

LA ESPIRITUALIDAD EN UNA SOCIEDAD LAICA, SIN SACRALIDADES NI CREENCIAS

Mariano Corbí

Para este Seminario a Marià Corbí se le habían solicitado dos textos base para el mismo, uno "La religión en las sociedades de conocimiento", o sea su análisis y explicación de la crisis de la religión en este tipo de sociedades, con la presentación de la espiritualidad no religiosa como alternativa, y otro "Propuesta metodológica y epistemológica de Marià Corbí", en el que, como el mismo título reza, nos entregara su teoría, el modelo epistemológico y metodológico en los que fundamenta su análisis. Con ambos textos daríamos inicio a nuestro Seminario. Sin embargo, previa consulta, él nos entregó ambos requerimientos en un solo texto, el que el lector tiene ahora delante. Se trata de un texto largo y denso, del que podemos decir que recoge con creces lo deseado: una síntesis de primera mano de su teoría, con su fundamentación antropológica, sociológica y cultural, y de su análisis de la religión en las sociedades europeas actuales.

Como se trata de una síntesis muy densa sólo queda remitir al lector que quiera conocer más a fondo teoría y análisis a las cuatro obras de Marià Corbí más principales publicadas hasta hoy: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983; *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona, 1992; *Religión sin religión*, P.P.C., Madrid, 1996; y *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2001.

Preámbulos

1º Para buscar el camino de la espiritualidad en las condiciones de las nuevas sociedades europeas, lo primero que hay que hacer es comprenderlas y aceptarlas; lo mismo cabe decir de los hombres que generan.

Aceptar no significa estar de acuerdo y aprobar. Aceptar es comprender, no rechazar, no condenar, acoger y amar.

Nuestras reflexiones sobre la espiritualidad de las nuevas sociedades industriales europeas parte de ahí.

2º. Nuestras reflexiones no pueden partir de una interpretación de los cambios culturales que estamos sufriendo, y que tanto están afectando a las religiones y a las iglesias, como una decadencia. Quien parte de ese supuesto, parte de un juicio previo, de un prejuicio; y quien parte de un prejuicio no tiene ninguna esperanza de comprender y aceptar.

Quien ni comprende ni acepta es difícil que ame lo que es, tal como es. Sin comprensión, aceptación y amor, ¿qué mensaje espiritual se puede transmitir, puesto que el mensaje espiritual es de luz y amor?

Los hombres de todas las culturas están hechos del mismo material. Todos los hombres y todas las culturas están construidas por seres egocentros y depredadores, y la construcción es para seres egocentros y depredadores.

En ese sentido, todas las culturas están igualmente alejadas y distantes del amor sin condiciones y la lucidez que nace del conocimiento silencioso.

3º. En la situación cultural a la que hemos ido a parar, fruto de siglos de marcha, hay algo inevitable: ir a desembocar a una sociedad de innovación y cambio continuo, sin heteronomías, autónoma, sin creencias y global. Y también algo evitable: las nuevas sociedades son libres para construir un tipo de sociedad u otro, un proyecto colectivo u otro.

Con los medios científicos y técnicos de que disponemos se puede construir muchos tipos de sociedades. Las sociedades científico-técnicas de innovación y globales no tienen que ser forzosamente, ni mucho menos, neoliberales de explotación de personas y del medio.

Las nuevas sociedades también son libres para cultivar las dimensiones humanas que en el pasado cultivaron las religiones o para dejarlas en completo barbecho, con los riesgos que eso comportaría. Lo que no podrán hacer, globalmente y a medio plazo, es intentar mantener vivas las religiones, fuera del contexto cultural, social y económico en el que nacieron, se desarrollaron durante milenios y vivieron.

4º. Este estudio más que ser una prospección, que también lo es, es un intento de comprensión y una explicación lógica de lo que ya está ocurriendo.

La función básica de mitos, símbolos y rituales

El *punto de partida* es antropológico y social y procura ir desnudo de creencias religiosas o laicas. No parte de ninguna ortodoxia ni tampoco de ningún cuerpo ideológico. Este punto de partida aséptico es como tendencia y opción metodológica, en la medida que es posible, que jamás es total. Arrancamos de una base biológico-cultural.

- 1.1. La cultura es un fenómeno propio de un viviente. Es la forma de vida de un animal viviente. Los humanos somos animales culturales. Es importante partir desde el suelo sin ensoñación ninguna.
- 1.2. La cultura tiene una función biológica, aunque sobrepase esa función. Su función primaria es biológica: proporcionar una forma concreta de vida viable a un viviente que ha dejado indeterminado genéticamente su modo de vida. En la especie humana, la vida inventa un modo rápido de adaptación a las transformaciones del medio. Las restantes especies animales se adaptan al medio y a sus transformaciones genéticamente. Eso les lleva millones de años. En la especie humana aparece un nuevo procedimiento: dejar determinado genéticamente sólo la condición fisiológica, el modo simbiótico de vida, la condición sexual y el habla. Está indeterminado cómo sobrevivir en el medio, la forma de asociación, cómo organizar la vida sexual y la crianza y todo lo demás. Todo eso indeterminado se determina mediante el habla. Hablando en grupo se crean programas para construir una naturaleza viable en unas condiciones de sobrevivencia determinadas.
- 1.3. El habla humana tiene dos formas de funcionamiento:

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

Segunda forma: la que corresponde al uso cotidiano del programa; el desarrollo de la vida y la comunicación dentro del programa constituyente.
- 1.4. El habla constituyente ha de ser axiológico porque tiene que programar a un viviente necesitado

en un medio dado, y ha de hacerlo de forma que le estimule a satisfacer sus necesidades.

El habla constituyente debe construir

- un medio axiológico y estimulante,
- un actor motivado frente a un medio concreto,
- unos modos de relación social que aseguren la colaboración y la simbiosis,
- unas motivaciones para la cohesión.

- 1.5. El habla constituyente, hasta la llegada de las sociedades industriales, para cumplir esas funciones usó narraciones cargadas de contenido axiológico. Esas narraciones son los mitos y las acciones rituales.

Una mitología estaba formada por un gran conjunto de narraciones subdivididas en subconjuntos. Cada uno de esos subconjuntos debía programar un ámbito de la vida del colectivo y de los individuos:

- establecer la interpretación del medio,
- establecer la motivación para actuar en él,
- establecer cómo actuar en él, las diversas formas de trabajo,
- establecer el modo concreto de practicar la sexualidad y cómo llevar adelante la crianza,
- establecer los modos de organización social y su motivación,
- establecer maneras para mantener, imponer y actualizar el lenguaje constituyente.

Cada narración mitológica está compuesta de unidades menores: los símbolos. Los símbolos se hacen especialmente patentes y explícitos en las acciones rituales.

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

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

de nuestra especie y construir una naturaleza humana.

1.7. Lo que es propio de nuestra especie, lo que la caracteriza, es no tener una naturaleza fijada. Entendemos como naturaleza:

- tener unas condiciones determinadas de actor en un medio,
- tener un medio determinado,
- tanto en lo que se refiere a las acotaciones objetivas del medio,
- como en lo referente a la relación de esos actores,
- como en lo referente al valor estimulativo de una cosa y otra,
- tener determinadas las relaciones intraespecíficas y extraespecíficas,
- tener determinada la organización social,
- tener determinada la forma de relación sexual y la forma de llevar adelante la crianza.

Nosotros no tenemos nada de eso fijado, lo fijamos mediante nuestras construcciones culturales, hablando.

Por tanto, no tenemos naturaleza. Lo que tenemos son los elementos básicos para construir nuestra naturaleza: la fisiología, el condicionamiento sexual, el condicionamiento simbiótico, y el instrumento de construcción, el habla. El habla (la competencia lingüística) es un invento biológico, la forma concreta de habla es una construcción cultural.

1.8. Las otras funciones mítico-simbólico-rituales, son secundarias y subsidiarias, tales como dar un sentido a la vida más que biológico, abrir a la dimensión gratuita y sagrada de la existencia, construir las religiones, etc.

Ninguna de estas funciones derivadas es la pretensión primera y primaria de mitos, símbolos y rituales.

1.9. La perspectiva para una correcta comprensión de los mitos, símbolos y rituales es partir de su función primaria biológica. Sin partir de ahí no se puede comprender adecuadamente sus otras funciones, especialmente la religiosa.

1.10. Los mitos, símbolos y rituales no pretenden, pues,

- explicar y describir la realidad en ella misma,
- explicar lo que es valioso o no lo es en sí mismo,
- explicar lo que es la naturaleza humana esencial,
- explicar lo que es la naturaleza de la sociedad y de su organización,
- explicar y describir el mundo de lo sagrado, el más allá,
- establecer el modo sagrado de vida.

Lo que dicen, en cualquiera de sus ámbitos, no es una descripción de lo que hay. Sólo dicen lo que hay que pensar, sentir y cómo hay que actuar en el medio y con los otros hombres para sobrevivir en unas condiciones determinadas.

1.12. Diferencia entre un símbolo y una metáfora:

Metáfora es una unidad semántica de un campo a) que se transfiere a otro campo, b) para ordenarlo y hacerlo comprensible.

La función designativa de la unidad semántica en el campo a) es de término a cosa.

La función designativa de la unidad semántica en el campo b) no es la relación de término a cosa sino de término a algo semejante a la significación transferida. Es, pues, una designación peculiar, no cósmica.

La metáfora funciona, en su estructura metafórica, aislada.

El símbolo tiene estructura metafórica pero no funciona aislado sino únicamente dentro del sistema mítico. El valor significativo y designativo del símbolo es incomprensible fuera de su sistema mítico.

1.13. Los mitos, símbolos y rituales, cuando se emplean para hablar de lo sagrado tienen estructura metafórica y función designativa propia de la metáfora.

Esto vale de las narraciones, de los símbolos tomados aisladamente y de los rituales.

Estructura interna de mitos, símbolos y rituales

Constataciones básicas sobre la estructura de las culturas preindustriales.

2.1. Las unidades semánticas tienen una estructura analizable en unidades menores, como un átomo es analizable en partículas.

- 2.2. Las narraciones tienen una estructura analizable en actantes y funciones.
- 2.3. Los modos de operar con las que se sobrevive tienen también una estructura analizable en unidades menores.
- 2.4. El conjunto de narraciones que forman la mitología de un pueblo tiene unas narraciones centrales y otras que son periféricas. Cada narración, a su vez, tiene un núcleo central y secciones periféricas.
- 2.5. Lo mismo cabe decir del conjunto de series operativas con las que un pueblo sobrevive: hay series operativas centrales y series operativas periféricas. En cada una de las series, hay momentos centrales y momentos periféricos.
- 2.6. El conjunto de ritos de un pueblo también puede descomponerse en rituales centrales y periféricos.
- 2.7. Las narraciones, los mitos, los símbolos y los rituales tienen una estructura narrativa y semántica superficial y una estructura profunda.
- La estructura profunda de las narraciones es la estructura actancial.
 - La estructura profunda de las unidades semánticas es la estructura de componentes, la estructura de las partículas que componen las unidades semánticas, la estructura sémica.
- 3.3. Cuando se cambia de modo de vida, v. gr., se pasa de la caza / recolección a la agricultura, o se pasa de la agricultura de lluvia a la de riego, se cambian en la misma dirección los mitos, símbolos y rituales.
- 3.4. A cada forma diferenciada de vida preindustrial, corresponde, de manera constante, un tipo de mitología, simbología y ritual. Siempre que se presente la cultura cazadora / recolectora, se presenta la mitología, simbología y ritual cazador / recolector, con idéntica estructura profunda. Lo mismo se puede decir de los restantes modos de vida preindustrial.
- 3.5. Cuando en un grupo humano retroceden los modos preindustriales de vida, retrocede la validez para ese grupo de mitos, símbolos y rituales. Eso ha ocurrido en Europa.

Procedimiento de análisis de las culturas preindustriales

Supuestos los datos anteriores y la posibilidad de análisis tanto de los mitos, símbolos y rituales como de las series operativas con los que los pueblos sobreviven.

Datos de la etnología y de la historia

- 4.1. Es posible averiguar cuál es el paradigma axiológico / interpretativo de cada uno de los tipos de cultura preindustrial. El análisis constata que la estructura sémica (atómica) del *momento central de la narración central* de una mitología funciona como paradigma del conjunto de narraciones mitológicas de una mitología, de sus símbolos y rituales. El paradigma axiológico / interpretativo es como una metáfora generalizada que estructura todo el material narrativo y ritual.
- 4.2. La estructura operativa del *momento central de la serie central* operativa de un pueblo, resulta tener la misma estructura que el paradigma.
- 4.3. Es lógico suponer, y eso dan los datos, que lo que es la operación central de un modo de vida, por ejemplo, matar y comer la pieza de caza, se convierte en patrón, filtro, modelo, metáfora, paradigma para construir y valorar la totalidad de la realidad.
- 3.1. Pueblos que viven de la misma manera tienen mitologías, simbologías y rituales parecidos en su estructura superficial. Por ejemplo: todos los pueblos que viven de la caza / recolección tienen mitologías, simbologías y rituales muy parecidos. Lo mismo se puede decir de los pueblos que viven de una agricultura de lluvia y de la caza y recolección. Lo mismo de los pueblos que viven de la agricultura de riego o los que viven de la ganadería.
- 3.2. Las mitologías, simbologías y rituales de los pueblos que viven de la misma manera, sometida a análisis, tienen idéntica estructura profunda.

Aquella acción con la que el viviente sobrevive en el medio es para él el patrón de realidad, valor, interpretación, organización, etc.

- 4.4. Cuando cambia la acción central con la que se sobrevive, se pasa de la caza al cultivo o a la ganadería, cambia el patrón de realidad, valor, interpretación, organización, etc.
- 4.5. Una mitología, simbología y ritual determinados, son los resultados de extender el patrón o paradigma (metáfora central) a todos los ámbitos de la vida del grupo.
- 4.6. Por tanto, hay una relación constante entre los modos fundamentales de sobrevivir preindustrialmente y las mitologías, simbologías y rituales. Puesto un modo de vida, se seguirán las correspondientes mitología, simbología y ritual. Podrán ser diferentes superficialmente, pero en su estructura profunda serán idénticos.
- 4.7. El modo central de supervivencia, v. gr., matar y comer, proporciona el paradigma desde el que se programa a un colectivo para un modo de vida. Ese es el instrumento central de socialización.
- 4.8. Cuando se termina el modo preindustrial de vida, se termina ese modo de programación de los colectivos.

La cualidad específicamente humana: una naturaleza no-naturaleza

- 5.1. Los vivientes no humanos tienen naturaleza porque su programa genético les proporciona una clara determinación de su mundo, una clara interpretación y valoración del medio y de sí mismos y les da todas las formas y normas de actuación. Algunas especies tienen un cierto margen de indeterminación y, por tanto, de aprendizaje, pero siempre es corto. Para los animales, el medio es la lectura que hacen de él. Las cosas son su significación, su valor estimulativo para la acción. El mundo de los animales es binario: el animal como sujeto de necesidades por un lado, y el medio como conjunto de acotaciones y significaciones por otro.

Esa es una forma de adaptación al medio lenta. El animal está preso en su medio, porque para él las cosas, sus cosas, son su significación para él. Para cambiar su relación con el medio, tiene que hacer una mutación genética. El animal cambia con una lentitud de millones de años o se extingue.

- 5.2. La invención biológica de la lengua crea un viviente de estructura ternaria: el sujeto de necesidad, la lengua como intermediaria y el medio. Este es el invento capital del habla: transferir el significado de las cosas al soporte acústico. La palabra será la unión del significado y el significante acústico refiriéndose a las cosas.
- 5.3. Así se produce la distancia entre la interpretación / valoración de la cosa, que ahora reside en la forma acústica, y la cosa misma. Así los humanos tenemos una doble experiencia del medio y de nosotros mismos: la experiencia de su significado (la interpretación / valoración de las cosas en relación con nosotros como vivientes necesitados) y la experiencia de las cosas mismas (independientes de su significado para el viviente necesitado que somos). Por esta vía, las cosas tienen más dimensiones que el significado que les atribuimos y, por tanto, no se identifican con ese significado. Así dejamos de estar enclaustrados en el medio, como los animales, porque llegamos a saber que las cosas existen por sí mismas, independientes de su relación con nosotros y llegamos a saber que, por consiguiente, pueden tener otras significaciones con respecto a nosotros que las que les atribuimos. Llegamos a saber que al existir en sí mismas, las cosas no tienen ninguna de las significaciones que les atribuimos. Esa libertad del medio equivale a una no-naturaleza. Los significados del medio no nos vienen dados con el medio mismo, nos vienen dados a través de la lengua, con la socialización. Nos construimos una naturaleza que es una interpretación / valoración del medio y de nosotros mismos y unas formas de actuar en él, y lo hacemos aprendiendo a hablar en grupo. Esta naturaleza no-naturaleza, de estructura ternaria, es una forma de la vida para la adaptación rápida.

- 5.4. Nuestra estructura ternaria de vivientes nos proporciona una doble experiencia de lo real: la experiencia de lo que la realidad significa para mí, como ser necesitado, como los restantes vivientes, y la experiencia de lo real en su ser y valor absoluto, sin relación conmigo y mis necesidades. Experimentamos nuestro propio ser como una naturaleza construida con los frágiles medios de nuestro hablar en grupo y como navegando en la inmensidad vacía y absoluta de lo que es, que es también lo que nosotros mismos somos. Somos libres en el medio, pero al precio de una no-naturaleza. Esa es una experiencia de ser en el abismo o ser el abismo.
- 5.5. Esa naturaleza no-naturaleza o doble experiencia de lo real es nuestra cualidad específica humana, nuestro núcleo antropológico. Nuestra cualidad específica humana nos permite comprender y sentir que "Eso de ahí", que me incluye también a mí, no es como yo pueda concebirlo ahora o en el futuro. Esa es la experiencia constitutiva de humanidad y la raíz de nuestra naturaleza sin-naturaleza. Esa es la experiencia de "Eso" sin forma, porque sé que es independiente de cualquier forma que le pueda dar. Ese "sin fondo" es mi propio fondo, mi naturaleza de hombre, mi no-naturaleza. Esa experiencia del segundo nivel de la significación de lo real, es la experiencia del abismo sin forma ni fondo sobre el que, como vivientes hablantes, estamos inmersos. La experiencia de una naturaleza no fijada, para un viviente, es la experiencia de un vacío insondable. Y esa no fijación de nuestra naturaleza es vivida, de manera oscura o clara, en la cotidianidad humana.
- 5.6. Con nuestra capacidad de representar y objetivar, que es el núcleo de nuestra capacidad lingüística y lo exclusivo de nuestra especie, interpretamos y valoramos lo real y a nosotros mismos en función nuestra. Al hacerlo, y construir con ello nuestro mundo, somos conscientes, oscura o claramente de que una cosa es el mundo de nuestras representaciones y objetivaciones y otra lo que ahí hay, que me incluye a mí también. La experiencia del doble nivel de significación de lo real es la *distancia objetiva*.
- 5.7. La experiencia mental y sensitiva del abismo de ser de nuestra naturaleza no-naturaleza, cuyo centro es la distancia objetiva que crea nuestra estructura de vivientes hablantes, es nuestra cualidad específicamente humana. Esa cualidad tiene su fundamento más allá de toda forma y de todo sistema de representación. Es una certeza que no hace pie en concepciones, ni convicciones, ni creencias sino que se asienta, oscura o claramente, en una presencia absoluta de "Eso que es", fuente vacía de todo ser y de todo valer.
- 5.8. Ahora ya sabemos cuál es el núcleo generador de las religiones: nuestra naturaleza de hablantes y los dos niveles de experiencia de lo real que esa condición nos abre. Ese núcleo, que nos lleva a experimentar y vivir la dimensión en sí y absoluta de lo real, en unas condiciones preindustriales y estáticas de vida, con una programación mítico-simbólica y ritual, genera las religiones. En los mitos, símbolos y rituales se hace presente el doble nivel humano de significación de lo real: el de la significación primera, ordenada a nuestra sobrevivencia que el mito programa y estructura y el de la significación segunda o absoluta de lo real, que el mito trasluce y expresa en sus puntos centrales, los que explicitan el paradigma desde el que el mito está construido.
- 5.9. Lo que es el núcleo que constituye nuestra especificidad como vivientes, es el núcleo generador de religiones en unas condiciones preindustriales de programación mítico / simbólica. Ese núcleo no es religioso ni tiene una explicación religiosa. Es un núcleo antropológico generador de formas. No tiene en sí sacralidad ninguna.
- 5.10. En las nuevas circunstancias culturales, ¿qué forma tomará el núcleo que en el pasado generó las religiones, que es también nuestra calidad específicamente humana? No se presentará, como en el pasado, en narraciones míticas, programadoras de los colectivos. Estamos abocados a recomponer por completo, fuera de mitos y símbolos y fuera de las religiones, lo que estaba investido por las religiones. Tendremos que aprender a comprender, experimentar y cultivar el segundo nivel de nuestra experiencia de lo real, pero sin formas religiosas.

Esas formas no religiosas de nuestro núcleo específico, tendrán repercusiones en nuestras formaciones políticas y sociales, pero sin pretensiones de imposición heterónima sino como una posibilidad y una necesidad de conocimiento y de cultivo de una dimensión centralmente humana.

La cualidad explícita y exclusivamente humana, que es la experiencia de la significación segunda de lo real, se vivirá y expresará libre y autónoma respecto a los sistemas de programación colectiva, sin creencias, sin sumisiones, sin sacralidades intocables, sin jerarquías ni intermediarios.

Esa cualidad de certeza y firmeza no ligadas a formas, que es conocimiento y apreciación axiológica, ni tendrá forma religiosa, ni será religión, aunque podrá usar las formas religiosas del pasado para expresarse y trabajar, con tal de que ese uso se haga completamente libre de creencias.

Se podrán usar todas las riquezas de sabiduría del pasado religioso de la humanidad, pero exclusivamente para indagar lo que está más allá de toda forma, de todo sistema de interpretación y valoración. Se usarán las inmensas riquezas de las formas religiosas del pasado para liberarse de toda forma y de toda sumisión.

La tarea es una indagación.

Las grandes tradiciones religiosas de la humanidad son interminables tesoros de expresiones de esa otra dimensión de la realidad, aptas para ayudar a nuestra indagación del Sin-forma; y son, también, grandes conjuntos de procedimientos y métodos para facilitar el silenciamiento de la necesidad creadora de formas y representaciones, a fin de acceder directamente a "Eso que es" que se muestra en el mismo centro de nuestra naturaleza sin naturaleza de hombres.

El fin de las religiones

6.1. Todas las sociedades preindustriales son estáticas, es decir, son sociedades que sobreviven haciendo fundamentalmente lo mismo durante milenios, aunque a lo largo del espacio y del tiempo puedan darse cambios notables, pero que no atañen a los modos centrales de sobrevivir.

Esas sociedades han vivido de la caza / recolección durante centenares de miles de años, de la agricultura o de la ganadería unos pocos miles de años. Se han dado estadios intermedios entre esas grandes categorías, v. gr., una caza / recolección

que cultiva también un pequeño huerto; se han dado también mezclas de esas grandes categorías. Lo que nos interesa remarcar ahora es el rasgo peculiar de que esas sociedades vivieron haciendo fundamentalmente lo mismo y excluyendo rigurosa y rígidamente el cambio y toda posible alternativa a sus modos de vida.

La primera constatación que debemos hacer es que las religiones tienen una relación intrínseca con las sociedades preindustriales estáticas. Por regla general, donde se dan, se da la religión y donde desaparecen, la religión entra en crisis.

6.2. Cuando la ciencia y la técnica introducen modos de vida industriales, comienzan a entrar en crisis las religiones.

Las ciencias y la filosofía ya hacía mucho tiempo que ponían en serios aprietos a las religiones, pero esos aprietos sólo tenían influencia en las elites culturales, no en la masa del pueblo que continuaba viviendo de la manera tradicional, ni tampoco afectaban al papel que la religión continuaba ejerciendo como sistema de programación colectiva y como vehículo espiritual.

Durante un largo período se vive en Europa en una sociedad mixta: mayoritariamente preindustrial, e industrial en algunos núcleos sociales minoritarios, pero con gran peso político y económico. Ese modo de vida mixto fue conflictivo en toda Europa, aunque en unos países más que en otros. En España costó varias guerras civiles y muchos conflictos sociales, políticos e ideológicos.

Con el paso del tiempo, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, los núcleos industriales se ensancharon y, en la misma medida, las formas tradicionales preindustriales de vida perdieron terreno.

En el último tercio del siglo XX, en la Europa occidental, la industrialización invade todo el terreno de la sociedad, dejando a los sistemas preindustriales de vida márgenes ya sin significación colectiva.

La religión retrocede en extensión y en peso social, cultural y político al mismo ritmo que se retira la vida preindustrial. En las últimas décadas del siglo XX, la religión, como la vida preindustrial, retrocede, en algunos países, un 10% por década, aproximadamente.

A principios del siglo XXI ya no queda prácticamente nada de la vida preindustrial, ni siquiera

en la agricultura ni en la ganadería, que se practican ya con medios científicos e industriales. A la par, la religión, aunque pervive, ha perdido casi todo su peso en prestigio, en incidencia cultural, casi todo su peso moral y mucho de su peso político.

- 6.3. Las sociedades estáticas determinan su modo de vida de tal forma que excluya el cambio y las alternativas. Construyen su modo de vida mediante mitos, símbolos y rituales. Sostienen que el proyecto colectivo que programan y fijan los mitos, símbolos y rituales, es legado intocable de los antepasados sagrados y revelación divina. Ese proyecto global, que desciende de los dioses, debe ser creído firmemente por los miembros del colectivo y, excluyendo cualquier duda, hay que prestarle entera sumisión.
- 6.4. Nos encontramos con un segundo rasgo de las religiones: están intrínsecamente ligadas a la heteronomía. El programa colectivo de las sociedades estáticas es revelado y, por tanto, heterónimo. Las religiones se expresaron y vivieron en ese sistema cultural y, consiguientemente, se fundamentaron en la heteronomía. Lo religioso se presenta como exterior y superior al hombre. Procede de una fuente exterior al hombre, que es el fundamento de las interpretaciones y valoraciones de lo real, de las normas de vida, de las leyes fundamentales, de las organizaciones, tanto sociales como familiares. Las religiones se fundamentan en la heteronomía y sustentan culturas y sociedades apoyadas en la heteronomía.
- 6.5. Con el retroceso y la práctica desaparición de los modos de vida preindustriales en Europa, retrocede también, simultáneamente, la heteronomía y se da paso a la autonomía. El hombre de las sociedades científico-técnicas construye sus saberes, sus modos de vida, sus sistemas de cohesión colectiva, sus leyes y sus organizaciones. La heteronomía, como fundamento de la sociedad, ha desaparecido casi por completo.
- 6.6. Cuando se introduce el todo social en la innovación y el cambio continuo a través de la continua creación de ciencia y tecnología, con las transformaciones que ese hecho arrastra en las maneras de trabajar, en las organizaciones, en los sistemas

de cohesión y valoración colectiva, se rompe la intocabilidad de los proyectos colectivos y se tienen que abandonar las creencias y, con ello, la heteronomía.

Cuando los colectivos ya no reciben de los antepasados sagrados y de los dioses la interpretación de la realidad, porque se la crean ellos mismos con sus ciencias en continua transformación y cambio, ni reciben los modos de trabajar y organizarse, porque se los crean ellos continuamente al paso de los rápidos y constantes cambios de las tecnologías y formas de trabajar, entonces tampoco pueden recibir sus proyectos de vida, ni sus cuadros de valores, ni sus sistemas de comportamiento y cohesión porque se los tienen que ir construyendo y modificando continuamente al ritmo de las transformaciones de sus saberes, sus técnicas, sus modos de trabajar y organizarse.

Las sociedades industriales que tienen que vivir, directa o indirectamente, de la innovación y el cambio, se ven forzadas a renunciar a las creencias, y a las religiones, porque son inseparables de las heteronomías.

Y esa renuncia no resulta ser una opción libre para los colectivos y para los individuos, sino que es el término de un proceso ya irreversible e inevitable. Esto hay que tenerlo muy explícitamente en cuenta cuando se habla de la crisis de las religiones.

- 6.7. No hay sociedad preindustrial sin programación estática; y no hay programación estática sin revelación; no hay revelación sin heteronomía; y no hay heteronomía sin creencias y sumisiones. La religión, por tanto, es la manera de vivir la dimensión de profundidad de la existencia humana, lo que es su cualidad específica y su núcleo, en las condiciones propias de las sociedades preindustriales estáticas, en un contexto cultural de creencias y heteronomía. Si las cosas son así, la religión es cosa del pasado, como lo es la heteronomía, la programación mítico-simbólica, las creencias. La religión estaría abocada a desaparecer en las sociedades industriales desarrolladas, aunque factualmente, pueda sobrevivir mucho tiempo. Por consiguiente, en las nuevas sociedades europeas, la dimensión de profundidad que es el núcleo generador de religiones, tendrá que vivirse y recomponerse fuera de las religiones.

Según eso, la religión no sería una disposición natural de los seres humanos, ni una categoría trascendental de la experiencia humana, sino sólo una forma de presentarse, desarrollarse y vivirse, propia de un tipo de culturas, lo que es el núcleo específico y peculiar de nuestra condición humana. El núcleo antropológico (que ha sostenido y generado lo religioso durante milenios), está destinado a perpetuarse, pero fuera de heteronomías, creencias, sociedades preindustriales inmóviles y religiones.

- 6.8. Cuando se contrae lo religioso, se expande la autonomía. Cuando se expande la autonomía, se contrae lo religioso.

En el occidente europeo puede afirmarse que la conquista de la autonomía está prácticamente concluida.

El proyecto de vida humana ya no es la aceptación y sumisión a un orden establecido por Dios y transmitido por los antepasados, es una autoinstitución. Las sociedades construyen sus maneras de organizarse, sus leyes, su saber, sus postulados y proyectos axiológicos y edifican su propia historia.

El crecimiento de la autoconstrucción humana es retroceso del papel y del lugar de la religión. Esa pérdida de papel y de fundamento, anuncia la desaparición inevitable de la religión en las sociedades desarrolladas del occidente europeo.

No se trata de una crisis más o menos pasajera, se trata de la pérdida definitiva de la base de la religión, que son las sociedades preindustriales, programadas mediante mitos, símbolos y rituales, y de la pérdida definitiva de su función, que fue la fundamentación heterónoma de la vida de los colectivos y los individuos de las sociedades estáticas. Las religiones, con su heteronomía, ya no estructuran ni las mentes, ni el sentir, ni el actuar, ni las organizaciones, ni la moral, ni la política de los colectivos europeos. Todos esos órdenes se han hecho autónomos; ya no hay estructuración religiosa de la sociedad.

- 6.9. Las sociedades estáticas, para hacerse intocables, necesitan la heteronomía. La heteronomía se concibe míticamente como revelación. La revelación comporta la creencia, la sumisión de la mente y del sentir. La creencia implica también la jerarquía. Cuando la verdad está ligada impositivamente a unas formas y unas fórmulas y no a otras, esas for-

mas y esas fórmulas son sagradas, porque son **lugar intocable de la verdad**. Cuando la verdad son **formas y formulaciones** a que someterse, hay **palabras y textos que son sagrados** y que hay que creer y otros que **no son sagrados** y no hay que creerlos. Entonces el terreno está preparado para que haya tiempos y espacios sagrados, personas sagradas, organizaciones sagradas, etc.

Donde hay creencias hay sacralidades, donde desaparecen las creencias desaparecen las sacralidades.

- 6.10. Donde hay sagrado, hay jerarquía. Lo sagrado como lugar de la presencia de la verdad, de manifestación de lo Absoluto, es jerárquicamente superior a lo que no lo es. Esa jerarquía vale para las creencias con respecto a cualquier otra formulación, de los lugares y tiempos sagrados en relación con los restantes espacios y tiempos, de las personas sagradas con respecto a las restantes personas, de las organizaciones sagradas en relación con las restantes organizaciones.

La sacralidad crea, apoya, soporta y supone la jerarquía. Donde no hay jerarquía deja de haber sacralidad. En la democracia no hay sacralidad no es en sus márgenes. En las ciencias no hay sacralidad, en los proyectos colectivos autoconstruidos no hay sacralidad. Ni siquiera los derechos humanos son sagrados porque son meros postulados humanos.

- 6.11. Todos los programas colectivos de las sociedades preindustriales se viven como heterónomos, aunque, de hecho sean construcciones humanas contruidas a través de milenios.

Pero no toda heteronomía tiene que ser impositiva. Será impositiva cuando la naturaleza y el tamaño de las sociedades requieran una cohesión por la vía de la coerción.

Las sociedades de cazadores / recolectores tienen un proyecto colectivo heterónimo, pero no precisan de un sistema de cohesión por coerción. Donde hay heteronomía hay creencia, pero no toda creencia es impositiva. La creencia es impositiva cuando se precisa coerción para conseguir la cohesión grupal.

Donde no hay creencias impositivas, falta el fundamento para diferenciar lo sagrado de lo profano. Donde no hay creencias impositivas, pero hay proyecto colectivo heterónimo, todo es sagrado como es el caso de las culturas preagrarias. Cuando

todo es sagrado, pueden darse puntos de una más intensa sacralidad y puntos de menor sacralidad, pero no la contraposición de sagrado y profano. Donde no se da la contraposición de sagrado y profano no habrá propiamente jerarquía, aunque haya mando y hombres sabios de consejo.

Cuando no hay creencias, nada es sagrado. Esa es la situación de las nuevas sociedades. En una sociedad que se ha alejado de la heteronomía, y por tanto de las creencias y de las jerarquías (no de la autoridad), las otras dimensiones del existir humano como la belleza o la espiritualidad, no tienen lugares fijados de manifestación, pueden presentarse en cualquier tiempo y lugar, en cualquier persona, en cualquier organización o en cualquier formulación conveniente.

“Eso otro” que en el pasado se hacía patente en lo sagrado, ahora tenemos que reconocerlo como libre de toda forma, y tenemos que reconocer que puede presentarse en toda forma. Empleando un lenguaje del pasado, podríamos decir que todo puede ser sagrado porque nada es sagrado.

- 6.12. ¿Qué es propiamente lo sagrado? Precisémoslo un poco más.

“Sagrado” es una palabra que conduce fácilmente a error por su enorme polisemia. Se dice vulgarmente sagrado todo lo que tiene algún grado de intocabilidad para algún individuo o para algún grupo. Convendrá, pues, que precisemos el significado del término cuando lo usamos en el ámbito de las religiones.

Sagrado es un tiempo, un espacio, unas formas, unos escritos, unas personas, unas organizaciones en las que se conjunta lo tangible, (el efecto primero de la significación de lo real), con lo supremo intangible (el efecto segundo de la significación de lo real); donde se une la perspectiva del viviente necesitado, con la absoluta; lo mundano con lo divino; lo de aquí abajo con el más allá. Lo *sagrado*, en resumen, son lugares de nuestro concreto mundo por los que entra la luz de lo Absoluto.

- 6.13. En las nuevas sociedades industriales ya no hay ni lugares, ni tiempos, ni personas, ni organizaciones, ni formas, ni escritos sagrados, porque ya no hay ni heteronomías, ni creencias, ni jerarquías. Ya no hay sacralidades más que en sentido metafórico, como expresión de la no conveniencia de

alterar algo. Y digo “no conveniencia” en una situación y unas condiciones dadas y no intocabilidad, porque en las nuevas sociedades no hay nada intocable.

Hemos salido de la época de las sacralidades. Hasta los que se confiesan creyentes están entrando en esta situación.

Eso no quiere decir que en la profanidad no hayan órdenes considerados absolutos en relación con otros más móviles; los hay, pero sin ninguna garantía sagrada. Pero incluso eso considerado absoluto, no tiene la incondicional intocabilidad de lo antiguo sagrado.

Mito, ideología y proyecto

- 7.1. Los mitos y símbolos son simultáneamente interpretación y valoración de la realidad. Pero son una interpretación y valoración de la realidad peculiar. No pretenden describir cómo es la realidad en ella misma y lo que vale en ella misma. La interpretación y valoración de la realidad que hacen está en función de las necesidades de un grupo humano, en unas circunstancias laborales determinadas.
- Los mitos y símbolos interpretan y valoran la realidad de modo que construyan con ella un mundo de objetividades y valores apto para la vida de un grupo humano. Construyen un mundo de objetos, de estimulaciones y motivaciones apto para movilizar a la acción a los sujetos y a la cohesión de su actuación conjunta.
- Los mitos y símbolos no describen la realidad que es sino la que necesita un grupo humano en unas circunstancias de sobrevivencia si quiere vivir.
- Los mitos y símbolos construyen un mundo de realidades a medida de la necesidad humana y construyen unas subjetividades y actores adaptados a ese mundo. Las construcciones de los mitos y símbolos son como un canto, el mundo, y un contracanto, los sujetos. Con la música de ese contrapunto se canta al Absoluto.
- No se debe olvidar nunca que los mitos, símbolos y rituales no describen lo real ni describen lo absoluto, hablan sólo de lo que unos vivientes tienen que ver para vivir y aluden y apuntan, desde el seno de esa construcción y con ella, al valor Absoluto de lo real.

7.2. La pretensión de la filosofía y de las ciencias fue otra, pretendieron describir la realidad en ella misma. La filosofía lo hacía para poder vivir de acuerdo con su verdad, para poder asentar principios y actitudes axiológicas. Las ciencias pretendieron describir la estructura de la realidad para conocerla y poder actuar sobre ella.

Los mitos y símbolos creaban en las gentes el convencimiento de que describían la realidad, la cotidiana y la sagrada. Tenían que crear este convencimiento para poder programar incondicionalmente a los colectivos. Si el proyecto de vida que programaban se presentaba como revelación divina y legado de los antepasados sagrados, lo que decían de la realidad no podía vivirse más que como la realidad de la realidad.

Puesto que los mitos y símbolos constituyentes eran don divino, no podían ser, en absoluto, construcción humana. Podemos afirmar que la función de los mitos y símbolos —programar a los colectivos— ocultaba necesariamente su propia naturaleza de constructos humanos.

Supuesta esta interpretación necesaria de los mitos y símbolos, la aparición de la filosofía y de las ciencias supuso un enfrentamiento inevitable entre dos sistemas incompatibles de interpretar la realidad, no tanto por sus estructuras internas, aunque también, cuanto por sus pretensiones: unas y otras decían hablar de lo que la realidad es.

Puesto que la religión estaba ligada indisolublemente a la mitología, el enfrentamiento del mito con la filosofía y la ciencia fue también enfrentamiento con la religión.

El conflicto, que duró dos milenios, estuvo causado por el error epistemológico del mito y el error epistemológico de la filosofía y de las ciencias. Todos decían ser interpretaciones de la realidad tal como es y ninguno se sabía construcción humana.

Los proyectos de vida que proponían los mitos y símbolos se decían revelación divina, por tanto, lo que decían de lo real tenía garantía divina. Eran don y precepto; eran revelación de la verdad de lo real y prescripción intocable.

Los proyectos que proponía la filosofía y sus afirmaciones sobre lo real, como las de las ciencias, describían la realidad misma, la desvelaban, la descubrían y, por tanto, lo que decían de lo real tenía la garantía de la razón y de la naturaleza misma de las cosas.

Las interpretaciones de la realidad de los mitos y los de la filosofía y las ciencias estaban enfrentadas, porque todas pretendían describir la realidad misma. Pero el garante de esos dos tipos de interpretaciones eran diversos: Dios y la naturaleza de las cosas. Sin embargo coincidían en un punto capital, que permitió que convivieran: ambas sostenían la heteronimia.

7.3. La aparición de la vida industrial polarizó y generalizó el enfrentamiento. Antes de la industrialización, el enfrentamiento de estos dos tipos de interpretación y valoración fue minoritario, de las elites cultas.

La industrialización supuso vivir apoyándose en las ciencias y las técnicas y, en la misma medida, vivir alejándose de la interpretación y valoración que comportan los mitos y símbolos.

El espacio que dejaba libre la mitología y la religión, que le acompañaba como un todo, lo fue ocupando la ideología.

La ideología es una construcción axiológica con procedimientos filosóficos y, en parte, científicos. Los mitos construían mundos y proyectos humanos con narraciones sagradas y símbolos. Las ideologías construían proyectos humanos con teorías filosóficas y datos científicos.

Los enfrentamientos entre mitos-religión e ideologías fueron duros y sangrientos y ya no cuestión de elites sino de dos formas de vida con dos sistemas de programación: el preindustrial mítico-religioso y el industrial ideológico. Ese enfrentamiento llegó hasta la Segunda Guerra Mundial. Después de ella, se llegó a un acuerdo de convivencia, repartiéndose los campos de influencia: la religión se reservó la espiritualidad, la moral y, en gran medida, la organización familiar y social, y la ideología y las ciencias se reservaron la economía, la política, la organización del trabajo científico y técnico. Este pacto se mantuvo hasta la aparición de la sociedad de innovación.

7.4. La aparición de la sociedad de innovación continua y la generalización de la industrialización en Europa han modificado todos los equilibrios y han destrozado todos los pactos.

La vida industrial ha barrido, en el occidente europeo, todo resto de vida preindustrial. Eso ha supuesto arrancar, a los mitos y a la religión, el suelo sobre el que hacían pie. Sin la vida preindustrial

que les dio el ser, los mitos, símbolos y rituales están sin sabia, porque su función ha muerto. Se han convertido en residuos de una historia varias veces milenaria. Los símbolos mitos y rituales y las religiones que se expresaban y vivían en ellos, han perdido su suelo y su función y están exangües y sin vida.

Las nuevas sociedades industriales viven de la creación continua de ciencias y tecnologías y, a través de ellas, de la creación de nuevos productos y servicios. La clave del éxito económico es la innovación y, por tanto, el cambio.

No hay innovación continua en productos y servicios sin creación continua de ciencia y tecnología. La creación continua de ciencias es transformación continua de las interpretaciones de la realidad. La creación continua de ciencia conduce y va acompañada de la creación continua de nueva tecnología. Las nuevas tecnologías cambian continuamente las maneras de trabajar. Los cambios en las formas de trabajar comportan, a su vez, cambios en las formas de organización y estas modificaciones suponen cambios continuos en las formas de cohesión social y de motivación, por tanto, cambios en los sistemas de valores.

Unas transformaciones arrastran inevitablemente a las otras.

Hemos transitado de sociedades que vivían de hacer siempre lo mismo, o que se interpretaban así, como las primeras sociedades industriales, a sociedades que viven de la innovación y el cambio. Por tanto, hemos pasado de sociedades estáticas a sociedades dinámicas.

Las sociedades dinámicas cambian continuamente todos los parámetros de su vida, o como mínimo, han de estar dispuestas a hacerlo.

Estas sociedades, que son conscientes de construir todos los parámetros de su vida, no pueden interpretarse como heterónomas, sino que se ven forzadas —y subrayo “forzadas”—, a interpretarse como autónomas en todo.

- 7.5. Las nuevas sociedades saben que crean su propio saber. Y saben también que su saber no es una descripción de la realidad en sí misma sino una construcción basada en postulados y teorías. Saben que los proyectos de vida individual y colectiva que construyen, no bajan de los cielos, ni los proporciona la naturaleza de las cosas, sino que son construcciones humanas hechas a propio ries-

go, sin otra garantía que el valor de los postulados que se proponen, apoyados en la calidad que los grupos humanos han logrado.

Las nuevas sociedades saben que el destino humano está en las propias manos y que en ellas está también el destino del planeta.

Esta es una conciencia explícita de las elites, pero de una forma o de otra, clara u oscuramente, es una conciencia generalizada.

En las últimas décadas del siglo XX se han producido acontecimientos muy notables. El prestigio y el atractivo de las iglesias ha implosionado. Las generaciones jóvenes se han despreocupado casi por completo, no sólo de las iglesias sino incluso de todo lo que tenga que ver con la religión y lo religioso.

Algo semejante les ha ocurrido a las ideologías. El derrumbe de las sociedades en las que estaba vigente el socialismo real ha sido espectacular y catastrófico. En pocos meses se ha venido abajo lo que fue una edificación hecha a base de muchos esfuerzos, de un gran derroche de ideal y mucha sangre. El hundimiento del comunismo, que ha dejado a las naciones en los que estaba vigente en la miseria, en todos los sentidos, ha resquebrajado los cimientos de todas las propuestas socialistas.

El liberalismo tampoco se puede decir que haya resultado vencedor como propuesta de proyecto de vida. Lo que queda de él son más métodos de funcionamiento social y económico que propuestas axiológicas. Han salido indemnes, por lo menos por un tiempo, que probablemente será largo, el mercado, el valor de la iniciativa privada y la democracia. Pero todo eso son sólo instrumentos para construir un proyecto humano, pero no un proyecto.

Esta es la situación europea: estamos sin creencias religiosas, sin creencias laicas y sin un proyecto humano definido y capaz de motivar y dar sentido a nuestra creación continua de ciencias y tecnologías. Nos asemejamos a un vehículo con un motor muy potente pero sin dirección definida. Mientras se producían estos derrumbes, la vida y las costumbres de las gentes han cambiado muy rápidamente en las sociedades europeas.

Todas estas transformaciones han creado una conciencia, a veces explícita y otras muchas implícita pero real y operante, de que todos los proyectos humanos, tanto los que se tenían por más sagrados,

como aquellos otros que habían costado enormes esfuerzos de ilusión y nobleza y por los que habían dado la vida millones de hombres, eran sólo constructos humanos, más o menos acertados o desacertados.

Las elites saben que la ciencia no es develamiento de lo que la realidad es sino construcción de modelos de interpretación operativos. Esta conciencia, de una forma u otra, ha llegado al pueblo. Las calamidades que la ciencia y la técnica han realizado en el siglo XX, en las grandes guerras y los destrozos en el medio ambiente, han convencido a las gentes que el crecimiento de ciencia y tecnología no equivale automáticamente a progreso y bienestar.

Las ciencias y las técnicas no han perdido, por ello, su prestigio, más bien lo han acrecentado, pero ahora son más humildes y conscientes de que no se bastan a sí mismas. Son conscientes de que se requiere de un proyecto de vida que las dirija, y son conscientes de que se requiere la calidad de los colectivos que las crean, para que las conduzcan para bien de las sociedades y de la vida en el planeta.

Todos estos hechos han conducido a que la conciencia de autonomía de todas las cuestiones humanas, sin excepción, se generalice.

Nuestras sociedades europeas son sociedades sin creencias religiosas ni laicas, pero conscientes de que nos hemos de poner de acuerdo en postulados axiológicos —los derechos humanos— desde los que construir proyectos de vida humana que cuenten con el poder de nuestras ciencias y tecnologías, pero que sean valiosos, globales y sostenibles.

- 7.6. En la historia de nuestra especie han existido dos sistemas de programación colectiva o dos formas de construir proyectos colectivos: la mitológica, simbólica y ritual y la científico-ideológica. Estamos entrando en un nuevo procedimiento.

Los mitos proclamaban que recibían un proyecto intocable de los cielos. Las ideologías afirmaban que recibían también un proyecto intocable de la naturaleza misma de las cosas. Ahora sabemos que sólo dependemos de nosotros mismos, que debemos construirnos, a propio riesgo, nuestros modos de vida.

Ahora debemos partir de nuestras posibilidades científicas y tecnológicas, y desde ahí, hacer postulados que sean la base de nuestras construcciones continuas de proyectos.

- 7.7. Las sociedades estáticas decidían el futuro repitiendo el pasado. Las sociedades de la primera industrialización decidían el futuro aceptando el dictado de la naturaleza de las cosas. Las sociedades de innovación no pueden repetir el pasado; aceptan el dictado de la naturaleza de las cosas, pero tienen que decidir el presente proyectando el futuro y aprendiendo del pasado.

Las nuevas sociedades son sociedades de proyectos; unos proyectos contruidos por nosotros mismos, autónomos, sin otra garantía que nuestra propia calidad de hombres.

- 7.8. Las sociedades estáticas y las que, a pesar de los cambios se interpretaban como estáticas, porque no vivían de la innovación y el cambio, eran sociedades, todas ellas, articuladas sobre creencias religiosas o laicas. Las nuevas sociedades industriales de innovación y cambio continuo son sociedades que no sólo no se articulan sobre creencias sino que deben excluirlas sistemáticamente porque las creencias fijan la interpretación de la realidad y así fijan su valoración, los modos de actuación y organización, por consiguiente, bloquean el cambio y las alternativas.

Esto significa que el alejamiento de las creencias y su exclusión, no es un acontecimiento temporal, propio de una crisis que podría y debería ser superada; el alejamiento de las creencias y de la heteronomía es completo y sin posible vuelta atrás. Este es un hecho capital y radicalmente nuevo en la historia de la humanidad, que debe tenerse en cuenta y explícitamente en cuenta al abordar los problemas de la espiritualidad en las nuevas sociedades industriales.

Fe sin creencia

- 8.1. El término "creer" es muy ambiguo porque tiene muchas valencias.

En el lenguaje cotidiano se dice creer lo que se da por sentado acríticamente, lo que se da por supuesto.

Hay, también, un uso social del término "creencia". Se dice creer lo que son los puntos intocables sobre los que se estructura un colectivo, los elementos del programa colectivo que son el fundamento del funcionamiento social y que no someten a crítica.

Hay un uso psicológico del término. Se cree lo que son los puntos de apoyo sobre los que gira la psicología de un individuo y son esos puntos los que en ninguna situación se tocan, porque se han hecho inmunes a la crítica.

Hay un uso religioso del término "creencia". Se creen las verdades reveladas, que son formulaciones intocables en las que se dice la verdad. Lo revelado no es una verdad sin forma, es una verdad con una forma fijada y de origen divino y, por tanto, absolutamente intocable.

8.2. En las sociedades preindustriales de programación mítico-simbólica, la fe y la creencia iban unidas de forma indisoluble. La manifestación del aspecto absoluto de lo real se revelaba en los centros del sistema mítico-simbólico, en los puntos centrales de las narraciones centrales, en los lugares en los que se hacía más claramente patente el paradigma de toda la construcción.

Es más, si la fe y la creencia no fueran unidas, en otras palabras, si la fe no estuviera indisolublemente unida a formulaciones míticas, se pondría en riesgo la función de programación incondicional que deben ejercer los mitos y símbolos en las sociedades estáticas preindustriales.

Un acceso a lo absoluto de lo real, independiente del cuerpo mítico-simbólico que regía a las sociedades preindustriales, lo hubiera relativizado. Los mitos y los símbolos relativizados no hubieran podido excluir todo cambio y toda alternativa, no hubieran podido cumplir su función.

En resumen, en las sociedades preindustriales era imprescindible que la fe y la creencia estuvieran inseparablemente unidas. Eso significaba que la religión y el programa colectivo eran una sola cosa. Esa estructura de lo religioso y lo espiritual se mantuvo en la época de la sociedad mixta de la primera industrialización. En esa época la sociedad estaba dividida en dos secciones: la mayoría preindustrial, con programa colectivo mítico-simbólico, en el que la fe y la creencia eran indisolubles, y unas minorías influyentes con programación ideológica.

Cuando las nuevas sociedades industriales de innovación han de excluir las creencias para poder funcionar correctamente en un cambio continuo de todos los niveles de la vida, que deben ser todos perfectamente autónomos y autoconstruidos, tendremos que afinar el concepto de "fe" a fin de

poderlo separar de la creencia, de lo contrario, la fe se hace imposible para las nuevas sociedades.

8.3. La fe no puede ser definida porque la fe se refiere al acceso al Absoluto, que está más allá de todas las formas que nuestras construcciones sobrepone a lo real.

La fe es la luz que se cuele a través de nuestras construcciones y que no es ninguna de nuestras construcciones.

Es la bocanada de realidad y de certeza que se cuele por la grieta que abre nuestra condición de vivientes que hablan en la distancia objetiva entre nuestras construcciones de lo real y lo real mismo. La fe es el "toque", como dijo Juan de la Cruz, del otro mundo en éste; es el "toque" del Absoluto mismo en el corazón de nuestras construcciones relativas.

La fe es lo que no se puede lograr con ninguna acción, lo que no se puede ni conseguir ni merecer; lo que está más allá de todas las posibilidades de un sujeto actor.

La fe es un don absoluto a un pobre viviente necesitado.

Es un conocimiento sin objeto en el que el sujeto se sumerge y desaparece.

Es la presencia Absoluta, pero de nadie, y es la certeza incommovible sin forma.

Es "luz tenebrosa", porque ilumina sin que proporcione conocimiento de objetos o de sujetos.

La fe es la presencia en la mente y en el corazón del peso de ser del Absoluto trascendiendo todas nuestras categorías y modos de concebir, trascendiendo incluso la noción misma de experiencia.

8.4. Las nuevas sociedades que se estructuran sin mitos y sin símbolos, porque lo hacen sobre postulados y proyectos autoconstruidos, al paso acelerado de las transformaciones científico-técnicas y de todo lo que ellas arrastran tras sí, han de separar la fe de las creencias.

Las creencias no les son posibles, no pueden creer. No debiera olvidarse nunca el hecho sociológico de que no les sea posible las creencias religiosas ni laicas.

Hay que estudiar las maneras de poder vivir la fe sin someterse a creencias. Fe sin creencias es equivalente a espiritualidad sin creencias. Ha de ser posible ofrecer a los hombres y mujeres de nuestras sociedades europeas una espiritualidad sin creencias.

La espiritualidad puede darse sin sumisión a formulaciones fijadas y exclusivas. Puede ponerse en movimiento por la adhesión libre a un maestro del espíritu, por el sabor de los grandes textos, por la fuerza orientadora de las formulaciones, por el poder evocador de los mitos y de los símbolos.

Los símbolos y los mitos son como metáforas poderosas que trasladan a la dimensión absoluta de la realidad para apuntarla y sugerirla, siempre conscientes de que no pueden hablar de ella y menos describirla.

Los símbolos y los mitos hablan de lo Absoluto, cuando se usan en la vida espiritual, sin creer que lo que dicen y cómo lo dicen es la realidad. Se asemejan a los poemas hablando de la belleza; expresan la belleza y la dicen en formas pero haciendo comprender su sutilidad y su independencia de las formas con las que se dice.

Los mitos y símbolos hablan, con historias y palabras de nuestra cotidianidad, de lo sutil de lo sutil, de aquello que está más allá de todo posible decir humano. Son formas que se asemejan a rampas que lanzan a un ámbito que está más allá de las formas. Son como poderosas catapultas. Son como postes de señales en el camino; uno debe seguir la dirección que marcan, pero hay que dejarlas atrás.

Los símbolos, mitos y formulaciones religiosas se toman en serio, con total entrega de la mente y el corazón, para seguir fielmente lo que indican y sugieren, pero no se creen, porque se sabe que no describen la realidad de lo que es. Hay que entregarse a su dinámica expresiva, a su poder, pero sabiendo en todo momento que no aprisionan la verdad en sus escuetas fronteras.

De igual forma, hay que tomar los textos sagrados y las enseñanzas de los maestros.

En los mitos, símbolos, rituales y narraciones sagradas, como en los grandes textos y en las enseñanzas de los maestros, está la expresión de la realidad Absoluta, la incitación a caminar hacia ella y cómo hacerlo. Todo eso debe tomarse en serio abandonándose confiadamente al poder de su impulso. Pero en todo eso no hay nada que creer, nada a lo que someterse.

Los mitos y símbolos no dobléan la mente y el sentir a unas formas sino que liberan de toda forma. No imponen unas maneras de pensar, sentir, actuar, organizarse y vivir sino que liberan de toda sumisión, porque empujan al amor incondicional desde la unidad que trasciende toda forma.

8.5. Cuando los mitos y símbolos ya no son sistemas de programación colectiva, pueden ser usados libremente en el camino espiritual, sin que su uso suponga sumisión a ningún tipo de creencias. Y puede hacerse de una manera semejante a como se usan las expresiones de la belleza que hacen los poemas.

Usamos las expresiones poéticas sin someternos a sus formas, sin tener que pensar y vivir como lo hacía el poeta. Así hay que actuar con los diferentes mitos, símbolos, narraciones sagradas, expresiones religiosas y enseñanzas de los maestros. Podemos usarlos para nuestro caminar interior sin tener que someternos a sus expresiones, sin tener que pensar o vivir como ellos lo hicieron.

Cuando mitos y símbolos eran expresión religiosa y, simultáneamente, sistema colectivo de programación de una sociedad estática, los mitos y símbolos de una tradición religiosa excluían a todos los demás. Cuando con la desaparición de las sociedades preindustriales todos los mitos y símbolos de las diferentes tradiciones han perdido su función programadora, dejan de excluirse unos a otros; es más, confluyen, porque todos están hablando de lo mismo desde perspectivas diferentes. Todos apuntan a la joya, al diamante, aunque lo hagan desde los diferentes destellos de colores que desprende la luz de la piedra preciosa.

Religión es hablar, pensar, sentir y actuar con respecto a la realidad absoluta desde un cuerpo mítico, simbólico y ritual que funciona, además, como sistema de programación de una colectividad. Dijimos que hay tantas religiones como cuerpos mítico-simbólicos y rituales diferenciados.

Cuando un grupo social ya no está programado por un sistema mítico-simbólico, sino que lo está por postulados y proyectos autoconstruidos, deja de tener religión.

En esa situación se pueden usar todas las religiones como conjuntos mítico-simbólicos, sin tener religión; se puede usar, incluso, lo que fueron las creencias de los pueblos, sin creer en nada, de una forma semejante a como puedo usar los poemas de todas las culturas y de todos los tiempos para aprender a ver la belleza y aprender a ser poeta, sin creer nada de lo que ellos creyeron, ni sentir o vivir como ellos sintieron y vivieron.

Este es el sentido profundo de la globalidad religiosa. Nuestras condiciones culturales nos abren a todas las tradiciones, hasta el extremo que podemos comprender y sentir que todas son ya nuestras,

todas se dirigen directamente a nosotros y están a nuestro servicio.

- 8.6. Nuestra fe, nuestra espiritualidad de europeos es pues sin mitos, sin símbolos y, por tanto, sin creencias y sin religión. Pero usamos libremente mitos y símbolos. Vivimos sin religión pero usando libremente todas las religiones. Vivimos sin creencias pero usando libremente todas las creencias. Todos los mitos, todos los símbolos, todas las religiones y todas las creencias serán para nosotros sólo símbolos, como grandes metáforas, como poemas que apuntan, expresan y hacen presente lo que desborda todo decir, todo molde, toda delimitación, toda objetivación, toda dualidad, toda forma.

Donde no hay mitos, ni símbolos, ni religiones tampoco hay sacralidades fijadas. La transparencia de lo Absoluto puede presentarse en todas partes y en ninguna, en cualquier forma o en ninguna, en cualquier tiempo y espacio o en ninguno. Porque nada es sagrado, todo puede ser sagrado.

- 8.7. La espiritualidad de las sociedades de innovación tendrá que presentarse y vivirse sin heteronomías sino, por el contrario, desde el seno de la completa autonomía.

El camino interior es una indagación, una creación y un don. ¿Cómo se entienden estos términos, indagación, creación y don, que parecen contraponerse? ¿Cómo puede ser un proceso autónomo y un don?

En esto también hay una semejanza entre el camino interior, que es una búsqueda e indagación de la Verdad, y el camino del arte, que es la búsqueda de la belleza.

El arte es una indagación y una búsqueda autónoma que concluye en una creación, que es, a la vez, un don. El camino espiritual es también una indagación y una búsqueda autónoma que concluye en una creación, que es un completo don.

Tanto en el caso del arte como en el de la espiritualidad, nos movemos en el seno de un proceso de indagación y búsqueda que está dentro de las relaciones de causa y efecto; aunque sea una relación de causa y efecto un tanto peculiar, porque debe estar guiada por el discernimiento y el discernimiento escapa a la relación de causa y efecto.

Pero el fin del proceso, que es un hallazgo y una auténtica creación autónoma, no es hijo de la re-

lación de causa y efecto sino puro y completo don. Se pueden seguir los mismos pasos de indagación y búsqueda y no llegar a encontrar ni concluir en una creación-don.

La espiritualidad es una creación autónoma, pero no es una invención. Lo que autónomamente se crea, porque se le da una forma, se impone irremediabilmente. También ocurre eso en el arte e incluso en el saber humano. ¿Cómo pueden convivir categorías tan opuestas como creación autónoma y no invención, que se impone inevitablemente?

La espiritualidad, como el arte, da forma, expresa, hace presente lo que no tiene forma; pero al hacerse presente en una forma, la conforma y la trasciende. En la forma creada, en la indagación autónoma, adviene y se impone lo que no tiene forma, alterando y conformando la forma con su presencia.

La espiritualidad es el proceso que conduce a salir de la relación de *sujeto de necesidad* en un medio de *objetos* capaces de satisfacer esa necesidad, S-O. Hablaremos más tarde de esto.

El proceso que conduce a salirse de la relación sujeto-objeto (S-O) es una auténtica búsqueda, una indagación, y concluye en una creación que es una comprensión y expresión del ser de lo real que, de por sí, está más allá de la relación de un viviente con su medio.

La búsqueda transcurre dentro del ámbito de la relación S-O, porque parte de un sujeto de necesidad, que al intentar buscar algo, objetiviza ese algo. La indagación se mueve en un círculo que en su estructura es vicioso: se busca salir de S-O, pero la búsqueda necesariamente parte de un sujeto de necesidad que está dentro del círculo de S-O. El sujeto, por el mero hecho de buscar, convierte a lo buscado en un objeto. Es en el seno de esa búsqueda sin aparente salida donde se puede producir el don, que es encontrarse fuera de esa relación.

Quien se encuentra fuera de esa relación y lo dice con palabras o con su vida hace una auténtica creación, porque da forma en el seno de S-O a lo que no es un sujeto ni un objeto. El ser de la realidad que no es S ni O se impone con su verdad y al hacerlo, conforma la expresión y la vida del que ha hallado y recibido el don.

Sólo en un proceso de indagación personal y autónomo puede producirse lo que es, a la vez, una auténtica creación y un completo don.

Esta es la naturaleza del quehacer espiritual, tanto en nuestra época posterior a mitologías, creencias y religiones, como en la época de mitos, creencias y religiones.

En la época de las religiones y las creencias ya se conocía esa manera de ser de la espiritualidad, por eso se temía a la auténtica espiritualidad y se temía a los místicos, y se procuraba, por todos los medios, mantenerlos en los cuadros de la ortodoxia de las creencias y las religiones. No siempre fue fácil mantener al que está libre de toda forma, en los márgenes estrechos de un sistema intocable de representación y de vida. Cuando no era del todo posible se marginaba al místico o se le perseguía.

Podemos concluir este breve apartado afirmando que el camino interior, el camino espiritual, es posible sin sumisión a mitos, símbolos, creencias, sacralidades o religiones. Son, pues, posibles la vida espiritual y la mística en una sociedad completamente laica y sin creencias.

El laicismo es contrario y daña a la espiritualidad, porque niega toda dimensión que no sea la propia de un viviente necesitado, la intramundana; pero la laicidad no sólo no se opone a la espiritualidad sino que incluso la favorecerá.

La espiritualidad en una sociedad globalizada

9.1. En la espiritualidad sin creencias no hay motivo alguno para el enfrentamiento y exclusión entre tradiciones religiosas diferentes.

Cuando se leen las tradiciones sin poder adherirse a ningún sistema de creencias, sin poder sostener que ninguno de los sistemas simbólicos y míticos o incluso conceptuales en los que se expresan y viven las diferentes religiones describen la realidad a la que aluden, se termina comprendiendo que todas pretenden lo mismo desde perspectivas culturales diferentes.

Cuando no es posible adherirse a unos mitos, símbolos y expresiones como exclusivamente verdaderos, porque no se puede creer, no es posible, ni tiene ningún sentido auténticamente espiritual, sostener que unas religiones son superiores a otras. En una sociedad globalizada, donde todas las religiones deben convivir sin enfrentamientos, no ya en una misma tierra, sino en un mismo país y en una misma ciudad, las religiones no pueden ser motivo de discordia, por el contrario, deben po-

nerse al servicio de la paz y de la concordia, para ello deben servirse unas a otras. Ese es suficiente motivo para que todas las tradiciones tengan que distinguir con claridad la fe de las creencias, las formas de hacer y decir, de aquello a lo que se apunta, las señales del camino y el camino.

9.2. Cuando se leen las diferentes tradiciones religiosas y espirituales desde las condiciones culturales de una sociedad laica y sin creencias, se puede comprender, con más claridad que en el pasado, que todas las tradiciones pretenden lo mismo. Todas ellas parten de lo que es nuestro núcleo constitutivo de vivientes hablantes: la doble experiencia de lo real, una a la medida de nuestra necesidad y otra más allá de esa perspectiva regida por la necesidad y el deseo, que es una experiencia de lo real en sí mismo, absoluta de toda relación. El hiato entre esas dos experiencias es la distancia objetiva, la conciencia de que lo real no es como dicen nuestros sistemas de representación. Por consiguiente, es constitutivo de nuestra condición, es una cualidad específicamente humana comprender, oscura o claramente, lo real de una doble manera: como una relación de un sujeto necesitado a un medio del que vive, la relación S-O, como una dualidad; y experimentarla como absoluta, en sí misma, como ni sujeto ni objeto como no dual.

Todas las tradiciones religiosas se apoyan en esa nuestra cualidad específica para agrandar la brecha hasta llegar a comprender, clara e inmediatamente, la realidad tal cual es.

Aunque nuestra condición es la doble experiencia de lo real, la cotidianidad de nuestra condición de necesitados invade casi por completo todo nuestro pensar, nuestro sentir, nuestra operación y nuestra actuación, hasta el punto de dar por real y, en la práctica, como única realidad, nuestra experiencia dual de lo que hay. Vivimos en un mundo de sujetos y objetos que damos como lo único real.

Lo que pretenden todas las tradiciones religiosas es silenciar esa lectura dual de la realidad para que podamos llegar con claridad, inmediata y concretamente a la realidad tal cual es y no como tiene que verla y sentirla un viviente necesitado. Pretenden que nuestra mente, nuestro sentir, nuestra percepción y nuestra acción queden invadidos por el Absoluto no dual que todo, incluidos nosotros mismos, es.

Cuando se comprende y siente "Eso que hay no dual", se comprende, primero; la irrealidad de nuestro mundo de sujetos y objetos y se comprende, segundo, que incluso ese mundo de dualidades, que no es "lo que es", porque es nuestra construcción, es una manifestación y un despliegue de "Eso no dual", del Único, de "el que es".

Esa es la pretensión de todas las tradiciones religiosas, eso afirman, eso enseñan, aunque lo hagan desde formas diferentes y desde perspectivas culturales diferentes.

Vistas las cosas así, resulta evidente que se puede cultivar la pretensión de las religiones sin hacerlo como ellas, en sus circunstancias culturales, lo hicieron. Hablaremos más adelante de ello.

Las tradiciones religiosas como caminos de silencio

10.1. Cuando los mitos y símbolos ya no son un programa colectivo revelado, cuando ya no son un sistema de creencias, ni son una descripción de la realidad sagrada y profana, lo que queda vivo y valioso es la transparencia en ellos del segundo nivel de significación de la realidad, la expresión y la patencia de la realidad en su valor absoluto.

Los símbolos mitos y narraciones sagradas, en la nueva situación cultural, se aproximan a la estructura de la poesía, pero en vez de expresar la belleza, expresan y traslucen la realidad Absoluta y el valor absoluto de lo real.

Los símbolos y mitos, cuando ya están vacíos de todas las funciones que ejercían en el pasado, expresan en lenguaje propio de sujetos de necesidad, la realidad misma, el "no-dos", el "no-otro" del mundo de las construcciones humanas.

Los mitos y símbolos, en las circunstancias de las sociedades de continua innovación y cambio, son sólo proclamas del Absoluto, expresiones del "no-dos", exhortaciones a su búsqueda, orientaciones y correcciones para el camino.

Todas las tradiciones abren, sin reservas, a este tipo de lectura de lo real. Desde ahí ya no se enfrentan sino que son plenamente coincidentes. Todas son como cantos diferentes a la misma Verdad, como colores diferentes de un mismo espectro de luz.

10.2. Desde las nuevas condiciones culturales, todas las tradiciones son caminos de silencio. ¿Silencio de qué? De todas las construcciones que nuestra ne-

cesidad proyecta sobre lo que hay. Silenciamiento de todas nuestras objetivaciones, representaciones y figuraciones. Silenciamiento de todos nuestros deseos. Silenciamiento del continuo movimiento que el deseo imprime en nuestro pensar y sentir, hacia atrás, los recuerdos, y hacia delante, los proyectos.

El silencio interior retira la retícula que nuestra necesidad proyecta sobre "Eso que hay"; al retirar la retícula calla el mundo dual de sujetos y objetos que imponemos a lo real.

Quien silencia la objetivación, retira el velo que recubre lo real y, de rebote, silencia al sujeto. Quien silencia al sujeto, con sus deseos, sus recuerdos y sus proyectos, silencia el mundo de los objetos. Quien silencia la lectura de sujetos y objetos se encuentra con el testigo ¿de qué? de "Eso no dos" que todo es. Cuando eso ocurre, comprende que el testigo y el "no-dos", no son dos. Ese es el conocimiento y el sentir silencioso.

10.3. La noción de *conocimiento silencioso* es una noción clave para comprender las tradiciones religiosas del pasado en su diversidad y en su unidad, para comprender la mística de todas las tradiciones y para manejar el legado religioso del pasado en una situación cultural, inevitable y sin marcha atrás, sin mitos, ni símbolos, ni creencias, ni religiones, ni sacralidades.

Intentemos precisar un poco más la noción de "conocimiento silencioso".

¿Cómo lo caracterizaron las grandes tradiciones del pasado?

Para la tradición que arranca de Jesús, es el conocimiento que resulta de "morir a sí mismo", en perfecto estado de alerta. ¿Cabe mayor silencio interior que el del que ha muerto?

La misma idea se expresa en la tradición del profeta Mahoma, cuando afirma que es preciso "morir antes de morir". Cuando uno se acerca a la realidad, muerto aunque todavía vivo, entonces puede conocer la realidad como es. Acercarse muerto pero vivo, es acercarse silencioso, es acercarse con el sujeto sin deseos, ni recuerdos ni proyectos.

Ya sabemos que quien silencia al sujeto silencia simultáneamente las objetivaciones, los objetos. La tradición budista conduce, a través de la comprensión de la radical impermanencia de todo y de la concentración, al conocimiento del constructor de toda nuestra realidad: el deseo y, desde

ahí lleva al conocimiento mental y sensitivo del vacío radical de todo y, cuando se conoce el vacío de todo, se conoce el Vacío, que es el conocimiento de "Eso" como completamente vacío de toda objetivación y de toda subjetividad.

La tradición hindú utiliza explícitamente los diferentes tipos de yogas para silenciar al sujeto y a todas sus construcciones hasta conducirlo al conocimiento de "Eso que hay" que es el Ser-Conciencia, el Existir-Luz. El Ser-Conciencia de la tradición hindú es sin cualificación alguna, por tanto equivalente al Vacío de la tradición budista. En todos los casos se está hablando de un conocimiento que los místicos cristianos han llamado "conocimiento-no conocimiento", "conocimiento superesencial", "conocer de esencia a esencia", "luz tenebrosa", "conocimiento que es un no saber". ¿Por qué le aplican expresiones tan enigmáticas? Porque se trata de un conocimiento silencioso, es decir, un conocimiento en el que se ha silenciado por completo toda objetivación: lo que se conoce no es un objeto; y se ha silenciado toda subjetividad: el que conoce no es un sujeto. El conocer silencioso, que es simultáneamente y sin posible disociación, conocer y sentir, conmoción, luz y calor, es verdadero conocer y verdadero sentir, pero lo que se conoce es nada, porque para un animal viviente lo que no sea objeto es como conocer nada, vacío; y quien conoce es nadie, porque no es un sujeto de necesidad frente a un medio de objetos.

El conocimiento silencioso es conocer y sentir donde nada es conocido y nadie conoce, porque es un conocimiento de la no-dualidad desde la no-dualidad, de la unidad sin fisuras desde la unidad sin fisuras.

Esta es la razón por la que el conocimiento silencioso es inefable. Ningún método o razonamiento puede conducir a él, porque todo método y todo razonamiento se mueve, siempre y necesariamente, en el ámbito de la dualidad en el que hay sujetos y objetos.

Ese conocer y ese sentir, que también es percepción, no puede lograrlo el esfuerzo de ningún sujeto, ni sus méritos, ni es el término de ningún proceso, porque todo esfuerzo, todo mérito y todo proceso afianzan su punto de partida, el sujeto y, por tanto, obstaculizan el conocimiento silencioso. El conocer silencioso es sólo don, don real y verdadero, pero es don de nada y es don de nadie

a nadie, porque cuando llega, lo que llega no tiene cualificación alguna y porque con su llegada muestra el absoluto vacío del sujeto.

El conocimiento silencioso es la presencia absoluta, aunque no sea presencia de nada ni de nadie, es certeza completa, pero es de nada y de nadie. Por eso el conocimiento silencioso es como un rayo de tinieblas en el que las tinieblas no proceden de oscuridad alguna sino de la intensidad y profundidad de la luz y el calor.

- 10.4. La oferta única de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades industriales de innovación y cambio continuo es el conocimiento silencioso, es la posibilidad de escapar de la identificación con la estructura dual de la realidad, donde existe la pluralidad, el espacio y el tiempo, el nacer y el morir, para llegar a comprender que "lo que es" es Eso no dual, que yo también soy, donde no hay pluralidad, ni espacio ni tiempo, ni nacer ni morir, sino sólo unidad.
- 10.5. Cuando se ha comprendido "lo que es", Eso no dual, se comprende la irrealidad de la lectura de lo real que el sujeto necesitado hace y la vaciedad del mundo de sujetos y objetos que construye. Ese es el primer paso: conocer la irrealidad de la construcción que se siente y se vive como lo que es. El segundo paso, que es simultáneo: es conocer que los sujetos y los objetos, las individualidades y la diversidad, sólo son irreales y vacío si los tomo por la realidad, pero plenos y reales si los veo como lo que son, no-otros del Único, el no-dos mismo en la manifestación de su infinita riqueza. Todo son formas del Sin-forma, destellos del Absoluto. Todo es, y nada nace ni muere porque todo es "lo que es", "el que es", el Ser-Conciencia, el Único. No hay otro con respecto "al que es". Todo lo que hay y es, no es otro que el "no-dos". Dios, el Absoluto, "lo que es", no es otro de nada. Así, todo, porque es vacío, tiene valor absoluto. Esa es la sacralidad en la que todo es sagrado porque nada es sagrado. O dicho a la inversa, porque nada es sagrado, todo es sagrado.
- 10.6. Esa es la única y verdadera raíz del amor incondicional a todos los seres. El conocimiento y sentir silencioso es la única raíz del amor a todo. Donde no hay conocimiento silencioso, hay sujeto y donde hay sujeto hay, inevitablemente, egocentración.

Si hay sujeto hay lectura desde la necesidad y el deseo y, por tanto, hay objetos, hay comprensión y evaluación de todo desde la egocentración. Y donde hay egocentración no hay verdadero amor, porque, de una forma u otra, el ego va por delante, aunque sea de maneras muy sutiles. Desde el ego, lo más que puede haber es esfuerzos para interesarse por los otros y amar, pero todavía no amor. Sólo hay amor y verdadero interés, cuando se está muerto antes de morir, cuando uno ha muerto plenamente a sí mismo.

La conclusión es que únicamente el camino al conocimiento y sentir silencioso es el camino al amor y al servicio incondicional a los otros y a la tierra. Mientras permanecemos en la dualidad, permanecemos en nuestra condición de depredadores. Dicen los maestros, ¿cómo puede pretender un depredador arreglar el mundo antes de haber silenciado su condición de depredador?

En el siglo XX hemos tenido experiencias terribles de individuos y grupos de individuos intentado arreglar el mundo sin haber intentado silenciar su condición de depredadores.

No se puede, pues, acusar al camino del silencio de vía de ensimismamiento y desinterés por los otros y por la tierra. El camino del silencio interior es el único camino del amor, el resto es confusión y buena voluntad.

La vía del silencio interior y de la unidad, que es el camino de interés incondicional por todo y el camino del amor, es la gran oferta de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades industriales laicas, sin creencias ni religiones.

Cuando se les haga esa oferta con claridad y sin ambigüedades la podrán aceptar. Si se les hace esa oferta mezclada con creencias, sacralidades y religiones, no podrán aceptarla, por más que la necesiten con urgencia.

Una espiritualidad laica, sin creencias, procedente de todas las grandes tradiciones religiosas de la historia de la humanidad, es el camino verdadero y realmente eficaz de servicio a los otros y es el mayor servicio que se les puede prestar.

Las grandes vías al silencio

11.1. Las grandes vías al silencio son métodos de silenciamiento, métodos que no tienen una relación de causa y efecto con el silenciamiento completo; son métodos que son únicamente intentos. Pero

dicen los maestros que sólo en el seno de los intentos se produce el don del completo silencio. Los métodos que voy a exponer brevemente son los que proponen las tradiciones religiosas. Todos, de una forma u otra están en todas ellas, aunque no expuestos con la misma claridad ni usados con la misma intensidad. Unas tradiciones insisten en unos más que en otros, y las combinaciones que hace de ellos, son diferentes.

Tampoco se pueden separar unos de otros con total claridad, sobre todo en la práctica, en su uso. La exposición es ella misma metódica, por tanto, artificiosa, porque señala fronteras claras donde no las hay; pero es útil porque permite comprender con más claridad los puntos de insistencia de unos procedimientos y otros.

Los diferentes procedimientos de silenciamiento se distinguen unos de otros a partir de la facultad desde la que se trabaja para producir el silenciamiento. Se puede trabajar desde la mente, desde el sentir y desde la acción. Desde esas diferentes facultades puede trabajarse de más de una manera. La tradición hindú es la que mejor ha teorizado este asunto y la que lo ha hecho más ampliamente.

11.2. Empezaremos por los métodos de trabajo desde la mente.

Se puede utilizar el poder de la razón y la capacidad de intuición mental para comprender que lo que damos por real es sólo nuestra construcción y que lo que verdaderamente hay no es la construcción dual de sujetos y objetos; que "lo que es" no es esa construcción, que "lo que es" está completamente vacío de sujetos y objetos.

La mente, partiendo de la estructura dual, puede razonar hasta conducir a la misma frontera de esa construcción, y puede, con la lucidez e insistencia del razonamiento, empujar hacia la intuición de la naturaleza no dual de la realidad.

A este procedimiento, en la tradición hindú se le llama "yoga del conocimiento", "Jñana Yoga", pero, de una forma u otra, todas las tradiciones la cultivaron, aunque quizás no de una forma tan sistemática y pautada como en la tradición hindú. Se trata de un uso del poder de la razón, no para construir una interpretación de la realidad sino para llegar a hacer evidente que lo real está más allá de todas nuestras interpretaciones y, en especial, más allá de la categorización en sujetos y objetos. Hay que llegar a comprender con toda

claridad que lo que hay, y somos, no es la división que todo viviente precisa ver en sujetos y objetos, que lo que hay es la negación de esa construcción nuclear.

Los maestros del Yoga del Conocimiento proporcionan reflexiones que incitan a seguir ese proceso, razonamientos que son como catapultas que lanzan más allá de toda comprensión de lo real con categorías de sujetos y objetos. Las reflexiones a las que invitan, intentan provocar la intuición.

Este sería, en esquema, el procedimiento: se parte de las reflexiones de los maestros Jñana, se razona a partir de ellos hasta provocar la intuición inmediata del no-dos. Se repite ese razonamiento, desde unas perspectivas y desde otras, hasta que la intuición se consolide y no se requiera más el apoyo del razonamiento. Sólo cuando la intuición no necesita apoyarse en el razonamiento pueden intervenir el sentir y la percepción; antes no, porque el sentir y la percepción no tienen nada que hacer con razonamientos.

Se trata de cambiar la comprensión de lo que damos por real, porque quien cambia la comprensión, cambia el sentir, cambia la percepción y cambia la acción.

Así pues, el yoga del conocimiento es un procedimiento para silenciar la mente y el sentir, silenciando, a partir del trabajo con la mente, su sistema egocentrado de interpretación.

- 11.3. Otro procedimiento de silenciamiento, también mental, es la concentración, lo que los hindúes llaman "Raja Yoga". También, de una forma u otra, todas las tradiciones la cultivaron.

La concentración sobre un objeto, sea físico o mental, permite silenciar al sujeto. Hay que concentrarse sobre un objeto hasta el punto en que en la mente y en el sentir no haya más que ese objeto. Cuando eso ocurre el objeto sale de categoría de objeto y pone frente a la mente y el sentir la realidad fuera de la categorización dual de sujetos y objetos.

La repetición de ese ejercicio conduce al asentamiento de una comprensión de la realidad y de sí mismo, vacía de construcciones mentales, y no dual.

- 11.4. El tercer gran procedimiento es el silenciamiento interior a través de la acción. Lo que los hindúes llaman "Karma Yoga". Este método lo practican todas las tradiciones.

El ego es siempre un actor interesado. El procedimiento consiste en actuar sin buscar los frutos de la acción, actuar en bien de otros. Actuar sin buscar nada para sí, ni siquiera la satisfacción de una buena acción.

Quien actúa gratis tiene que silenciar su deseo. Quien silencia el deseo, silencia la interpretación y la valoración que hace de la realidad desde su condición de sujeto necesitado en un mundo. Quien silencia al sujeto, silencia el mundo que construye el sujeto.

El Karma Yoga o la caridad cristiana o el servicio a la comunidad de los musulmanes o el amor incondicional budista, no es mera acción social ni filantrópica, es método de silenciamiento para conseguir el conocimiento silencioso. Este punto es central.

Y el actuar así, no es falta de compasión por las miserias de los más necesitados sino lucidez, porque, como ya hemos dicho, únicamente cuando se produce el silenciamiento interior, sólo cuando uno ha muerto antes de morir, hay amor y actuación sin egoísmo sin depredación.

Cada uno de los Yogas comentados hasta ahora, puede practicarse conjuntamente con otros yogas, porque se puede trabajar, a la vez, desde las diversas facultades, aunque se insista más en unas que en otras a lo largo de toda la vida o en diversos momentos del camino personal, pero el Yoga de la acción debe estar siempre presente.

- 11.5. El cuarto gran método es el silenciamiento por la devoción, "Bhakti Yoga". En él se trabaja desde el sentir. Este método es muy practicado por las tradiciones religiosas teístas, pero incluso las no teístas también lo practican.

La entrega del corazón y de la mente al amor y servicio de una divinidad, una figuración del Absoluto, es capaz de conducir al olvido y silenciamiento de los propios intereses y deseos, para polarizarse por completo en la figuración divina. El Dios, además, funciona como objeto de concentración.

Este es un método fácil y poderoso, cuando se dan por reales las representaciones divinas y las formas mítico-simbólicas; en sociedades sin creencias y sin religiones es más complicado, pero también es posible. Veámoslo.

La dimensión absoluta de la realidad es Ser y e Conciencia, aunque no sea un sujeto propiamente

dicho, porque no sea una estructura de necesidades y deseos ni tenga un mundo de objetos correlatos. Sin embargo, es Ser y es Luz, Conciencia. Esto no es una creencia sino una afirmación de los maestros que uno debe verificar.

Cuando uno se siente identificado con el propio ego como una estructura de necesidades, temores y deseos, que son recuerdos y proyectos, ve, por ello mismo, el Absoluto como fuera de sí mismo, como "otro" frente al propio ego. Entonces se puede orar y entregar a la figuración divina, sabiendo a la vez que es una figuración que el ego mismo construye.

Sé que el Absoluto trasciende toda figuración y sé, también, que esa figuración tiene fundamento, porque es una figuración del Ser-Conciencia que no es "otro de mí" pero que, mientras estoy enclaustrado en mi propia ignorancia, le siento como "otro".

Así la figuración divina a la que oro y a la que me entrego con devoción, no es hija del mito y la creencia sino que tiene fundamento en mi propia situación y experiencia en el proceso hacia el silenciamiento.

La devoción es, pues, posible y practicable en una sociedad laica, sin religión y sin creencias. Pero para que sea posible, la lejanía de las creencias debe de ser completa, de lo contrario, le suena al espíritu como un retorno a la religión y las creencias.

Es importante comprender esto —la posibilidad laica de la devoción como método de silenciamiento—, para no perder las inmensas riquezas de sabiduría espiritual de las tradiciones religiosas teístas y, sobre todo, para no bloquear momentos del propio proceso interior con creencias laicas.

- 11.6. Hay otros medios de trabajo interior o Yogas, como el yoga de la concentración en las posturas del cuerpo o "Hatha Yoga", pero son formas concretas y particulares de los yogas centrales. El Hatha Yoga sería un tipo de concentración. El Tai-Chi sería algo semejante o el Zen Soto. Hay también métodos que combinan dos o más tipos de yoga, como la recitación de jaculatorias o mantras. La recitación del mantra combina la concentración sobre un objeto, el mantra, y la devoción.

La enseñanza de los grandes textos sagrados y de los maestros

- 12.1. No enseñan doctrina ninguna, porque lo que es la pretensión de su enseñanza es "nada" que pueda objetivarse. Hablan con formas del Sin-forma; hablan del que está completamente vacío de toda condición de sujeto y de toda objetivación; hablan del que es el Ser-Conciencia vacío de toda posible cualificación y determinación; hablan de la certeza absoluta sin forma; hablan de lo que es amor incondicional; hablan de lo que es puro Existir-Luz; hablan del conocer y sentir silencioso. Los grandes textos están vivos y contestan cuando se les pregunta, guían, corrigen, estimulan, dicen cómo caminar al silencio, enseñan el discernimiento de lo que es con respeto a lo que parece ser. Los maestros del espíritu también están vivos. Su enseñanza no es otra que ellos mismos, porque ellos y sus palabras son la presencia misma del Ser-Conciencia, del no-dos, del Vacío, de Dios. Quien les atribuye doctrina alguna no les comprende y les ofende. Como los grandes textos, guían, corrigen, estimulan, enseñan el camino del silencio y del discernimiento, y todo eso lo enseñan más con su ser mismo que con sus palabras. La gran enseñanza del camino de los maestros y de los grandes textos es el *interés incondicional*, con nuestra mente y nuestro sentir, por todo; el *distanciamiento o desapego* de toda dependencia y el *silenciamiento interior*. La práctica del interés, del desapego y del silenciamiento es la vía al conocimiento silencioso. Esa es la esencia del mensaje de las grandes tradiciones; mensaje que se transmitió, en muchos casos, no en todos, en un lenguaje mítico simbólico, religioso, de creencias y sacralidades, pero que no está ligado a ese tipo de cultura y que se puede recibir y practicar desde una sociedad laica, carente de mitología y simbología, carente de creencias, religiones y sacralidades.
- 12.2. Cuando hablamos de sociedades sin mitos, sin símbolos y sin creencias, no queremos decir que esas sociedades no tengan supuestos erróneos y gratuitos o actitudes acrílicas o que no tengan dependencias, a veces totales, de lo que podríamos llamar idolatrificaciones, o que no tengan símbolos; queremos decir únicamente que son sociedades que ya no están programadas y estructuradas con

narraciones, mitos símbolos y rituales sagrados, que son sociedades que viven de postulados y proyectos que ellos mismos se construyen al paso de las continuas transformaciones del saber y de las tecnologías y que, por consiguiente, deben excluir todas las creencias.

Las nuevas sociedades industriales son sociedades sin Dios

13.1. Lo que voy a afirmar ya está dicho implícitamente en las afirmaciones anteriores; pero quizás sea bueno explicitarlo.

Las nuevas sociedades no tienen creencias ni religiones, ni tampoco tienen dioses. Y no los tienen, no porque no los quisieran tener sino porque no pueden tenerlos. Y no pueden tenerlos como en el pasado, por la estructura de su cultura.

Estas sociedades tienen una explicación de la realidad exclusivamente científica. La ciencia ha invadido todos los ámbitos de la vida y de la realidad. En ese sistema de interpretación de la realidad Dios no entra para nada, no puede entrar, está metódicamente excluido.

El sistema de valores y finalidades colectivas y los sistemas de cohesión dependen de la información de las ciencias, de los postulados de valor y de los proyectos que los colectivos y la humanidad entera construyan. Tampoco entra ahí Dios.

Si Dios no entra ni en la interpretación ni en la valoración de la realidad, tampoco entrará en el trabajo, con su sofisticado aparato tecnológico, ni entrará en la organización. Si no entra en la organización social, tampoco entrará en la organización familiar.

Dios no entra para nada en los ejes y generadores de la nueva cultura. Dios no puede entrar en ese tipo de cultura más que como puro símbolo que hace referencia al segundo ámbito de la significación de lo real, como lo real en sí mismo más allá de la construcción dual que hace la necesidad, como el Ser-Conciencia de que hemos hablado.

El cultivo de la espiritualidad no es posible iniciarlo e introducirlo, como en el pasado, con un lenguaje teísta, porque nuestras sociedades no es que nieguen a Dios, es que Dios no entra como una realidad en el horizonte de su vida. El lenguaje teísta les suena a creencias del pasado que no va con ellos.

Incluso los hombres y las mujeres que, aunque ya no son practicantes de ninguna religión, dicen creer en Dios, no es en Dios en quien propiamente creen; lo que afirman es que, como humanos que son, tienen, por ello, el doble nivel de experiencia de la realidad: el del mundo que construye la necesidad y el de la realidad absoluta en sí misma. A esa experiencia segunda le llaman Dios (hay algo, dicen). Y le llaman Dios porque venimos de una cultura teísta. Pero creo que no hay que autoengañarse, no son creyentes, no tienen Dios eso que tienen y a lo que le llaman Dios, porque no disponen de otro término a mano, no tienen consistencia para soportar la solidez y reciedumbre de la propuesta del camino espiritual.

La organización de los grupos religiosos

14.1. El camino espiritual es un camino estrictamente personal; pero también en ese nivel somos animales simbióticos. Eso quiere decir que debemos hacer el camino interior en comunicación con otros que hagan ese mismo camino.

La primera comunicación, intensa y profunda, es con los maestros y con los grandes textos, que son como maestros vivos. La segunda comunicación es con los compañeros de viaje.

Pero una comunicación siempre exige un soporte de organización, ¿qué tipo de organización?

No una organización jerárquica por sumisión a unas creencias y a unas autoridades. Primero, porque donde no hay creencias falta el soporte a la jerarquía. Segundo, porque si en las organizaciones de nuestra vida cotidiana y familiar se excluyen o se tiende a excluir cada vez más las jerarquías, porque son ineptas para organizar las sociedades de conocimiento, ¿cómo se pretenderá que el grupo religioso sea jerárquico?

14.2. La organización del grupo religioso se establece en torno a la calidad, a la maestría en el camino interior.

Este tipo de organización ya viene funcionando hace miles de años en la tradición hindú y en el budista, especialmente en la Mahayana y sobre todo en la tradición Zen; también viene funcionando en los movimientos sufíes musulmanes en el entorno de los grandes místicos cristianos. Esta organización, fluida, comunicativa y móvil en torno a la maestría espiritual, se ha dado en

pasado también en el cristianismo, aunque en muchos casos ha tendido, con el paso del tiempo y por la presión de las autoridades religiosas, a cuajar en organizaciones jerárquicas.

En otros ámbitos de la cultura humana, en la ciencia o en el arte, la organización también se hace en torno a la calidad y la maestría.

No se precisan ni se pueden establecer criterios externos de ortodoxia, sólo la calidad puede corregir la calidad.

Cuando la fe se identifica con la creencia, pueden establecerse criterios objetivos de ortodoxia. Cuando la fe no puede identificarse con la creencia, porque la creencia está ausente, no pueden establecerse criterios objetivos de ortodoxia. A lo más pueden establecerse criterios negativos.

Se puede formular con claridad lo que no es el camino del silencio, lo que no es el camino al conocimiento silencioso, lo que desvía de él, lo que es un engaño, etc. Y no es poco. Y esos criterios pueden ser de dominio público para que ayuden a los individuos y a los grupos a discernir. Pero el correctivo verdadero, la guía verdadera no puede venir más que de la calidad.

La vuelta frecuente a los integrismos

- 15.1. En las nuevas sociedades industriales, la desaparición de las religiones y la pérdida de las creencias viene acompañada por el auge y crecimiento de los movimientos integristas, tanto dentro de las grandes tradiciones religiosas, el islam, el cristianismo católico, el cristianismo protestante, el hinduismo, como fuera de esas grandes tradiciones. Creo que interpretarlo como una vuelta de la religión es no comprender lo que está ocurriendo. La sociedad de innovación y cambio continuo es una sociedad de riesgo. Han aumentado los riesgos y además ya no hay criterios externos con los que podamos guiar nuestras vidas. Las nuevas sociedades son autónomas en todos los aspectos de la vida; tanto en el nivel de grupo como en el nivel de individuo. El prestigio de la heteronomía, religiosa o ideológica, ya no existe. Son además sociedades muy complejas que impo-

nen a los individuos continuas decisiones y cambios en contextos que son incapaces de abarcar. Todos estos factores provocan inquietud y ansiedad. Frente a esta situación caben dos opciones capitales: o reconocer y aceptar las cosas como son, o añorar tiempos pasados en los que la sociedad y la religión dictaban qué había que hacer en cada caso.

- 15.2. Una sociedad muy compleja, que se mueve continuamente en todos sus niveles, que impone cambios con frecuencia en los que se corren serios riesgos personales y familiares, que no proporciona criterios claros y definidos para vivir, que está llena de incertidumbres, que tienen la espiritualidad en barbecho, provoca frecuentemente desorientación. En esta situación, la oferta de los movimientos religiosos integristas –que acogen al individuo, le dicen lo que tiene que hacer en todo, que le dan el calor del grupo, que fomentan una piedad cargada de elementos afectivos y sentimentales–, tiene un gran atractivo porque da sentido y calor a la vida.

¿Es esto un renacer del interés por las religiones? ¿No son más bien los síntomas de una patología social, generada en muchos individuos por la nueva sociedad?

Diría que desde una perspectiva sociológica es claro que se trata de una patología, que quizás sea temporal, pero que es también posible que acompañe perennemente al nuevo tipo de sociedades. Desde una perspectiva espiritual, esas formas de religiosidad no tienen la grandeza de las formas religiosas del pasado. Esas formas nuevas de religiosidad, someten, empequeñecen la mente, no liberan el pensamiento y el corazón. Más que signos de un renacer con fuerza de la religión, son los signos alarmantes de una patología social y religiosa.

Quizás tengamos que acostumbrarnos a la presencia constante de los integrismos religiosos en el seno de las sociedades de innovación y cambio constante, laicas, sin religiones ni creencias. Quizás, en esa situación, la posibilidad clara de espiritualidad no sea suficiente para muchos.