencias y cómo, para llegar a serlo, desprenderse de éstas. Es, pues, importante tomar conciencia de hasta dónde la religión de creencias nos ha modelado y penetrado, así como saber ponderar la transformación que exige una religión sin creencias. A modo de ejemplo, indiquemos solamente que, hoy por hoy, el énfasis en una nueva evangelización, así como el empeño por enraizar la experiencia cristiana y la experiencia religiosa en la experiencia de lo sagrado, se inscribe enteramente en la línea de una religión de creencias. Como se inscriben en ella brillantes reflexiones intelectuales y vitales por dar sentido a la llamada vida religiosa (Radcliffe 1999). Dicho en otras palabras, no debe ser tan fácil superar una religión de creencias cuando la mayoría de quienes están convencidos de haberlo logrado, en el fondo lo están reproduciendo.

Mucho más difícil, en el medio de religiones teístas y monoteístas, como sucede en Occidente, es concebir una religión que no sea teísta. Pero hasta este mismo punto debe llegar el desprendimiento de una religión de creencias. Porque en la cultura actual como programa colectivo de construcción de la sociedad Dios no es necesario, es una creencia. E introducir en esta cultura la propia convicción de la existencia y actuación de un Dios como algo gratuito y superfluo no mejora las cosas, se sigue percibiendo como una creencia. Porque en el fondo lo es. Lo es para el "convencido", que cree en Dios, pero que ni logra hacer ni puede hacer con todo su ser la experiencia de Dios. Y lo es para el resto de sus conciudadanos que, con razón, ni entienden ni pueden entender por qué, a priori, unos reciben la "gracia" de creer y otros no. Por otra parte, postular que sólo en la última vuelta del camino se sabrá la verdad, es poco serio, por

no decir que no es aceptable. Es como decirle a un gran artista, verdaderamente creador, que sólo al final de su vida sabrá con certeza si había belleza o no, si su experiencia de la misma era real o fue un engaño.

Dios mismo es una realidad tan construida y manipulada que Raimon Panikkar más de una vez ha pensado, según propia confesión (1998a:19), si no sería saludable una moratoria sobre tal nombre.

Desde luego, cuando se le utiliza como referencia a un ser concreto, objetivable y conocible como tal, entonces Dios es una creencia. Mucho más aún cuando se le trata como monopolio de una tradición o se defiende la exclusividad de su experiencia. «Dios no es el monopolio de ninguna tradición humana; ni de las que se llaman "teístas", ni de las mal llamadas creyentes...» (1998a:25). «Dios no puede ser objeto ni de conocimiento ni de creencia alguna. La palabra Dios es un símbolo que se revela y vela en el mismo símbolo del que se habla» (1998a:28).

Dios es un símbolo. He aquí una expresión muy correcta. Con él nos referimos a la realidad que no es sujeto; por lo tanto, tampoco contrapuesta a nada ni a nadie, ni a mundo ni a hombres, porque eso sería dualidad y dualizar. «Dios carece de posibilidad de dualizar, de contraponer entre Él y el mundo, Él y yo. Dios tiene que ser todo; Dios se difunde y lo invade todo». «Para comprender a Dios hay que entender con claridad que no pueden haber ni Dios ni dioses, porque la contraposición entre Dios y lo que no es Dios es sólo una extrapolación de la manera de ser de nuestra inteligencia necesitada» (Corbí 1998:66,67). Dios es sin segundo, como dice la tradición musulmana; o Mente, como dice la tradición hindú y la budista. En todo caso, porque lo invade todo y es sin segundo, «por ello mismo es no-Dios». Y con Corbí hay que reconocer que «La auténtica lectura de "todo esto que viene" es sin dioses. La perfecta lectura del "sin segundo", de esta inmensidad que "aquí viene y se hace patente y que yo mismo soy" es sin dioses» (1998:67).

¿Qué pasará entonces con las religiones teístas? ¿Qué pasará con el cristianismo? Si nuestra cultura es una cultura sin dioses, si la mejor lectura de Dios es la lectura sin dioses, y si "Dios" es un símbolo de la realidad, ni sujeto frente a objetos ni realidad contrapuesta a nada, podemos seguir utilizando este símbolo y todos los demás símbolos teístas. Pero, como nos advierte Corbí, con mucho cuidado, con mucha sutilidad, para que no conduzcan a dualizar sino quiebren toda frontera. Él ha expresado certeramente el uso que se debe hacer de los símbolos teístas con esta frase: «Habrá que aprender a tener a Dios como si no se tuviera» (1998:51); es decir, habrá que aprender a tener a Dios y nombrarlo pero desde una concepción no dual ni que engendre dualidad. El Maestro Eckhart lo logró muy bien. Por otra parte, para poder tener a Dios sin tenerlo, las organizaciones religiosas, advierte Corbí, tendrán que ser también sutiles, ya que las organizaciones religiosas fuertes y duras dualizan en el mismo sentido que el uso duro del término Dios (1998:68). Precisamente, lo contrario de lo que dichas organizaciones suelen hacer ante la crisis religiosa, para no hablar ya de las reacciones de tipo fundamentalista.

Definitivamente hoy, no sólo la cultura es y debe ser una cultura sin Dios, sino que la propia religión debe serlo también. Hoy la religión pasa por la no religión, y la realización total del ser humano, al igual que el camino interior que lleva a ella, pasa por formas laicas, no religiosas. De ahí lo ajustado del título de la última obra de Corbí (1998): *El camino interior más allá de las formas religiosas*. Desde este punto en

que nos encontramos es fácil ver cómo las aproximaciones de Pikaza, Martín Velasco y Torres Queiruga aún son, pese a su modernismo, religiosas, demasiado religiosas.

En esta forma de vida, temporal e histórica como todas las que le precedieron pero no paréntesis, porque es decisiva y determinante para que como sociedad podamos vivir y sobrevivir, el conocer y el sentir silenciosos son la religión de hoy. Una religión no dualista, no teísta, y profundamente laica. Y en orden a ella hay que repensar la religión que hemos heredado. Hemos visto cómo debe ser repensado el mismo símbolo de Dios. La religión como un todo debe ser redefinida también laicamente.

Esto es lo que hacemos cuando la presentamos como conocimiento silencioso. Presentar laicamente la religión, como conocimiento silencioso no equivale a presentar otro camino religioso como alternativa, esta vez laico, pero de nuevo un camino de creencias; una religión al estilo Comte; mucho menos aún, una religión a la carta, como suele decirse, estilo Nueva Era. Todo lo contrario. Es presentar el conocimiento y sentir silencioso como una práctica y un camino, como algo realmente a vivir y realizar, conscientes de que en este caminar no hay ningún recurso mágico, sacramental o de otra índole, que nos dispense de hacerlo y del esfuerzo enorme que demanda. En esta dirección tiene que ser totalmente repensada y redimensionada la religión heredada. Hay que repensar la actitud religiosa de partida y la oferta que se hace.

En cuanto a la actitud, hay que enfatizar que se trata de un caminar que demanda un gran esfuerzo, pero que, a la vez, es totalmente libre y realizador. Es un camino difícil y esforzado pero nunca impuesto. No demanda ni impone renuncia a nada. Se acallan el conocimiento, el sentir y el actuar interesados, para conocer, sentir y actuar desde más allá del interés,

con todo el ser. Vivir es un continuo encontrar y hallar. Cada momento es vivido con la máxima confianza, apertura y entrega. Cada momento es una novedad. La experiencia es de luz, de belleza, de gratuidad, de felicidad. Contrariamente, a los hombres y mujeres cuya vida ha sido construida en el molde de una religión de creencias que, en expresión gráfica de Corbí, son «duros», como consecuencia de estar religiosamente «mal construidos», esto es, construidos en la negación de sí y en el sometimiento, los hombres y las mujeres del conocer y sentir silencioso, son porosos, abiertos, dúctiles, felices (1998:41-43).

En la religión de creencias amar, entregarse, actuar, demandan razones para hacerlo. Hay que tener razones y la voluntad tiene que dar la orden. Porque es un amar, un entregarse y un actuar interesados en una experiencia donde hay prioridades y jerarquía de intereses. De ahí que ese amar resulte siempre un amar crispado, «duro», según aquello de «nosotros que lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué habrá, pues, para nosotros?» (Mt 20, 27). En la religión del conocimiento, sentir y actuar silencioso, el término «silencioso» lo dice, es un conocer, sentir, amar y actuar sin egocentración y sin interés. Nada en ellos es mediación (medio) para algo. Todo es conocido, sentido y amado desde el valor e interés absolutos que tienen. ¿Qué más se podría desear? No hay dualidad, no hay sujeto carente que desee y objeto deseado, sólo plena realización.

En la religión de creencias, como en la experiencia de la realidad interesada a que corresponde, pese a todo hay diferencias entre quehaceres y actividades, entre lo que tiene prestigio y lo que no lo tiene, entre lo que es más reconocido y lo que no lo es, entre, por ejemplo, una vida entregada al estudio y al arte y una vida entregada a servir a otros en lo

más humilde y hasta desagradable. En la religión del conocimiento silencioso, el interés ha sido silenciado, no existe; sólo queda lo que aquí y ahora hay que hacer, y lo que aquí y ahora hay que hacer se convierte en el conocer, sentir y actuar más apasionante, creador y realizador.

El conocer, sentir y actuar silencioso supone un vuelco antropológico total: el paso, mediante el acallamiento de todo interés, de una antropología construida a partir de y en función del interés a una antropología construida a partir de y en función del desinterés.

En la nueva antropología, repitámoslo una vez más, no hay lugar para una actitud de aceptación, sumisión y obediencia. Ésta no es una actitud religiosa, es fruto de las creencias. Como tampoco lo es, por dualista, la actitud implicada en la concepción de la religión como llamada-respuesta: Dios que llama y el ser humano que responde. Por más que se subraye la libertad en que esta llamada-respuesta se da, la estructura en sí Sujeto-objeto no deja de ser impuesta y sentirse como tal en una experiencia de realidad que debe ser desinteresada y que no la necesita. También aquí, en caso de tener a Dios, hay que tenerlo como si no se tuviera, sin dualidad. En la religión, como en el arte, no hay llamada ni respuesta, sino indagación, búsqueda y creación.

En la oferta, igualmente, debe operarse un cambio radical. Habrá que comenzar por no hacer una oferta religiosa, por sutil que sea, oferta que de algún modo apele a metarrealidades. Obviamente, tampoco se trata de hacer una oferta paracientífica o parafilosófica más o menos mistificada y mitificada; porque, en el mejor de los casos, no dejaría de ser la oferta de conocimientos y técnicas interesados. Una oferta no religiosa pero tampoco interesada es sólo la oferta del conocimiento y sentir silencioso.

No puede ser una oferta de salvación y redención en la medida en que éstas denotan necesidad, interés y dualidad; no es una oferta de apoyo al comportamiento ético y moral, porque no es este el cometido de la religión; y tampoco es una oferta de acompañamiento mágico o meramente ritualista en momentos de la vida personal y social. Es una oferta de plena realización humana vía el conocimiento, el sentir y el actuar silenciosos. Es la oferta de un ser y vivir aquí y ahora de la manera más plena y total. El silencio de todo interés y egocentración exige y supone una vida auténticamente virtuosa, integral y radicalmente virtuosa. No se trata de mero ejercicio intelectual. Pero el actuar virtuoso es parte ya de ese silencio, de ese desinterés; no es medio para nada ni fuente de mérito que merezca retribución.

La cultura actual, así como no es religiosa ni teísta, tampoco tiene en su estructura, porque no es parte de ella, la idea de salvación y de pecado. La religión como conocimiento silencioso, tampoco. Éstas fueron categorías y experiencia propias de las religiones de creencias. La nueva oferta religiosa, si persiste en transmitir estas categorías, no podrá impedir que sean percibidas y rechazadas como creencias.

Esto comienza a ser más claro a propósito de la experiencia de la muerte. En la manera fija y estable de vivir, propia de las sociedades estáticas, se sintió la necesidad de proyectar, de un modo u otro, la vida como una continuidad. En la experiencia del vivir la muerte fue percibida como ruptura y amenaza, y la religión significó inmortalidad, liberación y rescate. A esta vida sucedía la vida verdadera y sin fin en la eternidad. Hoy, en nuestras sociedades de innovación y de cambio, la muerte es percibida como un mecanismo biológico que hay que aceptar como tal, surgido precisamente en función de la innovación y del cambio. Si no hay muerte, tampoco hay vi-

da, la adaptación frente a los cambios sería muy lenta. El hecho es que la muerte hoy es aceptada como realidad connatural a la vida humana, y no como un castigo que hay que pagar o una realidad existencial de la que hay que liberarse. A propósito de la muerte, la religión actual es más rito de acompañamiento que promesa de liberación. En este sentido la relación religión-muerte es más clara, la religión va menos a contrapelo de la actitud cultural actual ante la muerte. Aunque persiste la tendencia en la religión a considerarse respuesta al "de dónde venimos" y "a dónde vamos". De todas maneras, si ante la muerte no hay más oferta que el silencio y el rito, es una oferta de complicidad y de huida.

La muerte, en la religión del conocimiento silencioso, es la convicción del punto de partida. Es el «no hay tiempo» de los Maestros religiosos (Corbí 1998:246). Comprendido de verdad, profunda y realmente, que no hay más vida que la de aquí y la de ahora, surge el reto de vivirla en cada momento de la manera más radical y profundamente posible, y cuando se descubre que hay una dimensión desinteresada en nosotros y en todo, la Gran Dimensión, surge la pasión total por alcanzarla[24]. Precisamente, mientras tenemos o fingimos tener sucedáneos para la vida, creencias religiosas, la vida por delante, o creemos que es demasiado tarde para descubrir ahora lo que antes nunca descubrimos porque nos parecía difícil, es cuando la desperdiciamos. Con razón don Juan le insistía tanto sobre este punto a Castaneda (1998a:61 ss.). Valorar la conciencia de la inevitabilidad de la propia muerte

24. Mariano Corbí lo expresa de esta manera: «Sólo una conciencia clara de lo que es la naturaleza misma de la muerte y una conciencia aguda de la propia muerte y de la propia insignificancia pueden debilitar la dualidad que engendra la necesidad y quebrar las perspectivas exclusivistas del ego» (1998:104).

como punto de partida de la vida es la condición para poder iniciar el camino que lleva al conocimiento silencioso[25].

6.2. Apéndice I. El conocimiento silencioso, camino interior (Corbí)

Nuestro trabajo se limita a postular el conocimiento y sentir silencioso como la única religión adecuada para hoy, dada la naturaleza de nuestra sociedad y de nuestra cultura, y mostrar fundadamente en qué consiste. Un planteamiento así implica entre sus conclusiones la de concebir el conocimiento silencioso como un camino, un camino que se hace al andar y solamente de esta manera, con sus condiciones y exigencias. A ello ha dedicado su obra última, ya varias veces citada por nosotros, Mariano Corbí *El camí interior. Més enllà de les formes religioses*. La fundamentación de este camino, así como sus implicaciones y momentos más trascendentales confirmarán lo hasta ahora planteado y revelarán la naturaleza práctica y operativa inherente a la religión como conocimiento silencioso. Veamos.

Si la meta es el conocer, sentir y vivir silencioso, el camino interior, religioso, o como se le quiera llamar, es el camino que conduce a ese conocer, sentir y vivir. Un camino muy original, ciertamente. Como de lo que se trata es de llegar a silenciar el interés y, para ello, la necesidad, y esto no es fácil,

25. Aquí apenas hemos hecho referencia al primer momento, a la necesidad de asumir en forma personalizada la realidad irremediable y próxima de la muerte. Para vivir con la totalidad de nuestro ser el «no hay tiempo» de los Maestros, habría que eliminar en nosotros todo núcleo de resistencia a la muerte, desprendernos de la convicción de que tenemos algo que hacer, y así ser totalmente traslúcidos a nosotros mismos. Hasta el punto de positivamente poder decirnos y experimentar, en verdad, «no hay tiempo» (Corbí 1998:249).

requiere de un arduo aprendizaje y esfuerzo, y de valor, mucho valor. Pero, como en última instancia es el silencio el que produce el silencio, existen indicaciones, enseñanzas, métodos, pero propiamente hablando no hay camino, cada quien tiene que crear el suyo, y quien está en el camino del silencio y va hacia él, libre ya de toda necesidad, no lucha por conseguir nada. El camino interior o silencioso es un camino que no es camino, mejor aún, el "no-camino".

Hasta hace muy poco, en las sociedades estáticas, e incluso, de la primera revolución industrial, camino interior o silencioso y programación colectiva venían posibilitados bajo la única forma de las creencias. Éstas con su autoridad y apelando a lo más incondicional y absoluto, por contraste, podían llegar a silenciar en individuos toda necesidad y significancia. De hecho, fue mérito de las creencias mantener a través de los siglos la llama de esta experiencia de total libertad. Sin embargo, esto ya no es posible hoy. Con la forma de vivir nueva, con base en la invención y la creación continuas de conocimiento, se ha dado una ruptura insuperable entre programación colectiva y creencias. Aquélla se fundamenta en la continua innovación y verificación, éstas en la fijación y en la autoridad, quedando así extrañas y al margen no sólo del conocimiento verificativo actual sino, lo que es aún peor, para el conocimiento silencioso, del sentir. Por ello, no hay otra opción, hay que abandonar las viejas maneras de hacer el camino interior, con base en creencias en dioses, jerarquías, rituales agrarios e iglesias exclusivas que excluyen, y abrazar formas nuevas, formas evidentemente laicas. Porque la trama del sentir de nuestra sociedad y cultura no es teísta, y persistir en presentar el camino interior en formas religiosas es condenarlo a que nunca llegue a ser tal, al no poder realmente incidir en nuestro sentir. Las formas teístas serán sólo un método entre otros de hacer el camino interior, teniendo que aprender a tener Dios como si no se tuviera (Corbí 1998:51).

El conocimiento silencioso es un conocimiento que engloba a todo el ser como una unidad. Es un conocimiento mental y sensitivo, sutil y carnal, que abarca «desde la punta más aguda del espíritu hasta nuestros perceptores sensibles, hasta nuestras entrañas, hasta los niveles oscuros de nuestra consciencia» (Corbí 1998:86). En otras palabras, si es silencio del conocer, sentir y actuar *interesado*, lo es para poder conocer, sentir y actuar *desinteresadamente* con todo el ser. Pero sólo se puede conocer con todo el ser si se conoce *perceptivamente*, con todo el sentir, no ya conceptualmente. Y hay que conocer con todo el sentir, porque sólo el sentir engendra conocimiento libre y liberador, innovador y creativo, sólo éste arrastra. El conocimiento conceptual, de representaciones y de creencias con su fijación produce sumisión, paraliza y castra la creación; también aquí vence pero no convence. De ahí que cuando de conocimiento religioso se trata se enfatice tanto la dimensión del sentir. Por el sentir transita, definitivamente, el conocimiento religioso y es la transformación de nuestro sentir lo que éste busca.

Por su autoridad las creencias conmovieron el sentir, lo arrastraron, conjuntando como conjuntaban en el mismo medio conocimiento conceptual y sentir. Tampoco esto es hoy ya posible. Entre conocimiento y sentir se ha producido una ruptura insuperable. Este es uno de nuestros grandes problemas actuales: la disociación estructural entre conocer y sentir, la imposibilidad de construir con la ciencia y la tecnología la nueva forma de sentir y valorar que necesitamos[26]. A lo que

26. De «cataclismo» en las formas de pensar y de sentir y de «verdadera catástrofe» para la estructuración y la orientación de nuestro sentir califica Corbí la liquidación del sis-

hay que añadir que, como el sentir cambia más lentamente en relación con el conocer, nuestra forma de sentir todavía continúa siendo agraria y autoritaria. Y, sin embargo, la religión transita por el sentir, por la percepción de lo concreto, porque sólo lo concreto conmueve, no por la representación conceptual, que como representación que es, no es real ni concreta, no conmueve. De ahí la necesidad de fundar hoy la religión sobre el sentir y no sobre la creencia, sobre la religión como conocimiento silencioso. Hoy la creencia queda separada del sentir, y como conocimiento conceptual es estructuralmente anacrónica a nuestra cultura. Por ello imposible pensar en "reconstruir", no se puede, hay que edificar edificios nuevos.

Muchos son los caminos y métodos para trabajar el sentir. Aunque en ellos se suele comenzar trabajando con la mente, y en el caso de las tradiciones no teístas este aspecto se trabaja sobremanera, en todos ellos pensar, sentir y percibir están estrechamente relacionados y el hallazgo final es un conocer que es "reconocer", sentir y percibir, ser "testigos" de "Eso" que viene ahí, de lo Real.

Está el gran camino del sentir silencioso, típico de las tradiciones teístas, y está el camino religioso como un proceso de la mente, típico de las tradiciones no teístas. El primero trabaja con mitos, símbolos, creencias, representaciones, con su capacidad de hablar a nuestro sentir. El fin, como en cualquier otro camino, es llegar al silencio total de todo interés y

tema agrario de vida. Y añade líneas más adelante: «Cuando hemos tenido que retirar por completo la forma clásica de vida agraria, hemos tenido que retirar, a la vez, lo que era el andamiaje que sostenía toda nuestra moral y toda nuestra religión. Ahora tenemos la moral y la religión en ruinas, aunque muchos se resistan a reconocerlo» (1998:138,139).

de toda necesidad. Es decisivo, pues, en este camino interpretar y trabajar adecuadamente estas imágenes y expresiones. No son, pues, figuras para satisfacer interés y necesidad. Así, no son expresiones para creer ni imágenes para sentir. Son imágenes que, como la poesía, nos hablan ensoñadoramente de una realidad real pero innombrable y de esta manera hay que asumirlas. Dios, por ejemplo, es una de estas imágenes. Es un símbolo dirigido a nuestro conocimiento-percepción para decirnos hacia dónde debemos dirigir nuestro foco de luz. Nos invita a descubrir la realidad en términos de inteligencia, libertad, iniciativa, relación gratuita y amor. A partir de ahí, indagar aún más qué es Eso que simbólicamente llamamos Dios: inteligencia y conciencia, sí, pero «*sin distancia alguna, inmersa, sin dualidad de ninguna clase, sin ninguna contraposición entre sujeto y objeto porque carente de necesidades, sin conciencia tal como nosotros la concebimos y vivimos, sin manipulación externa de las realidades, sin señorío*» (Corbí 1998:205-206). Verdaderamente, un Dios no-Dios. Llegar al silencio de toda comprensión interesada de Dios, al silencio de toda necesidad, incluso de Dios y, testigo desinteresado, reconocer a Dios en Eso.

¿Que este reconocer no es certeza de nada? De eso se trata. Si llegara a ser certeza de algo, habría seguridad, habría fijación y absolutización, ahí terminaría la libertad, no habría conocimiento silencioso. La gracia está en que se llega a una certeza completa que no es certeza de nada, a la libertad y fluidez completas. Lucidez plena y vibrante reconociéndose desinteresada y conmovidamente.

Está el gran camino religioso de la mente, del conocimiento silencioso como conocimiento no representacional, tan trabajado por las tradiciones hinduistas y budistas. Éste opera con base en el principio muy probado de que la trans-

formación de la mente transformará el percibir y el sentir. Así se trabaja la mente mediante el razonamiento hasta llevarla a su silenciamiento total, que conlleva el silenciamiento total en el sentir. El resultado es una mente-luz que transforma el sentir. Como razonamiento se dirige a las enseñanzas religiosas en tanto que tales, es decir, como enseñanzas a ser libremente comprendidas y verificadas, nunca como creencias. Este procedimiento nunca se lo planteó explícitamente la religión en Occidente. La razón de ello es que en Occidente se creyó en la revelación, se operó con base en creencias, conforme al «principio "de hecho" intangible», según el cual programa colectivo y religión, creencias y enseñanzas religiosas tenían que ir unidos, conjuntados o fundidos. En las tradiciones no teístas, la enseñanza religiosa fue erradicada de la creencia y así no se fundió ni conjuntó con ella, quedó como camino de conocimiento libre y aparte. Hoy que han muerto los programas colectivos del pasado y que el del presente se asienta en la innovación y la creación continuas de conocimiento y en la verificación de éste, el camino religioso como camino de conocimiento, de indagación libre, innovadora y creadora, resulta especialmente adecuado, sobre todo para quienes en esta sociedad cultivan el conocimiento.

En cualquier camino, del conocimiento, del sentir o devoción y de la acción, la esencia de todos ellos como camino interior es el amor. El amor por todo, por todas las cosas como en sí mismas son, y no como yo a partir de mi necesidad e interés me las represento, es el móvil de todo el camino y es su final. El silenciamiento es el medio necesario para lograrlo. El amor como esencia y motor del camino no es otra cosa que la respuesta a otra esencia y a otro destino, los del ser humano. Esto, más que construir un hogar a medida en la inmensidad del cosmos, tarea propia del ser viviente interesado,

es ver en todo su esplendor y con la mayor intensidad posible todo lo que nos rodea, maravillarse, testificarlo y amarlo hasta el olvido total de sí.

En este caminar no hay caminos trazados, ni desde dentro ni desde fuera, ni por una especie de sentido al que seguir como estela en el mar ni por maestros. En rigor, nunca hubo camino, tampoco lo hay ahora. «*Hacer el camino interior es caminar por donde no hay caminos trazados*» (Corbí 1998:228), siempre indagando, creando y autoconduciéndose, como el artista. No hay camino y tampoco se hace solo. A partir de las enseñanzas, verificándolas, cada quien tiene que construir y crear su camino. Para ello hay que tener corazón y mente de caminante.

6.3. Apéndice II. Secularidad sacral, monje y cristianía (Panikkar)

Como desarrollo de nuestra conclusión, quisiéramos evocar aquí tres categorías de Raimon Panikkar: la de secularidad sacral, el arquetipo humano del monje y la cristianía.

De *secularidad sacral* Panikkar (1999a:21-73) califica la nueva valoración que el hombre moderno hace del mundo, de cuanto éste contiene y de su existencia y actividad en él. Según esta valoración, lo que antes era considerado como humano, temporal y secular, por lo tanto, como menos valioso, secundario, transitorio e instrumental, ahora aparece ante él como lo único, lo realmente importante, lo definitivo, lo que en verdad vale la pena, lo sagrado. Se trata de un gran cambio histórico, como no se daba desde hace unos seis mil años. Es como si nos estuviéramos saliendo de la historia. Y es que estamos saliendo de un largo período histórico. En palabras de Panikkar, «el período humano de la conciencia predominantemente

histórica está llegando a su fin» (1999a:24). Ahora que descubrimos que todo está afectado por el tiempo, que todo es temporal, descubrimos que cada cosa y acontecimiento tiene valor por sí mismo, es único, irremplazable, definitivo; que para tener valor no necesita ser ubicado en la cadena del tiempo, sino más bien en la del ser. De ahí la densidad de lo secular, el peso que tiene. Lo temporal y humano, lo secular, tiene ahora valor de eternidad. Es ahora tan importante como lo eran antes lo eterno y lo divino. Por supuesto, Panikkar se está refiriendo a lo secular vivido en su significación última, como sagrado, porque no ignora que también puede ser vivido y se vive superficialmente, profanamente (1999a:43).

De esta mutación y desplazamiento de lo sagrado ya han hablado otros autores. Lo importante en Panikkar es que valida la realidad a la que apunta esta experiencia. Y esta realidad no es otra que la superación de toda dicotomía entre lo temporal y lo eterno, el más allá y el más acá, lo divino y lo humano. En el aquí y ahora está toda la realidad, toda nuestra posibilidad de realizarnos lo más plena y felizmente de que somos capaces, está todo lo que hay que conocer y ver, todo lo que se puede ser, el tiempo y la eternidad. Es lo que Panikkar llama *tempiternidad* y *tempiterno* (1993a:91). Aquí están, pues, nuestra posibilidad y nuestro deber, nuestros retos. No hay huidas posibles ni aplazamientos. Aquí es donde, por ejemplo, tenemos el infierno existencial de no realizarnos, y el infierno social de que la mayoría de hombres no alcance, a menudo, ni el mínimo nivel de lo que podría ser llamado vivir verdaderamente la única y sola vida que existe (1993a:136). Aquí y sólo aquí es donde podemos vivir la vida que en el tiempo no se experimenta determinada por el tiempo, porque es transtemporal, tempiterna.

Para ello hay que ver esta vida y esta realidad con el *oculus fidei* y no solamente con el *oculus carnis* y el *oculus mentis*. El carácter último, irreductible, de toda realidad, de la realidad, solamente se lo percibe con el ojo de la contemplación o de la experiencia mística (1999b:67), lo que en nuestro trabajo llamamos conocimiento y sentir silencioso.

Con Corbí reiteradamente nosotros hemos comparado la contemplación con el arte y al que hace el camino interior con el artista. Panikkar, como en su tiempo el Pseudo Dionisio, nos habla, incluso para hoy, del monje. El Pseudo Dionisio hablaba del estado unitario y perfecto del monje, Panikkar habla de su búsqueda y realización humana. El monje, en la medida en que descubre y realiza esta secularidad sacral y la vive de la manera más plena y personal que le es posible, es el paradigma o arquetipo de la vida humana y de todo ser humano. Por responder a lo que es constitutivo humano, realizarse en plenitud, su vocación precede al hecho de ser cristiano, budista, o seglar, hindú e incluso ateo (1993a:31). Realiza de manera única y personal lo que todo ser humano tiene que conquistar: lo *humanum* (1993a:27). Un *humanum* que, por ser pleno y total, trasciende toda necesidad e interés, tiempo y espacio, sin ser por ello supra o infratemporal, sino tempiterno. *Tempiternidad* es la categoría acuñada por Panikkar para denotar esa calidad trans-temporal o, a la vez, temporal y eterna de todo. Por ello el monje arquetipo de lo humano no espera "otra" vida, sino que «acaricia la esperanza de descubrir su alma en "esta" vida» (1993a:91-92).

Así concebido, él es hijo de nuestro tiempo, muestra los rasgos de la secularidad sagrada, vive una espiritualidad profundamente laica, y es expresión del ideal y de la aspiración que viven en la mente y en el corazón de nuestra generación contemporánea.

A la nueva manera de vivir la identidad cristiana, identidad enraizada en lo secular y en lo humano, y de la que el monje es arquetipo, ya Panikkar le ha puesto un nombre: *cristianía*. Si muy pronto y durante siglos, ser cristiano era sentirse y ser parte de una entidad cívico-social-cultural (cristiandad), y posteriormente, de una religión como forma confesional de vivir y creer (cristianismo), hoy cada vez más ser cristiano significa hacer la experiencia de plenitud humana simbolizada en Cristo. Esto es lo que Panikkar denomina *cristianía*. No es, pues, una identidad cívica pública, tampoco religiosa confesional, es una identidad humana personal. Es la forma más profunda de posicionarse ante lo real y ante lo humano y de pretender ser real y humano. El reto es serlo de la manera más profunda, radical e integral posible. Y de todo lo cual Cristo es un símbolo o, mejor aún el icono de toda la realidad (1999b:100). Cristo es el símbolo de esa realidad total que descubrimos y estamos llamados a ser. Cristo es el símbolo para la propia vida (1998b:169). La cristianía se presenta como la experiencia de Cristo en nosotros, la intuición de que estamos en comunión con toda la realidad; la experiencia de que «yo y el Padre somos uno» (1998b:193). Dicho en nuestros términos, la cristianía ha sido siempre la identidad cristiana de los que han vivido la religión como conocimiento silencioso. Nada extraño, pues, si «los místicos que vivieron en la cristiandad defendieron siempre la cristianía» (1998b:171).

Hacia esa nueva identidad cristiana estamos caminando y en parte ya estamos en ella. Aunque existen movimientos basados en el ideal de una cristiandad modernizada y tendencias teológicas que pretenden reformar el cristianismo, hay un número creciente de personas responsables, remarca Panikkar, caminando en la nueva identidad. No es una privatización nueva de la religión sino su nueva manera personal y pública de existir, supera el dilema entre exclusivismo e inclusivismo, defendiendo un sano pluralismo religioso y ubicándose ella misma como una tradición más entre las tradiciones en búsqueda de la realización de lo *humanum*, simbolizado por Cristo, del cual la religión cristiana no tiene el monopolio. Lo que se está sintiendo es la «necesidad de una nueva conciencia cristiana no ligada a la cristiandad ni al cristianismo... y algunas [personas] pueden incluso evitar el calificativo de "cristianas"» (1998b:192). Y esta realidad es ya tan presente y comienza a ser tan determinante que «La teología cristiana, hoy, ya no puede ignorar la cristianía» (1998b:177).

III
La teología en función del conocer y el sentir silenciosos. Repensar la teología

Estamos en una parte detonante de nuestro trabajo: después de la religión, la teología, o, juntamente con la religión, la teología; ambas en una crisis histórica que las ubica en un punto crucial: religión y teología ya no podrán ser como antes. Si en nuestra cultura no hay lugar para una religión de creencias, tampoco lo hay para una teología sobre este tipo de religión. Si la única religión posible es la del camino interior, la del conocer y el sentir silenciosos, la única teología creíble es la teología elaborada en función de este conocer y de este sentir.

Comenzamos hablando de la crisis de la religión como de un hecho, pero, si se analiza más bien desde el impacto que manifiestan sufrir los individuos, la crisis no es tanto de la religión, en el sentido que sea una crisis de los fieles, como de la teología y de los teólogos. La que llamamos crisis religiosa subjetivamente no es tal. Los términos para referirse a ella, «increencia» e «indiferencia», la delatan. Mayorías de fieles en Occidente abandonan, sin hacerse problema de conciencia, creencias y prácticas a las que antes se adhirieron. Es decir, si por crisis entendemos un estado de desorientación, zozobra y angustia, entonces no hay tal crisis[1]. Son los sectores fundamentalistas y todos los que forman parte del

1. Lo decimos en el mismo sentido que Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1997:29) niegan que se pueda hablar de crisis de sentido en el mundo actual.

amplio espectro institucional, incluido el sector más crítico y renovador, quienes se hacen problema ante lo percibido como amenaza a su identidad; es el sector de los teólogos y estudiosos afines el que se siente mal ante lo que se resiste a la comprensión y, más aún a la superación. Y en este sentido, es la dificultad de la teología para dar una respuesta a la altura de los cambios la que, junto con la dificultad de las ciencias sociales en la comprensión de la crisis actual de la religión, ha detonado nuestro trabajo.

Si hay que repensar la religión, hasta el extremo de pensarla no religiosa y no teísta o, lo que es lo mismo, de un teísmo simbólico, profundamente desinteresada y por ello secular y laica, y la teología es reflexión y discurso sobre la religión, la teología también debe ser repensada hasta extremos no sospechados o, quizás mejor, no queridos, pero necesarios. Esto es lo que quisiéramos mostrar en esta tercera y última parte de nuestro trabajo. De otro modo seguiría siendo una teología de creencias y, como tal, estructuralmente inadmisible para el hombre actual. De hecho, la teología actual percibe cada día más este problema y es ella, propiamente hablando, más que la religión, la que, como decimos, está en crisis. Por este punto comenzaremos nuestra reflexión. Es elocuente ver la crisis en que se encuentra la teología y hacia dónde apuntan los esfuerzos más creadores que se realizan.

El malestar y las dificultades por las que atraviesa la teología actual para aprehender la realidad o "theos" y tener un "logos" pertinente sobre la misma no se deben fundamentalmente, como se suele manifestar en el caso de la Iglesia Católica, a la política institucional de involución doctrinal, política por lo demás evidente, sino a los cambios ocurridos en ambos niveles, en el del "theos" o realidad objeto de la teo-

logía y en el del "logos" o funcionalidad de la misma teología, y en la incapacidad en ésta para comprenderlos. Admitir este hecho es fundamental para poder construir la nueva teología que los tiempos demandan.

Con la teología actual estamos de acuerdo con que en la reflexión teológica hay que partir de la realidad. En primer lugar, porque es sólo partiendo de la realidad como podemos conocer la religión que hay que vivir y la teología que hay que hacer. En segundo lugar, porque sólo en la realidad está toda la realidad, la realidad última, la irreductible a ninguna otra, la realidad que en términos teístas llamamos "theos", Dios, y en términos no teístas Realidad, Eso, Mente, Vacío. Conocer la Realidad, objeto de la teología, y percibir la relación entre Realidad y realidad, entre lo irreductible y todo, es quicial en el discurso teológico. Obviamente que, a la luz de todo lo que precede, la realidad objeto de la teología, el "theos", es para nosotros la realidad vista a luz del conocimiento silencioso.

En fin, si la realidad que significa nuestra cultura y forma de vida es el punto de partida, y la realidad como Realidad el objeto de reflexión, la función primera y más importante de la teología es ser y construirse en función del conocimiento que la hace posible, el conocimiento silencioso. La teología seguirá siendo "logos", discurso, racionalidad, pero en función de un conocimiento, de una experiencia y de una realidad solamente aprehensible en términos metarracionales y metaconceptuales. A partir de estos cambios tan profundos en el "theos" y en el "logos", es toda la teología como campo de saber la llamada a resemantizarse y refuncionalizarse, desde las fuentes en que bebe y la manera de beber en ellas hasta la manera de concebir el existir y el actuar y la manera de realizarlos, pasando por la forma de iniciar y acompañar en el

conocer y sentir silenciosos. He aquí otros tantos pasos que nos proponemos esbozar en esta tercera parte.

Nuestro planteamiento sigue siendo el propio de un enfoque científico-social, como consecuencia y desarrollo que es de las dos partes anteriores. Los cuestionamientos y exigencias que planteamos a la teología se lo hacemos a ella en su naturaleza epistemológica y se lo hacemos desde una interpretación de los cambios sociolaborales que están ocurriendo en nuestros días y su impacto en la concepción que el ser humano tiene de sí mismo. Aunque nuestros planteamientos se toquen con contenidos de la teología, nuestra manera de hacerlo será, por así decirlo, desde fuera. Estamos convencidos de que tal ejercicio es posible, sin invadir campos y competencias ajenas, como hemos procurado hacerlo hasta ahora.

1. Malestar y dificultades en la teología

El malestar en la teología lo percibimos desde las primeras citas que hicimos de algunos teólogos al principio de nuestro trabajo. Xabier Pikaza lo expresaba con claridad meridiana: «Por vez primera, una parte considerable de teólogos y muchos creyentes se encuentran molestos ante el trasfondo conceptual de las antiguas formulaciones de la fe» (1981:21). Martín Velasco nos hablaba de la necesidad de emprender una «recomposición del creer» y del cristianismo. A Torres Queiruga el malestar es lo que le está impulsando a proponer cambios y actitudes más profundos en la teología, lo que él llama «creer de otra manera», como acaba de titular uno de sus últimos trabajos (1999b). Aunque es más frecuente hablar del malestar religioso y del cristianismo que de la teología, y cargar dicho malestar a la cuenta de la transmisión de la fe, por lo tanto, de la catequesis y de la pastoral cristiana en general. Sin embargo, cada día se reconocerá más que, junto con la crisis como un hecho de lo religioso, a lo que estamos asistiendo es a una incapacidad por parte de la teología para explicarla e interpretarla, incapacidad que se traduce en desazón y malestar.

Con el éxito hace tres décadas de la teología de la liberación, y hace más tiempo aún de las teologías políticas, la teología ha encontrado una coartada para no reconocer su incapacidad en la involución que en este mismo tiempo ha experimentado doctrinal y pastoralmente la Iglesia Católica. Pero la teología de la liberación ya no tiene el éxito que conoció, y tampoco las demás teologías que enfatizan el compromiso social. ¿*Impasse* debido al "éxito" actual de la globalización liberal, al narcisismo e individualismo de la modernidad en estos tiempos, al efecto sedante y disolvente de la sociedad de consumo, a la hibernación que sufren las utopías? ¿O también incapacidad de la teología para comprender la naturaleza de la transformación social y cultural en curso, su trascendencia, y para repensarse epistemológicamente?

La teología actual redunda en manifestaciones que acusan las dificultades encontradas en este sentido, así como en sugerencias y propuestas de criterios y pistas para superarlas. Y es que no se trata ya de mostrarse creíble a los destinatarios sino de ser creíble a sí misma. De ahí la importancia que hoy día conoce la llamada teología fundamental, la que tiene por objeto su fundamentación y credibilidad, hasta el punto que toda la teología se dobla de ésta. Captemos esta situación a través de las manifestaciones, los criterios y las pistas de algunos autores.

Ya en la segunda mitad del siglo pasado Karl Rahner sentía la dificultad inherente a la elaboración en la actualidad

de un discurso teológico, y así lo expresaba en su *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (Herder, Barcelona, 1979). En primer lugar, porque la fe de los destinatarios, incluso de los teólogos, aunque él habla del «joven teólogo», del que estudia teología, no es en modo alguno una fe obvia sino «tentada», que ha de conquistarse y edificarse siempre de nuevo. Y ello por cuanto en el clima y ambiente espiritual en que vivimos el cristianismo como fe no es una magnitud obvia, indiscutible. El tiempo y la cultura en que la fe encontraba su soporte en una situación sociológica de cristiandad y, diríamos, en una filosofía y visión de mundo común, han dejado de existir. De esta situación deriva un pluralismo teológico que no se puede reprimir. En segundo lugar, porque conocimientos, filosofías, antropologías, ciencias, divulgación científica, valores y apreciaciones culturales que nutren todo discurso teológico y lo mediatizan son cada día más plurales y complejos y nos ponen forzosamente en un diálogo –«ya no mediado por la filosofía»– con un saber más pluralista, interpretativo e hipotético de tipo histórico, sociológico y científico-natural. Un diálogo que se hace difícil, porque las filosofías con las que hay que dialogar son un «sinfín» y las ciencias con las que hay que cultivar el contacto, autonomizadas en cierto modo de la filosofía, «ya no pueden interpretarse en forma filosófica». A todo esto hay que añadir, y la observación de Rahner es aguda, el mundo polimorfo de la vida espiritual no científica en el arte, en la poesía, en la sociedad, una variedad de manifestaciones no mediadas por las filosofías ni por las ciencias pluralistas mismas, y que, sin embargo, «representa una configuración del espíritu, de la propia inteligencia del hombre, con la que habrá de tener algo que ver la teología» (1979:25).

Dicho en nuestros términos, la teología como discurso, y en su organización disciplinaria, encuentra dificultades para presentarse como intelectualmente creíble por los cambios sufridos tanto en la actitud cultural de los creyentes en relación con la fe como en la cultura misma, cambios que significan distancia entre teología y hombre actual. Y, sin embargo, de acuerdo con Rahner, «La teología sólo es teología auténticamente proclamable en la medida que logra hallar contacto con toda la autoconcepción profana del hombre en una época determinada, en la medida en que logra establecer diálogo con ella, hacerla suya y dejarse fecundar por ella en el lenguaje y en la cosa misma» (1979:24). Observemos que Rahner constata estas dificultades sin cuestionar la naturaleza del discurso teológico y su función esclarecedora de la fe-revelación de verdades, *fides quaerens intellectum*. Aunque no ignora que como reflexión, concepto y lenguaje debe implicar necesariamente dirección hacia el saber originario, hacia la experiencia originaria, «en la que lo opinado y la experiencia de lo opinado son todavía una unidad» (1979:34). Él sigue creyendo en la función intelectual clásica de la teología, aunque renovada y actualizada –tarea a la que él contribuyó mucho, haciendo uso de aportes de la filosofía y antropología modernas–, pero advierte lo difícil y complejo de esta tarea. En parte, por lo imposible que resulta para teólogos individuales abarcar y elaborar el conjunto disciplinar que hoy día integra la teología, el pluralismo de filosofías, que, sin embargo, ya no ofrecen las autointerpretaciones antropológicas que la teología necesita, los conocimientos que sobre la realidad nos aportan las ciencias y el mundo polimorfo de la cultura ambiental. Pero, en parte también, retengamos este dato, porque «el teólogo actual vive su fe en una situación crítica» (1979:22). Por último, según Rahner, ante la imposibili-

dad, incluso para el teólogo profesional, de lograr una elaboración teológica totalmente crítica, valga decir, totalmente científica, en la situación actual todos en cierto sentido somos y permanecemos inevitablemente «rudos» por lo que refiere a la teología (1979:25). Dicho en otras palabras, nos tendríamos que contentar con un conocimiento fundamentado y, por ello, intelectualmente honrado de la fe, pero no totalmente científico como sería deseable.

Las dificultades enfatizadas por Rahner son las propias de la teología al tener que elaborarse como campo de saber en función retroalimentadora con el resto del saber y de la cultura. Posteriormente, se han producido novedades que, pese a estar asumidas en parte por la teología, no dejan de significar otras tantas necesidades de cambio, con su respectivo clima de desazón y malestar cuando no son asumidas como conviene. Veamos, de la mano de otro autor (Haight 1994:29s), algunas de las que se han producido en la propia Iglesia, lugar desde donde se postula que se debe seguir haciendo la teología, y que afectan a ésta.

En este tiempo se ha producido una explosión tal de conocimientos, con la expansión y globalización consecuente de la realidad, que la teología hecha desde la Iglesia como hasta ahora se ha entendido, por más ecuménica que quiera ser, aparece como sectaria. Así, la teología cristiana y católica abiertas se encuentran hoy en la situación difícil, aún no resuelta, de ser sectarias sin quererlo. Hecha desde la Iglesia, por lo tanto, desde un concepto de revelación y de dogma, ésta se convierte de un modo u otro en filtro de la realidad, y no logra tener la realidad directa y total por fuente. Aunque diga lo contrario, una teología así concebida tiene desde su actitud misma y desde su punto de partida un diferendo básico con la realidad. La teología aparece y se comporta sectariamente

en relación con la realidad, no logra integrarla total y desinteresadamente. Los datos determinantes no los recibe de ésta. Vía revelación los recibe de otra parte. Para ella hay otra "realidad" además de la realidad.

La propia teología ha llevado a reconocer la existencia teologal de la Iglesia en las diferentes fragmentaciones de la misma y más allá de ellas. Como consecuencia, hoy no se puede hacer teología puramente confesional, a partir sólo de una Iglesia particular[2]. Una teología de este tipo es antiecuménica, no tiene en cuenta la existencia de datos de la Iglesia universal y, contra su voluntad, no promoverá la unidad sino que trabajará contra ella. Una teología a la altura de los tiempos tiene que hacerse desde la Iglesia total y, por lo tanto, desde los diversos magisterios de las distintas Iglesias, y no siempre es el caso. También ellos son testigos de la verdad cristiana y fuentes de datos para la teología cristiana.

Otra novedad-dificultad es la que proviene de la conciencia que se tiene de que el cristianismo está coexistiendo con otras religiones y del valor religioso de éstas. Esta conciencia forma parte de la cultura actual, impone el diálogo interreligioso como forma de vida, es decir, impone tomar en cuenta los datos religiosos del otro, de su religión, y el impacto de los mismos en la comprensión de la propia fe. No se puede vivir como hombres modernos enterrando esta situación. La teología cristiana, aun haciéndose desde la Iglesia, si no quiere ser sectaria, tiene que abrirse, para inspirarse y nutrirse como teología, a las fuentes y los datos que suponen las demás religiones, sus revelaciones, por decir así, y sus magisterios (Dupuis 2000:21-22).

2. Utilizamos el término Iglesia 'particular' no en el sentido que tiene en la eclesiología católica como Iglesia de un país sino en el sentido confesional, católica, protestante, ortodoxa, etc.

En fin, para ser creíble, la teología tiene que nacer del interés por el ser humano, por su realización total, por su calidad de vida.

Hay otras dificultades y limitaciones que nacen del modelo occidental, prevalentemente profético y doctrinario, que muy pronto asumió el cristianismo, y que contrasta con el modelo sapiencial que caracteriza más bien las religiones orientales. Los teólogos que viviendo en países como la India y Japón trabajan y viven en contextos de diálogo interreligioso toman conciencia especial de estas dificultades y limitaciones, así como de las necesarias complementaciones.

Hablando en términos de modelos, el teólogo indio Divarkar (1998) encuentra dos: uno triangular, formado por un *credo*, un *código* y un *culto*, o sea, un conjunto de doctrinas, un conjunto de leyes y un conjunto de ritos, con un *Libro Sagrado* en su centro como vínculo de unión; y otro circular, integrado por una *conciencia profunda* y una realidad de *comunión* y *comunicación*, brotando las tres, como de su fuente de una *experiencia* que transforma las personas. El primer modelo es el que caracteriza los monoteísmos abrahámicos, judaísmo, cristianismo e islam, con sus riquezas espirituales como tradiciones pero con sus limitaciones. En el caso del cristianismo, éstas son obvias. La institución está en el centro y todo cambio es controlado. Bajo este peso institucional, el disfrute de sus bellísimas tradiciones espirituales se paga muy caro. Mientras que en Asia, dice Divarkar, la puerta está siempre abierta y el ingreso es gratuito. De ahí el interés que despierta. ¿Las dos visiones serían reconciliables?, se pregunta Divarkar. Su respuesta es que leyendo los Evangelios se puede ver que la vida y obra de Jesús cuadran perfectamente en el modelo circular, y que su misión sigue exactamente el proceso de *experiencia-comunicación-comunión* (1998:148).

Y para Divarkar el camino es claro: el cristianismo debe volver al mensaje original de Jesús. La cuestión es si el cristianismo está dispuesto a una profunda transformación, no de su ser, sino de su modo de ser (1998:150). Esta transformación supondría dar a la espiritualidad, incluida en su plenitud como experiencia mística, la importancia que tiene.

La India ofrece para ello una institución modélica, el «ashram»: grupo de discípulos a la búsqueda de la contemplación reuniéndose en torno a un guía iluminado, un gurú, y conformando así una comunidad. De hecho desde hace décadas ya existen ashrams de iniciativa cristiana. Pero el ashram, siendo profundamente religioso, está más allá de toda religión y organización religiosa, es una comunidad abierta, libre, creativa, integral, teniendo por centro únicamente la búsqueda de la contemplación por parte de todos los discípulos como plena realización humana. Es una comunidad transreligiosa. En este caminar el gurú es un guía reconocido como tal, porque ha hecho el camino, lo ha experimentado. Un ashram de inspiración cristiana, aclara Painadath, considerará siempre a Jesucristo como el genuino gurú. Pero, enseguida advierte, sin que esto signifique «que Cristo haya de ser proyectado precisamente como un objeto de culto dentro del marco de una determinada religión» (1994:69). En el ashram la búsqueda incansable de la Trascendencia está por encima de todo y vincula a todos los ashramitas independientemente de sus tradiciones religiosas de procedencia en la misma peregrinación de lo absoluto. En este caminar todo lo que se prueba útil, valioso y auténtico es compartible y de hecho se comparte: es un vivir recibiendo y dando. La Realidad, Eso, Dios, lo Inefable, sobrepasa a todos. Por ello, dado que los individuos religiosos del futuro serán interreligiosos, los ashrams, como dice Painadath, señalan una nueva

dirección en el desarrollo espiritual de la humanidad (1994:70). De hecho en Occidente la búsqueda religiosa se está dando en torno a maestros y centros-grupos de estudio y reflexión[3]. Como vemos, no faltan teólogos que apuntan en este sentido, no son los más, pero el cristianismo como religión y la misma teología están sembrados de dificultades y presentan muchas resistencias.

En este punteo de malestar y dificultades no puede faltar la queja de los místicos y de quienes quieren ver la teología no en un reflexionar en función de una fe-logos sino en función de una fe-conocer y sentir experiencial. Los místicos, más que nadie, perciben la gran diferencia estructural que separa a la teología de lo que debiera ser su objeto, la realización del ser humano en su plenitud, su autotrascendencia. Ha sido su queja de siempre. Es también su queja de hoy. Anthony de Mello y William Johnston han denunciado en nuestros días la desadecuación de la teología para conducir y llevar al conocer religioso (De Mello 1982; Johnston 1984). De Mello se pregunta, «¿Debemos extrañarnos de que, no habiendo logrado entender esto, las Iglesias cristianas se hayan convertido en minas agotadas? Lo que ahora se extrae de las minas son palabras y fórmulas, y con ellas se alimenta el mercado. Pero la experiencia es escasa, y los cristianos nos estamos volviendo un pueblo "palabrero"» (1982:403). Para Johnston la experiencia mística debe ser el fundamento

3. «Reconocemos, poco a poco, la necesidad de una nueva conciencia cristiana que no esté ligada ni a la civilización cristiana (occidental) ni a la religión cristiana (institucionalizada). Pueden surgir nuevas comunidades, aun en países tradicionalmente no cristianos, y algunas pueden incluso evitar el calificativo de "cristianas", puesto que esa etiqueta podría entenderse como una mera continuación del pasado» (Panikkar 1998b:192).

y base de la teología del futuro (1984:64), esperando que así pueda ocurrir a partir de la importancia que Lonergan concede a la reflexión sobre la conversión en el método teológico que propone (Johnston 1984:63; Lonergan 1988:130). Pero, como advierte Jäger (1994:80-81), muy pocos son los teólogos que se determinan a dar el paso de una fe como verdad a una fe que brota de la experiencia. Lo que se ha hecho hasta ahora, calificado por él en términos tomados de Ken Wilber como «traslación» (equivalente a renovación, reforma), comienza a no satisfacer. «Lo que nos hace falta es una reinterpretación radical de la fe cristiana en el sentido de una transformación» (Jäger 1994:77).

Los testimonios sobre las dificultades que está experimentando la teología, aún y con todo lo que se ha renovado y actualizado, se podrían multiplicar[4]. Pero dejémoslo aquí. Creemos que son suficientes para reconocer la existencia de un malestar en la misma, incluso de una crisis, y poder formular una hipótesis explicativa al respecto.

2. De las dificultades a las limitaciones de la teología

En este punteo de dificultades, para nada exhaustivo, hemos visto que unas provienen de la manera como se ha complejizado lo que Rahner llama la autoconcepción profana del hombre, o sea, del medio filosófico, científico y cultural conforme al cual el hombre se piensa; otras derivan de los cam-

4. Entre los teólogos españoles, quizás, sea Torres Queiruga el más sensible a este grave problema. El lector puede ver al respecto el último trabajo que tenemos a mano de este autor, *Creer de otra manera*, Cuadernos Aquí y Ahora, nº 39, Sal Terrae, Santander, 1999.

bios ocurridos en la percepción de los lugares institucionales desde donde se hacía la teología, nos referimos a la Iglesia y a la religión cristiana con su fe, su magisterio y sus dogmas. Hay dificultades más de fondo provenientes del modelo mismo adoptado por la teología como parte y al servicio de una religión monoteísta, un modelo doctrinal, de ortodoxia y de poder. De ellas hemos tomado conciencia al ver en las religiones orientales la existencia de otro modelo, de sabiduría, autotrascendencia y realización desinteresada. Estrechamente relacionadas con las dificultades derivadas del modelo están las relacionadas con el objeto. En la teología como modelo doctrinal y de ortodoxia queda muy poco sitio, y siempre marginal, para la fe como experiencia.

Estas dificultades sentidas y manifestadas aparecen en puntos neurálgicos de la teología como tematización y reflexión sobre la realidad vista a la luz de la fe. Con todo, podría pensarse que se trata de las peripecias «normales» que en términos kuhnianos marcan el desarrollo de todas las ciencias. De hecho la mayoría de teólogos cuando denuncian tales dificultades las creen superables a partir de ciertos cambios en la teología, de función, orientación y crítica, pero sin necesidad de plantearse un cambio de naturaleza, por así decirlo, de la misma. Lo hemos visto, se propone un anclaje mayor de la teología en la autoconcepción profana del hombre de hoy, en la secularidad como realidad, en la experiencia de lo sagrado y religiosa del hombre actual, en un mejor conocimiento de culturas y religiones, creyéndolo todo posible y viable sin que en el fondo el objeto de la teología, su función y su método cambien de naturaleza. Se sigue creyendo para la teología en la posibilidad de un discurso religioso universal, que comprenda toda la realidad, a todos y a cada uno de los seres

humanos, capaz de acompañar y abarcar su proyecto y su realización. Sin embargo, hay cosas que no satisfacen.

Como la religión, también la teología en tanto saber retrocede más y más ante la modernidad. Cada día aparece más como un saber eclesiástico, con una gran carga dogmática, cada día más difícil de aceptar, menos relevante y menos pertinente. En busca de relevancia y pertinencia el discurso se ha hecho más ético, social y político, pero ni aun así gana en credibilidad y aceptación. Y con razón. A la teología moral, ética, social y política tal como es concebida y elaborada le son inherentes varias limitaciones. Ante todo, es una teología que mira a la acción. Por esta orientación predominante profundiza el dualismo ser-actuar, desatiende la unidad humana previa a este dualismo y priva al actuar de la fuerza indesmayable y más profunda que significa actuar desde la unidad anterior a todo dualismo.

Así concebida la teología, para ser convincente tiene que ser filosófica y científica, y para esto tiene que servirse de los aportes que encuentra en las ciencias, aportes necesarios pero inestables, que valen mientras valen, sometidos a crítica y a superación. Una teología que para su relevancia y acierto depende de las ciencias está condenada en el mejor de los casos a ser redundante en los juicios de éstas, añadiendo realmente poco en cuanto inspiración y densidad religiosa, y resultando un híbrido poco satisfactorio para ambas sensibilidades, la científica y la religiosa. Para la sensibilidad científica, porque la teología en cuanto saber apela a criterios de verdad que para ella resultan dogmáticos y, por lo tanto, míticos, como la trascendencia de quien revela, que no deja de ser percibida como trascendente y heterónoma por más amorosa, gratuita y liberadora que sea o se la presente.

Y para la sensibilidad religiosa, porque la teología así elaborada queda fundamentalmente en saber, es fría y no llega a alimentar el espíritu, más bien lo reseca. Es el síndrome al que estamos asistiendo y que cada día se agudiza más.

En efecto, cada día se agudiza más, y ello gracias al impacto de la modernidad, sobre todo en la modernidad de nuestros días, la que se corresponde con la revolución científico-tecnológica que está teniendo lugar. No es que el fenómeno sea nuevo sino que se agudiza y patentiza más en nuestros días (Torres Queiruga 1999b:10-14). Como vimos al hablar de la religión, en este tipo de sociedad y de cultura es más fácil distinguir las diferencias de naturaleza de los distintos tipos de conocimiento, sus alcances y limitaciones. Así, por ejemplo, el conocimiento conceptual es siempre interesado, aunque no sea egocentrado, como puede ocurrir con el conocimiento abstracto de las ciencias y de la filosofía, constituyéndose en estos casos en un conocimiento por el conocimiento[5]. Este tipo de conocimiento en el nivel de lo religioso se convierte en creencia, porque siendo únicamente producto del entendimiento, vía voluntad se impone a todo el ser humano, venciendo pero no convenciendo, esto es, no logrando ser una experiencia en la que participa todo el ser, conocimiento, sentir y percibir. Y en el nivel científico, resulta un conocimiento mítico pese a las depuraciones sufridas. Es un conocimiento que, como decimos, se queda a medio camino, entre la sensibilidad científica y cultural de nuestra época y la sensibilidad religiosa que, coincidiendo con ésta, se despierta aún más, sin poder satisfacer ni a una ni a otra. Aquí está en el fondo el origen del malestar actual de la teología. Es cierto que ésta aparece y está muy lastrada por concepciones propias del paradigma agrario en que se articuló, que es una tarea titánica la que hay que hacer en esta dirección, pero el malestar también procede, porque esfuerzos honestamente realizados en el camino que se cree es el correcto no dan los resultados esperados.

5. El conocimiento científico y filosófico así cultivado y desarrollado no es egocentrado, en el sentido de que no es egoísta, pero se construye siempre a partir del interés. La actitud cognoscitiva que supone, la concepción objetual de la realidad que afirma y la posición que ante ésta configura, parten del conocimiento interesado, del conocimiento marcado por el interés inherente a la vida. De ahí que sea siempre un conocimiento sujeto-objeto, un conocimiento dual, y por lo mismo, conocimiento producto del entendimiento y no de todo el percibir, sentir y conocer humano.

Por paradójico que parezca, es la cultura actual la que nos pone en situación de descubrir cuál es el conocimiento más funcional hoy, por decirlo así, a la experiencia de lo religioso y, a la vez, el más funcional, en el sentido más noble del término, a la cultura actual. No es el conocimiento religioso conceptual hecho fe o teologizado que, vemos, no satisface, sino el conocimiento que es total y únicamente experiencia, el conocimiento no conceptualizado porque no es mediatizado ni conoce mediante representaciones. Un conocimiento radical, integral y total, que es sentir, percibir y actuar. Éste es el tipo de conocimiento que satisface religión y ciencia, contemplación y modernidad, porque se trata de verdadero conocimiento espiritual, implica, sumerge y engloba la totalidad del ser humano y, a la vez, no es mítico y, por ende, dogmático, todo lo contrario, es pura experiencia, pura verificación, puro dato; como el arte, convence por su propio ser. Cumple con la exigencia de la experiencia religiosa, porque se trata de un conocimiento específicamente religioso, no interesado ni egocentrado, no dual, silencioso. Cumple con la exigencia del paradigma científico actual porque es conocimiento, se construye como tal, en condiciones de creatividad y libertad total, y es capaz de validar y valida sus hallazgos como realidades comprobables y no ya creídas.

Cuando en el acápite anterior citábamos a Rahner retuvimos su observación de que el joven teólogo actual posee una fe tentada, de ningún modo obvia, una fe que ha de conquistarse y edificarse siempre de nuevo. No se puede negar que es una constatación, pero que habla más de lo que parece acerca de la concepción que en las iglesias se tiene de lo que es teología. Se puede entender de varias maneras, pero la forma en que la trae a colación Rahner llama la atención. Porque, en el fondo, no se trata únicamente del teólogo joven sino del teólogo actual sin más, que «vive su fe en una situación crítica». ¿Haríamos esta afirmación del joven artista y del discípulo religioso que, totalmente convencidos de que existe el mundo que el maestro les propone, se consagran con todo su ser a su consecución? ¿La haríamos de los maestros actuales en el campo de la creación artística o de la experiencia religiosa? Con toda seguridad, no la haríamos. Y, sin embargo, son hombres y mujeres actuales, de nuestro mundo y de nuestro tiempo, donde tampoco sus mundos, la belleza y la Realidad, son magnitudes obvias, indiscutibles, en la cultura ambiente. No lo haríamos, porque en el caso de los discípulos los sentimos plenamente convencidos y determinados, y en el caso de los maestros, poseídos por la experiencia de lo encontrado. Si lo hacemos con los teólogos, ello indica que en teología convicción-conocimiento experiencial y conocimiento conceptual no van tan unidos como en el discurso teológico se pretende. Se puede justificar que sea así. De hecho así ha sido durante siglos. Pero entonces hay que atenerse a las consecuencias. Una de ellas es que en la cultura actual, y por las razones expuestas, esta teología produce creencias y, en consecuencia, rechazo. Máximo, el conocido humorista gráfico del periódico español *El País*, lo ha expresado muy recientemente dibujando a Dios Padre tam-

bién "tentado" con un ángel en el cielo y diciendo: «No se sabe cuándo empezó el tiempo, no se sabe dónde terminará el espacio. Y ni siquiera hay seguridad teológica de que yo exista» (Máximo 2000). Cuando se hace este tipo de humor en un periódico de relevancia europea, es que la teología ha transmitido este mensaje muchas veces[6].

No cabe duda que este tipo de teología en función de una fe conceptual tiene un efecto distorsionador sobre la fe-experiencia, sobre la fe conocimiento silencioso. Tiene un efecto distorsionador porque no conduce a ella y, en el fondo, es que tampoco parte de ella. Parte de una mezcla de conceptos revelados y de confianza en la autoridad de quien los revela y vuelve a ellos, nunca parte de una experiencia supraconceptual ni lleva a ella. La credibilidad de los conceptos depende del valor de su vigencia, en todo caso siempre transitoria. La confianza en la autoridad, por más que se la ennoblezca y ensalce, depende igualmente de la credibilidad que merece, de la razón, porque es eso, confianza, aceptación, no experiencia, y experiencia realizada con todo el ser. ¿Nos extrañará entonces que en estas condiciones la fe del teólogo actual, como la de todo creyente en la actualidad, sea una fe tentada, insegura, vacilante? Y no mejora las cosas en que de esta debilidad hagamos en cierto modo la esencia de la fe. Todo ello, por no cambiar la concepción de la fe y de la función que en relación con ella debe cumplir la teología, por

6. Qué diferencia de mensaje entre este de la fe «tentada» y el de la fe comprensión, firmeza y determinación, que se traduce en actuación, y se expresa en felicidad y plenitud, de la que habla la Chandogya Upanisad (ChU 7, 18-23). Los Evangelios también hablan mucho de determinación en el descubrimiento del Reino y por él, incluso de determinación para seguir a Jesús, y de la felicidad de quienes lo descubren, parecida a la del mercader que halla una gran perla o a la de quien encuentra un tesoro escondido en un campo.

mantener la concepción de una fe-revelación, de una doctrina, que ante todo y siempre apela a la voluntad, a la confianza, que debe ser creída. Obviamente, ante esta concepción la teología es la reflexión que la funda, la legitima y la desarrolla. En el arte y en la experiencia religiosa no dual no ocurre así. No hay verdades para ser creídas sino enseñanzas nacidas de la experiencia, que están ahí, en realizaciones verificables, invitando e incitando a la realización. La fe aquí es convicción ante las obras, ante la experiencia y realizaciones de otros, es convicción de que la belleza y el conocimiento silencioso existen y cada quien lo puede experimentar. Convicción, determinación y luego experiencia. Aquí la fe no es una fe tentada. Por el contrario, todo es tentado, todo el conocimiento conceptual y lo que es fruto de él se ve tentado, menos la fe, menos la convicción que se adquiere y la experiencia que se realiza. Se ve tentado, y tiene que verse tentado, hasta el propio "yo", más aún, éste tiene que desaparecer, porque aquí está la fuente de toda tentación, de toda incertidumbre e inseguridad, para que la fe-convicción y experiencia sea conocimiento seguro y total.

Aquí está la base de por qué no osaríamos pensar que la fe de un creador o de un iluminado es una fe tentada y, sin embargo, constatamos que es experiencia común y hasta permanente en la vida del creyente y del teólogo. ¿Se deducirá de aquí entonces que la teología habrá de renunciar a tomar seriamente en cuenta el aporte de las filosofías y de las ciencias? Veremos que no, y mucho menos hoy. Veremos que el aporte de la filosofía y de las ciencias es muy compatible con la teología en función del conocimiento silencioso. Sí habrá que tomar seriamente en cuenta las limitaciones inherentes a la teología tal como hasta ahora se ha elaborado.

Hemos dicho que la teología puede justificar, partir y terminar en la verdad concepto en vez de en la verdad conocimiento y experiencia. Es una afirmación retórica, porque una teología así no cumple su cometido, desnaturaliza su propio objeto, no da bien cuenta de él ni conduce al conocimiento que le es propio. En el conocer hay diferentes momentos. Al conocimiento religioso le precede y le sigue la legitimidad de un conocimiento conceptualizable. Este es el momento de la teología. Aquí es donde la teología precisa del aporte del resto del conocimiento. Pero como conocimiento conceptualizable y conceptualizado lo es en función del conocimiento silencioso, no de sí mismo. Sólo la teología que conduce al conocimiento experiencial crea experiencia, crea realidad. El concepto por el concepto no crea la realidad. Con razón Anthony de Mello recordaba que «La palabra, la fórmula religiosa, el dogma son medios que apuntan, indicadores, ayudas para guiarme en el acercamiento de Dios» (1982:402), y denunciaba la teología que no enseña a abandonar sus conceptualizaciones y teologizaciones sobre lo divino. «Es como si se tomara un autobús para ir a casa, escribía, y me negase a bajar cuando he llegado». Y advertía, «La palabra "amor": no es amor, y la palabra "Dios" no es Dios. Tampoco es su concepto. Nadie se emborracha con la palabra "vino". Nadie se abrasa con la palabra "fuego"» (1982:402).

Nuestra hipótesis es que dificultades y malestar teológico, en el fondo, se originan en las limitaciones inherentes a la teología en uso, se deben a la función que ha revestido de hacer ver al mundo en los cánones de una verdad revelada y, por lo tanto, a la función de ortodoxia y adoctrinamiento. Ésta es la función que, en el fondo, está fracasando, porque es rechazada por la cultura actual, aunque, obviamente, el rechazo comience por las manifestaciones más burdas, las

más míticas, las menos modernas. La cultura actual hace cada día la experiencia, y gracias a ella vive, de que el conocimiento es construido, es creado, en un proceso laborioso de investigación, búsqueda, apropiación y verificación. Tal es su experiencia en el arte, en lo social, en lo político, en todos los campos, y no puede aceptar que en lo religioso sea la excepción, que aquí el conocimiento nos venga dado o algunos lo hayan alcanzado por todos y haya, además, que someterse a ello.

De la constatación de las dificultades y del malestar hay que pasar, pues, a reconocer las limitaciones inherentes a una teología en función de una fe conceptual, para así estar en capacidad de redefinir el objeto y la función de la teología. Mientras no se dé este paso, será imposible superar dificultades y malestar o, mejor dicho, se superarán unas pero aparecerán otras y el retroceso será incontenible. Estamos en un momento en que las limitaciones no se superan enraizando más la teología en la experiencia religiosa y de lo sagrado, en la autonomía de la creación y del hombre; profundizando el compromiso de la teología con las grandes causas de los hombres, como la pobreza; ampliando la teología a temáticas nuevas, como la ecología, la defensa de las culturas y de los pueblos, el diálogo interreligioso, la mística; haciéndola más procesual y constructiva; presentándola de una manera más testimonial y narrativa; potenciando la gran riqueza simbólica que tiene. Desde luego que todos estos aportes renovadores mejoran la teología, la hacen más creíble y aceptable, la ponen más cerca de las preocupaciones del ser humano actual y de su sensibilidad. Pero no es suficiente. Por sí mismos no aseguran el cambio de la función de la teología. Ésta, por más crítica, comprometida y liberadora que sea, se elaborará siempre, resulta paradójico, en función de una transformación del ser humano, de la sociedad y de la cultura, en todos los órdenes, menos en el propiamente religioso. Como si se crease el arte para impactar en todos los órdenes de la existencia menos en el propio arte. En realidad en el arte no ocurre así. El arte se crea por el propio arte, por su belleza, no tiene otro fin. De igual modo la religión. La teología tiene por función fundar, legitimar, tematizar, desarrollar y verificar críticamente la posibilidad, autenticidad y legitimidad de la experiencia religiosa. Tiene que partir de ella y conducir a ella. Su objeto de conocimiento es activo, es vital, es experiencial. Tiene que redescubrirlo y redefinirse en función de esta su condición activa, vital, experiencial. Porque sólo así la teología será conocimiento vivencial de tal objeto.

C. G. Jung captó y expresó muy bien esta necesidad. «Mientras la religión no sea sino creencia y forma exterior y la función religiosa no se convierta en experiencia de la propia alma, no ha tenido lugar aún lo fundamental. Falta todavía por comprender que el "mysterium magnum" no sólo existe en sí, sino que a la vez y de manera muy principal está fundamentado en el alma humana... En una ceguera verdaderamente trágica, hay teólogos que no se dan cuenta de que no es cuestión de demostrar la existencia de la Luz, sino de que hay ciegos que no saben que sus ojos podrían ver. Es necesario caer en la cuenta de que para nada sirve alabar y predicar la Luz, si nadie la puede ver. Sería necesario desarrollar en el hombre el arte de ver» (Schlüter 1981:10-11).

Los cambios parciales introducidos aquí y allá a la teología, a sus contenidos, métodos y enfoque, son insuficientes. La realidad y el análisis muestran que no son el camino correcto y por ello causan frustración. Y no es que la realidad que se pretende conocer, experienciar, sea "elusiva". Se trata más bien de que el instrumental utilizado, en este caso la teología,

no es el instrumental adecuado, no está concebido ni elaborado como un arte de ver sino como conceptualización y razonamiento para ser interlocutor, no de la profundidad del ser humano sino de otras conceptualizaciones y razonamientos. Los cambios parciales introducidos causan frustración, porque hoy "theos" y "logos" se han visto sometidos a cambios.

3. "Theos" y "logos", sometidos a cambios

Efectivamente, hasta hace unas décadas estos cambios podían satisfacer y de hecho satisfacían. Ya no es el caso hoy. Podían satisfacer y satisfacían, porque "theos" y "logos" eran realidades prácticamente evidentes en su irreductibilidad. No había realidades últimas más allá de ellas, más allá de Dios, independientemente de como se le concibiera, y más allá de la razón como capacidad certificadora de credibilidad. Y nos estamos refiriendo a la concepción que de ambas realidades se tenía incluso en toda la primera modernidad. Pero hoy, en la modernidad actual, que algunos llaman tardía, en la cultura actual ambas han perdido la evidencia de que gozaban. Porque han perdido también la irreductibilidad que les caracterizaba y su capacidad de fundamentación.

3.1. Cambios en el "theos"

En efecto, "theos" significa aquí realidad última, que, en un modelo todavía axiológico de pensamiento como era el de la modernidad de la primera revolución industrial, adquiría fácilmente connotaciones sagradas y aun divinas. Recordemos que se trataba de un pensamiento todavía teísta. En el modelo del mismo todavía había sitio para Dios. Se le podía considerar de manera laica, como razón, ley, fuerza, principio,

o de manera religiosa, pero el lugar ahí estaba reservado, en el centro o en el vértice, como cada quien se representase la realidad, pero atravesando todo en forma teleológica. El modelo seguía siendo mítico-simbólico, esto es, la realidad, el fin, el sentido, se consideraban como dados, preexistentes al ser humano, y que éste debía descubrir. En realidad, era el hombre quien estaba construyendo la realidad, su realidad, su proyecto humano, con sus fines, sentido, metas y normas, pero la persistencia de una conciencia mítico-simbólica no le permitía percibirse en toda su autonomía real[7]. En este contexto, el "theos" como realidad última y fundante estaba más allá de toda duda, era una realidad, la realidad última, fundante y fundamentante de todas las demás.

Fue el tiempo del deísmo. Si había reloj tenía que existir el relojero. Si había universo tenía que haber el arquitecto que lo concibió. Fue el tiempo en el que la teología, construyéndose al modo de las ciencias y de la filosofía, creía poder llegar a la realidad de Dios y mostrarla, razonando y argumentando, como si conceptos y realidad coincidiesen, fueran equivalentes. Con el tiempo vería que no es así. Pero es que en el contexto de un modelo de pensamiento todavía axiológico, el "theos" como realidad última, irreductible a ninguna otra, se imponía, se la llamase de una manera o de otra tenía que existir.

7. Aunque con la industria como forma de vida el ser humano ya hace la experiencia de ser él el que construye su mundo, sin embargo, en cuanto a conocimiento y valores el entendimiento humano se sigue comportando con reflejos propios de la forma de vida agrícola y artesanal, viendo sus hallazgos como realidades preexistentes que él "descubre" y que como tales le resultan normativas. A esto nos referimos cuando decimos que la naturaleza de esta manera de ver las cosas es aún mítico-simbólica.
8. Este concepto de realidad última como no deducible de ninguna otra ni tampoco reducible lo tomamos de Raimon Panikkar (1999b:67).

Hoy "theos" ha perdido la evidencia de su ultimidad e irreductibilidad[8]. Nuestro paradigma o modelo de pensamiento como sociedad, la ciencia y la tecnología, no es axiológica y, por lo tanto, no es teísta. Ciencia y tecnología actuales son puros útiles, meros instrumentos, construidos y funcionando en forma puramente funcional, desaxiologizada. Incluso como recursos también son recursos desaxiologizados. No hay, pues, en este modelo o paradigma un centro reservado para una realidad última, irreductible, para un "theos", porque, estructuralmente hablando, no se necesita[9]. Ya explicamos en la primera parte de este trabajo cómo y por qué ocurre así. El hombre actual, a diferencia del hombre de la primera modernidad, sí tiene conciencia, y cada día más, de que es él quien, con los materiales y el saber que tiene y conforme a sus necesidades y retos, concibe su proyecto y sus valores, su cultura y su religión, los planea, diseña, ejecuta, verifica, corrige y retroalimenta. Él solo, sin que nadie lo haga por él o le haya dejado los planos a seguir. Lo que tiene son materiales o, mejor dicho, ciertas condiciones de existencia, como tener que vivir y no morir y hacerlo culturalmente, inventándolo, creándolo. Porque incluso los materiales los construye él. En esta forma de vivir, en este tipo de sociedad y de cultura, "theos" como realidad última, irreductible, es todo menos evidente, porque no es necesaria. La teología, pues,

9. Recordemos que la representación y valor de Dios como el gran artesano, Señor, e incluso, como el sentido de todo encuentra su posibilidad en el hecho de que la relación sociolaboral o relación sujeto-objeto era valórica, expresaba y tenía sentido. En la medida en que esta relación es asumida y garantizada por la ciencia y la tecnología, es abstracta, se vuelve axiológicamente aséptica, no le habla de valor y de sentido al ser humano, y Dios no se puede articular como el valor y sentido por excelencia sobre ella. No siendo estructuralmente valórica, tampoco puede ser estructuralmente teísta.

tiene que sacar la consecuencia. No puede seguir construyéndose sobre una realidad que no existe en la forma, con la necesidad, que ella la piensa.

Persistir en caminos seguidos en el pasado, tratar de hallar todavía una realidad última, irreductible, en lo que, ni modo, hay que reconocer que es una cultura laica y profana, como la nuestra, para bien respetarla como tal o bien recuperarla para todavía y pese a todo salvar la religión, aunque sea con cambios, es un esfuerzo llamado al fracaso. La religión no se va a salvar así, ni el hombre y la mujer modernos se van a hacer religiosos por este camino. Como lo mostramos en su momento, los intentos por enraizar religión y cristianismo en la experiencia de lo sagrado y en la experiencia religiosa deben tomar nota de ello. A nuestro juicio, en estos intentos se comete un error parecido al que se cometió concibiendo y construyendo la teología al estilo de la filosofía, suponiendo que los conceptos tenían una base ontológica y los conceptos y la razón nos podían llevar a Dios, error del que se deriva todavía la culpabilización de agnósticos y ateos. En cualquier caso, un mínimo hay que retener, y es que "theos" como realidad última, irreductible, ha cambiado.

3.2. Cambios en el "logos"

Pero, igualmente, ha cambiado el "logos", identificado con la palabra, el concepto, la razón y el discurso razonado como forma de conocimiento, y al que se le reconocía la última palabra en todo lo que refiere a conocimiento y fundamentación de lo conocido. Durante mucho tiempo, especialmente durante la modernidad de la primera revolución industrial, de la Ilustración a la revolución científico-tecnológica, se sobrevaloró la razón como forma de conocimiento, descono-

ciendo en buena parte las demás. Se daba la impresión de que el ser humano era sólo razón o, más bien, de que ésta era la sola forma noble de conocimiento, siendo todas las demás irracionales y, como tales, tocadas de animalidad. Y, desde luego, razón y racionalidad eran la forma última de fundamentación de todo otro tipo de conocimiento. Aunque todavía padecemos los efectos de tal hipertrofia, hoy sabemos que conocemos con todo nuestro ser, que, por ejemplo, todo nuestro cuerpo, desde la punta de los cabellos hasta el extremo de las uñas, está lleno de sensores y perceptores y es capaz de conocimiento. Hoy tenemos conciencia de que razón y racionalidad constituyen una parte mínima, aunque necesaria, del conocimiento. Y con razón, porque nuestro conocimiento pre y transracional es mucho más que nuestro conocimiento racional y racionalizado. Ya Pascal, consciente de las limitaciones de la razón para conocer y de la existencia de otras fuentes de conocimiento, decía que el corazón tiene razones que la razón no comprende. Y Freud mostró hasta qué punto estos otros tipos de conocimiento son tantas veces determinantes y se imponen a la razón. Ésta ha perdido, pues, prepotencia como forma de conocimiento. Pero hay dos constataciones más que relativizan la razón como forma última y fundamentante de conocimiento: que cada facultad de conocimiento es competente en su propio dominio, sin que ninguna otra le sustituya, y que cada tipo de conocimiento se verifica a sí mismo. En otras palabras, que el "logos" no es tan "logos", tiene límites.

Ya en su tiempo C. G. Jung fue muy consciente de lo primero, denunciando el imperialismo que en la cultura occidental ha ejercido la razón sobre otras formas de conocimiento. Hablando de la sensación, del pensamiento, de la intuición y del sentimiento como funciones orientadoras de la

conciencia en su relación con el espacio exterior e interior, hacía observar cómo en la práctica todos padecemos de una cierta unilateralidad: algunas funciones están en nosotros más desarrolladas y diferenciadas, gozan de más honor, son más activas y productivas, mientras otras no pasan el estado embrionario de su desarrollo. En otras palabras, desarrollamos unas funciones o facultades a expensas de otras. La desarrollada es vista como la más principal e importante, domina a las demás, y el resto son percibidas como funciones y facultades secundarias, menos relevantes. En el caso de la religión, y siempre hablando de Occidente, hemos desarrollado la razón sobre la experiencia, el "logos" sobre la intuición y el sentir. La consecuencia es que, bajo los efectos de la razón como función dominante, todo se racionaliza, y la experiencia religiosa se hace presente, incluso con fuerza y emotividad, pero muy poco diferenciada, poco eficiente, con poco control de sí misma, en estado muy primario. Es de esta manera como sucede que seamos civilizados en lo que respecta a nuestra función dominante, y completamente arcaicos y primitivos en la que resulta ser nuestra función inferior, en nuestro caso la experiencia (Jung 1989:97-127).

Si tenemos en cuenta que esto es lo que ha ocurrido por siglos en Occidente en el dominio de la religión, que la teología se ha desarrollado como "logos" y en función del "logos", estaremos en capacidad de comenzar a sospechar hasta qué punto hemos dado importancia al "logos", a la razón y al razonamiento, sobre las otras funciones. Hasta el punto no sólo de no reconocerles competencia y valor en cuanto a conocimiento sino de predisponernos cultural y anímicamente en contra de un tal reconocimiento. Así se explica la reacción negativa, casi neurálgica, de la mayoría de teólogos occidentales ante el enunciado de la posibilidad del conoci-

miento silencioso, de un conocimiento experiencial sin mediaciones ni representaciones. De hecho muchos teólogos han podido por años ejercer su profesión sin saber que tal posibilidad existía o planteársela, aunque es enseñanza común y fundamental en el hinduismo, en el budismo y en la mística de las otras religiones, incluido el propio cristianismo. Las referencias en la teología cristiana a la existencia de una teología cristiana apofática no pasan, en la mayoría de los casos, de ser referencias retóricas o espirituales, como llamada a una teología menos prepotente, más humilde, kenótica. En realidad, en una materia que Oriente viene tematizando y sistematizando durante siglos, en Occidente todavía somos literalmente arcaicos y primitivos.

Pero, como decíamos, hoy la situación ha cambiado y está cambiando. Hoy sabemos que todo nuestro ser es conocimiento, que el "logos" es un parte mínima de nuestro conocer, que cada función o facultad es competente en su propio nicho, dimensión o campo y, en el caso de la religión, el conocimiento silencioso tiene una competencia que no tiene el conocimiento conceptual.

En cuanto al segundo aspecto, la verificación de la validez del conocimiento, también es un dato adquirido que cada función de conocimiento se verifica a sí misma, en su propia ejercitación, contrastándose con otras experiencias en el propio campo. Así la religión como conocimiento silencioso se verifica a sí misma, en la experiencia de sus propios hallazgos, en sus aciertos y errores. Igual que la creación artística se verifica a sí misma, también la experiencia religiosa. No necesita que la razón le venga a verificar y validar. La razón puede servir y sirve para exponer los resultados, el camino recorrido, los métodos utilizados, para dar razón de la pertinencia de todo ello, pero el conocimiento como tal, la experiencia, es validada o invalidada en sí misma y por sí misma. Quien prueba la validez del conocimiento silencioso es el propio conocimiento silencioso. A ello se refiere el Maestro Eckhart cuando dice: «Qué puedo hacer yo si alguien no comprende esto. (...). Me basta con que lo que yo escribo sea cierto en mí y en Dios» (1998:74).

3.3. Significación de estos cambios

Resumiendo, no sólo hay limitaciones epistemológicas en la teología tal como sigue concebida en función de una fe conceptual, limitaciones que no se superan con la introducción de cambios parciales de sensibilidad o coyunturalidad cultural, sino que, por los cambios ocurridos en el nivel de "theos" y de "logos", contra su deseo e intención la teología cuando habla ya no puede hacerlo de la realidad última, o sea, irreductible, ni desde una perspectiva axiológica también última. Estas realidades, "theos" y "logos", así presentadas y utilizadas, no existen "objetivamente" más en nuestra cultura. Ni siquiera hay lugar previsto ni previsible para ellas. Y esto, repitámoslo una vez más en este trabajo, no por mala voluntad, no por desviación filosófica o moral de esta cultura, menos aún por una perversión sufrida por ella, sino por la realidad de nuestra forma de vida tal como la hemos construido.

Si no existen como realidades últimas, hay que preguntarnos de qué hablan, qué nos dicen. Y la respuesta es que, desde luego y pese a toda la apariencia, no nos hablan de lo que nos quieren hablar, de Dios, ni nos ponen frente a él. No nos ponen ante la realidad irreductible. Nos hablan de realidades que fueron verdaderamente últimas en otra cultura, pero que ya no lo son más hoy. Hablan de realidades que eran últimas y llevaban a ellas. Hoy cuando se sigue ha-

blando así, ni son realidades últimas ni llevan a ellas. Corbí lo ha expresado muy gráficamente: «un hombre con mente y sentir de agricultor predica un mensaje agricultor que ya no se entiende, a unos agricultores que ya no existen». Y se pregunta, y con él nosotros: «¿Cuál puede ser el resultado de un hecho tan incoherente?» (1998:22).

Realizan también aportes de criterios, apreciaciones y valores que a partir de aportes recibidos de filosofías, antropologías, del pensamiento en general y de la cultura elaboran críticamente como un pensamiento de inspiración religiosa, en general de un gran contenido ético, pero, como decimos, no desde la experiencia de una realidad última, irreductible, porque por su misma construcción no la puede tener.

Por ello es tan importante ver si los cambios que se introducen para hacer pertinente el discurso teológico bastan para lograrlo. Y, como hemos visto, hay que concluir que no. Son cambios necesarios, modernizan la teología, la renuevan en algunos aspectos, pero no transforman su naturaleza, su función y su estructura. Hay que tener en cuenta que lo que, más allá de elementos, formas y lenguaje, diferencia la teología, es su naturaleza, su función primera y su estructura: si éstas se definen y están en función de la fe como experiencia religiosa profunda, como conocimiento experiencial, silencioso, o si más bien se definen y están en función de una fe conceptual, de verdades creídas y asumidas. Aquí está la gran diferencia, no en las formas. De tal modo que puede haber enseñanzas religiosas, y hay muchas, que formuladas hace cientos de años, y aún hace varios miles de años, resultan más actuales en relación con la experiencia religiosa que muchas teologías formuladas en nuestros días.

Si así son las cosas, hay que sacar la consecuencia. Hay que repensar la teología: ver cuál es la teología posible, cuál

debe ser hoy su "theos" y su "logos", cuáles deben ser sus funciones y qué transformaciones hay que introducir.

4. La realidad que hoy corresponde al "theos"

La teología como reflexión a partir de la realidad última será posible si esta realidad última existe como tal y si es posible su conocimiento. Y hemos visto que esta realidad existe y que su conocimiento, vía experiencia, es posible.

Esta realidad existe y tiene un carácter irreductible. Pero no nos la representamos y la tomamos aquí como una realidad metafísica. Es absoluta, última, irreductible, pero no metafísica. Concebirla en términos metafísicos sería concebirla de una manera dual, conceptual; ello nos llevaría a una realidad conceptualmente impuesta al resto del sentir, lo que sería una creencia para éste, y así volveríamos al círculo vicioso del que teníamos que salir. Concebirla en términos metafísicos es concebirla en términos fundantes de la realidad, por lo tanto, de realidad fundante y realidad fundada, de realidad que da el ser y de realidad que lo recibe, y de nuevo estamos envueltos en medio de la dualidad. Nosotros nos representamos y tomamos la realidad de manera no dual, no conceptual, de manera no fundante, sino como es en sí misma, como se da a conocer cuando el silencio es total, cuando calla, desaparece, toda representación e imagen de la realidad. Porque sólo así la realidad es última e irreductible. Es infinita, inagotable, no tiene bordes por ninguna parte, no se deduce de ninguna otra realidad ni tampoco se reduce a ninguna otra. Es el Uno sin principio, el Primero sin segundo, es lo innombrable, lo que no tiene modalidades. ¡Es!, sin más.

La realidad última y absoluta en términos metafísicos –y según nuestra concepción occidental, podríamos decir– es última y absoluta en su orden, el orden de la realidad y del conocimiento parcelado, el de nuestra vida de seres humanos necesitados y, por ello, interesados y depredadores. Pero no lo es en un orden integral y total, no lo es en el orden del que somos capaces, el orden del desinterés y de la trascendencia, el orden humano por excelencia. Y éste es el orden de la religión. Orden no atendido por ninguna otra dimensión y actividad humana, como la filosofía, la ética, el arte, ni siquiera el amor. Tampoco el amor, porque mientras éste no fluya del conocer y sentir silencioso, puede lograr cuotas de no egocentración, pero será siempre interesado. Ninguna de estas realizaciones, ni filosofía, ni ética, ni amor, ni la realización estética pueden llenar este orden, solamente la religión como contemplación, como conocimiento silencioso.

Entendido de esta manera su carácter último e irreductible, esta realidad existe y es verdaderamente última e irreductible. Es más, desde la perspectiva del pensamiento no dual es la única que en realidad existe, la única que tiene solidez y consistencia, el resto es ilusión, creación y construcción nuestra, en tanto que animales necesitados.

Pues, bien, esta realidad última, irreductible, que podríamos denominar la Realidad, puede ser experienciada y, en cuanto experienciada y experienciable, expresable. En cuanto experienciada es el objeto del conocimiento silencioso, y

10. Aunque en los dos casos hablamos de objeto, quede claro que en el primero hablamos solamente de objeto en términos de competencia, porque en el conocimiento no dual no hay lugar para el conocimiento sujeto-objeto, mientras que en el caso de la teología sí, hablamos en términos de dualidad, de un objeto que supone sujeto, por tratarse precisamente de *un conocimiento conceptual*.

en cuanto expresable es el objeto de la teología[10]. Bien entendido siempre que, aunque el conocimiento de la teología sea por su naturaleza y competencia conceptual y reflejo del conocimiento tenido de la Realidad por experiencia, debe ser conocimiento en función de la experiencia misma no de su teorización[11]. En otras palabras, si volvemos al dominio tantas veces citado del arte, e incluso, de la experiencia religiosa, la teología, que es saber crítico, e incluso, epistemológico, tiene que ser como el saber integral del maestro empleándose a fondo en la formación de la capacidad indagadora y creadora del discípulo, para que éste realice la experiencia artística o religiosa, y no como un saber crítico o epistemológico separado al estilo del que tiene y ejerce el crítico o el teórico del arte. La prueba está en que un crítico o teórico que no sea artista, pese a todo su saber, jamás conocerá la experiencia artística propiamente tal, y su aporte solo, aunque enriquecedor, jamás formará un artista, mientras que un maestro con su saber sí. Es la gran diferencia existente entre un conocimiento en función sólo teórica y un conocimiento en función práctica, entre un conocimiento puramente abstracto y un conocimiento concreto y operante. Con la particularidad de que en el caso del conocimiento silencioso es el conocimiento concreto y operante el más profundo y sublime, el más inagotable, el que tiene un infinito de conocimiento, por lo tanto, de indagación, de creación y de libertad por delante.

11. Es lo que en otras términos llama Rahner «saber originario y su concepto». La relación entre ambos la califica de tensión y dice: «...en este sentido la reflexión, el concepto, el lenguaje, también implica necesariamente la dirección hacia el saber originario, hacia la experiencia originaria, en la que lo opinado y la experiencia de lo opinado son todavía una unidad» (Rahner 1979:33-34).

Así es, y a este propósito conviene deshacer un prejuicio frecuente en este dominio precisamente de la experiencia religiosa, como es el suponer que una vez tenida una experiencia de iluminación, terminó el esfuerzo indagador y creador. No hay nada más falso. Es apenas entonces, como le sucede al artista, y pensamos en este momento en Picasso pintando sus cincuenta variaciones de *Las Meninas*, motivado por el magistral cuadro de Velázquez, que la experiencia de la indagación, del conocimiento y de la creación comienza. Como si aquello se tratara de apenas una rampa de lanzamiento. Comienza la lucha por lo nuevo, por aprehender lo inaprehensible, mejor aún, por recorrer lo infinito, luchando contra toda fijación. Porque la fijación y la inmovilidad, no importa en qué etapa sea, convierten lo fijado y lo inmovible en creencia y en dogma. La vida de quien hace la experiencia religiosa es indagación y creación continua, sin agotamiento ni fin.

Esta realidad en el fondo no es revelada, en el sentido de que venga de más allá de la realidad. Es esta realidad misma, en su ser y plenitud, en su luz. No se da independientemente de nuestra indagación y creación. Pero no de nuestra indagación y creación como capacidades de la realidad, sino en la medida en que son y somos esa realidad. De ahí la experiencia de que no se da sin nosotros pero tampoco gracias a nosotros, a nuestro esfuerzo, o dicho de otra manera, de ahí la experiencia de algo que nos es dado, de gratuidad, de revelación[12]. De ahí también la credibilidad que nos merece, la autoridad que la acordamos; credibilidad y autoridad que dimanan de la misma realidad experimentada, no vienen de nada ni de nadie más allá; se confunden con la propia experiencia, no exigen sumisión, por el contrario, se convierten en invitación e incitación a la creación y a la libertad.

12. En este sentido estaríamos de acuerdo con Schillebeeckx cuando precisa que «la revelación no es el fruto de la experiencia, sino que es la experiencia el fruto de la revelación» (1994:58). No hay que separar la experiencia de la revelación, pero tampoco ésta de la realidad.

La realidad objeto de lo que convenimos en llamar experiencia religiosa en el sentido de conocimiento silencioso, hablando en rigor no es religiosa y mucho menos confesional. Es simplemente la experiencia más humana que se puede hacer. Las experiencias religiosas, como dice Schillebeeckx, «No constituyen un mundo de revelación aparte; pero expresan, eso sí, una dimensión de profundidad en esas experiencias humanas» (1994:55-56). La connotación religiosa se la damos nosotros al ubicarlas dentro de tradiciones calificadas de religiosas. Connotación legítima siempre que no sea reduccionista de lo humano y excluyente. Y, desde luego, la realidad objeto de la experiencia religiosa no es confesional. Es una realidad humana plena, totalmente gratuita, universal, liberadora. El énfasis en estas notas es muy importante, como énfasis en otras tantas condiciones desde las que se debe hacer la teología. De otra manera ésta será una teología dogmática, sectaria y opresora.

Ahora bien, decir no religiosa y, sobre todo, no confesional, no niega la pluralidad de tradiciones, al contrario. Por su misma naturaleza la realidad a la que abre el conocimiento silencioso es inagotable, infinita, como lo son sus expresiones posibles. Cuando se niega lo confesional es porque lo confesional niega en la práctica esta infinitud al entenderla de una manera muy reducida y dogmática, únicamente como posibles variantes ortodoxas de su fe. Precisamente cuando las expresiones de la realidad infinita también son humanamente inagotables. Lo importante es que cada tradición se considere como la expresión, de acuerdo con una historia y con

una cultura, de un hallazgo y una riqueza que la desborda y desbordará siempre; se mantenga siempre abierta en el espacio y en el tiempo a las demás tradiciones como hallazgos y riquezas que son, y al futuro, es decir, a las nuevas expresiones que vengan. Por la naturaleza inabarcable de la Realidad, la única actitud humana correcta de toda tradición de experiencia religiosa es estar siempre abierta a todo. De hecho, nadie más abierto, universal y ecuménico que los testigos y maestros de la experiencia religiosa.

Esta es la realidad que hoy equivale al "theos", la única que de manera creíble hoy puede ser objeto de la teología. Porque es última, en el sentido de irreductible y también en el sentido de específica. Ninguna otra disciplina o logos cubre este dominio.

Pero si se acepta esta realidad-objeto de la teología, aparentemente tan inasible, tan "mística", tan irrealista y propensa a subjetivismos[13], objetarán los seguidores de la teología al uso, ¿qué pasará con la realidad ordinaria, la de nuestra vida de seres necesitados que somos, la de nuestros proyectos, la del proyecto humano como una vida humana digna, justa y feliz para todos, la vida de nuestras metas, luchas y conflictos, la vida de las relaciones desiguales entre hombres y entre pueblos, la vida no-vida de tantos millones de seres humanos? ¿Esta no es realidad teologizable? ¿Esta realidad no tiene nada que ver con la realidad última e irreductible? ¿Religión y teología pueden ser indiferentes frente a esta realidad? ¿No tienen una visión, criterios, juicios y valores

13. Con estas expresiones estamos haciendo una concesión retórica poniéndonos en la mente de nuestros posibles objetores. El lector comprenderá que en cuanto al conocimiento silencioso propiamente tal no hay peligros de subjetivismos, pues no hay sujeto.

orientadores que aportar? ¿No significa todo esto postular un desentendimiento total? ¿No es proponer una religión y teología de huida? ¿Qué relación se da o existe entre la Realidad con mayúscula y la realidad con minúscula?

Hay dos formas de ver la realidad, una interesada, la otra no, una desde el sentir y conocer interesados, otra desde el sentir y conocer silenciosos, que llamamos realidad y Realidad. La primera es necesaria a nuestra condición de vivientes necesitados, la segunda se corresponde a nuestra condición desarrollable de conocedores no interesados. Vivir y no morir es un imperativo de nuestro ser biológico; sentir, conocer, amar y actuar desinteresadamente es nuestra posibilidad de realizarnos autotrascendiéndonos. La primera es la base y condición de posibilidad de la segunda, de tal manera que hay distinción pero no separación entre ellas. En términos de Corbí es la axiología primera posibilitando la segunda y ésta, por muy sublime y desinteresada que sea, realizándose siempre a partir y dentro de una cultura, de una matriz cultural. La forma de ver desinteresadamente la realidad trasciende la realidad pero no la niega, más bien la afirma como única condición de existencia. Lo que niega es la necesidad de verla sólo con interés y desde el interés, pero la realidad la afirma y la mira como una manifestación que es de la Realidad. Es más, esta experiencia es la que mueve a quien la hace a amar de la manera más apasionada posible, que es desde el interés totalmente desinteresado, la realidad, y actuar para que la realidad sea vista y tratada así, como Realidad, de la manera menos interesada y egocentrada posible, teniendo interés como si no se tuviese, poseyendo como si no se poseyese. Recuérdese que en el conocimiento no dual, sentir, conocer, amar, actuar son fundamentalmente la misma cosa y es la forma más humana y sublime de sentir, conocer y amar la realidad. De ahí la coherencia, la profundidad,

la fuerza y la transparencia con que viven y actúan quienes hacen la experiencia religiosa. Y es que sólo en esta realidad está la Realidad o, dicho de manera más radical aún, la realidad es la Realidad.

En lo que venimos de recordar está la base para responder a las preguntas que recogíamos. Quisiéramos únicamente ilustrar el planteamiento con el que se hacía un hombre de acción tan poco sospechoso como Mahatma Gandhi. En su seminario Haijan escribió:

> «El último anhelo del hombre es la comprensión de Dios, y todas sus actividades sociales, políticas y religiosas han de estar guiadas por el último anhelo de la visión de Dios. El servicio inmediato de todos los seres humanos es una parte necesaria del esfuerzo, simplemente porque el único camino para encontrar a Dios es verle en su creación y ser uno con él. Esto sólo puede hacerse por el servicio a los demás. Yo soy una parte y parcela del todo y no puedo encontrarle fuera del resto de la humanidad. Mis paisanos son mis vecinos más próximos. Están tan necesitados y tan inertes, que debo entregarme a servirles. Si pudiera persuadirme a mí mismo de que podría encontrarle en una cueva del Himalaya, me pondría en camino inmediatamente. Pero sé que no puedo encontrarle fuera de la humanidad»[14].

Es cierto que la motivación primera de la experiencia religiosa como de la teología no es para hacer, no es para transformar la sociedad. La experiencia religiosa en sí, el conocimiento silencioso, no tiene el carácter de medio para lograr un fin. Y función de la teología es dar cuenta de esta gratuidad. Pero una vez que la experiencia es una realidad, su actuar como su existir cambian. Quienes hacen la experiencia religiosa muestran con qué coherencia y profundidad se puede vivir la realidad como la Gran Realidad. Y en esto no cabe duda que el interés más desinteresado, menos egoísta, de los seres humanos, el interés por la justicia, por la liberación, por la realización de los humanos, aporta un elemento crítico y de discernimiento muy importante a la hora de ver y de actuar sobre la realidad con el desinterés, la determinación y la pasión de la Gran Realidad. Es parte necesaria de la matriz donde ésta se da. Pero lo que transforma la relación del hombre con la realidad en algo definitivo, último e irreductible, es la experiencia que muestra la realidad de cada día, de cada momento, de aquí y de ahora, como la Realidad.

Claro está que en la religión y teología al uso, institucionales y militantes, éstas parecen carecer de todo valor, e incluso, aparecer falsas si de forma directa e inmediata no comportan una visión del mundo, un compromiso y una ética. Pero ¿por qué, cabe preguntarse, tanto complejo ante el temor de que la teología no sea logos socialmente comprometido? ¿Sentimos este complejo ante el arte? ¿Le exigimos a éste que sea socialmente comprometido, sea una visión del mundo y nos dé una ética, ya que de lo contrario no sería arte? El arte es arte, creador y espectador, cada uno a su nivel, se realizan en él sin que sea estas cosas, únicamente en la medida en que es arte, creación libre de gratuidad y de belleza. Y es de esta manera que el arte humaniza, nos hace hombres y mujeres más sensibles, más finos, más trascendentes, más gratuitos, más humanos. ¿Por qué no le pedimos "compromi-

14. Griffiths, Bede, *Return in India*, Charles Scribner, Nueva York 1966, 127, citado por Johnston (1984:24-25).

so social" al arte y sí se lo pedimos a la religión y a la teología? ¿Por qué ese afán de que religión y teología sustituyan a la ética? Esto se ha revelado una necesidad en la religión construida como visión del mundo, como sistema alternativo o complementario de valores. En la modernidad más la religión ha abandonado su campo específico, el conocimiento silencioso, más acomplejada se ha sentido frente a sistemas de valores y de pensamiento concurrentes, y más ha sentido la necesidad de convertirse en ética para hacerse valer. Pero la religión no puede sustituir a la ética como disciplina y sistema conductor y orientador de la acción, ni la sociedad nueva puede tomar la ética prestada de las religiones. De hecho, tampoco la puede tomar prestada de otros sistemas de pensamiento, porque es una realidad que tiene que crear conforme a sus necesidades. La religión tiene su propio campo, que nadie va a llenar por ella, y llenándolo competentemente derivará en eficacia liberadora más que si se construye como ética. Como el arte deriva en fuerza realizadora para todos siendo arte, creación de belleza, el ser humano trascendiéndose estéticamente.

5. El conocimiento que hoy corresponde al "logos"

La realidad última o "theos", posible objeto de la teología, existe. ¿Existirá también la posibilidad de su conocimiento o "logos"?. En caso de que dicha posibilidad exista, ¿cuál es el tipo de conocimiento que demanda este "logos"? Dicho en otras palabras, ¿de qué tipo de "logos" se trata? ¿Cuál es su naturaleza? Obviamente, siempre en el interés de saber cuál es la teología posible en la sociedad y la cultura actuales.

Lo primero que hay que aclarar es que cuando aquí hablamos de "logos", implícitamente estamos afirmando que el objeto de la teología es conceptual-simbólico, porque tal es la naturaleza del objeto del logos teológico[15]. La teología no es conocimiento de experiencia religiosa, no es conocimiento silencioso. Es conocimiento mediado axiológica y simbólicamente de esa experiencia, no ocasional sino temático, construido en forma crítica, que se percibe epistemológicamente fundado y que se construye como un cuerpo o sistema. Es un conocimiento segundo, no experiencial, de reflexión, al que no se puede pedir ni del que se puede esperar el tipo de conocimiento que proporciona la experiencia religiosa. Pero, como vimos más arriba, el "logos", de igual manera que el "theos", ha sufrido también cambios, hasta el punto que hoy podamos percibir que no se puede hacer más teología como se venía haciendo, so pena de que "theos" y "logos" sigan siendo impertinentes por dogmáticos para el hombre de hoy y, por lo tanto, rechazables. Ante esta realidad, como decíamos, tenemos que preguntarnos si lo que hemos descubierto como "theos" o realidad última actual es posible conocerlo teológicamente y, en segundo lugar, en caso afirmativo, cómo debe ser esta teología.

15. El objeto de la teología, al igual que su lenguaje, es conceptual y simbólico a la vez. Opera con conceptos pero sobre un cuadro básico y fundamental de símbolos. Cuando nos referimos a la teología como conocimiento conceptual presuponemos siempre su naturaleza simbólica. Son conceptos-símbolos, como Dios, remitiendo a realidades que son inefables, que sólo son expresables simbólicamente, que están más allá de toda realidad conceptualizable, qué no quedan aprehendidas conceptualmente y, menos aún, ontológicamente. Por ello decimos «conceptual-simbólico», sugiriendo así que estamos ante un objeto y un conocimiento conceptual de naturaleza especial, conceptual-simbólico.

La posibilidad de conceptualizar simbólicamente la experiencia del conocimiento silencioso como realidad última y, una vez conceptualizada simbólicamente, hacerla objeto de conocimiento teológico es una realidad, aunque se trata del paso de lo conocido no representacionalmente, como sucede en la experiencia de conocimiento silencioso, a lo conocido representacional y conceptualmente en forma simbólica, como ocurre en la teología. De hecho, ante esta dificultad, muchos teólogos niegan la posibilidad del conocimiento no representacional. Nosotros, y ello como el lector ha visto es tesis fundamental en nuestro trabajo, sostenemos la posición contraria. De todos modos, lo que en este momento nos interesa es poder afirmar la posibilidad y realidad del hecho, porque en ello está la posibilidad de la teología como saber: que eso que llamamos realidad última, el conocimiento silencioso, es expresable simbólicamente y como expresable y expresado simbólicamente objeto de la teología. Y ésta es una posibilidad y un hecho que nadie discute. La pretensión de la buena teología es ésa y la teología producto del *oculus contemplationis*, presente en todas las grandes tradiciones de sabiduría, está ahí para probarlo. Pero el conocimiento objeto de la teología tiene una peculiaridad: es un conocimiento experiencial del que se habla simbólicamente con conceptos sin llegar nunca a poderlo apresar en el concepto.

Lo que acabamos de decir es muy importante. Aun simbólicamente conceptuable y conceptualizado, el conocimiento experiencial permanece inabarcable, fontal y desbordante. En relación con él, el conocimiento teológico tiene el carácter de un medio y como tal siempre debe partir de él, permanecer en todo momento referido a él y volver a él. El "logos" teológico lo será tanto más cuanto conserve y potencie esta referencia operativa y práctica. El conocimiento teológico es

por naturaleza un conocimiento práctico, operante. Existe sólo en función de comprender un conocimiento que lo es tanto más cuanto lleva, y la teología con él, a su experiencia, a su realización. Una teología que se dispare por derroteros de un conocimiento autonomizado de esta su referencia práctica deja de ser teología. Su discurso deja de ser teológico. Su "theos" ya no es "theos", son entelequias, y su "logos" tampoco es sabiduría. Se hace mero ejercicio académico y de escuela.

Aquí está la clave de la comprensión de muchas cosas, en el concepto de conocimiento objeto de la teología, concepto de fe, ligado, a su vez, al concepto de revelación y de verdad y, en definitiva, de religión. Si se parte del concepto de que la religión es ante todo verdades que deben ser creídas y aceptadas, en cuanto originadas en una revelación, el logos de la teología se va a convertir, indefectiblemente, ante todo y sobre todo, y aunque así no lo pretenda, en un ejercicio de ortodoxia, en un dar cuenta de "la verdad" que contiene, del valor de revelación que encierra. Ésta se convierte en la función primera y más importante de la teología. Y así lo prueba la historia. Cuando en Occidente surja la conciencia de la necesidad de cultivar una teología experiencial o mística, se le va a considerar como parte especializada de la teología y se le reservará un lugar concreto como parte de un saber que es mucho más amplio. Ello ocurre en los comienzos del siglo XX (Moioli 1982:28). Aunque con el Concilio Vaticano II la teología fue redimensionada pastoralmente, esto es, como un reflexionar en función de la vida de los fieles y no ya en función de sí misma como saber ni de la Iglesia como institución, aún la función de "conocer" la verdad sigue disociada y es anterior a "realizar" la verdad. Y ésta es todavía la teología que tenemos actualmente. Por el

contrario, si se parte del concepto de que las verdades de las grandes tradiciones religiosas no son verdades para ser creídas y aceptadas sino para ser comprendidas y, convencido de ellas, realizarlas en sí mismo, todo cambia. Aquí la función primera y más importante de la teología será comprender racionalmente las enseñanzas propuestas, llevar a la convicción más profunda en orden a la determinación e incitar a su realización. El conocimiento aquí no consiste en la aceptación de verdades sino en la propia realización de la experiencia. El concepto de lo que es conocimiento y la manera de alcanzarlo son totalmente diferentes.

En la teología que se desarrolla en función de la revelación, el conocimiento es esencialmente revelación, la comprensión racional que se puede obtener de la misma, la famosa *fides quaerens intellectum*. En la teología que se desarrolla en función de la autotrascendencia del ser humano, de su plena realización, el conocimiento es esencialmente el que tiene lugar cuando se autotrasciende y realiza plenamente superando como limitante y obstaculizador todo conocimiento representacional. Digamos que allí de un modo u otro la revelación siempre es punto de llegada o, al menos, punto que nunca se puede abandonar, referente normativo y horizonte que hay que llevar siempre consigo. Y que aquí la revelación es un conocimiento hecho de experiencias y enseñanzas de otros que han hecho el camino antes que yo, maestros y testigos, invitándome a hacerlo yo también y entregándome métodos y técnicas para hacerlo; pero revelación-enseñanza que va quedando de lado en la medida en que se va haciendo el propio camino. Porque en este caminar cada quien va solo. Los maestros entregan métodos, técnicas y elementos, sin agotarlos todos ni enseñarnos el uso que cada quien personalmente se verá obligado a hacer de ellos en cada momento. Como el artista, cada quien tiene su propio camino, su propia manera de descubrir la belleza y de crear, sus propios hallazgos. El maestro enseña desde fuera hasta que se reconoce el maestro que hay dentro.

Pues bien, este es el conocimiento objeto de la teología y el tipo de conocimiento que tiene que desarrollar como "logos". Lo cual en el caso del cristianismo lleva a toda una redefinición sutil pero determinante. Sutil, porque la teología seguirá siendo conocimiento racional y científico, aunque trabajando con un material simbólico. No se olvide que es "logos". Comprenderá el estudio crítico de fuentes y lo que hoy conocemos como teología fundamental, teología dogmática y moral, en fin las partes y dimensiones de la teología que conocemos. No se trata de echar la racionalidad por la borda. Pero es determinante, porque la orientación que se propone de la teología como "theos" y como "logos" la cambiará: de saber ortodoxo que salva en saber operante que realiza. En todo caso, ya no se trata solamente de desprenderla y desprender sus partes de la visión del mundo en la que se inculturó, fundamentalmente la visión conocida como cósmico-helenista, y ubicarla en la visión del mundo moderna con su nueva forma de concebir el mundo y el cosmos, la historia, el ser humano y Dios. Sobre esta necesidad la conciencia es grande entre los teólogos, aunque lo que se ha hecho sea poco e incipiente, no vaya todavía en profundidad, y la labor por hacer sea titánica. Se trata de redefinir el logos de la teología, tarea todavía más desafiante y enorme, porque ni siquiera se ha comenzado a tomar conciencia de ella y el vuelco que hay que hacer pone al creyente y al teólogo a prueba.

En efecto, la modernización de la teología afecta a supuestos, creencias, argumentos, interpretaciones, pero no toca la función de la religión ni los contenidos esenciales de

la teología. Creyente y teólogo se sienten bien. La religión sigue siendo verdades (fe) y moral (relaciones) que aceptadas, asumidas y vividas experiencial y personalmente *realizan* al ser humano (en la interpretación más secular) o *salvan* (en la interpretación más religiosa). Y la teología, con sus tópicos, revelación de Dios, manifestación e intervención de Dios en la historia, revelación de Dios en Jesucristo, reino de Dios, iglesia y sacramentos, pecado y gracia, continúa siendo comprensión de verdades y de toda la realidad, cósmica, histórica, social, política y humana, a la luz de esas verdades. Un ejercicio fundamentalmente intelectual, buscando un comportamiento moral acorde. Pero cuando la religión es pensada y vivida como conocimiento y la teología como saber en función de esta experiencia, el cambio es copernicano y es sentido como inseguridad y amenaza por quienes habituados a la visión anterior no están dispuestos al cambio. Aquí la religión no es «dosel sagrado», no son verdades creídas, no es programa de vida, no es «hogar» adonde volver, sino todo lo contrario. Es aventura, camino, indagación y creación continuas, marcha adelante sin posibilidad de regreso a casa, porque no hay casa adonde volver, no hay un "yo" esperándonos. Es un ejercicio de autotrascendencia realizado con todo el ser. Y la teología, con su "logos", tiene que ser redefinida en función de este objetivo. El ejemplo lo tenemos en las enseñanzas de todas las religiones, formulado conceptualmente en Oriente y simbólica y míticamente en Occidente. De una gran profundidad intelectual y especulativa, en su misma concepción y formulación llevan la naturaleza que las caracteriza: la de ser medios para llevar al conocimiento. Es más, no hay duda de que es en las conceptualizaciones cumbre del conocimiento no dual donde se ha producido el pensamiento más especulativo y abstracto, más traslúcido y diamantino, sin dejar

por ello de estar formulado en función práctica y ser todo él operante. Razón clara de que no es cuestión de nivel especulativo, como si un pensamiento en función práctica y operante lo fuera menos, sino de la orientación que lo determina.

6. Reintegración y funciones de la teología

Lo que sigue son derivaciones de los dos tópicos anteriores, por lo que seremos más breves. Descubierta la realidad última o "theos" en nuestra cultura y desde qué "logos" pertinente hay que abordarla, se impone la integración de ambos, *"theos" y "logos", así como el señalamiento de sus funciones*, según la definición formal pero exacta que Lonergan da de teología: «La teología es una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz» (1988:9).

6.1. La teología como integración de "theos" y "logos"

Si "theos" y "logos" hoy son lo que hemos expuesto, la teología debe ser la integración de ambos. Un conocimiento conceptual, tematizado, crítico, con capacidad de justificarse, pero siempre en función del conocimiento no dual, desinteresado, silencioso. Un conocimiento, pues, siempre en función de la realización del conocimiento silencioso y, por lo mismo, un conocimiento operante. Esta integración impone exigencias, que se convierten en otros tantos indicadores de la autenticidad de la teología.

En primer lugar, el ser conocimiento conceptual-simbólico en función del conocimiento desinteresado, debe hacer de la teología un conocimiento también desinteresado, hasta donde

ello es posible. Decimos hasta donde ello es posible, porque tratándose de un conocimiento conceptual-simbólico no podrá serlo del todo como el conocimiento silencioso. Pero sí deberá serlo todo lo posible. Esto implica varias cosas. La teología debe tener siempre clara conciencia de que su centro está en la Realidad, la que descubre en el conocimiento silencioso. Realidad y experiencia que desbordan todo, religiones, maestros, métodos, iglesias, y así tendrá que manifestarlo la teología. El protagonismo debe venir de parte del conocimiento silencioso, no de la teología. Su función es la de preparar a dicha experiencia y dar cuenta de ella. El interés de la teología no debe ser su Dios, su religión, su iglesia, su dogma, sus fieles, sino la Realidad, que nos posee a todos, que no es patrimonio ni monopolio de ninguna tradición, cultura o iglesia.

Como una consecuencia, la teología tendrá que ser un conocimiento y discurso operante. Toda ella tiene que concebirse, desarrollarse y exponerse en función del conocimiento silencioso, y ello de manera eficiente y competente, de manera sabia, como lo hacen los maestros. La teología, usando las palabras citadas más arriba de Jung, tiene que mostrar al hombre que puede ver desarrollando en él el arte de ver. No es cuestión de demostrar la existencia de la Luz, es llevar al ser humano a comprender que él es Luz y puede ser Luz. La naturaleza operante del conocimiento y discurso teológico no niega la naturaleza crítica, especulativa, sistemática y abstracta del mismo. La teología debe reunir todas estas notas. La naturaleza operante de dicho conocimiento y discurso hace que sea imposible convertir sus enseñanzas en objeto de creencia. El conocimiento y discurso teológico termina cuando las enseñanzas que propone son verificadas y realizadas. Lo operante hace que el conocimiento no termine sino en su realización. Se opone al mero conocimiento creído e intelectual.

La teología tendrá que unir e integrar lo que el conocimiento interesado dualiza y desintegra. Para éste de un modo u otro siempre hay dos seres humanos en el propio ser humano, el hombre nuevo y el hombre viejo, el hombre según el espíritu y el hombre según la carne, y hay dos realidades, material y espiritual, natural y sobrenatural; dualizaciones y desintegraciones que hay que unir e integrar desde fuera. A la luz del conocimiento desinteresado sólo existe la Realidad, con innumerables manifestaciones que son la realidad. Realidad y manifestaciones son la Realidad a la que se ama y a la que se sirve con total desinterés y, precisamente por ello, con total pasión. La teología tiene que mostrar esta unidad, que lo es también en el conocer y en el actuar. A la luz del conocimiento silencioso, no hay separación, conocer es actuar y actuar es conocer. Por ello quien hace la experiencia del conocimiento silencioso se toma tan en serio la realidad, su conocimiento conforme a la matriz cultural de su época y la actuación en la misma, actuación cotidiana o funcional de cada día, actuación económica, social, cultural y política. Se procura el conocer y actuar más crítico, cualitativamente más humano y liberador, el mejor. ¿Por una responsabilidad ética y moral? No, sino, porque en cuanto manifestaciones de la Realidad, son la Realidad.

Conocimiento conceptual-simbólico, la teología participa de la condición de dualidad, pero, para inducir al conocimiento no dual, ella puede y debe elaborarse y expresarse en la forma menos dual posible. Lo contrario le llevaría a ser poco pedagógica, dificultando la posibilidad del conocimiento silencioso, e inducir fácilmente al error, esto es, a la imposibilidad misma de tal conocimiento. Esto último sucede cuando se niega dicha posibilidad o, exaltando como máximo el conocimiento dual, se bloquea toda posible apertura.

La teología es dual porque al ser conceptual-simbólica supone siempre algo conceptualizado y alguien que conceptualiza, objeto y sujeto. Pero puede expresarse, como lo hace el pensamiento vedanta advaita, mediante categorías, pensamientos y símbolos no duales o que apunten a la no dualidad.

Hablar de lo no dual es hablar de lo no conceptualizable o categorizable, por lo tanto, de lo no nombrable. En el dominio, pues, del conocimiento interesado, la única forma posible de hablar de ello, de nombrarlo, es mediante el lenguaje simbólico. Porque, aunque opere conceptualmente, su riqueza de significación está en su naturaleza de metáfora y alusión, siempre abierta. El símbolo permite significar sin apresar, delimitar o poseer. Al partir de una realidad para significar otra, es un acto de significación abierta. El lenguaje de la teología puede ser conceptual pero su reducto más profundo y básico es simbólico, cosa que olvida en forma permanente. «Se discute de teología y también de la fe como si se discutiera de álgebra» (Panikkar 1999b:50). Dios, la máxima categoría que cree poder utilizar la teología cristiana es un símbolo, «que se revela y vela en el mismo símbolo del que se habla» (Panikkar 1998a:28).

La infinitud de lo no dual, así como la forma simbólica de hablar de ello desde las diferentes culturas es la fuente de la pluralidad de tradiciones de sabiduría y de teologías. Algo muy anómalo estaría ocurriendo en la teología si solamente existiera una. Estaríamos asistiendo a su extinción, no a su éxito. Recordemos que si el hallazgo y cultivo del conocimiento silencioso es proceso creador, como en el arte, la teología tiene que reflejarlo. Y la única manera es reflejando la pluralidad de accesos, caminos y hallazgos. También aquí, como en el arte, no cabe la mímesis y la copia, la quietud ni el estancamiento. Por ello no se trata de partir de todas

las tradiciones a la vez, ni de pasar artificialmente de una a otra. Cada teología, siendo universal y aspirando a la universalidad, tendrá su peculiaridad, la impronta de su particular enraizamiento y riqueza. La teología hecha desde la cultura occidental, al igual que la propia experiencia del conocimiento silencioso, no será la misma que la hecha desde el budismo zen, aunque aquélla asuma muchos elementos de éste. Universalidad y particularidad aquí no se contradicen, se complementan. En teología del conocimiento religioso, simbólico, conceptualizable y conceptualizado, como en las demás manifestaciones culturales en general, no existe algo así como la teología tecnológicamente sintetizada que abarque todo. Sería artificial, sería falsa.

El énfasis que hemos puesto en el logos "teológico" como conocimiento operante en función del conocimiento silencioso, así como el puesto en éste como la verdadera experiencia religiosa, más la psicologización que sufre también la religión en nuestros días, puede inducir a pensar que la teología tiene que ser conocimiento y discurso psicologizante y experiencial, como si el conocimiento silencioso en función del cual debe existir fuera experiencia del "yo". Hay un peligro en ello como cuando, buscando la solución a la crisis religiosa en nuestros días, se habla de «vivenciación» y «personalización» de la fe. Y de hecho hay una tendencia a psicologizar la teología, como la propia experiencia religiosa. Sin desconocer lo que en ello hay de positivo en cuanto superación del racionalismo teológico, hay que tomar en cuenta que el conocimiento silencioso es una experiencia de todo nuestro ser, que es más que nuestro "yo", incluido el yo profundo. Hasta el punto que este conocimiento no tiene lugar si no es superando el yo. Panikkar lo expresa muy bien: «Los papeles se trastocan. Yo no soy su sujeto, sino que estoy

en la misma experiencia» (1998a:56). La teología tiene frente a sí una experiencia muy objetiva, si podemos hablar de esta manera, y para inducir a ella y dar cuenta de la misma no necesita desvirtuarla y traicionarla presentándola y tematizándola como una experiencia del yo "sujeto". La teología como conocimiento y como discurso debe inducir a superar el yo como sujeto del conocimiento silencioso. De lo que da cuenta es una experiencia «óntica y ontológica: es la experiencia de los seres y del Ser mismo en su mismidad más radical» (Panikkar 1998a:56). Si no es un conocimiento del sujeto, porque no hay sujeto-objeto, tampoco es psicologizante y, menos aún, de sentimiento.

Quizás, y por lo que refiere, a la teología cristiana, podamos resumir expresivamente todas las exigencias indicadas hasta aquí en la advertencia hecha por Panikkar de que «La teología cristiana, hoy, ya no puede ignorar la cristianía.» (1998b:177). Si *cristianía* refiere a la nueva forma, no sólo posible sino culturalmente obligada para un número creciente de cristianos, de vivir lo cristiano hoy no ya como pertenencia institucionalizada sino como camino personal de realización y trascendencia, desarrollando lo más plenamente posible el ser desinteresado que hay en nosotros, en efecto, la teología cristiana no puede ignorarla, tiene que tomar muy en cuenta esta forma de ser cristiano. Cristianía sería la vivencia del cristianismo como religión del conocimiento silencioso y la teología tiene que recoger la que ya emerge de ella. Porque no cabe duda que esta forma de vivir lo cristiano ya existe, es un hecho social y cultural constatable, y como tal se justifica y legitima a sí mismo, es decir tiene, aunque en forma incipiente, su propia teología.

6.2. Funciones de la teología: principal y especializadas

De las exigencias de la teología hoy, quisiéramos pasar a hablar, en un grado más descendente pero siempre de una manera muy básica y fundamental, de sus funciones. Y en la teología nosotros distinguiríamos dos niveles: el nivel de su función, primera y más básica, que le corresponde a la teología como un todo, y el nivel de sus funciones especializadas, de las partes que la componen. Al hablar de funciones especializadas, e incluso, en la manera de concebir la que llamamos función principal, nos estamos valiendo de aportes que hace Lonergan en su *Método en teología*, y que nosotros asumimos, según nuestra conveniencia, de manera globalizada.

Como es sabido, Lonergan ve en el método teológico ocho especializaciones, en el sentido de tareas o cometidos: 1) la investigación de los datos, 2) la interpretación, 3) la historia, 4) la dialéctica, 5) la explicitación de los fundamentos, 6) el establecimiento de las doctrinas, 7) la sistematización y 8) la comunicación (1988:127). En estas ocho tareas, especializaciones o funciones diferentes estaría todo el quehacer teológico. Las primeras cuatro especializaciones constituyen la fase previa, que él llama mediadora, comenzando la teología o fase mediada con la quinta función, la explicitación de los fundamentos. Lo importante para nosotros es que, llegado este momento, él habla de la conversión, y en triple dimensión: moral, intelectual y religiosa. Y plantea lo siguiente: «Puesto que la conversión es básica para la vida cristiana, una objetivación de la conversión constituirá los fundamentos de la teología» (1988:129). Por conversión, obviamente, entiende la transformación del sujeto y del mundo, una experiencia existencial intensamente personal y totalmente íntima, que, en el plano de lo vivido, afecta todas las

operaciones intencionales y conscientes del ser que la vive. Dicha conversión es operativa, tanto en la primera fase como en la segunda, si bien en la primera fase la conversión no es un prerrequisito. La conversión significa la capacidad de pasar de un horizonte que ha heredado a otro horizonte que considera mejor. Como todo horizonte, éste no significa tanto proposición de doctrinas como la posibilidad de aprehender el sentido de las doctrinas. Por último, aunque la conversión es un acontecimiento eminentemente personal, no es puramente privado, porque siempre ocurre en el interior de un grupo social y dentro de tradiciones. De manera que la conversión es algo más que un cambio de horizontes. Puede significar también, precisa Lonergan, que uno comienza a pertenecer a un grupo social diferente o, si el grupo permanece él mismo, que se comienza a pertenecer a él de una manera nueva (1988:129-132, 261-263)[16].

El término conversión es dualista y como tal presenta inconvenientes, pero podemos adoptarlo aprovechando así su papel fundador que con razón destaca Lonergan en la conversión en relación con la teología. Entendiendo esta conversión en el sentido más profundo y transformador posible, como el hallazgo del conocimiento silencioso, nosotros entendemos igualmente la función primera, fundamental y permanente de la teología como la objetivación, para utilizar el término de Lonergan, de esta conversión, objetivación también operativa u operante, que por lo mismo induce a

16. Johnston, para quien «la experiencia mística es, y debe ser, el verdadero núcleo de la auténtica teología» (1984:56) y «la reflexión sobre la experiencia mística junto con la reflexión sobre la conversión podrían ser fundamento y base de una teología del futuro» (1984:64), ve en la propuesta de Lonergan la posibilidad de dar a la mística y a la conversión el puesto fundamental que les compete en la teología (Johnston 1984:63).

realizar la conversión. Ésta es una función, la primera y fundante de toda la teología, que hemos venido destacando con otros términos desde bien atrás. Esta función debe recorrer toda la teología en todas sus partes o funciones especializadas, manteniéndola tensamente dirigida al conocimiento que ella conceptualiza y tematiza, el conocimiento contemplativo o silencioso. Ella debe fundar y mantener en esta perenne fundamentación a la teología. Sin ella, como bien lo enfatiza Lonergan, cualquiera puede realizar las tareas primeras, investigar e interpretar los datos, escribir la historia, identificar las posiciones contrarias, pero no las segundas, las propiamente teológicas, las que él llama establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación. De todos modos, la conversión es operativa en todas las funciones especializadas de la teología. Debe ser. Dichas funciones aquí las abordamos sumariamente en tres núcleos, el conformado por las disciplinas que nos aportan las enseñanzas de maestros y testigos a lo largo de la historia, el conformado por la teología fundamental, y el conformado por la teología sistemática.

Entre las disciplinas que nos aportan las enseñanzas de maestros y testigos del conocimiento contemplativo a lo largo de la historia, en el cristianismo, como religión que se percibe revelada, destaca el aporte de la exégesis y la teología bíblicas. Hay una queja de que la reflexión teológica no ha sabido incorporar los hallazgos de aquéllas, sufriendo en relación con ellas un notable retraso (Torres Queiruga 1999b:16). Y si los teólogos están en retraso, obviamente éste es mucho mayor en la comunidad cristiana (Byrne 1994:25). La queja tiene fundamento, y mucho se beneficiaría la teología si los asimilara más rápidamente y de manera más consecuente. Sin embargo, hay que repensar la supuesta «objetivi-

dad» de aquéllas, en la queja dada como un logro. Porque, determinadas por el interés teológico de verdad e identificadas con él, exégesis y teología bíblicas sólo buscan en las fuentes datos y aportes que alimentan dicho interés. Es un ejercicio inconsciente, pero ahí está. Reflexión teológica, exégesis y teología bíblicas forman parte del mismo interés científico, de la misma voluntad de saber, como diría Michel Foucault, y que como él también mostró obedece a un interés institucional y de poder. Es evidente la ausencia de estudios bíblicos hechos por cristianos que muestran la religión judía y cristiana en su dimensión de contemplación y de conocimiento. Igualmente, se echan de menos estudios, en la perspectiva aquí indicada, de los profetas, de Jesús de Nazaret y de los evangelios en general, de Pablo y del evangelio de Juan específicamente. Ello contrasta con la gran riqueza de estudios hechos desde otros muchos ángulos de interés, pero sobre todo desde el interés por lo teológico y doctrinal. Hay una occidentalización en la aproximación a la exégesis y teología bíblicas. Una redefinición de la teología en la línea que aquí exponemos llevará a una redefinición del servicio que puede y debe hacer a la teología el estudio de las fuentes, bíblicas y no bíblicas. De hecho, hoy hay una gran sed de beber en este tipo de fuentes, como lo manifiestan las ediciones de las que están siendo objeto las enseñanzas de los maestros de las diferentes tradiciones de sabiduría.

Ante la crisis actual de la religión, la teología fundamental, especializada en mostrar la credibilidad de la religión y de la teología, no solamente ha adquirido mucha importancia sino que en cierto modo ha invadido todo el quehacer teológico. Hoy toda reflexión teológica lleva su buena carga de teología fundamental. La reacción es normal. En tiempos de crisis, prevale la necesidad de echar fundamentos, tender

puentes y desarrollar método sobre lo que Kuhn llama el desarrollo «normal» de una disciplina. Hay que reconocer, además, que en general se trata del esfuerzo responsable y honesto por mejorar la propia teología para hacer más creíble su discurso. De hecho, la teología fundamental actual es más antropológica, más hermenéutica y más teológica. Dista mucho de las teologías apologéticas, sus antecesoras. El problema está, como en forma reiterada hemos denunciado, en que los cambios que se introducen aunque necesarios son radicalmente insuficientes. La teología fundamental, como el resto de la teología, tiene que descubrir en qué tipo de sociedad y de cultura estamos y quién es su interlocutor. No es el hombre moderno clásico, no creyente porque no sabe conciliar trascendencia (fe, religión) con inmanencia (autonomía, subjetividad). Es el hombre de una sociedad y de una cultura en la que ha hecho conciencia de que nada le es dado, de que, con conocimiento, todo lo tiene que construir, incluida la religión; de que ésta es conocimiento construido y creado, como el arte, y con gusto recoge y recibe lo que en las religiones hay de sabiduría, pero no puede aceptar las creencias, las verdades impuestas. Este hombre es su interlocutor y esta es la religión que tiene que presentarle: la religión conocimiento.

La teología sistemática se correspondería con las funciones que Lonergan llama el establecimiento de doctrinas, la sistematización y, en parte, la explicitación de fundamentos. Es la teología conocida en los manuales como teología dogmática y teología moral. Aquí, más que en ninguna otra parte, es donde la teología debe ser objetivación de la conversión o contemplación y reflexión crítica en función de la misma. Aquí es donde revelación, dogma y doctrina tienen que mostrarse enseñanzas y no creencias, y como enseñanzas tie-

nen que apelar a la comprensión y a su realización no a una aceptación de fe, de sumisión. Aquí es donde la teología tiene que extremar la conciencia de que su conocer es simbólico, al igual que las categorías, conceptos y términos que utiliza para hablar de lo en sí no nombrable ni conceptualizable, la Realidad, Eso, lo Manifiesto, lo Patente. Dogmas y sacramentos indican los puntos histórica y culturalmente más neurálgicos. Ellos son también los de mayor riqueza simbólica. Lugares simbólicamente neurálgicos en una religión de creencias, y por ello muy amenazados en su significación, sólo la tendrán en la religión del conocimiento si pasan por una reconversión profunda, verdaderamente estructural[17]. Se trata del paso obligado, con todas sus consecuencias, de una matriz cultural a otra. De no realizarse este paso, recordemos, hay que atenerse a la consecuencia: un hombre con mente y sentir de agricultor predica un mensaje agricultor que ya no se entiende, a unos agricultores que ya no existen.

Nuestros señalamientos en este acápite, reintegración y funciones de la teología, han sido muy sumarios y genéricos, somos conscientes de ello, sobre todo cuando es mucho el análisis crítico que, aún sin meterse a teólogos, desde la matriz cultural actual, se puede hacer. Nos ubicamos en el nivel que lo hicimos porque nuestro interés era mostrar la necesidad de repensar la teología. Hay teólogos, aquí hemos citado con reconocimiento a Torres Queiruga, que, conscientes de esta tarea, han puesto manos a la obra. La parte teológica, y buena parte de la filosófica, de la amplia producción de Raimon Panikkar parte de la misma convicción y se inspira en el mismo propósito. Nosotros creemos que, ya en el último tercio de nuestra reflexión, este último acápite, junto con los que le preceden, es suficiente para si no convencerse al menos persuadirse de que la teología debe ser profundamente repensada y en qué dirección hay que hacerlo.

17. En el marco del conocimiento silencioso los dogmas deben ser vistos y tematizados como los modos de proceder hacia el conocimiento silencioso en una tradición dada, centrales y comprobados, eficaces y cualificados. En este sentido, y sólo en éste, es que son intocables. Son modos de proceder validados por la práctica y los acontecimientos, que en la religión articulada sobre el conocimiento interesado son expresados como hitos del actuar divino a favor de los hombres, creación, encarnación, redención, resurrección..., y en la religión del conocimiento silencioso como conocimiento y experiencia de ellos.

7. Conclusión: repensar la teología

La renovación de la teología es un esfuerzo que viene de muy atrás. Para no remontarnos a finales del siglo XIX, horizonte que sería justo, recordemos que en los años cuarenta del siglo XX en los países del centro de Europa y, muy particularmente en Francia, se elabora una teología a la que muy pronto se la califica de nueva, «la nouvelle théologie», que tiene como proyecto la renovación de la teología. Conociendo mayores o menores aportes, más novedosos como la teología de la liberación o menos, la conciencia de la necesidad de renovación teológica no ha cesado. En algunos casos se pudo pensar que se estaba asistiendo a un repensar la teología, nos referimos a los aportes novedosos que supuso hace tres décadas y aún menos la teología de la liberación y la llamada teología contextual. Creemos que, pese a su impacto en la teología en general, la perspectiva que podemos tener hoy nos permite ver que fue más una renovación que un repensar la teología. Es muy recientemente que esta última necesidad se plantea, y aún se puede entender y se entiende de manera diferente. Digamos que, más entramos en

el nuevo tipo de sociedad y de cultura, más condiciones hay para que caigamos en la cuenta de tal necesidad. Pero como se sabe bien, las condiciones de modo de vida, sociales y culturales, no bastan, se requiere además de una interiorización adecuada. De otro modo, se puede hablar de repensar y transformar la religión y, en el fondo, estar pensando solamente en términos de renovación y terminar haciendo propuestas en este sentido. De ahí la importancia de acertar en la interpretación de las condiciones nuevas, del tipo de sociedad y de cultura en el que estamos viviendo, del que formamos parte.

Nuestra posición en lo que se refiere a este punto ya quedó suficientemente expuesta. Es partiendo de ella que nosotros entendemos el repensar la teología como entendimos y entendemos el repensar la religión, de una manera muy profunda, en términos de quiebre y de transformación en relación con la teología que ha precedido, incluida la más progresista y crítica. La teología tendrá que caer en la cuenta de algo no fácil, dado precisamente el buen nivel crítico y desinteresado que ha alcanzado: y es descubrir hasta qué punto, y ello pese a los cambios y renovaciones, ha permanecido en una misma función al servicio de la religión como creencia. La teología no lo ha hecho así conscientemente, de ahí la dificultad para descubrirlo y aceptarlo. Ha servido a una religión de creencias sirviendo a una religión-verdad, una religión fuente de verdades recibidas por revelación e inspiración, que siente son verdades divinas a favor del hombre. Es más, entendiendo la fe como *fides quaerens intellectum*, apela a la lucidez y capacidad crítica de éste. Pero siempre para aceptar y asumir, siempre para comprender lo que la fe como revelación ya conoce y entrega de previo. Lucidez y criticidad del entendimiento, pues, limitadas. Su función es la

de entender y aceptar lo revelado, no la de crear. También es cierto que en la teología renovada actual la aceptación de la verdad revelada tampoco es presentada despóticamente. El carácter despótico es algo que la teología actual renovada no acepta. Por el contrario, de manera continua se esfuerza por minimizar lo que puede aparecer como imposición, tratando, por una parte, de conciliar trascendencia e inmanencia, heteronomía y autonomía, y por otra, presentando las verdades reveladas como respondiendo a las más profundas necesidades y deseos de realización y de trascendencia del ser humano. Sin embargo, tales intentos no son exitosos. El rasgo autoritativo de revelación y, por lo tanto, de imposición no desaparece, está ahí siempre. Y las verdades religiosas así presentadas, enraizadas en la experiencia de lo sagrado y religioso, supuestamente conciliadoras de valores como inmanencia y trascendencia, autonomía y heteronomía, y supuestamente respondiendo a las necesidades más profundas del ser humano, sólo apelan a la razón, como hemos afirmado tantas veces, para, vía la razón y la voluntad, imponerse a todo el resto del ser. Repensar la teología refiere, pues, a una tarea muy radical y muy profunda. Para poder realizarla la teología tendrá que comenzar por autodescubrirse en el papel racionalizador de creencias que ha tenido y tiene.

Renovarse no basta, es insuficiente. Seguiría cumpliendo el mismo papel, la misma función. La teología tiene que repensarse. Tiene que convencerse de que nada de valioso tiene por qué perderse ni desaparecer. Como en el arte no desaparecen la crítica ni la historia porque haya un saber que es el de los creadores enseñando y formando en sus talleres a los que quieren ser artistas, tematizándose y exponiéndose. Pero, repitámoslo todavía una vez más, nunca toda la crítica e historia del arte juntas han creado una obra de arte; jamás con

la pura teoría se ha formado un artista. La teología tendrá que cultivarse como el conocimiento que da cuenta temática, crítica y epistemológicamente del conocimiento silencioso como plena realización humana pero incitando, induciendo y enseñando a ello. La teología tiene que ser sabiduría. Y en función de todo ello tiene que repensarse, concebirse, diseñarse, ejecutarse y evaluarse. Su conocimiento nunca será el conocimiento silencioso, es claro. Es una objetivación conceptual-simbólica de ese conocimiento, nunca podrá ser el conocimiento contemplativo propiamente tal ni producir la experiencia que él produce. Como tampoco la experiencia en la creación artística es la que luego el creador objetiva artísticamente para comunicarla ni la experiencia estética de quien la contempla (Lonergan 1988:65-85). Pero la teología tiene que dar cuenta de ese conocimiento e inducir a él. Ése es su saber.

La religión en el pasado, en sociedades estáticas y pseudoestáticas, tuvo que fijarse en creencias, pero éstas apuntan mucho más allá del estado de fijación en que quedaron. El hacia dónde apuntan sigue siendo muy actual. La teología, separando la fijación del hacia dónde, el vino de la copa, puede recuperar las enseñanzas que aún contienen, las más grandes, las más perennes.

El camino interior tiene caminantes en todas partes, en todas las tradiciones de sabiduría, en todas las culturas, en todas las religiones. La teología tiene que ser eco de toda esa realidad, de ese caminar y de sus caminantes, de la experiencia de todos ellos. Su "theos" y su "logos" son, por naturaleza, universales. No ya en el sentido de que en ellos quepan todos, sino en el sentido de que todos tienen su "theos" y su "logos". La verdadera teología, como el sentir y el conocer silenciosos, no son monopolio de nadie.

IV
El arte como consideración final

Más que el arte la pintura, porque es específicamente en ella que se apoya nuestra breve consideración final. Aunque, en verdad, lo que nos inspira es inherente al arte como tal y por ello es perceptible en todas sus manifestaciones. Nos referimos a esa capacidad de la pintura, del arte, para trascenderse en sus realizaciones, en sus hallazgos, en sus creaciones, en sus concepciones. ¡Cuántas veces a lo largo de este trabajo nos ha venido esta misma idea al espíritu!

La pintura, el arte, como la religión, son descubrimiento y creación humana. Su significación consiste, según Lonergan, «en la acción consciente de un sujeto transformado, que actúa en el interior de su mundo, también transformado» (1988:66)[18]. En el arte, «el sujeto ha sido liberado de la necesidad de ser una pieza sustituible que se ajusta a un mundo ya-hecho y en el cual está integrado. Ha dejado de ser un explorador que investiga algún aspecto del universo o que busca una visión de conjunto. Ha llegado a ser precisamente él mismo: una libertad que emerge, extática y creadora» (1988:67). A su base hay una significación elemental, una intelección inicial, que coincide con la experiencia pero que luego hay que ampliar, elaborar, precisar, corregir, desarrollar, resultando así «una idealización del esquema experiencial

18. Lonergan toma a su vez estos elementos de Suzanne K. Langer, *Feeling and Form*, New York, 1953 (Lonergan 1988:65).

original». Por ello, «El arte no es una autobiografía; ni es la narración que se hace de la propia historia al psiquiatra. Es la captación de lo que es o aparece significativo, de importancia, de interés y de alcance para el hombre. El arte es más verdadero, más sutil, más efectivo que la experiencia, porque va más a lo esencial» (1988:67). ¡Cómo hacen pensar estos trazos de lo que es el arte en la religión! Al igual que el arte mismo hace pensar en la religión.

Como la religión, la pintura tiene en su historia realizaciones sublimes, momentos cumbre de captación y expresión de la belleza. La pintura pudo quedarse en esos momentos y en esos hallazgos para siempre. Tan geniales fueron que bien pudo fijarlos canónica, dogmáticamente, para siempre. Sobre todo, para conservarlos, para que nunca se perdieran, para venerarlos como lo sumo, para serles siempre fiel. Tentación tan "noble" no faltó, incluso se dio y se da frecuentemente. Es lo que sucede ante toda época clásica. ¿Cómo concebir, por ejemplo, que después de *Las Meninas* de Velázquez pueda haber otra posibilidad de pintura, que la misma experiencia creadora se pueda repetir bajo formas inimaginadas? De hecho, durante varios siglos la pintura parecía estar destinada a ser representación de la realidad, aunque el mismo Velázquez que la llevó a su cumbre en *Las Meninas*, en el mismo cuadro comenzó a exaltar la creación pictórica en sí misma, pintando el taller, el artista, sus cuadros y no la pareja real, apenas proyectada en un pequeño espejo en el fondo del cuadro. Hasta que a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, de manera inimaginada la pintura se trasciende a sí misma. De forma diferente, como no podía ser de otro modo, vuelve a crear belleza que no existía. Picasso, inspirado en el acto creador, como en su tiempo lo hiciera Velázquez, crea unas Meninas que no exis-

tían y que, en el fondo, habían existido siempre. ¡Es la belleza que está ahí!

¿Por qué a la religión le cuesta tanto? ¿Por qué a la religión, que se parece tanto al arte, le es tan difícil autodescubrirse como lo que es: creación, conocimiento, autotrascendencia? ¿Por qué esa vocación a convertirse en estatua de sal mirando al pasado como si no hubiera más historia que la pasada y la que ésta nos marcó, cuando la historia, el futuro, el proyecto humano, la cultura, los valores, la misma religión, todo está en nuestras manos, todo espera nuestra creación?

La pintura, el arte en general, tiene la ventaja en relación con la religión de sentirse siempre, aun en las peores épocas, más creador. Aún para copiar el artista tiene que dominar una técnica, tiene que desarrollar habilidades, tiene que "hacer". La posibilidad de copias por medios meramente técnicos, como es sabido, es muy reciente. Sin embargo, para ser religiosos pensamos que basta con creer. Cuando las religiones son las creaciones humanas más sublimes que existen, por ser las más desinteresadas, las trascendentes, porque para llegar al conocimiento que ellas significan hay que dejar a la puerta todo lo demás, no sólo sandalias y báculo, sino hasta el propio deseo de entrar, hasta el propio yo. No hay creación humana más sublime que ésta. No hay creadores más grandes que los que han hecho esta experiencia. Para hacerla posible hay que "parar" el mundo, hay que detener toda la creación o más bien seguirla en toda su profundidad, según se entienda.

A la religión, creación más sublime que el arte, le ha perjudicado y le perjudica su misma sublimidad y excelsitud. La grandeza de sus creaciones y creadores es la que lleva a sus seguidores a querer fijarla en religión de creencias, dogmas, confesiones, ritos e iglesias. Aparte los intereses que de ahí

derivan. Aunque retóricas, porque tenemos la respuesta, las preguntas que nos hacemos, ¿por qué la religión?, muestran que como la pintura, como el arte, ella también puede trascenderse, también puede pasar de creencia a conocimiento. En la sociedad y cultura en que vivimos es posible y necesario dar este paso.

Bibliografía citada

AA. VV. (1999), *Teología y nuevos paradigmas*, Edics. Mensajero, Bilbao.
AGUIRRE, R. (1987), *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
ALISON, James (1999), *El retorno de Abel*, Herder, Barcelona.
AMENGUAL, G. (1996), *Presencia elusiva*, PPC, Madrid.
ANÓNIMO (1995), *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, 7a. ed., Ediciones Paulinas, Madrid (trad. de la versión inglesa de William Johnston, *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counseling*, Doubleday and Company Inc., Nueva York, 1973).
ARBUCKLE, G.A. (1998), *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Sal Terrae, Santander.
ARSUAGA, Juan Luis (1999), «El collar del neardental», *Temas de Hoy*, Madrid.
ASHTÁVAKRA GÍTÁ (1983) (trad. del sánscrito por Hari Prasad Shastri, versión española de Francesc Gutiérrez), Edic. de la Tradición Unánime, Barcelona.
BERGER, P.L. (1975), *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona.
BERGER, P.L. et al. (1979), *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander.
BERGER, P.L. (1994), *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona.
BERGER, P.L. y LUCKMANN, Th. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona.
BERGER, P.L. (1999), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, 3a. ed., Kairós, Barcelona.

BYRNE, James M. (1994), «La teología y la fe cristiana», *Concilium*, 256 (diciembre) 15-25.
CAPRA, Fritjof (1996), *El tao de la física*, Ed. Sirio, Málaga.
CASTANEDA, Carlos (1997), *Las enseñanzas de don Juan*, 25a. ed., Fondo de Cultura Económica, México/Madrid.
CASTANEDA, Carlos (1998a), *Viaje a Itxlam*, 17a. reimp., Fondo de Cultura Económica, Madrid.
CASTANEDA, Carlos (1998b), *Relatos de poder*, 14a. reimp., Fondo de Cultura Económica, Madrid.
CEBRIÁN, José Luis (1998), *La red*, 2a. ed., Taurus, Madrid.
CENCILLO, Luis (1997), *Psicología de la fe*, Sígueme, Salamanca.
CONILL, Jesús (1991), *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid.
CORBÍ, Mariano (1983), *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca e Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, Salamanca.
CORBÍ, Mariano (1992), *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona.
CORBÍ, Mariano (1996), *Religión sin religión*, PPC, Madrid.
CORBÍ, Mariano (1998), *El camí interior. Més enllà de les formes religioses*, Helios, Barcelona.
CORTINA, Adela (1999), «Ética sin alternativa», *El País*, n. 1121, 29 de mayo.
DAVIES, Paul (1993), *La mente de Dios*, Ed. MacGraw-Hill, Madrid.
DE CERTEAU, Michel (1987), *La faiblesse de croire* (texto establecido y presentado por Luce Giard), Seuil, París.
DE MELLO, Anthony (1982), «Un cristiano oriental habla sobre la oración», *Concilium* 179, 400-407.
DERTOUZOS, Michael L., *¿Qué será?*, Planeta, Madrid.
DÍAZ-SALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F. (eds.) (1994), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid.

DIVARKAR, Parmananda (1998) "Dos grandes modelos de religiones en el mundo", *Selecciones de Teología*, vol. 37, n. 146, 145-151 (condensación de «El reto de Asia para el cristianismo. ¿Es la mentalidad de las grandes religiones irreconciliable con el cristianismo?», *Vida Nueva*, n. 1947 (1994) 34-39).
DOMÍNGUEZ, Carlos (1999), «Experiencia mística y psicoanálisis», XXII Foro sobre el Hecho Religioso, Majadahonda, septiembre 1998, *Cuadernos Fe y Secularidad* 45, Sal Terrae.
DUCH, Lluís (1998), *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona.
DUPUIS, J. (1991), *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Edic. Paulinas, Madrid.
DUPUIS, J. (1998), *Introducción a la cristología*, 2da. ed., EVD, Estella, Navarra.
DUPUIS, J. (1999a), *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Du Cerf, Paris.
DUPUIS, J. (1999b), «El pluralismo religioso en el plan divino de salvación», en *Selecciones de Teología* 151 (1999) 241-253; condens. de «Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut», *Revue Théologique de Louvain* 29 (1998) 484-505.
DUPUIS, J. (2000), «El diálogo interreligioso en época de pluralismo», en *Selecciones de Teología* 153 (2000) 11-23; condens. de «Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme», *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998) 544-563.
ECKHART (1998), *Obras escogidas*, Edicomunicación, Barcelona.
ECKHART (1999), *El fruto de la nada y otros escritos*, 2da. ed. Edición y traducción de Amador Vega Esquerra, Ediciones Siruela, Barcelona.
ESTRADA, J.A. (1999), *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, EVD, Estella, Navarra.

FABRI DOS ANJOS, M. (ed.) (1999), *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao.

FERRY, L. (1996), *El hombre-Dios, o el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona.

FRAIJÓ, Manuel (1989), «Jesús de Nazaret y la fe en Dios», en Díez Alegría, J.M. et al., *Dios como problema en la cultura contemporánea*, Edic. EGA, Bilbao, pp. 153-179.

FRAIJÓ, Manuel (ed.) (1994), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid.

FRAIJÓ, Manuel (1998), *A vueltas con la religión*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.

GAUCHET, Marcel (1985), *Le désénchantement du monde*, Gallimard, París.

GEFFRÉ, Claude (1998), «La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso», *Selecciones de Teología*, vol. 37, n. 146 (abril-junio) 135-144; condensa de «La verité du christianisme à l'age du pluralisme religieux», *Angelicum* 74 (1997) 171-191.

GEFFRÉ, C. (1999), «Para un cristianismo mundial», en *Selecciones de Teología* 151, 203-213; condens. de «Pour un christianisme mondial», *Recherches de Science Religieuse* 86 (1998) 53-75.

GIRARD, René (1982), *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

GIRARD, René (1986), *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona.

GIRARD, René (1995), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.

GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARDONES, José Ma. (1992), *Materiales para una filosofía de la religión. 1. Cuestiones epistemológicas*, Anthropos, Barcelona.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (1998), «Mística del éxtasis y mística de la misericordia, en Mística oriental y mística cristiana», XXII Foro del Hecho Religioso, Majadahonda, 25-27 septiembre, *Cuadernos F/S* 44, Sal Terrae.

GOODY, Jack (1985), *La domesticación del pensamiento salvaje*, AKAL, Madrid.

GREELEY, Andrew M. (1974), *El hombre no secular. Persistencia de la religión* (orig. inglés 1972), Edic. Cristiandad, Madrid.

HAIGHT, Roger (1994), «La Iglesia como lugar propio de la teología», *Concilium* 256 (diciembre) 29-41.

HICK, John (1992), «Teología y verificación», en Enrique Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona.

HICK, John (1993), «Hacia una comprensión religiosa de la religión», en Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. Ma. (eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión, III*, Anthropos, Barcelona, pp. 97-118.

HUNTINGTON, Samuel P. (1997), *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona.

INSTITUTO SUPERIOR DE PASATORAL (1996), *Mundo en crisis, fe en crisis*, Verbo Divino, Estella, Navarra.

JÄGER, Willigis (1994), "La mística, ¿huida del mundo a responsabilidad con respecto al mundo?", *Concilium* 254 (agosto) 657-671.

JASPERS, K. (1980), *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid.

JOHNSTON, William (1984), *El ojo interior del mundo*, Paulinas, Madrid.

JOHNSTON, William (1986), *El ciervo vulnerado. El misticismo cristiano hoy*, Paulinas, Madrid.

JUNG, Carl G. (1989), *L'homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnment de l'inconscient* (Prefacios y adaptación de Roland Cohen), Albien Michel, París.

KEPEL, Gilles (1991), *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, París.

LONERGAN, B. (1988), *Método en teología*, Sígueme, Salamanca (trad. cast. de *Method in Theology*, Longman, Londres, 1971).

LUCKMANN, Th. (1973), *La religión invisible* (orig. inglés 1967), Sígueme, Salamanca.

MARDONES, José María (1993), «Secularización», en J. Gómez Caffarena (ed.) *Enciclopedia Latinoamericana de Filosofía. 3 Religión*, Edit. Trotta, Madrid, pp. 107-122.

MARDONES, José Ma. (1994), *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración poscristiana de la religión*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.

MARDONES, José Ma. (1999a), «Modernidad», en *Fundamentalismos*, EVD, Estella, pp. 15-45.

MARDONES, José Ma. (1999b), «Desafíos. Retos y desafíos del fundamentalismo», en *Fundamentalismos*, EVD, Estella, pp. 389-412.

MARDONES, José Ma. (1999c), *Los síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander.

MARDONES, José Ma. (1999d), «¿Qué le pasa a la Iglesia? Hacia el cristianismo del futuro», *Iglesia Viva* 200 (octubre-diciembre) 9-39.

MARTÍN, Consuelo (1997), «Introducción. La sabiduría en el Gita», en Consuelo Martín (ed.), *Bhagavad Gita*, Trotta, Madrid, pp. 9-32.

MARTÍN, Consuelo (1998), *Conciencia y realidad*, Trotta, Madrid.

MARTÍN, Teodoro H. (1984), *Obras de Tauler*, FUE, Madrid.

MARTÍN, Teodoro H. (1990), *Obras completas* del Pseudo Dionisio Aeropagita, BAC, Madrid, *Introducción*, pp. 3-115.

MARTÍN VELASCO, J. (1976), *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1978), *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca.

MARTÍN VELASCO, J. (1987), *Introducción a la fenomenología de la religión*, 4a. ed., Cristiandad, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1988), *Increencias y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Sal Terrae, Santander.

MARTÍN VELASCO, J. (1993a), *El malestar religioso de nuestra cultura*, Edic. Paulinas, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1993b), «Experiencia religiosa», en Floristán, C. y Tamayo, J.J., *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1994a), *Espiritualidad y mística*, SM, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1994b), «Fenomenología de la religión», en Fraijó, M., *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, pp. 67-87.

MARTÍN VELASCO, J. (1996), «Dios en el universo religioso en Interrogante: Dios», *Cuardernos Fe y Secularidad* 35/36, Sal Terrae, pp. 5-49.

MARTÍN VELASCO, J. (1997a), *El encuentro con Dios*, Colec. Esprit, 2da. ed., Caparrós Editores, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1997b), *La experiencia cristiana de Dios*, 3a. ed., Trotta, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1997c), *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 2da. ed., PPC, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1998), «Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo», *Cuadernos Aquí y Ahora*, Sal Terrae.

MARTÍN VELASCO, J. (1999), *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo (1994), *Refundar la vida religiosa. Vida carismática y misión profética*, San Pablo, Madrid.

MASUDA, Yoneji (1984), *La sociedad informatizada como sociedad postindustrial*, FUNDES/Tecnos, Madrid.

MATELLAN VARA, Serafín (1998), *Convivir con los dioses*, Minerva Ediciones, Madrid.
MÁXIMO (2000), «Máximo», *El País*, 10-01-2000, Opinión, p. 11.
MESLIN, Michel (1988), *L'expérience humaine du duvin*, Du Cerf, París.
MINC, Alain, *L´avenir en face*, Seuil, París.
MINC, Alain, *La máquina igualitaria*, Planeta,
MINC, Alain, *La borrachera democrática*, Temas de Hoy, Ensayo.
MINC, Alain (1994), *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*, Temas de Hoy, Ensayo, Madrid (orig. franc. 1993).
MINTZBERG, Henry (1988), *La estructuración de las organizaciones*, Ariel, Barcelona.
MISSATKINE, Serge (1997), «La mystique du Nouveau Testament», en Marie-Madeleine Davy, *Encyclopédie des mystiques /I*, Payot, París, pp. 326-357.
MOIOLI, G. (1982), «Teología espiritual», en Pacomio, L. et al., *Diccionario Teológico Interdisciplinar I*, Sígueme, Salamanca, pp. 27-61.
MON SUN, Jung (1999), *Deseo, mercado, religión*, Sal Terrae, Santander.
NEGROPONTE, Nicholas (1998), *Ser digital*, Editorial Atlántida, Buenos Aires.
PAINADATH, S. (1994), «Los ashrams, un movimiento de integración espiritual», *Concilium* 254 (agosto) 641-655.
PANIKKAR, Raimon (1969), «Algunos aspectos de la espiritualidad hindú», en *Historia de la Espiritualidad*, T. IV, *Espiritualidades no cristianas*, Juan Flors (ed.), Barcelona, pp. 431-542.
PANIKKAR, Raimon (1970a), *El Cristo desconocido del hinduismo*, Edic. Marova y Fontanella, Madrid.
PANIKKAR, Raimon (1970b), *El silencio de Dios*, Guadiana de Publicaciones, Madrid.

PANIKKAR, Raimon (1971), *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas*, Edic. Marova, Madrid.
PANIKKAR, Raimon (1993a), *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.
PANIKKAR, Raimon (1993b), *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.
PANIKKAR, Raimon (1994a), *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid.
PANIKKAR, Raimon (1994b), "La religión del futuro", en Fraijó, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, pp. 733-753.
PANIKKAR, Raimon (1996), *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Edic. Siruela, Madrid.
PANIKKAR, Raimon (1998a), *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona.
PANIKKAR, Raimon (1998b), *Invitación a la sabiduría*, Espasa-Calpe, Madrid.
PANIKKAR, Raimon (1999a), *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona.
PANIKKAR, Raimon (1999b), *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Edic. Siruela, Madrid.
PARSONS, T. (1973), *Sociétés. Essai sur ler évolution comparée*, Dunod, París.
PIKAZA, Xabier (1981), *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca.
PIKAZA, Xabier (1999), *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid.
PRADÉS, José A. (1998), *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Edic. Península, Barcelona.

PRADÉS, José A. (1999), «Cómo definir lo sagrado en la sociedad actual». Entrevista de Salvador Giner y Clara Gomis con J. A. Pradés, *El Ciervo*, XLVIII, abril, n. 577, pp. 25-29.

PSEUDO DONISIO AEROPAGITA (1990), *Obras completas* (ed. Teodoro H. Martín), BAC, Madrid.

RADCLIFFE, Timothy (1999), «El sentido actual de la vida religiosa» (Conferencia del maestro general de la Orden Dominicana con ocasión del encuentro de superiores mayores franceses en París el 13-10-98), *ECCLESIA* n. 2.942 (24 de abril) 32-38.

RAHNER, K. (1979), *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona.

RIES, Julien (1989), *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Edic. Encuentro, Madrid.

RIFKIN, Jeremy (1999), *El siglo de la biotecnología*, Crítica-Marcombo, Barcelona.

SABATER, Fernando (1989), «Lo que no creo», en J.M. Díez Alegría et al., *Dios como problema en la cultura contemporánea*, Ediciones EGA, Bilbao.

SABATER, Fernando (1996), «Dios ante la filosofía moderna», en *Interrogante: Dios*, XX. Foro sobre el Hecho Religioso, *Cuardernos Fe y Secularidad* 35/36, Sal Terrae.

SABATIER, Paul (1994), *Francisco de Asís*, 3a. ed., Editorial Asís, Valencia.

SACHOT, Maurice (1998), *La invención de Cristo. Génesis de una religión*, Biblioteca Nueva, Madrid.

SAKAIA, Taichi (1994), *Historia del futuro. La sociedad del conocimiento*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

SCHAFF, Adam (1993a), *Mi siglo XXI, Cartas escritas a mí mismo*, Editorial Sistema, Madrid.

SCHAFF, Adam (1993b), *Humanismo ecuménico*, Trotta, Madrid.

SCHILLEBEECKX, E. (1969), *Revelación y teología*, 2da. ed., Sígueme, Salamanca.

SCHILLEBEECKX, E. (1973), *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca.

SCHILLEBEECKX, E. (1994), *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca.

SCHLÜTER RODÉS, Ana María (1981), Presentación a la edición castellana de *La Nube del No-Saber*, 7a. ed., San Pablo, Madrid.

SCHLÜTER RODÉS, Ana María (1998), «Mística en las religiones orientales comparada con las nuestra cultura», en *Mística oriental y mística cristiana*, XXII Foro sobre el Hecho Religioso, Majadahonda, 25-27 septiembre, *Cuadernos F/S* 44, Sal Terrae.

SCHÜTZ, A., LUCKMANN, Th. (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

SCHÜTZ, A. (1995), *El problema de la realidad social*, 2da. ed., Amorrortu Editores, Buenos Aires.

TAULER, Juan (1984), *Obras* (ed. y trad. Teodoro H. Martín), Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid.

TERCEIRO, José B. (1996), *Sociedad digital*, Alianza Editorial, Madrid.

TOFFLER, A. (1993), *La tercera ola*, 9a. ed., Plaza y Janés, Barcelona.

TORRES QUEIRUGA, A. (1987), *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid.

TORRES QUEIRUGA, A. (1995a), *Repensar la Cristología*, Verbo Divino, Estella, Navarra.

TORRES QUEIRUGA, A. (1995b), *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Sal Terrae, Santander.

TORRES QUEIRUGA, A. (1997), «Un Dios para hoy», *Cuadernos Aquí y Ahora*, Sal Terrae, Santander.
TORRES QUEIRUGA, A. (1998), *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, 2da. ed., Sal Terrae, Santander.
TORRES QUEIRUGA, A. (1999a), «¿Somos los últimos cristianos...premodernos?», en *Selecciones de Teología* 151, 214-218.
TORRES QUEIRUGA, A. (1999b), «Creer de otra manera», *Cuadernos Aquí y Ahora*, Sal Terrae, Santander.
TOURAINE, Alain (1973), *Production de la société*, Seuil, París.
TRACY, David (1994), "El retorno de Dios en la teología contemporánea", *Concilium* 256, 61-73.
TRIAS, Eugenio (1997), *Pensar la religión*, Ediciones Destino, Barcelona.
UPANISHADS (1997), [Edición y traducción de Daniel de Palma], 2da. ed. Edic. Siruela, Madrid.
VATTIMO, Gianni (1996), *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona.
WATTS, Alan (1992), *Esto es eso*, Kairós, Barcelona.
WILBER, Ken (1995), *Después del edén. Una visión transpersonal del desarrollo humano*, Kairós, Barcelona.
WILBER, Ken (1998), *Ciencia y religión. El matrimonio del alma y los sentidos*, Kairós, Barcelona.