



Marià Corbí

**Reflexiones sobre
la cualidad humana**
en una época de cambios

verloc 

COTR
del Institut d'Estudis i Recerca



Marià Corbí

**Reflexiones sobre
la cualidad humana
en una época de cambios**

verloc 

CeTR
Centre d'Estudi de les Tradicions de Servici

**REFLEXIONES SOBRE
LA CUALIDAD HUMANA
en una época de cambios**

**REFLEXIONES SOBRE
LA CUALIDAD HUMANA
en una época de cambios**

Marià Corbí

verloc 

Biblioteca
CeTR
Centre d'Estudi de les Tradicions de Saviesa

Texto: © Marià Corbí
Portada: © Pere Rius

Editor: Verloc
Barcelona - España
www.verloc.com

Colección: *Biblioteca CETR*

Primera edición: 2012 Marzo

Diseño: Verloc. Gabinete Creativo Editorial.

Disponible en e-book: www.cetr.net
Más información en: www.verloc.com y www.cetr.net

Depósito Legal:
ISBN: 978-84-937737-9-3
Imprime: BCNDigital

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio mecánico, incluyendo fotocopias y el tratamiento informático, está estrictamente prohibida sin el permiso escrito de los titulares de derechos de autor y sin perjuicio de las sanciones previstas por la ley.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
RETOS AXIOLÓGICOS DE LAS NUEVAS SOCIEDADES	
La aparición de la sociedad de cambio continuo. Reflexiones desde la cueva de Niaux	21
Las nuevas sociedades dejan en barbecho zonas muy importantes de la vida humana	23
En esta situación, ¿cuál es el porvenir de la religión?	27
Los símbolos, los mitos, los ritos, las tradiciones y las escrituras sagradas en la nueva situación cultural	29
La función primaria de mitos, símbolos y rituales	29
La diversificación de los lenguajes.....	30
La interpretación alternativa a los mitos, símbolos y rituales	31
La pretensión de las iglesias con respecto a los mitos, símbolos y rituales	32
La riqueza perenne de mitos, símbolos y rituales	33
Lectura de mitos, símbolos y rituales desde una epistemología no-mítica	34
Los símbolos sólo tienen sentido pleno integrados en el sistema del que forman parte	36
Los símbolos y mitos no son ni acontecimientos reales ni entidades reales ..	37
Cómo heredar el gran legado de mitos, símbolos y rituales	37
La cosificación del símbolo «Dios» y de los mitos que le acompañan	40
La noción de «epistemología mítica»	42
Necesidad de un estado laico	45
La construcción explícita de los sistemas axiológicos en las sociedades de conocimiento	49
Los pasos del proceso de la creación axiológica de proyectos	51
El silenciamiento y los sistemas de valores precedentes.....	51

Tipos de procesos axiológicos:	51
1º. Proceso de la creación axiológica.....	51
2º. La elaboración de un proyecto.....	52
3º. Habrá que elaborar procedimientos no sólo de transmisión de información sino de comunicación entre los miembros de los grupos	53
4º. Habrá que elaborar procedimientos para actualizar periódicamente el proyecto y la adhesión voluntaria y colectiva a él.....	53
5º. El proyecto debería someterse a revisión periódicamente.....	53
Reflexiones para el análisis y prospección de los sistemas de valores colectivos, fundamento de la cualidad individual y de grupo	53
La «gran-ley» del juego de la complejidad para la decisión de encrucijadas, en la evolución de las sociedades.....	55
La función de las tecnociencias en las nuevas sociedades y sus limitaciones en relación a la cualidad de individuos y grupos.....	58
Las ciencias y los valores	61
¿Cuál es la relación entre la ciencia y el poder?	63
La ética y los proyectos políticos en las nuevas condiciones de la economía y la política	69
Tres dimensiones importantes del ámbito axiológico de la cualidad humana, y sus relaciones	71
Necesidad de recoger el legado de sabiduría y cualidad humana de nuestros antepasados.....	72

EN TORNO A LA CUALIDAD HUMANA Y SU CULTIVO EN LAS NUEVAS SOCIEDADES

¿Qué es cualidad humana?	77
Sobre el ego.....	80
La ley general de la cualidad humana.....	82
Las vías de cultivo de la cualidad humana	86
Conexión entre la cualidad, la libertad y la creatividad	87
La urgente necesidad actual de cualidad humana	90
En el camino hacia la cualidad humana y la cualidad humana honda, hay que huir de las soluciones fáciles	91
El cultivo de la gran cualidad humana: la sabiduría	92
En qué consiste la intuición central de las tradiciones religiosas y espirituales del pasado que hemos de heredar	94
Los maestros de la gran cualidad	96
La heterogeneidad del camino interior a la cualidad	97
La calidad humana, sobre todo si es profunda, ¿se consigue sólo o en grupo?	98

¿Cómo ha de ser el grupo?	99
El camino interior a la cualidad profunda y la vida cotidiana.....	100
La mente como sexto sentido	102
Lucidez interna y externa de la realidad.....	104
Mi cerebro ¿de quién es?.....	105
1º. Todo animal necesita construir dualidad	105
2º. El ego como estructura es un función del cerebro al servicio del organismo	106
3º. Para realizar la dimensión de cualidad humana profunda de que hablan las tradiciones religiosas y espirituales,.....	106
Mi cerebro y sus ideas no son de nadie	107
La función de la muerte y del sexo	107
La ambigüedad y trampa del sentir.....	108
Es preciso no aceptar ningún sentimiento negativo	110
La importancia capital del desapego.....	111
Reflexiones sobre las expectativas	112
Vivir sin expectativas.....	113
Quien carece de expectativas, no rechaza a nadie	114
Relación entre el desapego, la carencia de expectativas y el amor	115
La vida de cualidad interior en el fin de la religión	117
El camino de la sabiduría sin religión.....	118
Cómo trabajar en la vía de la cualidad. Un resumen	119

PROBLEMAS DE LA CUALIDAD HUMANA EN LAS NUEVAS SOCIEDADES

El efecto demoledor y positivo de la globalidad en las tradiciones religiosas.....	121
La confluencia de dos tradiciones culturales y religiosas: la filosofía y la religión en Oriente y en Occidente	124
En torno a la distinción entre fe y creencia	128
Somos un pueblo sin mitos ni creencias religiosas	130
¿Qué disciplina del saber se ocupará de la profunda cualidad humana y de las maneras de cultivarla y conseguirla?	131
La lógica del proceso a la cualidad con respecto al absoluto	134
La lógica de la religión y la lógica del camino a la cualidad	135
La religión, ¿qué debe morir de ella y qué debe rescatarse?.....	142
Las religiones, ¿perdurarán como bloques estables?.....	146
Las religiones ¿son todavía el umbral del camino interior?	148
El camino interior sin sacralidad	149
La sacralidad depende de la existencia de sociedades preindustriales	152

El problema de la cualidad en los jóvenes	153
Axioma nº 1. La llamada «dimensión espiritual» por nuestros antepasados es connatural a nuestra especie.	154
Axioma nº 2. Las generaciones jóvenes toman lo que se les ofrece, indefectiblemente, si tiene vida, calidad, realidad. Lo que no esté vivo, no tenga calidad o realidad, lo dejan.	154
En el futuro no habrá un sustituto de la religión que cumpla sus funciones y proporcione a los humanos la cualidad profunda	156
Estamos desnudos, pobres y sin creencias frente a lo que hay	157

CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO A LA CUALIDAD HUMANA

La epistemología de los textos sagrados y de las afirmaciones de los maestros de la cualidad humana en las tradiciones religiosas.....	161
La noción «Dios» desde una epistemología no mítica	164
Los niveles del conocer y sentir humanos.....	168
¿Hay relación entre la dimensión absoluta (DA) de lo real y la dimensión relativa (DR)?	171
Autonomía de la dimensión relativa (DR) y la unidad de las dos dimensiones, la relativa (DR) y la absoluta (DA)	153
La interpretación de la dimensión absoluta (DA)	177
Más observaciones sobre la epistemología de DR/DA	178
La relación de la religión con el poder	179
Conexión intrínseca entre fe-creencia, control social, poder, coerción, riqueza y burocracia.....	180

¿CÓMO MENTAR LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD?

La enseñanza de los diversos maestros de la cualidad profunda ¿es una enseñanza diversa o es una enseñanza común?	183
Rasgos del hablar de la dimensión absoluta de lo real	185
Lo inconcebible	188
«Eso innombrable»	188
El Único	190
El vacío.....	190
Todo lo que existe es absoluto	191
El proceso de hominización visto desde el camino del silencio, como fuente de cualidad humana	192
Buen y mal uso de la noción «Dios».....	193
El Inmanifestado, el no-dos, ¿es preexistente?	194

Cadena de evidencias que conducen a la calidad.....	195
Un obstáculo a la cualidad humana: el politeísmo práctico	195
Uno y diverso	196
Ni monismo, ni panteísmo, ni gnosticismo.....	198
Nuestra postura no es monista	199
Nuestra postura no es panteísmo	200
Nuestra postura tampoco es gnóstica	201
La música y la dimensión absoluta de lo real	202
Planteo de la cuestión	202
La interpretación de la música en Occidente	203
La música y la dimensión no dual de la realidad	205
Música no-dos	206
La música habla de «Eso real», libre del individualismo y del teísmo	207
Formas de escuchar la música	208
La música y la práctica del silencio.....	209
Tarea a realizar con la música	210

A MODO DE CONCLUSIÓN.

Cuatro puntos y un anhelo	213
---------------------------------	-----

APÉNDICE PRIMERO	217
------------------------	-----

LA BÚSQUEDA DE LA CUALIDAD HUMANA EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM

APUNTES SOBRE LA CUALIDAD Y LA SABIDURÍA SIMBÓLICA DEL CRISTIANISMO Y SUS DESVIACIONES	219
El fin de la versión helena y romana de la tradición de Jesús	219
Claves para una nueva lectura de la tradición de Jesús	221
Todo lo que se afirma con respecto a Jesús es simbólico y no es objeto de creencias	226
Dos posibles versiones del cristianismo en las nuevas circunstancias culturales ..	227
La imagen «el Padre»	229
Breves reflexiones sobre la Trinidad como simbología central del camino a la cualidad	231
Una enseñanza de la cualidad en la simbología del mito del nacimiento de Jesús	232
El procedimiento central para la adquisición de la cualidad humana profunda: el mito de la muerte y resurrección de Jesús	236

La enseñanza perenne de cualidad del mito de «la madre de Dios»	230
Las sentencias de sabiduría y calidad humana en el Evangelio de Marcos.....	241
Una fuente segura e imprescindible de cualidad humana según la tradición cristiana: el amor al prójimo	243
La confianza en el otro	243
La lucha por la equidad y la justicia	244
Relación intrínseca entre la opción por la equidad y la justicia y la cualidad humana	245
Francisco de Asís y los nuevos franciscanos	247
La imposición del cristianismo por la fuerza fue contraria a la cualidad humana....	248
Tampoco los grandes concilios estuvieron al servicio de la cualidad humana	250
No bloqueéis la entrada	252

APUNTES SOBRE LA CUALIDAD HUMANA Y LA SABIDURÍA SIMBÓLICA DEL ISLAM

Breve reflexión sobre el procedimiento de análisis	255
Estructura del mito ganadero, como sistema de socialización, como software, como plantilla, como cañamazo de expresión de la intuición coránica	256
Este programa mítico es construcción humana	257
Nos enfrentamos a un grave problema: deslindar el vino de la copa	258
La raíz de la dificultad	258
Reflexiones sobre la revelación y la mitología coránica	260
Dios	261
Único	263
Predestinación	264
Profeta	265
La revelación	266
Ángeles y demonios	268
La otra vida	270
El último día, el día de la retribución	271
La expresión «no hay más dios que Dios» y los signos de Dios	272
Sobre las afirmaciones fundamentales del Islam, relacionadas con la gran formulación «no hay más dios que Dios»	273
1. Tawhîd	273
2. Rahmân	273
3. Todo es signo de Dios. Âyat Al.lâh	274
4. El camino espiritual es el «recuerdo/presencia» de Él. Dhikr	274
5. Vivir en Él implica un obrar justo.....	274
Todo son signos de Él. Aproximación a la gran intuición coránica	274

Núcleo de las creencias islámicas: 'Aqída	276
Breve comentario con respecto al Aqída	276
Reflexiones sobre la Unidad y sus signos	278
Se caracteriza al Absoluto, a Dios, como infinito, como incognoscible...278	
Todas las realidades de nuestro mundo, incluidos nosotros mismos, no somos lo que dice nuestra interpretación, que siempre es una lectura desde la necesidad.	278
Asentarse en esa pura no imagen es el mensaje	279
Esta intuición es única, aunque se exprese de diferentes maneras en el Corán y fuera de él, en la tradición musulmana.....	280
El mensaje coránico desde una epistemología no mítica	281
Cómo ejercitarse en los signos coránicos en sociedades laicas y sin creencias ..	282

APÉNDICE SEGUNDO	285
------------------------	-----

REFLEXIONES EN UNA ÉPOCA DE CAMBIOS. DOS VIAJES

Viaje a Estambul y Konya	287
La revelación desde la nueva epistemología	287
La oración ritual musulmana	287
El punto de encuentro de las tradiciones religiosas.....	288
El conflicto entre religiones	288
La tumba del compañero del Profeta en Estambul.....	288
Estambul y sus grandes mezquitas. El pacto del poder de la religión y el poder político-militar	290
¡Qué difícil lo tiene el Islam!	291
Viaje a la India	292
La resistencia de las religiones a las aguas de la nueva cultura	292
El castigado pueblo indio	294
¿Qué queda del hinduismo?	296
Las formas religiosas de la sabiduría y cualidad humana están definitivamente desplazadas en la nueva cultura	296
El crematorio del gath del Ganges en Benarés	297
En la India se adquiere conciencia de la insignificancia humana.....	298
El culto a las imágenes	298
El politeísmo de la India y los monoteísmos	299
Visita a los palacios del Maharajá de Jaipur	300
La espiritualidad y el problema de la miseria	301
A modo de conclusiones del viaje a la India	303

INTRODUCCIÓN

Las nuevas sociedades industriales europeas están axiológicamente desmanteladas.

Para la gran mayoría, especialmente para los niveles más cultos, más dinámicos y más jóvenes, las religiones tradicionales han colapsado; los grandes movimientos ideológicos, que han movido durante un siglo y medio a las sociedades europeas han perdido también su atractivo y su vigencia.

Lo que queda son unos principios económicos de mercado y competitividad que se extienden a todos los aspectos de la vida; queda un deseo de libertad y democracia, en una economía que somete y a unas organizaciones políticas faltas de crédito y de líderes competentes; quedan unas ansias de equidad y de justicia en sociedades cada vez más polarizadas entre unos sectores ricos muy minoritarios y unos sectores pobres muy amplios.

La mayoría de los ciudadanos de las nuevas sociedades han dejado de ser creyentes y se han alejado de prácticas religiosas, de rituales y de sacralidades. Incluso las creencias laicas, que la ideología liberal y la socialista sostenían, han perdido su credibilidad.

Hay una conciencia generalizada de que los proyectos de vida, tanto los colectivos como los individuales, ni vienen de Dios, ni tampoco los proporciona la naturaleza de las cosas. Esta conciencia aleja a los individuos y grupos de la sumisión y de las creencias. Esta conciencia se da explícita en las elites sociales e implícita, pero operativa, en los restantes estratos de la sociedad.

El resultado es, usando una expresión informática, que ni los individuos ni los grupos pueden bajarse sistemas axiológicos de ninguna parte, que tienen que írselos creando al paso de las transformaciones científicas, tecnológicas, económicas y sociales.

El lenguaje de las iglesias suena extraño y lejano, como algo que ya no nos afecta. La juventud, en su gran mayoría, oye esos discursos como un lenguaje muerto que todavía sobrevive en algunos ancianos y en minorías cada vez más reducidas.

Las religiones no interesan en absoluto a la mayoría. Es más, provocan rechazo en amplios sectores de la sociedad. Pero ya no es un rechazo militante; es sólo el rechazo de lo muerto. No es ni agresivo, ni displicente; es un pasar de largo, en silencio, sin emitir juicio y con cierto respeto, como el que se tiene con los muertos.

La actitud de las generaciones jóvenes con respecto a la religión debería hacernos comprender hasta qué punto las religiones han muerto para el futuro. Se alejan de ellas en paz, con buena conciencia, como frente a algo propio de generaciones pasadas o ya en la frontera de la vida y la muerte; como frente a algo que ya es del pasado y que ya no va con sus vidas ni les concierne.

El desmantelamiento axiológico y religioso no es consecuencia de la decadencia de las nuevas sociedades. Las nuevas sociedades industriales no son más decadentes

que las sociedades del siglo XX que las precedieron. Las organizaciones filantrópicas y no gubernamentales se multiplican en todos los niveles de la sociedad, sobre todo entre los jóvenes. Las religiones no interesan, pero el interés por la espiritualidad está muy extendido y es creciente en mil formas. Ese interés por la espiritualidad es un interés por la cualidad humana, cuanto más profunda, mejor; no es interés por entidades trascendentes, ni por la vida de otro mundo.

Estamos frente a una de las mutaciones más graves de la historia humana. Estamos cobrando conciencia colectivamente de que debemos construirnos enteramente nuestros sistemas y modos de vida, sin contar más que con la cualidad de nuestros postulados axiológicos y con la cualidad de nuestros proyectos colectivos e individuales, derivados de nuestros postulados, que tendremos que ir construyendo al paso de los cambios rápidos y frecuentes de las sociedades de conocimiento e innovación continua.

Ya sabemos que nadie ni nada nos rescatará de nuestra incompetencia y falta de cualidad. Estamos irremediamente en nuestras propias manos, sin que nadie ni nada nos alivie de esa responsabilidad.

Estamos en una de las grandes encrucijadas de la historia en lo religioso, en lo axiológico, en lo económico, en lo político, en las relaciones entre individuos, en la organización de la vida familiar, en las relaciones entre grupos sociales, en las relaciones entre países, y todo ello en unas sociedades globalizadas por las comunicaciones, las ciencias y las técnicas, por los mercados financieros y de productos, por la cultura y por el ocio, por las religiones y las tradiciones espirituales.

Hay que investigar qué está pasando, para poder orientar nuestro futuro. Hay que investigar también las consecuencias que se derivan, en todos los ámbitos de nuestra vida, de los acontecimientos económicos, sociales, culturales y religiosos que se están desarrollando ante nuestros ojos.

Hay que estudiar lo que está ocurriendo en nuestras sociedades para calibrar qué pasa con el lenguaje de las tradiciones religiosas del pasado y con todo su milenario legado. Hay que estudiar qué factores hacen que su hablar sea incomprensible e inaceptable para la mayoría. Y, sobre todo, hay que estudiar cómo habría que realizar la cualidad humana en las nuevas circunstancias culturales y sociales, sin tener que inventarlo todo de raíz y sin echar por la borda la herencia milenaria de cualidad de nuestros antepasados.

Hay que investigar por dónde se orientan los valores de las nuevas sociedades y por dónde la cualidad emergente.

Hace décadas que reflexiono sobre estos temas pero queda, todavía, mucho por hacer. En nuestras investigaciones hemos analizado y descrito las causas de la crisis de las religiones en las sociedades plenamente industrializadas en las que, además, se han asentado ya plenamente las sociedades de conocimiento o de innovación y cambio continuo.

Hemos analizado y descrito, sumariamente, los rasgos centrales de las sociedades de innovación, en lo que se refiere a su impacto sobre las religiones y tradiciones espirituales de la humanidad.

Hemos mostrado que en las condiciones culturales de las nuevas sociedades, la cualidad humana profunda, la espiritualidad, se ha de practicar sin religiones, ni creencias, de forma laica.

Hemos mostrado que los mitos, símbolos, y rituales en los que se expresan las tradiciones religiosas no pretenden ser descripciones de las realidades, ni de este mundo, ni del otro, sino únicamente modelaciones de lo real acordes con unos modos de vida preindustriales; por consiguiente, hoy sólo pueden ser leídos simbólicamente, de forma semejante a como se leen los poemas.

Hemos analizado y mostrado que, en las nuevas condiciones culturales, hay que distinguir términos que en las tradiciones teístas no se distinguían con claridad: la fe-creencia, de fe sin creencias.

Hemos mostrado que el cultivo de la cualidad humana honda, en las nuevas condiciones culturales, tiene que hacerse sin creencias, sin religiones y sin dioses, aunque heredando todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Hemos verificado, durante décadas, que una lectura sin creencias y laica de los grandes textos de todas las grandes tradiciones religiosas y espirituales es posible e incluso preferible a la que se tuvo que hacer en épocas pasadas, ligadas a creencias, religiones y dioses, exclusivismos y exclusiones.

Hasta aquí, podríamos decir que ha sido un trabajo fundamentado en la lingüística, la antropología, la sociología, la epistemología de las formaciones axiológicas humanas. Ha sido un trabajo fundamentalmente científico, aunque con ciencias no maduras, como son las ciencias humanas. Ese trabajo está hecho. No hay que volverlo a hacer. Con el progreso de las ciencias que se han usado podrá refinarse e incluso corregirse ese trabajo hecho, pero parece que las líneas maestras de lo ya construido son para tiempo.

Habría que partir de estas bases, bien asimiladas, para construir todo lo que falta, que es mucho.

Habrá que concebir, madurar y modelar la forma laica, sin creencias y sin religiones de plantear el cultivo de la cualidad profunda humana, que se llamó espiritualidad en el pasado.

Habrá que recrear de nuevo la sabiduría de nuestros antepasados en formas laicas, adecuadas a las nuevas condiciones culturales.

Todas las tradiciones son nuestras; y ya no están en compartimentos estancos, como en el pasado, porque, en las nuevas sociedades globalizadas, ya no hay razones culturales para ello.

Heredamos todas las tradiciones, todas son nuestro legado. Podemos usarlas todas y aprender de todas. Pero lo que no podemos hacer son platos combinados con ellas, tomando una cosa de una tradición, otra cosa de otra y otra de otra, etc. Como tampoco se puede hacer con el arte que hemos heredado.

Habrà, pues, que aprender y enseñar a utilizar todas las tradiciones, sin compartimentos estancos, pero sin hacer mezclas formal y expresivamente incoherentes.

Habrà que aprender a respetar la lógica interna de cada sistema simbólico, de cada sistema expresivo de la dimensión absoluta de la realidad, de cada enfoque, de cada perspectiva.

Habrà que aprender y enseñar que ni en el cultivo de la cualidad, ni en el cultivo de la cualidad profunda se puede copiar, ni repetir, ni mezclar. El camino interior es una creación única en cada caso, aunque, en nuestras condiciones culturales, pueda tener ciertos rasgos comunes.

Habrà que llegar a concebir y enseñar que el camino a la cualidad es inseparable de la creatividad de individuos y grupos. La cualidad y sobre todo la profunda cualidad humana, que se llamó espiritualidad, ya no están ligadas a la homogeneidad, porque se han desligado de las creencias, de las sumisiones y de las instituciones mediadoras.

Habrà que recrear los métodos de silenciamiento del pasado, siendo fieles a su espíritu.

Habrà que conocer la sabiduría de las tradiciones tan a fondo como sea posible para encontrar y crear procedimientos convenientes para transmitirla a los hombres y mujeres de las nuevas sociedades, de forma que resulten fácilmente asimilables.

Los procedimientos de comunicación y cultivo de la cualidad que se construyan tendrán que hacerse sabiendo que las tradiciones del pasado ya no están separadas en compartimentos estancos.

Los procedimientos y métodos que construyamos tendrán que tener una doble finalidad:

1º. Abrir las puertas a una cualidad humana imprescindible para la vida en las nuevas sociedades que carecen de religiones y de ideologías, y que deben gestionar la creación continua de ciencias, tecnologías, innovaciones en productos y servicios, en una sociedad globalizada. Esta cualidad humana imprescindible consiste en el cultivo de la doble experiencia de la realidad: la relativa a nuestras necesidades y la absoluta, independiente de nuestras necesidades.

2º. Abrir las puertas al cultivo de la profunda cualidad humana que la tradición ha llamado espiritualidad, que es el cultivo intensivo de la dimensión absoluta de nuestra propia existencia y de la existencia de todo.

Para una cosa y otra, habrá que aprender y enseñar a leer las tradiciones desde esta nueva perspectiva laica, sin religiones, sin creencias, sin dioses, sin epistemología

mítica; y habrá que recrear los venerables métodos y procedimientos de las tradiciones, adaptándolos a las nuevas circunstancias culturales.

Los pasos dados, los análisis llevados a cabo, las verificaciones realizadas, todo ello lo hemos ido exponiendo en varias obras durante más de tres décadas¹, lo mejor que hemos podido. El libro que tiene entre manos es de una naturaleza algo distinta en comparación con todo ese conjunto bibliográfico, pues refleja muy especialmente la preocupación por lo mucho que queda por hacer. Reúne algunas de las reflexiones de estos últimos años, sobre un tema y sobre otro; interrogantes, intuiciones, profundización en relación a algún paso anterior; aclaraciones, reacción a partir de algún hecho, reflexiones en diálogo con la realidad en distintas circunstancias. Reflexiones que reflejan la unidad de nuestras preocupaciones.

No se presentan en el orden en el que se fueron elaborando sino agrupadas por ejes temáticos, pensando que así se facilita la comprensión de los elementos en juego en cada uno de los frentes que tenemos abiertos. Pero, aunque reunidas por temas, querríamos subrayar que deben tomarse como lo que son: un conjunto de reflexiones, con distinta pretensión de la que perseguiría el desarrollo de un tema a través de un ensayo, capítulo a capítulo.

En unos primeros apartados ofrecemos, sí, una exposición sumaria de la teoría de los mitos, símbolos y rituales, expresada largamente en otras publicaciones nuestras, pues subyace en muchas de las páginas que seguirán. Sigue a partir de ahí ese encadenado de reflexiones en torno al cultivo de la cualidad humana en las circunstancias propias de las sociedades de innovación y cómo hacer para poder aprovechar la herencia milenaria de cualidad de nuestros antepasados. Aunque no se presente explícitamente la reflexión de la cualidad hasta ya algo avanzado el escrito, la cualidad humana y su cultivo es la preocupación, la corriente que atraviesa todo el texto, y que nos mueve a interrogarnos sobre los distintos ámbitos de la realidad: la construcción de proyectos colectivos, el papel de la ciencia, el lugar de las religiones, la confluencia de tradiciones culturales, la relectura del legado de sabiduría de nuestros antepasados... Una mirada a la realidad que busca poner de relieve los obstáculos a la cualidad, las necesidades, retos, instrumentos, ayudas... para su cultivo. Sin dejarse aturdir por la ingente tarea que tenemos entre manos y que no podemos dejar de abordar si no queremos que los que vienen detrás deban partir de cero.

¹ Principales monografías publicadas sobre los temas investigados:

La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983. - *Conocer desde el silencio*. Santander, Sal Terrae, 1992. - *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*. Barcelona, Herder, 1992. - *Religión sin religión*. Madrid, PPC, 1996. - *El camino interior, más allá de las formas religiosas*. Barcelona, Bronce, 2001. - *Métodos de silencio*. Barcelona, CETR, 2006. - *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona, Herder 2007. - *Más allá de los límites*. Madrid, Bubok, 2009. - *A la intemperie*. Barcelona, Verloc, 2010. - *Por los caminos del silencio*. Madrid, Bubok, 2010. - *Cantos de eternidad: la sabiduría de Rumi en el Mathnavi*. VI. Madrid, Bubok, 2011. - *Silencio desde la mente: prácticas de meditación*. Madrid, Bubok, 2011.

RETOS AXIOLÓGICOS DE LAS NUEVAS SOCIEDADES

La aparición de la sociedad de cambio continuo. Reflexiones desde la cueva de Niaux

Empezaremos nuestras reflexiones con un contraste: la cultura paleolítica y la cultura de las sociedades de conocimiento.

Contemplar las pinturas rupestres de la cueva de Niaux provoca una corrección de la perspectiva que tenemos de nuestra propia historia como especie.

En la cueva de Niaux sólo se permite visitar y ver unas pocas pinturas de bisontes, caballos, cabras monteses, algún pez y poca cosa más.

Todos los dibujos tienen el mismo estilo y la misma perfección, aunque fueron realizados en tiempos diferentes a lo largo de un espacio de 1.000 años, entre el 12.500 a. C. y el 11.500 a. C.

Maravilla la constancia cultural que eso supone; es como si el año 1.000 alguien hubiera iniciado unas pinturas y esculturas románicas y las hubiera ido completando hasta el año 2.000, con el mismo estilo, la misma forma de pensar, sentir y vivir.

Niaux pertenece al último período de una gran época de restos artísticos paleolíticos que empiezan hacia el 35.000 a.C. ¡Más de 20.000 años viviendo, probablemente, de la misma manera, organizando la vida colectiva de una misma forma, pensando y sintiendo igual! Y ese estilo de vida de nuestra especie había durado ya muchas decenas de miles de años más.

Esa forma de vida nos hizo lo que somos como seres humanos.

Y lo que dicen las pinturas paleolíticas, con un lenguaje claro, explícito e irrefutable, es que aquellas gentes habían alcanzado una gran finura de espíritu. Nos han hablado de su gran espíritu con la pintura, los grabados y algunas esculturas. Nada se sabe de su cultura oral, ni de su música, y se sabe poquísimamente de su religión; pero sin duda alguna, todo eso debía estar a la misma altura que su dibujo.

Es difícil llegar a imaginar la certeza y la estabilidad que suponía vivir de la misma forma durante tales espacios de tiempo.

Durante decenas de miles de años cazaron los mismos animales, de las mismas formas, con las mismas armas o muy parecidas; recogieron los mismos frutos y los comieron de las mismas maneras; fabricaron sus utensilios y vestidos con los mismos materiales y con los mismos procedimientos, aunque crecieran en refinamiento. Es de suponer que tuvieron las mismas formas de pensar y sentir, se organizaron de la misma manera y, parece que practicaron los mismos rituales y la misma religión.

Así lo recibieron de sus antepasados, y así vivieron durante decenas de miles de años. Esa era la forma humana y sagrada de vivir; esa era la cultura recibida, práctica, eficaz e inviolable.

¡Para nosotros –que estamos aprendiendo, de forma precipitada y desordenada, a vivir del continuo cambio– qué laborioso es llegar a concebir la certeza, la firmeza y la estabilidad que esa forma de vivir constante generaba en el pensar y el sentir!

La mayor parte de la historia de nuestra especie se desarrolló desde la perspectiva de la vida de aquellos grupos humanos; el resto de nuestra historia es sólo un pequeño apéndice traumático.

Ese apéndice traumático empezó con una auténtica calamidad cultural. Aquella venerable, larga, sagrada y acreditada manera de vivir tuvo que ser abandonada por la mayor parte de la humanidad. Los cambios climáticos ya no permitieron continuar viviendo de la caza y la recolección. Hubo que inventar otras fuentes de alimentación, otras formas de vida y de organización. Hubo que crear otros estilos de pensar y sentir; otras narraciones sagradas. Hubo que crear otra religión.

Se tuvo que abandonar una cohesión colectiva igualitaria, familiar, para sustituirla por una basada en la autoridad y la sumisión y, por tanto, en la coerción.

Esa transformación organizativa supuso una transformación simultánea del pensar y del sentir. Si la organización y la eficacia para vivir se fundamentaba en la sumisión, el pensar tuvo que fundamentarse igualmente en la sumisión; lo mismo tuvo que hacer el sentir y lo mismo también la religión.

Todavía no nos hemos repuesto del trauma que supuso tener que aprender una forma radicalmente nueva de vivir. Es un trauma reciente; fue sólo ayer, desde la perspectiva de la larga historia de nuestra especie. Si nos comparamos con la estabilidad de la vida de los cazadores prehistóricos, ni siquiera los pocos miles de años que ha durado vivir de la agricultura han sido años equilibrados.

¿Estaremos iniciando una nueva época de estabilidad, después del paréntesis agrario?

Esta vez se trataría de la estabilidad en el movimiento continuo.

-Ellos vivieron la certeza de la vida en lo recibido de sus antepasados; nosotros tendríamos que vivir esa certeza en nuestras propias creaciones continuas.

-Ellos tuvieron su firmeza en lo largamente verificado y garantizado; nosotros en el tanteo y en el riesgo.

-Ellos vivieron su aventura humana desde la profunda cohesión familiar de pequeños grupos de 30 o 40 personas, amparados por grupos clánicos mayores; nosotros desde una sociedad universal, conectada por unas redes de comunicación cada día más densas, más amplias, más libres y más voluntarias.

-Su organización no precisaba la sumisión; la nuestra debe excluirla.

-Su pensar y sentir no se articulaba sobre la sumisión; los nuestros deben apartarse de toda fijación y privación de libertad.

-Por lo que podemos rastrear, su religión no podía fundamentarse en el señorío de lo sagrado; la nuestra no podrá vivir la gran dimensión de la existencia humana como una sumisión a formas de pensar, sentir, vivir, rituales, creencias fijadas.

Hay algo en común entre ellos y nosotros:

-el necesario rechazo de las formas culturales del breve paréntesis agrícola; el alejamiento de unas formas culturales que se fundamentan en la indoctrinación forzosa del pensar y del sentir, en la subordinación garantizada por la coerción.

Estos abandonos y rechazos tienen consecuencias globales y profundas en la mente, en la sensibilidad y, sobre todo, en la religión.

Necesitaremos tiempo para adaptarnos y asimilar esos cambios.

Necesitaremos tiempo para hacer nuestra la nueva estabilidad dinámica.

Necesitaremos más tiempo aún para asumir la responsabilidad de tener que vivir, no de las formas que hemos recibido de nuestros mayores o de los dioses, sino de las que, en cada caso, nosotros nos construyamos.

Necesitaremos tiempo para asumir la responsabilidad de la gerencia del planeta tierra y del destino de nuestra especie y de todas las demás especies vivientes

¿Lo tendremos?

Contemplando los dibujos de los cazadores paleolíticos, uno tiene la sensación de tener más en común con ellos que con los agricultores de las grandes sociedades jerárquicas, autoritarias, coercitivas y dogmáticas.

Pero también tiene uno la sensación de que lo que tenemos en común con nuestros antepasados paleolíticos es tan diferente como dos mundos contrapuestos:

-ellos firmes en la estabilidad, nosotros firmes en el movimiento;

-ellos cohesionados por lazos familiares, nosotros por lazos de comunicación;

-ellos libres en unas formas de vida acreditadas, recibidas y uniformes; nosotros libres en unas formas de vida de tanteo y riesgo.

-ellos guiados por la cualidad de unas ofertas religiosas que procedían de una sola fuente en lo fundamental y que venía de tiempos antiquísimos; nosotros guiados por la cualidad de la oferta de muchas fuentes que tenemos, además, que recrear.

Las nuevas sociedades dejan en barbecho zonas muy importantes de la vida humana

Hay importantes campos dejados en barbecho por las sociedades actuales. Los barbechos los han provocado la marginación de la religión y el desplome del prestigio de las ideologías.

Haremos un breve recorrido de los principales campos dejados en barbecho.

Ha quedado en barbecho la dimensión profunda de la existencia.

Una dimensión del vivir

- que es más que una dimensión ética;
- que es más que explicaciones y creencias acerca del por qué y para qué de la existencia humana;
- que es más que un estilo digno, elegante, ético y estético del vivir humano;
- que es un sentido profundo revestido de un halo peculiar que podríamos llamar, a falta de un término mejor, sagrado.

Este sentido profundo de la existencia ha estado, hasta ayer, cultivado por las religiones. Las ideologías, a pesar de sus pretensiones, no fueron capaces de sustituir a las religiones en esa función.

Si esta dimensión de la vida no se reconoce y cultiva, la persona se encuentra como sin fundamento, sin peso, sin equilibrio interno, falta de algo esencial. Si queremos eliminar esa carencia es preciso que lleguemos a reconocer esa dimensión humana y es preciso que seamos capaces de cultivarla fuera de creencias y ortodoxias religiosas, desde el seno de una sociedad laica y sin creencias.

¿Cómo habría que estudiar y cultivar esa dimensión? Aprendiendo, principalmente, de las grandes tradiciones religiosas, pero leídas desde los moldes mentales y sensitivos propios de las sociedades industriales de innovación continua; leyendo, también, a quienes hablan explícitamente de esa temática, sean filósofos, poetas, artistas o científicos.

Esa dimensión es una orientación profunda de la vida, que surge no como la derivación de unas creencias, sino como la consecuencia de unas experiencias que se saben cultivar de tal forma que su vivencia no sea puro fruto del acaso y las circunstancias.

Esa orientación de la vida, que en el pasado se vivió y cultivó colectivamente desde las creencias religiosas, habrá que aprender a sentirla y fomentarla sin la ayuda de creencias y rituales religiosos.

La orientación de la vida del que hablamos está fundamentada en la dimensión profunda de la existencia, y proporciona una cualidad de vida imprescindible para el equilibrio humano. La orientación de la vida de la que hablamos es más honda que lo que vulgarmente se llama «sentido de la vida». El «sentido de la vida» pertenece al ámbito de la dimensión relativa de la realidad, mientras que «la orientación de la vida» pertenece al ámbito de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad.

Ha quedado en barbecho el cultivo de un tipo de cualidad de vida que no se deriva de las buenas condiciones materiales de la existencia.

Hay una calidad de vida que no consiste en tener cubiertas las necesidades físicas, psicológicas y profesionales, ni consiste en tener una buena capacidad de consumo. Se trata de una cualidad de vida que es fruto del cultivo de todas las dimensiones humanas, especialmente incluidas las capacidades de la mente y del sentir que no están directamente orientadas a la sobrevivencia individual y de especie sino que, desde el punto de vista de un viviente, son gratuitas.

Esa cualidad sólo se da con el cultivo de las dimensiones profundas de la existencia, especialmente con el cultivo de las dimensiones que se refieren a la lucidez sobre el misterio absoluto del existir.

Los procedimientos de cultivo de esas dimensiones del vivir, han de poderse tratar y cultivar de una forma laica y sin creencias. Pero el que tengamos que tratar esos temas de una forma laica y sin creencias no comporta que no podamos acudir a todos los grandes maestros de esa dimensión del vivir que hay en todas las tradiciones religiosas y culturales de la humanidad. Tendrá que adoptarse una forma laica porque es la única accesible a todos los hombres y mujeres de nuestras sociedades industriales dinámicas y globales que no pueden creer.

Las posibilidades de cultivo de estas dimensiones han de poder ser libres con respecto a los planteos tradicionales de las religiones. Esa libertad, insisto, no supone dejar de utilizar el gran acervo de sabiduría y de métodos que las tradiciones poseen, sólo significa no tener que someterse a ellas ni mentalmente, ni sensitivamente, ni socialmente.

Ha quedado en barbecho el fundamento profundo de la moralidad.

Hay un sentido profundo de la moralidad, que fomentaban las tradiciones religiosas, que con su marginación social ha quedado sin posibilidad de cultivo.

Se trata de una dimensión de la moralidad que va más allá de los comportamientos convenientes al bien de los individuos y colectivos, aunque los incluye; que va más allá de lo que exigen los deberes y derechos de las personas; que va más allá de lo que es razonable y deseable para nuestra naturaleza humana; de lo que exige la conservación del medio, de lo que reclama el respeto de los derechos de los individuos y de los pueblos; de lo que pide la globalidad y diversidad de las culturas.

Esa dimensión de la moralidad va más allá de todas las concreciones y porque va más allá, las fundamenta. Se genera desde la experiencia y el cultivo de la dimensión absoluta del existir de toda la realidad, y por ello desde la unidad, y lleva al respeto, admiración, veneración y amor por todo lo que existe.

Esa experiencia empuja a actitudes de profunda benevolencia con todo.

Esas actuaciones son más radicales que cualquier ética, porque son espíritu ético y son la fuente última de su legitimación, su perfeccionamiento o su corrección, cuando sea preciso.

Está en barbecho lo que es el substrato profundo para la creación de proyectos.

Está en barbecho la capacidad de vivir la dimensión profunda de la existencia, el sentido hondo de la vida que proporcionan una cualidad de vida y un espíritu de moralidad que debería ser el sustrato en el que hicieran pie los creadores de proyectos de las nuevas sociedades de innovación continua; proyectos que, en último término, resultarán responsables del comportamiento de los grupos humanos y de todos los vivientes del planeta.

Supuesto que los creadores de proyectos no pueden apoyarse ni en cuerpos de creencias, ni en ideologías, tendrán que hacer pie en las dimensiones profundas del existir. Ni siquiera los derechos humanos, entendidos como los postulados a los que ha llegado la civilización occidental, son suficiente punto de apoyo para los creadores de proyectos de las nuevas sociedades globales. Quienes generen proyectos concretos desde los postulados axiológicos que llamamos derechos humanos deberán estar dotados de cualidad humana. Sin cualidad no se construye cualidad.

La sociedad tiene que reconocer todas estas dimensiones de la vida humana, teorizarlas, concretarlas e intentar vivirlas individual y colectivamente.

Ya no se puede esperar, ni es conveniente hacerlo, que las religiones cultiven esas dimensiones de la sociedad, ni menos que lo hagan las ideologías. Unas y otras han perdido el prestigio social, y con razón, en las sociedades desarrolladas.

Cuando las religiones cultivan esas dimensiones, lo hacen uniéndolas indisolublemente a creencias, a formas de sentir, organizar y vivir que corresponden a patrones culturales del pasado, preindustriales ya abandonados.

Quizás algún día las religiones (especialmente en Occidente) sean capaces de disolver la conjunción indisoluble de los patrones agrarios, autoritarios y exclusivistas, propios de las sociedades estáticas preindustriales, con el cultivo de las dimensiones profundas de la existencia. El día que eso ocurra, esperemos que así sea, el problema podrá plantearse de nuevo. De momento, la sociedad civil deberá hacerse cargo de proporcionar a la colectividad la posibilidad de cultivo de esas dimensiones, sin que esa posibilidad tenga que ir unida a ningún tipo de creencias, sumisión a nada, pertenencia a ninguna organización sagrada o forma concreta de vivir.

¿Qué debería hacer la sociedad para salir al paso de estas necesidades?

Debería fomentar el estudio y la difusión de esas dimensiones de la vida humana, de las que hemos hablado en el párrafo anterior; como autónomas de las viejas religiones tradicionales.

Debería fomentar y apoyar el estudio y la difusión de métodos y maneras de cultivo para individuos y colectivos.

Debería crear algún tipo de organismo que ejerciera un mínimo control de calidad de todos esos intentos, creaciones y difusiones.

Tendría que apoyar la investigación y el estudio de las consecuencias, que ya se han derivado y que pueden todavía derivarse, del hecho de dejar en barbecho todas esas dimensiones humanas. Consecuencias que repercuten en el equilibrio psíquico de individuos y grupos, miembros de sociedades de innovación continua, en las que todos los niveles de la vida (científicos, tecnológicos, laborales, organizativos y valorales) y todos los modos de vida cambian continuamente.

Hay que lograr impedir que esas dimensiones se desarrollen de forma salvaje o patológica en sectas, movimientos integristas, grupos fanáticos de creencias y prácticas de peligrosidad social, viejas tradiciones religiosas enquistadas en maneras de sentir y en concepciones que pueden resultar dañinas para individuos y colectivos de las nuevas condiciones culturales globales.

En esta situación, ¿cuál es el porvenir de la religión?

En el Occidente europeo la religión se está cayendo a paneles; nunca había tenido menos prestigio y plausibilidad cultural, moral e incluso religiosa. ¿Por qué ha ocurrido este fenómeno?

Lo que ha pasado no lo ha causado la decadencia espiritual de las iglesias, ni el hecho de que sean peores que en otras épocas, aunque los medios de comunicación expongan al público, con más insistencia que en otras épocas, los defectos de las iglesias porque éstas pretenden convertirse en árbitros de la moralidad; ni tampoco ocurre por los errores del pasado, pensemos en España en la clara toma de partido de la iglesia en la guerra civil y su apoyo claro, explícito y continuado durante casi 40 años, a la dictadura y a los crímenes del franquismo; tampoco ocurre porque el mensaje de fondo carezca de calidad.

Las religiones son formas de vivir ciertas dimensiones humanas de profundidad, una cualidad humana profunda que las generaciones que nos han precedido llamaban «espiritualidad». El término, a pesar de su ambigüedad antropológica, continúa en circulación en muchos ámbitos culturales.

Pero esas formas de vivir la cualidad humana profunda, nacieron, se formaron y se desarrollaron en sistemas de socialización, en los que podríamos llamar programas colectivos agrarios, autoritarios, patriarcales, locales, adecuados a sociedades estáticas que vivían fundamentalmente de la misma forma durante milenios que, por

consiguiente, debían excluir el cambio. Estas sociedades se articulaban sobre creencias que se acreditaban por su procedencia divina; eran revelación de lo alto. Esas creencias eran, pues, exclusivas y excluyentes (nosotros tenemos la verdad y los otros sólo tienen error o a lo más se aproximan a nuestra verdad).

Ahora, por el contrario, vivimos en sociedades dinámicas, de cambio e innovación continua, en sociedades regidas y controladas por la segunda gran revolución industrial; vivimos en las llamadas sociedades de conocimiento, de innovación y cambio continuo, informáticas. Estas sociedades son democráticas, no patriarcales, globales, no se articulan sobre creencias exclusivas y excluyentes porque deben eliminar todo lo que bloquee el cambio; se articulan sobre postulados y proyectos contruidos por nosotros mismos al ritmo de las rápidas transformaciones generadas por la tecnociencia y sus consecuencias en todos los órdenes de la vida. Tal como se presenta la evolución de las sociedades, no parece que la religión tenga un porvenir muy glorioso. La religión, en las nuevas condiciones culturales, puede durar siglos, pero al margen de la corriente central de la marcha de la cultura.

Lo que se está hundiendo, teniendo en cuenta estas transformaciones culturales, es la forma milenaria preindustrial de vivir la espiritualidad, la cualidad humana - en nuestra terminología-. Eso es lo que la gente rechaza y de lo que se aleja.

Concomitante a este abandono de las religiones, se da un notable crecimiento, aunque minoritario, de búsqueda de espiritualidad, de cualidad humana honda en el vivir, pero con un criterio global, sin sumisión a creencias o pertinencias a esta religión o la otra. Se da, también, una tendencia, nueva, a separar esa cualidad humana honda de la religión; esa tendencia se presenta también en quienes continúan utilizando la palabra «espiritualidad» que intentan separarla de la religión.

Esta búsqueda de cualidad humana, o espiritualidad, se da seriamente, en una minoría escasa que tiende a crecer; y se da también en una minoría, aunque mucho más amplia, que opera sin criterio, mezclando tradiciones serias con astrología y esoterismos de todo tipo, y, más que nada, con métodos de autoayuda.

Parece que haya en el mundo un interés creciente por las religiones, pero es un fenómeno social enormemente ambiguo.

En el caso del islam, el crecimiento de los islamismos integristas es más una búsqueda de identidad cultural y de identidad de los individuos y de los países, frente al dominio del Occidente militar, económico y cultural, que un fenómeno estrictamente religioso.

Lo mismo cabría decir de los movimientos integristas hindúes.

En América del Norte y del Sur, influyen otros factores: una sociedad globalizada, de innovación y cambio continuo en todos los parámetros de la vida es una sociedad de riesgo, de cambios continuos de trabajo y de residencia, de pérdida de arraigo local y de tradiciones locales, de inestabilidad de las parejas, etc. En esta

situación hay una gran necesidad de calor humano, de acogida, de ayuda mutua, de más dimensiones de la vida que las que proporciona la dura competencia en el trabajo y consumo desenfrenado.

Ese calor, emotividad y acogida es lo que proporcionan los movimientos pentecostales y baptistas. Junto a procedimientos de exaltación de las emociones mediante discursos encendidos, cantos, danzas, métodos proporcionados por un nuevo chamanismo. Se tiende a provocar formas diversas de éxtasis colectivo.

Algunos interpretan estos hechos sociales como un renacimiento del interés por la religión. ¿Es realmente así, o se trata principalmente de signos de una grave situación de crisis cultural y social, o incluso de signos de patologías sociales?

Los símbolos, los mitos, los ritos, las tradiciones y las escrituras sagradas en la nueva situación cultural

La exposición que sigue a continuación sobre la teoría de los símbolos, mitos, rituales y escrituras sagradas, desde las nuevas circunstancias culturales, está expresada largamente en otras publicaciones nuestras, no obstante, parece conveniente resumirla de nuevo escuetamente, para que se puedan entender mejor las reflexiones que serán el cuerpo del presente escrito.

La función primaria de mitos, símbolos y rituales

Durante miles de años los mitos, los símbolos y rituales han jugado un doble papel:

a) Primaria y principalmente han sido el «habla constitucional» con el que las culturas y los pueblos se dotaban de una naturaleza humana concreta y determinada. Los humanos somos vivientes culturales, lo que significa que sin la construcción cultural no somos vivientes viables. En las sociedades preindustriales los mitos, los símbolos y los rituales han sido los instrumentos con los que los pueblos han construido su naturaleza humana concreta, con la que se han convertido en vivientes culturales viables.

b) En esos y con esos patrones constitucionales culturales se concebía, vivía y expresaba la dimensión absoluta de la existencia. No había otra posibilidad.

La pretensión y la función propia de los mitos, símbolos y rituales de cada pueblo no era básicamente moral, ni filosófica, ni religiosa. Su función era constitucional, programadora. La función de los mitos, símbolos y rituales de las sociedades preindustriales, transmitidos oralmente o en textos sagrados, era dotar a los vivientes humanos de una naturaleza concreta viable. Proporcionaban un mundo bien definido, a través de una lectura y valoración de la realidad, que fundamentaba

una relación activa con esa realidad y ponían las bases para un tipo de relación intersubjetiva y para un tipo de organización.

Desde ahí, se creaba y transmitía, también, una manera concreta de vivir las dimensiones no utilitarias, gratuitas, absolutas de la existencia.

En las sociedades preindustriales, los mitos, los símbolos y los rituales vehiculaban primaria y principalmente los aspectos pragmáticos de la vida de un ser necesitado, que sobrevive simbióticamente, con medios no simplemente biológicos sino biológico-culturales; derivadamente vehiculaban también todas las otras dimensiones sin pretensión pragmática de la vida de los humanos, tales como la belleza, la sabiduría y lo que llamamos, a falta de mejor término, dimensión religiosa, es decir, la dimensión absoluta del existir.

Los mitos y símbolos se asemejan a un software, dan patrones para interpretar y ponderar la realidad y así poder decir qué debe tenerse como existente y valioso y qué no para una forma de sobrevivir. Gracias a la interpretación y valoración que posibilitaban los mitos y los símbolos, que se construyeron a través de muchas generaciones, nuestros antepasados pudieron vivir y no morir.

El lenguaje y la intención de las narraciones míticas, de los símbolos y de los rituales era práctica para individuos y grupos y, a la vez, era la vía poética, de sabiduría, de moralidad y de religión.

La diversificación de los lenguajes

Con el transcurso de los siglos, lo que fue un lenguaje unitario y polivalente, se fue escindiendo, poco a poco, en diversos lenguajes especializados. Se formó un lenguaje que se ocupó preferentemente de lo factible o no factible, de ahí nacieron, en un proceso largo y laborioso, las ciencias y las técnicas; hubo otro lenguaje que buscó la sabiduría, y engendró la filosofía; hubo otro lenguaje que se esforzó por captar y expresar la belleza, y nació la poesía y las artes. A los mitos y los símbolos le fue quedando sólo como propio, el lenguaje religioso de las creencias.

Mientras las sociedades vivieron mayoritariamente con procedimientos preindustriales, los mitos, símbolos y rituales mantuvieron bajo su control la interpretación y valoración de la realidad, sus consecuencias prácticas y sociales, la organización de los colectivos, la moralidad y la religión. El lenguaje poético y artístico pudo independizarse, aunque a precio de servir a las pretensiones de los mitos y los símbolos y a las pretensiones de los hombres que los controlaban. Los lenguajes que buscaban la sabiduría y el saber, el filosófico y el científico, también se escaparon del control del mito. Gracias a la independencia de estas dos formas últimas de lenguaje, se fue preparando lenta, pero constantemente, la alternativa al modo de vida preindustrial y, consecuentemente, a su sistema de interpretación y valoración de la realidad.

La interpretación alternativa a los mitos, símbolos y rituales

La interpretación alternativa al mito, que las ciencias fueron construyendo a lo largo del tiempo, posibilitó, también, la creación de unas tecnologías que nos llevaron a abandonar las formas de vida preindustriales.

Las gentes de esas nuevas sociedades industriales tuvieron que abandonar los patrones de interpretación y valoración de los mitos y los símbolos, con todas sus consecuencias prácticas y organizativas, para sustituirlos por las ciencias, las tecnologías y las reflexiones filosófico-ideológicas. La nueva forma de vida de nuestra especie es científico-técnica, porque vivimos colectivamente gracias a los desarrollos de las ciencias y de las tecnologías.

En las sociedades llamadas desarrolladas se ha abandonado por completo la manera de vivir preindustrial. Por ello, para esas sociedades, los viejos mitos, símbolos y rituales, junto a las tradiciones orales y escriturarias que las vehiculan ya no tienen valor como patrones para interpretar la realidad, ni para valorarla, ni para organizar la vida personal, ni la colectiva, ni las organizaciones, ni la moralidad. Ya hace tiempo que los mitos dejaron de ser el lenguaje exclusivo de la belleza, aunque sean lenguajes bellos; tampoco son ya el lenguaje exclusivo de la sabiduría, aunque sean discursos sabios. Todos esos campos les han sido arrebatados paso a paso.

Sin embargo, continúan reivindicando el control del ámbito de la moralidad y el de la religión. Si esa reivindicación tuviera fundamento, sería lícito que intentaran recobrar todos los campos que fueron perdiendo, especialmente el de la interpretación, la valoración y la organización. Así lo pretenden las iglesias y las religiones. Pero esa reivindicación no tiene fundamento.

¿Por qué no tiene fundamento?

Porque las interpretaciones y valoraciones que los mitos y los símbolos hacen de la realidad ya no son válidas; estaban en función de unas formas concretas de vivir, las preindustriales, que han desaparecido.

Esta argumentación cobra toda su fuerza si se recuerda que la función primaria y principal de los mitos y los símbolos es dotar culturalmente de una naturaleza de vivientes viables a la indeterminación genética de nuestra especie. Por consiguiente, la primaria voluntad de la construcción mítica es pragmática; todas las demás valencias que mitos y símbolos puedan tener, dependen de la vigencia de esa utilidad práctica. Cuando, por las razones que sean, dejan de ser una interpretación y valoración con fuerza práctica, pierden su vigencia en todos los ámbitos.

Cuando las viejas y venerables narraciones de los mitos y de los símbolos, y con ellas, las de las tradiciones y escrituras que las recogen, han dejado de ser útiles y prácticas y, por tanto, han dejado de ser aptas para organizar la acción, para regular las organizaciones y los modos de vida de los pueblos, ¿qué les queda? ¿Deberán ser abandonados en las estanterías de la historia o tienen algún valor para las nuevas sociedades?

Los mitos y los símbolos han sido sustituidos definitivamente por las ciencias como sistemas de interpretación de la realidad, de toda ella. Ya no pueden regir la actuación de los grupos, porque no tienen en cuenta, ni pueden contar con la interpretación de las ciencias ni con las posibilidades de actuación que abren las tecnologías. Las maneras de organización que proponen y prescriben son ineptas para las nuevas condiciones culturales. Sus propuestas morales están desplazadas para las nuevas circunstancias y condiciones de vida.

Cuando ni lo que dicen ser real puede ser tomado como real, ni lo que valoran puede ser tomado como norma de valoración ¿qué les queda? ¿Qué valor tienen, entonces, cuando dicen hablar de la dimensión sagrada de la existencia?

Lo que decían los mitos, símbolos rituales a las sociedades estáticas con sus narraciones, las programaba para bloquear todo posible cambio y alternativa. Para que esa programación fuera posible y eficaz, debían creerse todas sus afirmaciones, incondicionalmente. La razón por la que debían creerse era: han sido revelados por Dios mismo. El asentimiento a esa palabra divina debía ser total e intocable. Ese era el potente cerrojo a todo posible cambio.

Las creencias, y la revelación que las sustentaba, ha sido la raíz de la intocabilidad de lo que decían los mitos y símbolos de las sociedades preindustriales. La función de las creencias era la fijación y la intocabilidad de un modo de vida. Su pretensión no era primariamente religiosa.

La pretensión de las iglesias con respecto a los mitos, símbolos y rituales

Las iglesias pretenden reservar a los mitos, los símbolos, rituales y las narraciones sagradas, el ámbito de la moralidad y de la religión, es decir, el ámbito de las costumbres y el ámbito del cultivo de la dimensión absoluta de la realidad y de la cualidad humana que de ahí se deriva.

Las nuevas sociedades que viven de la innovación y del cambio tienen que rechazar y abandonar lo que fija y bloquea el movimiento; por tanto deben excluir las creencias. Por consiguiente, no pueden aceptar la pretensión de los que sostienen que la creencia continua vigente en el terreno de la religión y de la moral.

Las creencias tienen una lógica: si se les deja una cabeza de puente, exigen recobrar todo el terreno perdido. Creer lo que dicen las escrituras que transmiten los mitos y narraciones sagradas, aunque sea sólo en lo que se refiere a la moral y a la religión, supone aceptar el núcleo central de su sistema de interpretación, valoración y actuación. Quien acepta algo, y más si es central, acepta lo que es el criterio de interpretación y valoración que rige la totalidad de la construcción mítica y, por tanto, lógicamente debería aceptarlo todo.

Por consiguiente, en las nuevas condiciones hay que rechazar las creencias en todos los ámbitos, también y especialmente en los ámbitos de la moralidad y de la religión; y hay que hacerlo porque nos vemos forzados a abandonar los patrones de vida que construyeron esos formas de mitos, símbolos y rituales.

Los mitos y los símbolos en los que venían vehiculadas nuestras formas de vivir y nuestras religiones, ya no tienen utilidad práctica en ninguna de las funciones que en el pasado ejercieron. Ya no son útiles para interpretar la realidad, ni para valorarla, ni como proyecto de vida individual y colectiva, ni como patrón de organización, ni, menos, de actuación. Y no tienen utilidad práctica porque tenemos alternativas, ya implantadas, que se muestran más eficaces y mejor adaptadas.

Durante el largo período de tránsito de las sociedades preindustriales a las sociedades total y plenamente industrializadas, los mitos, por un lado, y las ciencias y sus técnicas, por el otro, competían en el terreno de la eficacia práctica, la organización, la valoración, la moralidad y la creencia. Mitos/símbolos y ciencias/técnicas parecían moverse en el mismo terreno: aquello que es apto para organizar eficazmente a los vivientes humanos para la satisfacción de sus necesidades y para su vida individual y colectiva.

La riqueza perenne de mitos, símbolos y rituales

Cuando se leen y escuchan las venerables narraciones y escrituras, sin buscar en ellas ninguna de las funciones que en el pasado ejercían, (porque disponemos de sustitutos más eficaces), y se leen y escuchan sin pretender creer en nada, (porque en una sociedad de cambio continuo no podemos creer), se advierte con claridad que los mitos, los símbolos los rituales y las narraciones sagradas se han desplazado desde el ámbito en el que competían con ciencias, tecnologías y proyectos colectivos de vida, hacia el terreno de los lenguajes especializados como los que expresan la poesía, la belleza, la sabiduría y las dimensiones profundas de la existencia; dimensiones, todas ellas, que hablan a los humanos, pero ya no de lo que tiene que ver con los sistemas de sobrevivencia como seres necesitados.

Las nuevas condiciones culturales de las sociedades científico-técnicas de innovación continua, en las que los modos de vida preindustriales han desaparecido por completo, los viejos mitos, símbolos, rituales, las escrituras sagradas y las tradiciones, ya no son programa colectivo, ni proyecto viable o deseable, ni sistema de interpretación válido, ni criterio para la valoración y la organización del vivir. Tampoco son nada que creer.

Son sólo sistemas expresivos de las grandes dimensiones de la existencia, aquellas que por su grandeza trascienden la pragmaticidad, aunque tengan consecuencias

prácticas. La función de mitos y símbolos es ahora instar a la indagación y verificación de esas otras dimensiones de la realidad, que pueden pasar fácilmente desapercibidas en nuestra vida cotidiana, regida por el pensamiento abstracto de las ciencias y la actuación también abstracta mediada por las tecnologías.

Ahora, el lenguaje de las escrituras, cae del lado de la poesía, no del lado de la ciencia ni del lado de los proyectos colectivos. No dice nada que creer, sólo expresa, orienta e incita a esa dimensión que continuamos llamando religiosa, aunque ya no tiene la estructura de la religión.

Como en el lenguaje poético, no hay nada que creer y sí mucho que advertir y verificar, así en las narraciones mitológicas, en los símbolos y escrituras sagradas de todos los pueblos no hay nada que creer y sí mucho que advertir y verificar.

Igual que en el caso de la poesía no hay enfrentamiento entre poetas, en las nuevas circunstancias, tampoco hay enfrentamiento entre las diversas escrituras sagradas y tradiciones.

Los contenidos de las tradiciones no se enfrentan ni se contradicen, sólo las creencias se enfrentan y se contradicen. Los mitos y símbolos no son excluyentes entre sí, lo que crea exclusiones es la lectura que de ellos se hace como cosas a creer.

Todos los mitos y símbolos, todas las tradiciones y escrituras sagradas de todas las culturas y de todos los pueblos están ahí como expresiones diferentes de lo mismo radical, aunque dicho de mil formas diferentes, están ahí como una invitación y una incitación multifacética no a creer sino a advertir, indagar y verificar.

No pretenden solventar problemas, ni someter; sólo ofrecer una posibilidad humana, la mejor, la más grande y la más inesperada de las posibilidades para un pobre viviente: una dimensión que, por su profundidad misma, trasciende las necesidades.

Lectura de mitos, símbolos y rituales desde una epistemología no-mítica

Los aparatos mítico-simbólicos de las tradiciones religiosas no se vuelven necesariamente opacos para nuestras sociedades laicas y menos para las sociedades en vías de desarrollo. Sólo se pueden volver opacos si se les lee y vive con la antigua epistemología mítica, que dice que lo que afirman los mitos y símbolos es lo que la realidad es y que, por tanto, exigen sumisión, porque son revelados por Dios.

Los cuerpos míticos y simbólicos pueden continuar funcionando, pero desde la nueva epistemología, que dice que son construcciones humanas, a través de las cuales se trasluce y nos llega la luz del absoluto.

Así se puede tener religión sin tener religión y se puede practicar esa religión, con los que todavía la tienen, sin tenerla. Y eso no sería ficción, porque los grandes símbolos y los mitos centrales continúan siendo traslucidos y haciendo presente la luz

absoluta desde el seno de nuestras construcciones, aunque ahora sabemos que las formas y colores que esa luz muestra, se deben a que pasa a través de nuestras construcciones, y que la luz, en sí, no tiene esas formas y colores, sino que es pura luz.

Pero hay que contar con que, para la gran mayoría de la población de las sociedades desarrolladas, los mitos y símbolos son opacos porque resulta demasiado difícil separarlos de las creencias y sumisiones a que han estado sometidos durante miles de años. Con el agravante que las iglesias se empeñan en mantener ese sometimiento.

Quizás en otros lugares el tránsito pueda ser más suave; aquí, en España y especialmente en Cataluña, el tránsito ha sido demasiado abrupto. Y hay cosas que ya son inevitables y créditos que serán muy difíciles de recuperar.

Es preciso tener una actitud práctica con respecto a los símbolos y mitos religiosos. Los símbolos, mitos y ritos nacen y se sostienen en un contexto cultural preindustrial determinado. Pero su validez es intemporal porque continúan teniendo fuerza significativa más allá del contexto cultural en el que nacieron y vivieron. Por consiguiente, los símbolos, mitos y ritos en los que se vertió el lenguaje de las grandes religiones teístas, continúa teniendo la fuerza expresiva capaz de transmitir la experiencia espiritual que nuestros antepasados vivieron. Pueden transmitirnos la noticia de la dimensión absoluta de lo real y, al transmitírnosla, nos inician a ella. De una manera semejante a cómo la poesía de Homero puede transmitirnos la emoción poética e iniciarnos a la experiencia estética que él tuvo.

Para que eso ocurra, nuestra mente y nuestro corazón tienen que revivir; rehacer la experiencia de nuestros antepasados, sean religiosos o sean poetas. Tenemos que llegar a pensar sentir como un miembro de las sociedades agrícolas-autoritarias o ganaderas, o como un aqueo, pero situándolos en su tiempo, de lo contrario no comprenderíamos ni sentiríamos lo que ellos vivieron; y, a la vez, generaríamos en nuestra cabeza y en nuestro sentir multitud de conflictos éticos, mentales e incluso espirituales.

Reviviendo lo que ellos vivieron, podemos heredar su legado. Ese legado nos abre los ojos y el corazón, nos inicia a la experiencia espiritual o estética, a la cualidad humana, nos advierte de errores graves, nos indica el camino y cómo andar en él a pesar de las diferencias culturales.

Con ese legado tenemos que trabajar nosotros, pero ya en unas condiciones culturales radicalmente diversas de nuestros antepasados. Ya no somos miembros de sociedades agrario-autoritarias, ni somos ganaderos, tampoco somos aqueos. Nuestro pensar y sentir está estructurado de forma diferente, lo mismo que nuestras organizaciones y nuestros modos de vida, y así deben continuar.

Una de las diferencias más radicales consiste en que ya no podemos leer y vivir los símbolos y mitos religiosos desde una epistemología mítica. Por consiguiente, además del desplazamiento que supone para nuestra mente y nuestro sentir no ser

preindustriales sino miembros de las sociedades de conocimiento globalizadas, está el hecho que esas facultades nuestras no puede dar como real lo que sabemos que es puro símbolo, situado en unas condiciones culturales que ya no son la nuestras.

El sentir sigue a lo que la mente da por real. Ya no podemos sentir como reales los símbolos del pasado, sólo podemos vislumbrar en ellos, con nuestra mente y también con nuestro sentir, aquello a lo que apuntan.

Por consiguiente, podemos aprender de esos símbolos, mitos y rituales, y podemos usarlos, pero no podemos edificar nuestro propio camino de cualidad humana profunda con ellos. Podemos admirar la obra que hicieron con ellos, y aprender de esas creaciones a conocer lo que es la cualidad humana y la belleza, pero no podemos construir con esos materiales, porque no somos miembros de las sociedades agrario-autoritarias, ni somos ganaderos, ni somos aqueos. Nuestro pensar y sentir es otro.

Los mitos, símbolos y rituales, como la poesía, en su fuerza expresiva, significativa, iniciadora, transmisora y pedagógica, son eternos; pero en sus posibilidades de uso práctico en la vida espiritual de los pueblos, están sujetos al espacio y al tiempo.

De forma semejante a como el sistema de bóvedas, columnas y contrafuertes de la arquitectura románica, tiene una belleza imperecedera, pero a pesar de su gran belleza, no puede ser utilizado para edificios de cemento armado, aluminio, cristal y nuevos materiales, así ocurre con el legado espiritual de nuestros antepasados.

A los símbolos, mitos y rituales del pasado no se puede entrar sólo con el sentir, con una especie de sentir a-temporal; se ha de entrar con el sentir y con la cabeza, en el contexto cultural en el que se vivieron; lo contrario sería tomarlos como descripciones fidedignas, con garantía divina, de este mundo y del otro. Eso sería pretender mantener una epistemología mítica, cuando en nuestras condiciones culturales no podemos sostenerla.

Los mitos, símbolos y rituales, contruidos en los primeros siglos del cristianismo, en época agrario-autoritaria, no pueden, sin más, ser usados y asumidos por quienes viven en sociedades plenamente industrializadas, democráticas, en sociedades de conocimiento globalizadas.

Se puede recibir su legado de sabiduría, pero luego hay que reconstruir y vivir esa sabiduría en nuestras propias condiciones culturales, sin epistemología mítica.

Los símbolos sólo tienen sentido pleno integrados en el sistema del que forman parte

Símbolos tales como «Dios» o «Madre de Dios» o «Asunción de María», pueden ser comprendidos y recibidos en su profunda calidad expresiva, pero difícilmente, muy difícilmente, pueden ser usados en el propio caminar espiritual en la forma en la que los vivieron y usaron nuestros antepasados.

Para poder usar, en nuestro propio quehacer espiritual, esos símbolos, mitos y rituales, tendríamos que asumir la totalidad del sistema mítico-simbólico en el que están integrados.

Es imposible usar el símbolo «Dios» sin asumir todo el sistema que le acompaña. Tampoco podemos usar el símbolo «Madre de Dios» sin asumir, simultáneamente las nociones de «Padre, Hijo y Espíritu Santo» y también las nociones de «Encarnación», de «Hijo de Dios enviado para salvar el mundo» etc. Los símbolos, mitos y rituales no tienen sentido, si se toman aislados del conjunto del sistema en el que se integran. Además, arrastran, de por sí, a una epistemología mítica y a un sistema de creencias, porque con esa pretensión programática fueron contruidos.

Para usar esos símbolos, mitos y rituales en nuestro propio quehacer espiritual, en las actuales condiciones culturales, tendríamos que tener el programa de mente y de sentir que ellos tuvieron y tendríamos que ser religiosos y creyentes. Nada de eso podemos hacer, aunque quisiéramos.

Los símbolos y mitos no son ni acontecimientos reales ni entidades reales

Mientras los símbolos religiosos se apoyaron en una epistemología mítica, no fue necesario iluminarlos con la fuerza de la razón ni con la intuición para poder llegar a sentirlos. En esa, en un cierto aspecto, feliz época, uno recibía los símbolos y narraciones religiosas de sus mayores, los creía y se esforzaba por sentirlos.

En ocasiones se conseguía creerlos y sentirlos realmente, pero en la mayoría de los casos lo único que se lograba era, primero, comprender y someter la mente; luego, desde la mente doblegada, se sometía el sentir; desde ambas sumisiones se controlaba la acción.

Los que ya no podemos vivir en una sociedad fundamentada en creencias, no tenemos otro remedio que intentar comprender con la razón y la intuición el significado de los símbolos y narraciones religiosas que recibimos de nuestros antepasados para así poder llegarlos a sentir.

Los que formamos parte conscientemente de la sociedad global de cambio constante, tenemos barrado el paso al sentir por la vía de la creencia. Consecuentemente, para comprender de qué hablan los símbolos, sin pasar por la creencia, hay que transitar por la mente y por la intuición.

Cómo heredar el gran legado de mitos, símbolos y rituales

Para trabajar con símbolos y mitos hay que entrar en un mundo de imágenes, narraciones, concepciones y formas de sentir que o nacieron y se gestaron

lentamente hace milenios o las concibieron grandes maestros religiosos de la humanidad.

Normalmente son las dos cosas simultáneamente:

-fueron formaciones venerables hijas de la sabiduría de miles de generaciones que, además, fueron asumidas por los grandes maestros,

-y fueron recreadas por los grandes maestros, conocidos o anónimos, y utilizadas después por buscadores, durante milenios.

Esas imágenes, mitos, narraciones, sentires y concepciones son como un potente río que viene de lejos en el tiempo. Uno debe entrar en ese río para ser arrastrado por él más allá de las fronteras de la cotidianidad.

¿Qué hay que hacer para entrar en ese río?

La primera tarea de la razón será desbloquear las posibles creencias laicas o religiosas y los exclusivismos del pensar y del sentir que obstaculizan la comprensión de los símbolos propuestos. A continuación habrá que comprender con toda claridad lo que afirman los mitos.

Cuando los indios americanos decían «el cielo y la tierra son nuestros ancestros y todos los vivientes, cuadrúpedos, bípedos y volátiles son nuestros parientes», hay que comprender, lo más profundamente posible, la verdad de su afirmación.

Lo que afirman no es algo que debemos creer sino una invitación a nuestra razón para que trabaje hasta llevar a ver con toda evidencia que lo que dicen es cierto.

Los cielos y la tierra son nuestros ancestros porque nos engendraron, nos trajeron al mundo y cuidaron de nuestra especie hasta llegar a nosotros. Los cielos y la tierra que llevaron a término esa hazaña, que nos llena de pasmo, no son fuerzas oscuras.

Esta afirmación choca con nuestra manera de interpretar la materia y la vida, interpretación que funciona como una creencia laica. Hay que apartar, no la interpretación que hace la ciencia de la realidad, sino la creencia laica que se apoya en la ciencia; y hay que apartar esa creencia laica para poder comprender lo que afirma el mito: que lo que quiera que sea que nos trajo al mundo no se puede pensar como una «fuerza oscura»; y eso que nos trajo al mundo es el cielo y la tierra.

También afirman que todos los seres son nuestros parientes. Si llegamos a comprender realmente que somos hijos del cielo y de la tierra, comprenderemos que todos los vivientes son nuestros parientes.

Hasta aquí el trabajo para comprender las afirmaciones de los símbolos y mitos.

La segunda parte del trabajo es llegar a sentir con toda nuestra carne las afirmaciones que hemos llegado a comprender con claridad.

Para nuestro sentir no es obvio llegar a sentir que el cielo y la tierra son nuestros ancestros y que todos los seres son nuestros parientes. No es ese un camino por el

que el sentir haya pasado; ese es un camino nuevo. Al sentir le paralizan, con frecuencia, los caminos nuevos. Sin embargo, lo que hay que hacer precisamente es meter al sentir por unos campos nunca explorados; para poder entrar en el otro mundo, que no es otro que este, el sentir debe salir de la cotidianidad; para indagar debe adentrarse en tierra desconocida.

Este es el trabajo que hay que hacer para empujar al sentir por los caminos que señalan los mitos y símbolos.

Hay que intentar sentir lo que sintieron los que hicieron esas afirmaciones.

Hay que esforzarse por comprender como ellos comprendieron para poder sentir como ellos sintieron. Cuando se empieza a entrar en ese sentimiento hay que adentrarse lo más hondo posible en esa corriente tan venerable, que viene de tan lejos y que arrastró a tantas generaciones de sabios.

La fuerza de los mitos y símbolos también puede compararse a un corcel brioso. Uno sube en la expresión de un sentir acreditado y milenario como quien monta un corcel para que nos lleve por unos campos que ni hubiéramos imaginado ni hubiéramos tenido vigor para adentrarnos en ellos. Gracias al empuje del brío del sentir de grandes narraciones y de grandes maestros podemos recorrer caminos que nos estarían vedados, que serían para nosotros como si no existieran.

Así el trabajo con mitos y símbolos es una indagación por campos de novedad; una indagación con el sentir y también con la mente.

Las afirmaciones simbólicas y mitológicas de los antepasados, al igual que las narraciones que nos transmitieron, no son cosas que tengamos que creer. No precisamos creer que el cielo y la tierra son como seres personales que nos trajeron al mundo; o que son algo así como dioses secundarios o aspectos del Dios único.

Las afirmaciones de los mitos y símbolos no son acontecimientos o entidades reales, son grandes construcciones, grandes ríos de expresiones sagradas, corrientes de agua viva que arrastran nuestra mente y nuestro sentir al otro mundo, el mundo del silencio.

Cuando los símbolos dejan de ser realidades existentes, porque dejan de ontologizarse, recuperan su estatuto de puros símbolos; entonces dejan también de ser patrones de interpretación de la realidad y dejan de generar estructuras sociales y políticas. Esta es la situación de los símbolos religiosos en las nuevas sociedades industriales.

Hay que sacar todas las consecuencias de ese nuevo estatuto epistemológico de los símbolos, mitos, rituales y narraciones sagradas.

En esa nueva vida de los mitos y símbolos, que es la esencia y la fuerza de su ser inmemorial, los símbolos, mitos y narraciones sagradas no descubren realidades, ni enuncian hechos sino que apuntan, sugieren y dirigen a la dimensión absoluta de lo real, que está más allá de toda posible expresión con palabras humanas. Hablan

de lo que no se puede hablar, apuntan a lo que sobrepasa todos nuestros criterios de realidad, señalan un camino que es un no-camino.

En esas formaciones está presente la realidad inconcebible, pesa la certeza sin formas, se enseña el discernimiento, se silencia el corazón y la mente, se abren las puertas de la confianza, la aceptación, la entrega y la paz.

Los mitos símbolos y narraciones sagradas son sólo señales en el camino que hay que ir construyendo a medida que se recorre; son luces que brillan en la noche y que incitan a seguir; son presencia del Espíritu; son hablar con formas del sin-forma; son reveladores del desfondamiento de la realidad y de su nada; son testimonio y presencia del no-dos completamente vacío de sujetos y objetos; son presencia total y absoluta del que está en toda forma porque está vacío de toda forma.

Para poder interpretar, sentir y vivir esa fuerza incommensurable de los símbolos, mitos y narraciones, que nos legaron las generaciones que nos precedieron y que vivieron en sociedades preindustriales, hay que podar esas formaciones y expresiones de todas las dependencias y servidumbres, propias de las condiciones culturales en que se gestaron y vivieron.

Hay que cortar de ellas las pretensión de enunciar entidades reales y hechos ocurridos; la pretensión de que interpretan y valoran las realidades; la pretensión de que son paradigmas y cánones de actuación y organización; la pretensión de que establecen modos de vida sagrados bajados del cielo.

Los mitos y símbolos son intocables y perennes cuando hablan de lo absoluto, del sin-forma, del que está más allá de todas nuestras capacidades de concepción; cuando hablan del camino a recorrer, del espíritu con el que hay que andar ese camino, de los obstáculos y desvíos que podemos encontrar, de la gracia de la luz que viene de lo alto.

No son intocables ni perennes sino perecederos y, para gran parte de la humanidad, ya muertos, cuando pretenden imponer modos de interpretación, valoración, actuación y organización; cuando se proclaman patrones divinos de los modos de vida humanos.

Esta lectura puramente simbólica de las tradiciones religiosas del pasado generará, con el tiempo, nuevos rituales, siguiendo el espíritu de los antiguos. Esos nuevos rituales estarán separados de las modalidades propias de las sociedades preindustriales y de sus pretensiones programadoras y organizadoras. Los nuevos rituales apuntarán sólo a la vida espiritual de los individuos y de los grupos.

Los nuevos rituales estarán puramente ordenados a la vida interior. Serán rituales espirituales, rituales para el logro de la gran cualidad humana, no rituales religiosos ni cívicos.

Si se somete a los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales a esta poda, tendrán larga vida, de lo contrario, morirán con las culturas que mueren.

La cosificación del símbolo «Dios» y de los mitos que le acompañan

Yahvé, Dios, Alá, son figuras potentes para conmover y arrancar de la apatía y la pobreza de espíritu a los que son incapaces de alejarse de la identificación con su ego y con su cuerpo.

La representación teísta del absoluto es una figuración capaz de conmover y empujar a caminar a quienes se creen y se sienten como un yo, una entidad autónoma venida a este mundo. Pero representarse al absoluto como un Dios no significa que sea un Dios. Dios es una representación antropoforma, un símbolo, sólo eso.

En las tres tradiciones religiosas occidentales —el islam, el judaísmo y el cristianismo— el símbolo «Dios» no sólo se ontologizó (algo que es connatural en el uso del símbolo en las culturas preindustriales) sino que se petrificó en esa ontologización.

Cuando el mito desarrolla la figura divina (narraciones de la creación, revelación, providencia, salvación) esos desarrollos míticos tienden a dar más consistencia al símbolo central, Dios. Si además ese símbolo central de Dios, y las narraciones que lo arropan, están intrínseca e inseparablemente relacionadas con el patrón axiológico e interpretativo que articula la cultura de una época, y desde ese símbolo y esas narraciones se construye el proyecto y el programa colectivo, la cosificación del símbolo y de la mitología que le enmarca es total.

Desde esa versión representativa del absoluto, el símbolo divino se interpreta como una entidad real, y lo que las mitologías narran de Él son también tenidas como acontecimientos reales. Los símbolos dejan de ser símbolos y los mitos ya no son mitos sino seres reales y narraciones de hechos.

En la época científica y en las nuevas sociedades, ese modo de representar y vivir el absoluto es inasimilable, por tanto, a pesar de su innegable fuerza expresiva y su potencia iniciática, tiende a abandonarse. Para el común de las gentes de las nuevas sociedades, Dios no es una entidad con influjo en sus vidas, ni las narraciones míticas son narraciones de seres y acontecimientos reales; uno y otras son interpretadas como errores, falsedades, restos del pasado.

Además del grave inconveniente cultural de la representación cosificada del absoluto como Dios, existe otro inconveniente tan grave como ese: ese modo de representar y vivir lo absoluto, en vez de conducir a la no-dualidad, como todo camino iniciático y de calidad debe hacer, tiende a fijar y sujetar en la dualidad; no facilita el camino al que no se contenta con los primeros tramos.

La representación del absoluto no como Dios, como en el caso del Brahman hindú o el Vacío budista, no genera ninguno de los inconvenientes que hemos enunciado en los casos de Yahvé, Dios, Alá, pero tampoco tienen su fuerza expresiva y su capacidad de conmoción. Tanto hindúes como budistas conocieron esa desventaja y la corrigieron. Para los hindúes el absoluto podía representarse de forma impersonal, Brahman y divina, Brahma. Para los budistas, Buda hizo en el pueblo ese doble papel.

Esa flexibilidad y la teorización que la acompañó, impidió, en Oriente la cosificación y ontologización de símbolos y mitos.

Es urgente que en Occidente recuperemos la plenitud del carácter simbólico de la representación teísta del absoluto y de todos los mitos que le acompañan. Si no recuperamos la naturaleza puramente expresiva, de símbolos y mitos de las tradiciones religiosas de Occidente, frente a la cosificación que hizo de ellos la historia y frente al rechazo de las nuevas sociedades a esa cosificación traducida en creencias, organizaciones religiosas y rituales, perderemos toda la profunda calidad y el gran poder expresivo de esas milenarias sabidurías religiosas y del potente símbolo «Dios».

Las transformaciones culturales y de todo tipo, están marginando, por nuestra necesidad, lo que fueron corrientes de fuego que venían desde lo más profundo de la historia. Si no acertamos a colocar de nuevo ese río candente en el centro de la cultura, lo que es fuego, se petrificará y se convertirá en un río de lava muerta, testigo del pasado.

Cuando, en el seno de una cultura, la tradición religiosa se petrifica, incapacita a la gran mayoría de individuos de esa cultura, para recibir de otras culturas, como carne viva, lo que en su cultura es ya sólo una estatua de piedra.

Si permitimos que, en Occidente, el proceso que ya está en marcha concluya, nuestra cultura se convertirá en un erial religioso. Quizás ha ocurrido ya, aunque la lava es posible que aún esté incandescente en algunos lugares. Las religiones han sido la base de la cualidad humana durante milenios; un erial religioso puede equivaler a un erial de cualidad humana, si no somos conscientes del fenómeno.

Cuando los símbolos se ontologizan y se cosifican, se hace imprescindible la creencia. Cuando símbolos y mitos funcionan como lo que son, fenómenos lingüísticos expresivos, no se precisa de creencias.

Si permitimos que la representación teística del absoluto sea inseparable de la cosificación y de la creencia, dirigimos lo que es una corriente de agua viva hacia los márgenes de la cultura de las sociedades científicas de cambio continuo; ahí perderá todo su poder fertilizador. Si eso ocurre, nuestra nueva cultura tenderá a la esterilidad en la cualidad, como un planeta muerto. La nueva cultura puede ser teísta o no teísta en el cultivo de la cualidad, pero un teísmo interpretado y vivido desde la epistemología mítica, como una entidad real existente, con todo lo que se le atribuye míticamente, puede resultar esterilizador.

Es, pues, urgente rescatar el carácter simbólico-mítico de nuestras tradiciones para que vuelvan a fluir libres de creencias y compatibles con las tradiciones que no tienen representación teísta del absoluto o la tienen a la vez teísta y no teísta.

La noción de «epistemología mítica»

Esta noción es de una importancia capital para poder heredar adecuadamente el legado de las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad y para interpretar correctamente la evolución de las sociedades.

Epistemología mítica es la manera de pensar y sentir, y por consiguiente de actuar y organizarse, que imponen los sistemas de programación propios de las sociedades preindustriales.

Estas sociedades vivían durante larguísimos períodos de tiempo haciendo fundamentalmente lo mismo porque les aseguraba la supervivencia convenientemente. Por ello excluían rigurosamente los cambios importantes, puesto que éstos podrían suponer riesgos para un sistema de vida que se había verificado como eficaz durante milenios.

El sistema de programación de este tipo de sociedades tenía lugar a través de narraciones sagradas, mitos, símbolos y rituales. A través de éstos se socializaba unas formas de pensar y sentir y todas sus consecuencias; los mismos mitos expresaban y concebían también la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad. Al hacerlo, sacralizaban la manera misma de socializarse, de programarse; es decir, sacralizaban los mitos, símbolos y rituales con los que se programaban y, con ello sacralizaban la exclusión del cambio.

Los mitos y símbolos suplían la indeterminación de la programación genética de nuestra especie y para ello tenían que adoptar el carácter indiscutible e indudable que para todo viviente tiene su programa genético.

Así, nuestra autoprogramación cultural, por la cual nos hacíamos animales viables, tenía que cumplir las condiciones básicas de la programación de todo animal viviente: dejar indudablemente claro y establecido cuál es nuestro mundo de objetos, el valor que tienen para nosotros, cómo tenemos que actuar con respecto a ellos y, supuesto que somos animales simbióticos, cómo debemos organizarnos para actuar adecuadamente, cómo hay que organizar la familia y la crianza en unas condiciones de vida determinadas, siempre preindustriales.

Para todo viviente el mundo de objetos que su programa construye es para él la realidad misma. Para nosotros, los programas mítico-simbólicos tenían que cumplir la misma función; decirnos cómo es la realidad y nosotros mismos, y cuál debe ser nuestra actitud con el absoluto. Este carácter intocable lo proporcionaba la noción mítica de «legado sagrado de los antepasados», y «revelación de los dioses».

Esto es la epistemología mítica: tomar como real lo que nos dicen nuestros sistemas de programación, excluyendo toda duda y toda vacilación; de lo contrario no podrían cumplir su función programadora, continuadora y complementadora de nuestro programa genético incompleto, y hacer así de nosotros animales viables.

Así pues, los mitos y símbolos, como sistemas de socialización y cohesión colectiva, como sistemas de interpretación, valoración, actuación y organización, llevan concomitante un modo de interpretar y valorar la realidad que hemos llamado «epistemología mítica»; es decir, toman como realidad lo que los mitos, símbolos, rituales y narraciones sagradas dicen. Y la epistemología mítica vale tanto con respecto a lo que los mitos dicen de la vida cotidiana, como respecto a lo que dicen de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de lo real.

La epistemología que arrastran los mitos en las sociedades preindustriales, como prolongación de la programación genética, comporta una interpretación también del lenguaje: lo que la lengua enuncia es como es la realidad.

Con este tipo de epistemología hemos vivido los humanos durante centenares de miles de años. Cuando apareció la ciencia como sistema alternativo de interpretar la realidad, ya no mítico-simbólico sino conceptual, y como sistema alternativo de operar en ella, tuvo que hacerse lugar afirmando que la realidad no era como la describían los mitos sino como la describía la ciencia. Con esta actitud la ciencia se mantuvo en la epistemología mítica. Continuó suponiendo que aquello que dicen nuestros discursos es capaz de describir la realidad.

Así hemos vivido hasta hace sólo unas décadas, hasta que han ocurrido cuatro acontecimientos prácticamente contemporáneos: en primer lugar, la generalización de la industrialización y el barrido de las sociedades preindustriales y sus sistemas de programación; en segundo lugar, el desarrollo acelerado de las ciencias y las técnicas y; en tercer lugar, la aparición de las sociedades de conocimiento e innovación. Finalmente, la globalización es el cuarto acontecimiento que ha acentuado los anteriores.

Al quedarnos fuera de toda programación mítico-simbólica y tenernos que construir nosotros mismos, conscientemente, nuestros propios programas colectivos, mediante postulados axiológicos y proyectos, nos hemos visto forzados a reconocer que todos los sistemas míticos del pasado han sido construcciones nuestras. Eso nos ha permitido comprender que los sistemas míticos no pretendían describir la realidad sino modelarla adecuadamente de acuerdo con un sistema de vida. Por consiguiente, las narraciones sagradas, los mitos y símbolos no pretendían describir la realidad (aunque para funcionar como programa colectivo tuvieran que ser vividos así) sino que sólo modelarla.

Simultáneamente hemos tenido que reconocer que también las ciencias son construcciones lingüísticas, aunque sofisticadas, y que, por tanto, tampoco pueden tener la pretensión de describir la realidad, sino de modelarla para comprenderla y operar en ella para poder vivir mejor.

El resultado es que hemos tenido que abandonar la epistemología mítica, que había estado vigente durante centenares de miles de años con los mitos y símbolos, y que perduró en la primera ciencia en las primeras sociedades industriales y en sus ideologías.

Ahora sabemos que todo nos lo construimos nosotros mismos. Que fuimos constructores de los mitos, y de las religiones que se apoyaron en ellos; que fuimos constructores de las ideologías; que somos constructores de nuestras ciencias y tecnologías y también de nuestros postulados y proyectos de vida.

La desaparición de la epistemología mítica nos ha dejados desnudos frente a la inmensidad de lo que nos rodea y frente a lo que nosotros mismos somos.

Ahora ya sólo podemos leer las tradiciones religiosas y espirituales del pasado como construcciones nuestras que apuntan, simbolizan, la dimensión absoluta de la realidad, sin que podamos considerar a ninguna de esas construcciones como un suelo sólido donde pisar. Lo único sólido es «eso inconcebible e irrepresentable» a lo que aluden todas nuestras construcciones religiosas y espirituales. Suelo indudablemente sólido, como puede verificarlo nuestra propia vivencia, pero tremendamente sutil para un viviente.

Ahora sabemos también que nuestras ciencias, al ser también construcciones nuestras, tampoco tienen una garantía externa a nuestras propias construcciones.

Estamos solos y desnudos frente a esta inmensidad y frente a nuestro propio misterio. Estamos exclusivamente en nuestras propias manos, sin ninguna garantía exterior a nuestra propia capacidad de cualidad.

Pero esta desoladora desnudez y fragilidad tiene una ventaja imponderable: porque estamos desnudos y conscientes de nuestra radical fragilidad, estamos abiertos al mensaje de los sabios de todas las edades y de todas las tradiciones; nuestra pobreza nos ha liberado de toda fijación. Ninguna creencia nos somete, ni religiosa ni laica, ninguna epistemología nos dicta cómo hemos de interpretar nuestro hablar de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de lo real y de nosotros mismos, ni nos dicta cómo hemos de pensar, sentir, actuar y organizarnos.

Ahora somos conscientes de ser los constructores de nuestro destino; ahora somos conscientes de nuestra radical flexibilidad como especie y, a la vez, de la fragilidad que va unida a esa completa flexibilidad. Ahora somos conscientemente libres de crear nuestros propios proyectos.

¡Ojalá sepamos heredar, de todos los sabios, de todas las fuentes de cualidad del pasado, la que requerimos para reconocer y gestionar nuestra desnudez, nuestra radical flexibilidad y nuestra fragilidad!

Necesidad de un Estado laico

Una larga serie de factores están desacralizando la vida pública y la sociedad entera. Empezaremos enumerándolos brevemente.

- El primero de esos factores es el declive de las sociedades preindustriales provocadas por la generalización de la industrialización más la aparición y sólido asentamiento de las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo;

- que tradiciones religiosas, que se proclaman exclusivas y excluyentes, convivan codo con codo con otras tradiciones religiosas, que también se proclaman exclusivas y excluyentes;

- el cambio acelerado de las ciencias, en todos los ámbitos de la vida humana, que supone un cambio continuo de la interpretación de todas las dimensiones de la realidad;

- el cambio acelerado de la incidencia en nuestra vida cotidiana de la tecnociencia, también en todos los ámbitos de nuestra vida;
- el hecho evidente, en todos los rincones de la tierra, que nadie puede vivir ya como vivieron sus antepasados;
- la conciencia clara o implícita, en todos los niveles de la sociedad y en todas las sociedades, de que todo nos lo construimos nosotros:
 - nuestros modos de vida,
 - nuestros modos de organización,
 - nuestras interpretaciones de la realidad,
 - nuestros grandes postulados axiológicos,
 - nuestros proyectos colectivos, a todo nivel,

- las inmigraciones masivas a todos los países desarrollados o emergentes;
- la crisis de las ideologías clásicas, con su pretensión de que proclaman lo que dicta la naturaleza de las cosas mismas,
 - en la economía,
 - en los mercados,
 - en la organización de la sociedad y de la familia,
 - en las relaciones sociales,
 - en la organización de las gentes en naciones,
 - en la organización internacional;

- la crisis de las creencias religiosas que pretenden dar una interpretación de la realidad y unos proyectos de vida humana bajados de los cielos,
 - un proyecto colectivo e individual dictado por Dios mismo,
 - una organización colectiva jerárquica, patriarcal, exclusiva y excluyente,
 - un sistema de moralidad y de valores impuesto por Dios;

- la crisis de la noción de Dios y de su intervención en los asuntos humanos y mundanos;
- la crisis del prestigio de las grandes iglesias.

La acumulación de todos estos factores exige un estado laico, donde todas las creencias quepan, tanto las religiosas como las laicas, donde quepan tanto las posturas agnósticas como las ateas, sin que ninguna de esas visiones intente imponerse a las otras, ni ninguna tenga ninguna ventaja con relación a las otras.

La exigencia de un estado laico es cada día más patente. Exigencia de una gobernanza completamente laica, pero con una laicidad que no sea militante contra ningún sistema de creencias, que las respete a todas, con tal de que respeten las leyes, que facilite a todos los ciudadanos y a todas las organizaciones vivir como crean conveniente.

En una sociedad globalizada, la laicidad de los poderes públicos, en las nuevas condiciones culturales, es obligatoria. Esta es una línea de evolución de las culturas globales que empuja irremediamente a un estado laico.

La relación intrínseca del poder y de la religión, en las nuevas condiciones culturales ha quebrado.

Las religiones eran sistemas de creencias que se tenían como reveladas por Dios, como voluntad expresa de Dios.

Por consiguiente, todo sistema de creencias es impositivo. Si Dios quiere que la vida, las actuaciones, las organizaciones sean de una determinada manera, hay que imponerlo.

Por la misma razón, todo sistema de creencias reveladas es proselitista y, consecuentemente, chocará con otros sistemas de creencias y otros proselitismos.

Igualmente desde un sistema de creencias revelado por Dios se exigirá la homogeneización de toda la sociedad y, como tendencia, la homogeneización de la humanidad entera. Se defenderá que todos los hombres tendrán que estar modelados, en todos los aspectos de su vida, por ese sistema de creencias revelado por Dios y voluntad explícita suya.

Para que las religiones puedan realizar estas tareas, han de tener la ayuda del estado. Todo sistema de creencias, así concebido, requiere la ayuda del poder para imponerse. Lo que es voluntad explícita de Dios no se puede dejar a la libre opción de los individuos y de los colectivos.

La historia de las grandes religiones de la humanidad (no de las corrientes espirituales de tipo oriental), nos testifica y confirma que los sistemas de creencias revelados por Dios siempre han necesitado o someter al poder político o aliarse estrechamente con él.

La religión como sistema de creencias, que equivale a un sistema de sumisión y homogeneización, ha necesitado en todos los casos aliarse con el poder.

El poder por su parte, cuando se encontraba con las religiones, que como sistemas de creencias ejercían un control de las mentes de sus súbditos, de sus formas de comportamiento, de sentir, de actuar y de organización, no podía permanecer indiferente e imparcial, porque el estado necesita legitimarse a sí mismo, justificar y legitimar el uso exclusivo de la violencia, la sumisión y la coerción que debe ejercer sobre los subordinados.

El estado se veía forzado a intentar controlar las religiones, las iglesias, y sus organizaciones de poder; o, por lo menos, tenían que aliarse intrínsecamente con ellas.

Tenemos, pues, que las religiones, las iglesias, necesitan del poder para poder cumplir su misión y pretensión, y que el estado necesita de las religiones, de las iglesias, para poder cumplir también su misión.

En las nuevas condiciones culturales globalizadas esa alianza de las religiones con el poder político no es posible. Donde conviven varias religiones, con sus pretensiones, el estado no puede aliarse con ninguna de ellas sin provocar conflicto con las otras. El estado ha de ser laico.

Además, las religiones y las iglesias han perdido o están perdiendo el control de los ciudadanos. Las religiones que pierden el poder sobre los ciudadanos dejan de interesar al estado.

En las nuevas condiciones culturales en las que las sociedades preindustriales han desaparecido casi por completo, en las que la industrialización se ha extendido a todos los ámbitos de la vida de los colectivos y en las que las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo se han asentado sólidamente, los nuevos ciudadanos tienen que alejarse de todos los sistemas de fijación de la interpretación de la realidad, de fijación de los modos de comportamiento y organización, de fijación de los modos de sentir y valorar; y las creencias son el más potente procedimiento de fijación de todos esos parámetros de la vida.

La gran crisis de las religiones como sistemas de creencias también apunta en la misma dirección. Religiones en crisis dejan de ser instrumentos poderosos en manos del estado.

Nos estamos acercando a unas condiciones de vida colectiva e individual que exigen una completa separación de las religiones, como sistemas de creencias, del estado. Las nuevas condiciones de la vida colectiva global exigen y necesitan un estado completamente laico.

Las iglesias viven esta situación como una calamidad e intentan, por todos los medios, evitarla. Tampoco los estados terminan de animarse a una ruptura completa de esa alianza de poderes, por miedo a sus consecuencias electorales. Pero, a pesar de todas las resistencias, a nuestro juicio la dinámica de la evolución de la cultura lleva a esa ruptura inevitable.

La crisis de las ideologías, como sistemas de creencias laicas, y la crisis de las religiones como sistemas de creencias sagradas impositivas y de sumisión, no significan crisis del interés por la espiritualidad, entendida como cualidad humana profunda; todo lo contrario, cuanto mayor es la crisis de las religiones y del prestigio de las iglesias, mayor es el interés por la espiritualidad.

Estamos asistiendo a un fenómeno nuevo en la cultura de Occidente, que podríamos llamar la «segunda secularización». La primera fue la secularización de la vida colectiva y de la cultura. Ahora estamos asistiendo a la secularización de la espiritualidad misma. Está mostrándose la necesidad y la búsqueda de una espiritualidad sin creencias y sin religiones. Esta «segunda secularización» es la secularización de la espiritualidad misma, o mejor, de la cualidad humana profunda.

Este fenómeno es nuevo en Occidente, pero en Oriente es una tradición milenaria. El budismo, el vedanta, el yoga, el taoísmo clásico son formas de profunda y madura espiritualidad, cultivadas desde hace milenios, sin creencias, sin religiones y sin dioses.

En Occidente está apareciendo la necesidad y la posibilidad de cultivo de una espiritualidad laica. Esa nueva forma de espiritualidad que no se apoya en creencias, no necesita pactos con el poder del estado.

Todo nos está empujando a tener que aprender a heredar el legado de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, las de Occidente y las de Oriente, sin tener que convertirnos en hombres creyentes y religiosos.

La nueva situación podríamos caracterizarla de la siguiente forma:

-tendremos que cultivar una espiritualidad laica, pero heredando todas las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, de forma libre, sin sumisiones y sin necesidad de pactos con el poder;

-y deberemos hacerlo en el seno de un estado laico, que no requiere recibir la legitimación de la religión, y que por su fundamentación democrática, no necesita apoyarse en instituciones que sometan las mentes, el sentir, el comportamiento y la organización de las gentes.

Esta sería una situación ideal a la que hemos de hacer lo posible para aproximarnos.

El auge de los integrismos no debería alterar esta nuestra interpretación de los hechos.

Las nuevas sociedades de innovación y cambio globalizadas resultan ser sociedades de riesgo, tanto para los colectivos, como para los individuos. No todas las personas y los grupos son capaces de soportar ese riesgo y la responsabilidad de tener que construir todos los parámetros de nuestra vida colectiva e individual a propio riesgo.

En estos contextos, muchas personas y colectivos se echan para atrás y buscan que les digan qué deben pensar, qué deben hacer y cómo deben vivir. Ese temor genera el auge de los integrismos. Los integrismos no son la vuelta de las religiones, son la muestra de una patología social e individual que, probablemente, acompañará durante un tiempo a las sociedades plenamente industrializadas y de conocimiento, innovación y cambio continuo.

La construcción explícita de los sistemas axiológicos en las sociedades de conocimiento

En las sociedades de conocimiento, los sistemas de valores se han de construir explícitamente. Debemos saber, por consiguiente, cómo se articulan y cómo se construyen.

1°. Primero habrá que construir los grandes postulados axiológicos, las grandes matrices axiológicas, que son propuestas axiológicas a las que los individuos y los pueblos se adhieren voluntariamente.

Abarcan todos los aspectos de la vida humana, las relaciones con la naturaleza, lo referente a la cualidad humana y a la cualidad humana profunda.

Tendrían que ser globales, es decir, no sólo nacidos de Occidente, su individualismo, su raíz judeocristiana, etc., si no que tendrían que incluir la manera de ser de la cultura china, árabe-musulmana, india, africana, etc.

2°. Luego habrá que construir las normas orientadoras para concretar esos postulados, que son matriciales, en proyectos concretos. Esas normas orientadoras serán a su vez proyectos, pero todavía muy matriciales. Los grandes postulados axiológicos son las matrices desde donde se generan las concreciones que son los proyectos, pero hay proyectos a muy diverso nivel.

Podría decirse que se trata de proyectos muy generales, como podrían ser el proyecto de la Unidad Europea, o el de la unidad de los estados americanos del sur.

3°. A continuación viene la creación de proyectos ya aplicables, como pudieran ser las constituciones de un país, de una organización, de una empresa etc.

4°. El paso siguiente es la creación de normativas concretas para que el proyecto funcione: leyes, principios de comportamiento.

5°. Se sigue la creación de sistemas de comportamiento de acuerdo a esas leyes y principios. Ese sería el papel de la ética ceñida a comportamientos concretos, bajo unas leyes concretas de un proyecto concreto.

6°. Para el correcto funcionamiento de este proceso debe pretenderse la creación, en los miembros de una sociedad de innovación y cambio, de una cualidad humana y una cualidad humana profunda capaz de generar un espíritu ético que sea capaz de mantener todo el sistema en movimiento, desde abajo, los comportamientos y las leyes, hasta los postulados matriciales supremos.

Este último punto es el fundamento y la condición *sine qua non* de todo el conjunto.

Todo debe mantenerse en continua revisión y cambio, al ritmo que impone el crecimiento continuo de nuestras ciencias y tecnologías y todas sus consecuencias en los modos de vida, organización, motivación, etc.

7°. Estos mismos pasos, en su medida, se aplican a organizaciones menores.

Los pasos del proceso de la creación axiológica de proyectos

El silenciamiento y los sistemas de valores precedentes

Entendemos por silencio la capacidad de callar las interpretaciones, valoraciones y acciones en uso y las consecuencias que de ese acallamiento se derivan en el orden del conocer, sentir, percibir y actuar.

Esa capacidad de silenciamiento es el recurso fundamental de la especie, porque es el instrumento básico para moverse y adaptarse a los cambios.

Así entendida, la raíz de la cualidad humana, que nuestros antepasados llamaban espiritualidad, está necesariamente conectada con la base y el fundamento de los procesos y creaciones axiológicas. Por consiguiente, no puede plantearse ni la posibilidad de análisis, ni la creación de sistemas de valores sin tener en cuenta el papel de la cualidad, entendida como capacidad de silenciamiento.

Tipos de procesos axiológicos

Hay dos tipos de procesos axiológicos:

- 1°. Sin ruptura: el que se realiza dentro del proyecto axiológico vigente,
- supone la modificación del proyecto por enriquecimiento,
- la modificación del proyecto por ampliación, sin que la ampliación suponga un cambio profundo de estructura.
- 2°. Con ruptura: el que supone cambio de proyecto axiológico.

En ese caso se ha de pasar necesariamente por el silenciamiento completo del proyecto anterior, y todo lo que de él se deduce, para poder abrir las vías al nuevo proyecto.

Los cambios de proyecto pueden comportar transformación del paradigma o no. Cuanto más radical sea el cambio, más claro y profundo tiene que ser el corte con el viejo paradigma y, por tanto, más profundo el paso por el silencio.

De estas consideraciones se sigue que para producir cambios axiológicos profundos, precisaremos de procedimientos para crear el silencio en el ámbito axiológico e interpretativo, voluntaria y metódicamente.

1º Proceso de la creación axiológica

Los pasos del proceso de creación axiológica serían los siguientes:

- Análisis de la situación axiológica.
- Recogida de datos axiológicos de la situación vigente:
 - qué se valora explícita o implícitamente,
 - cuáles son las deficiencias axiológicas de la situación, sus carencias, sus insuficiencias,
 - qué se precisaría en los cambios ocurridos.

- Los valores son siempre una estructura. Por tanto, la recogida de datos no puede consistir en un listado; habrá que descubrir:
 - la estructura interna de los valores de una situación dada,
 - lo que constituía su proyecto axiológico,
 - y el paradigma desde el que estaba construido el proyecto.

Hay que poder llegar a formular la estructura implícita de los valores de la sociedad que se analiza y el paradigma que regía la situación de partida, teniendo en cuenta, que todas las sociedades que precedieron a las sociedades de conocimiento, nunca tematizaron ni el proyecto ni menos el paradigma desde el que se construía el proyecto, porque consideraban que todo el aparato axiológico venía dado o por la revelación divina o por la naturaleza misma de las cosas.

Este es el aspecto inductivo del trabajo.

2º. La elaboración de un proyecto

En una situación en la que se requiera un cambio axiológico, no puede esperarse que los valores nuevos surjan de la práctica, ni que puedan conseguirse inductivamente; hay que crear un proyecto.

El nuevo proyecto puede requerir un nuevo paradigma o no. En cualquier caso, el nuevo proyecto debe poder solventar los problemas y deficiencias del proyecto anterior, y ha de ser capaz, también, de recoger y potenciar lo que fueron logros del anterior estadio, aunque esos logros se mantengan en unas estructuras diferentes y regidas por otro paradigma.

Desde ese nuevo modelo, y desde el paradigma que le sustenta, se han de poder deducir las prácticas convenientes y adecuadas que solventen las deficiencias de la situación anterior, que sean capaces de salir al paso, con eficiencia, a los nuevos problemas.

Este es el aspecto deductivo del trabajo.

En las nuevas circunstancias, todos los nuevos proyectos tendrán que ser, en una medida o en otra, adecuados a sociedades de conocimiento. Por consiguiente, deberán ser proyectos capaces de enrolar a la totalidad de la persona en una situación de cambio continuo.

Las tareas ordenadas a la innovación y a la creación de conocimientos, tecnologías, organizaciones, sistemas de cohesión, exigen equipos de personas que dediquen toda su capacidad profesional y personal al trabajo.

Este tipo de proyectos no diferencia claramente entre vida profesional y vida privada. Esta indiferenciación no es una opción, es una necesidad de las sociedades de conocimiento y creación. Eso ya ocurría en los artistas y en los investigadores científicos.

Para que esos proyectos puedan tener esa capacidad de enrolamiento, han de estar primariamente al servicio de cada una de las personas profesionales del equipo y, secundariamente, al servicio del proyecto de la empresa u organización.

El proyecto no podrá ponerse al servicio de la carrera profesional de los miembros del equipo si el equipo no está organizado de tal forma que todos intervengan en la toma de decisiones de manera equitativa.

3°. Habrá que elaborar procedimientos no sólo de transmisión de información sino de comunicación entre los miembros de los grupos

-para que las personas conozcan en profundidad el proyecto, sus ventajas y su capacidad operativa;

-para que los miembros de los equipos asuman el proyecto voluntariamente, lo hagan suyo, se identifiquen con él.

4°. Habrá que elaborar procedimientos para actualizar periódicamente el proyecto y la adhesión voluntaria y colectiva a él.

Estos procedimientos tendrían que ser capaces de hacer los mismos papeles que los rituales periódicos hacían en las sociedades preindustriales.

5°. El proyecto debería someterse a revisión periódicamente.

Las revisiones periódicas permitirían comprender qué elementos del proyecto hay que modificar o si hay que cambiar parcial o totalmente el proyecto, bajo el control del mismo paradigma axiológico o cambiándolo.

Este último punto tiene una especial importancia en las sociedades de innovación continua.

Reflexiones para el análisis y prospección de los sistemas de valores colectivos, fundamento de la cualidad individual y de grupo

Existe homogeneidad entre la estructura de nuestras necesidades y la estructura de nuestras acciones. Se actúa según las necesidades.

También hay homogeneidad entre la estructura de la acción y la de la percepción. La percepción está regida por las pretensiones de la acción, porque la acción tiene que ser guiada por los sensores.

Las diversas especies animales tienen necesidades diferentes y por ello acciones y percepciones diferentes. La diversidad cultural también conduce a diversas acciones y diversas percepciones.

La estructura de las percepciones de un viviente y la estructura de lo que es para él, estímulo y valor, también serán homogéneas.

El deseo es el vocero de la necesidad, es el sistema de señales que reconoce al objeto capaz de satisfacer la necesidad. Consiguientemente, la estructura de la necesidad y la estructura del deseo serán homogéneas.

En la especie humana, la vida inventa el habla como instrumento de supervivencia. Gracias al habla, la vida puede adaptarse al medio y modificarlo con agilidad y rapidez. Cuando las adaptaciones al medio eran genéticas, los cambios importaban millones de años; cuando las adaptaciones al medio son culturales, gracias al habla, los cambios pueden ser tan rápidos como convenga.

Gracias al habla, la acción central con la que, en cada caso, se sobrevive, -la acción que se repite sin cesar porque con ella se vive-, emerge y se convierte primero en modelo, en paradigma para la ordenación, interpretación y valoración de la realidad de la que se vive y en la que se vive, y luego se convierte en atractor que polariza toda percepción, interpretación, valoración y acción.

Desde ese paradigma emergente se crea la cultura que es la concreción de la naturaleza de viviente en nuestra especie en unas condiciones de supervivencia determinadas.

Así resultará que la estructura de la acción y la estructura de la mente serán homogéneas.

Los mitos y ritos son narraciones y actuaciones que aplican el paradigma a la percepción, interpretación, valoración y organización de toda la realidad. En los mitos se extiende el paradigma a la ordenación de toda la realidad, que se organiza como un fractal.

Gracias al papel organizador y programador de los mitos, la percepción de la realidad, su interpretación y valoración, la organización de la sociedad, los valores colectivos y la religión son homogéneas en su estructura.

Si se altera la forma concreta de satisfacer la necesidad o se altera la necesidad, se altera a la vez la acción con la que se sobrevive y se altera todo el conjunto.

Sabiendo esto, cuando se pueden reconocer alteraciones en la forma de supervivencia pueden prospectarse cuáles serán las consecuencias en todos los ámbitos.

Igualmente, si reconocemos que alguno de los elementos de la cultura ha entrado en crisis, se puede analizar la causa. Si hay cambios de la valoración de las gentes, puede buscarse cuál ha sido la causa, estudiando las modificaciones que se hayan producido en la actuación o en la organización. La actuación y la organización son los dos instrumentos centrales de nuestra especie para sobrevivir porque somos vivientes simbióticos.

Si aparecen nuevos rasgos culturales tales como nuevos valores, nuevas formas de organización, nuevas formas religiosas, se podrá analizar la causa, que siempre, en última instancia estará fundamentada en las modificaciones de la acción o de la organización.

Lo que modifique nuestro modo de supervivencia, modificará también nuestro modo de vivir y hablar de la dimensión absoluta de la realidad.

Esta estructura pone de manifiesto que nuestro modo de ser antropológico y cultural es el propio de un viviente, sin que haya ninguna dimensión que se escape a esta condición. Ni siquiera la captación de la dimensión absoluta de la realidad se escapa de nuestra condición de vivientes. No hay que olvidar en ningún momento esta nuestra condición es la base de una auténtica cualidad humana.

La «gran-ley» del juego de la complejidad para la decisión de encrucijadas, en la evolución de las sociedades

Las sociedades que viven de la innovación continua y el cambio no pueden hacerlo repitiendo el pasado sino que ha de vivir proyectando el futuro. El presente no es hijo del prestigio del pasado sino del diseño del futuro.

Para gestionar la marcha de los cambios continuos de las sociedades se precisa, más que nunca, el conocimiento de lo que es la manera de actuar humana.

En la evolución de las sociedades y las culturas existe lo noble e interesado en el largo plazo y lo egoísta e interesado en el corto plazo. Siempre resulta más operativo y vencedor lo egoísta y a corto plazo. Esta sería la ley.

Los humanos estamos urgidos por la necesidad a corto plazo porque, y en última instancia, estamos urgidos por el temor, la inseguridad; estamos urgidos por la necesidad de comer y protegernos cada día.

Estos rasgos fundamentales de nuestro actuar dan como resultado que en las bifurcaciones de caminos siempre triunfe lo que mejor salvaguarda nuestro egoísmo fundamental y básico y lo que da mejores resultados a corto plazo.

No es que las motivaciones y causas nobles, no egoístas y a largo plazo, no interesen o incluso no tengan influjo; interesan e influyen, pero quien se lleva el gato al agua es, prácticamente siempre, las motivaciones egoístas y a corto plazo.

Si uno repasa detenidamente la historia, comprobará que es así. Incluso en causas tan nobles como las de Jesús o las de Mahoma, prevalece, en poco tiempo, el principio general.

Podría formularse el principio de otra manera:

Si una causa noble no puede engastarse y servir a unos intereses inmediatos y concretos económicos, políticos de grupos o de clases en auge, o si no puede conseguir el apoyo de los poderosos, no tendrá ninguna probabilidad de medrar e implantarse.

Puede que haya algún caso en el que la ley no se cumpla. Será un caso aislado, porque generalmente el principio se cumple.

Reconocer este principio no es una constatación cínica. Es simplemente un ejercicio de lucidez. Es aprender a hacer pie en la frágil condición de unos vivientes que tienen que comer y protegerse del frío y del calor cada día. Es aprender a

reconocer el temor radical en el que vive todo ser humano, temor de no tener mañana lo necesario para su vida y la de los suyos; temor de que competidores puedan arrebatarse la posibilidad de vivir hoy o mañana.

La marcha de las cosas en una sociedad humana se parece a los movimientos de una bola de billar. Las cosas humanas como la bola de billar, tienen una marcha, una dirección; no se puede ni frenar la bola ni cambiarle radicalmente la dirección. Lo único que se puede hacer es golpearla para desviarla en una dirección deseada.

Hay que aprender a reconocer en qué dirección van las cosas, movidas por el egoísmo a corto plazo, para aprovechar su misma marcha a fin de sacar de ese movimiento el mejor rendimiento posible, según un proyecto noble determinado.

Sería un error lamentar que las cosas sean así. Ese lamento nacería de falta de conocimiento de lo que es la naturaleza humana.

Cuando uno contempla cómo van las cosas y cómo, con toda probabilidad continuarán yendo, caben dos posturas:

- una que se lamenta y dice: ¡qué calamidad y cuánta es la maldad humana!;
- y otra que no se lamenta, comprende la debilidad humana e intenta sacar el mayor partido posible de la situación, aprovechando la fuerza misma que lleva la marcha de las cosas, como hacen las artes marciales orientales, en provecho del bien.

Hay que analizar la situación con la mayor lucidez posible. Para poder ejercer esa lucidez, hay que dejar de lado las creencias, religiosas o ideológicas; así se puede reconocer mejor, sin juicios previos, el estado de la cuestión.

Cuando se ha podido señalar, con la mayor claridad, la marcha de las cosas, entonces pueden hacerse proyectos eficaces para conducirlos, teniendo siempre presente la «gran-ley» de las encrucijadas.

Si uno reconoce cómo funcionan las cosas y se lamenta de ellas, esa actitud resulta comprensible, pero es inoperante, enturbia la capacidad de lucidez, disminuye la eficacia y muestra poca sabiduría. Reconciliarse y aceptar las cosas como son, sin rechazarlas apoyándose en creencias, ideologías, expectativas o utopías, es conocerlas y amarlas.

Esta actitud ni nace de una postura conformista, conservadora o reformista, ni la supone. Es sólo una actitud realista y lúcida, previa a toda acción eficaz.

Una vez conocida, la marcha que llevan las cosas y la razón por la que llevan esa dirección, se pueden hacer los proyectos que convengan, sean reformistas o revolucionarios, pero sabiendo siempre las posibilidades de acción y los efectos más probables de esa acción.

Hay, pues, dos posturas posibles, que podríamos describir de la siguiente forma:

- una diría: ¡qué desastre de mundo! No hay nada que hacer.
- la otra diría: ¡así son las cosas! Vamos a ver cómo se les puede sacar partido.

A mi juicio, la segunda postura sería la más inteligente, la más realista, la más eficaz, la humanamente más satisfactoria y la de más calidad.

Además, si es cierta la «gran-ley» de evolución de las cosas humanas, ¿queda otra postura razonable?

Para conseguir la objetividad del análisis y la lucidez sobre la situación, se debe dejar de lado todas las creencias, religiosas o ideológicas, todas las convicciones axiológicas y todos los ideales. Se postula una actitud metodológicamente semejante a la científica.

Quien se acerque a la comprensión de las situaciones sin apartarse de sus creencias, convicciones, valoraciones e ideales, muy probablemente desfigurará los hechos y empañará su lucidez.

Es un error argumentar que esa es una postura imposible. Es cierto que, como vivientes necesitados que somos, es prácticamente inviable deshacerse por completo de todo presupuesto axiológico. Pero la lucidez de la que hablamos no exige ese grado inhumano de asepsia. Se postula algo que se ha verificado como realizable largamente en las ciencias: apartarse metodológicamente, lo más que se pueda, de todo presupuesto axiológico, todo ideal, toda creencia, todo juicio previo. La objetividad jamás será radical y absoluta, pero será muy alta.

También es cierto que para solventar encrucijadas necesitamos, tanto o más que la lucidez, el presentimiento, la intuición. Esa capacidad de presentimiento e intuición está en el terreno de lo axiológico y de la sensibilidad.

La sensibilidad y lo axiológico funcionan a dos niveles.

El primer nivel es el que está relacionado directa o indirectamente con la necesidad. Esa es la sensibilidad del yo como estructura de necesidades. Ese nivel hay que dejarlo de lado para orientar adecuadamente, y no tan a corto plazo, la solución de encrucijadas.

El segundo nivel es un ejercicio de la sensibilidad capaz de acercarse a las realidades y tocarlas para sentir las en ellas mismas y no con relación a nuestros intereses. Es un ejercicio de la sensibilidad que funciona no como sensor de la necesidad sino como testigo. Es un uso de la sensibilidad impersonal, universal, no al servicio de la estructura de apetencias.

Este segundo nivel de la sensibilidad, en lo axiológico, es el equivalente de la actitud de la mente científica.

Ese peculiar uso de la sensibilidad es el que dirige la marcha creativa, incluso de las mismas ciencias.

Cuando nos aproximamos a la comprensión de las situaciones con una actitud científica o con un estado de mente semejante al de las ciencias y con un uso de la sensibilidad de segundo nivel, se logra lo que hemos llamado lucidez.

Comprendidas las cuestiones desde esa lucidez, se puede adoptar o crear un proyecto axiológico apto para conducirse adecuadamente con las realidades, teniendo en cuenta la gran ley de las encrucijadas y los cambios

El conocimiento de la gran ley de las encrucijadas y de los cambios es de capital importancia para la política, para los proyectos colectivos, para los proyectos personales y también para todas las encrucijadas que va presentando el camino interior. Quien ignora la fuerza de la urgencia de la inmediatez para unos vivientes necesitados y frágiles como nosotros, perderá fácilmente el realismo en el planteo y solución en sus proyectos y actuaciones.

La ley de la urgencia y prevalencia del corto plazo, propia de nuestra condición de vivientes necesitados, resulta ser un grave inconveniente para una sociedad de innovación y cambio continuo que se ve forzada a gestionar todas las cuestiones que se refieren a la vida como especie, a toda la vida y al planeta mismo. Este tipo de sociedad debe atender al medio plazo y al largo plazo. Puede resultar catastrófico que los asuntos vayan regidos, como está ocurriendo en la política, en la economía e incluso en las ciencias, por el corto plazo. El corto plazo en una sociedad en la que el poder de las tecnociencias crece rapidísimamente, puede causar daños que resulten irreparables. Esto no son especulaciones sino constatación de hechos.

Es, pues, preciso que las nuevas sociedades cobren conciencia de la ley de prevalencia del corto plazo y procuren corregirla y compensarla.

La función de las tecnociencias en las nuevas sociedades y sus limitaciones en relación a la cualidad de individuos y grupos

Se da una interpretación ideológica de la epistemología de las ciencias. La opinión pública mayoritaria y la idea de las gentes es que las ciencias describen la naturaleza misma de las cosas. Esa descripción todavía es imperfecta, opinan, todavía tiene que progresar nuestro saber sobre la naturaleza de las cosas, pero las ciencias se van aproximando. Desde la perspectiva de que las ciencias describen la naturaleza de las cosas, esperamos que las ciencias nos digan cómo tratarlas adecuadamente.

Y supuesto que las ciencias y las tecnologías se extienden a todos los ámbitos de la vida, se supone que las ciencias serán el instrumento adecuado para solventar todos nuestros problemas y para proporcionarnos una correcta vida humana.

Esta es una idea de las ciencias, una epistemología de la ciencia, de los siglos XVIII, XIX y parte del XX. Es una epistemología que funciona como una ideología en el rudo enfrentamiento de las ciencias con los antiguos regímenes políticos y con las religiones.

Por desgracia, este uso ideológico de las ciencias se mantiene todavía en no pocos ámbitos de los practicantes de la ciencia y de la tecnología, e incluso en no pocos círculos universitarios.

En las sociedades del socialismo real, las sociedades controladas por regímenes comunistas, se hizo un uso masivo de esta ideología de las ciencias. En las sociedades

capitalistas y, especialmente en las neo-liberales, se continúa haciendo ese uso ideológico de las ciencias. Se fomenta la idea de que los desarrollos científicos y tecnológicos solventarán eficazmente todos nuestros problemas.

En las sociedades neo-liberales, las ciencias y tecnologías están al servicio del capital y del mercado. Son las grandes empresas las que subvencionan a los equipos de investigación que, por supuesto, investigan lo que, de una forma u otra, puede ser útil al mercado y, por tanto, al capital financiero.

Esta servidumbre ha llegado al extremo de que las ciencias estén al servicio del desarrollo de las tecnologías que puedan proporcionar innovaciones y productos que sean competitivos en el mercado, sin más consideración que esa.

Pero las ciencias no describen la realidad como es, sino que construyen modelos para poder operar en ella. Las ciencias transmiten información sobre la realidad, una información que pueda servir para actuar sobre ella.

Hay, con todo, una dimensión del quehacer científico que es gratuito, que se realiza por puro amor al saber. Esa forma de hacer ciencia se vuelca sobre la realidad sin doble interés; al actuar así, las ciencias no se salen de sus limitaciones, pero en su cultivo los científicos pueden encontrarse enfrentados al misterio mismo de la realidad.

Las ciencias son siempre sistemas conceptuales, sistemas de representación. Todo sistema de representación se mantiene distante de la realidad. La re-presentación no es nunca la realidad porque la re-presenta únicamente, siempre está distante de ella. Así no proporciona un conocimiento inmediato y directo de la realidad, siempre ofrece un esquema, un diseño de lo real.

Además, las ciencias no pueden solventar todos los problemas humanos porque los problemas más graves que tenemos los humanos son axiológicos y las ciencias, por su misma naturaleza, son ineptas para tratar exhaustivamente esos problemas. Las ciencias son construcciones lingüísticas en las que se ha abstraído de los elementos axiológicos; son construcciones lingüísticas en las que se ha intentado eliminar al máximo los elementos semánticos axiológicos. Son, pues, metodológicamente estériles respecto a lo axiológico. Pueden proporcionar información sobre cuestiones axiológicas, pero no pueden construir axiologías, ni proponer eficazmente valores.

Los humanos somos seres vivos, y como todos los seres vivos, necesitamos de una relación axiológica con el medio y con nuestros semejantes. Ningún sistema científico, por sofisticado que sea, nos puede alejar de esa nuestra condición. Por consiguiente, los problemas axiológicos humanos tienen que resolverse con un tipo de lenguaje del que no se haya eliminado los elementos axiológicos. Tendrá que ser un tipo de lenguaje que maneje valores.

Por consiguiente, las sociedades, por más científicas y tecnológicas que sean, necesitarán construir sistemas de valores, desde los que manejar las ciencias y las tecnologías adecuadamente.

Las ciencias no pueden proporcionar esos sistemas de valores, que serán proyectos de vida colectiva, a los que se subordinarán los desarrollos de las ciencias y las tecnologías.

Las religiones también han funcionado teniendo la pretensión de describir la naturaleza de la realidad. Pretendían saber lo que era la naturaleza humana, lo que era la naturaleza de la sociedad, de su organización, de su comportamiento. Pretendían saber el modo de ser incluso de lo Supremo, de lo sagrado.

Su saber lo expresaban con lenguajes axiológicos, con narraciones sagradas, con mitos, símbolos, rituales, doctrinas cargadas de elementos axiológicos. Y pretendían que sus mitos, símbolos, rituales y narraciones describían la naturaleza misma de lo que es. Tuvieron esa pretensión mucho antes que las ciencias. Contra esa pretensión lucharon las ciencias por hacerse un lugar; y al hacerlo, cayeron en el mismo error, también ellas creyeron describir la realidad.

También los lenguajes religiosos eran sistemas de representación, distantes, como los sistemas conceptuales de las ciencias, de la realidad misma.

Tanto las religiones como las ciencias tenían la pretensión de decir lo que era la realidad. Tanto unas como otras eran creyentes. Es hora de abandonar todos los sistemas de creencias.

Las ciencias no dicen lo que es la realidad, la modelan para operar en ella.

Los mitos, símbolos y narraciones sagradas no dicen lo que es la realidad, también la modelan. Dicen cómo hay que ver la realidad, como hay que interpretarla, valorarla y sentirla para poder vivir en ella convenientemente en unas circunstancias laborales y sociales determinadas.

Ciencias y mitos modelan las realidades con relación a la actuación; se diferencian en que las ciencias construyen con modelos abstractos y los mitos con modelos axiológicos.

Las ideologías, que suplían las deficiencias axiológicas de las ciencias, también pretendían saber la naturaleza del ser humano, de la sociedad, de la economía, de la política. También creían describir la realidad.

Con la crisis de las ideologías y de las religiones y con la nueva epistemología de las ciencias, nos hemos quedado sin creencias.

Ahora podemos reconocer que la pretensión profunda de las tradiciones religiosas de la humanidad era arrancarnos de todo sistema de re-presentación, sea conceptual o sea simbólico-mítico, para conducirnos a un conocimiento inmediato de lo real. Un conocimiento sin mediación lingüística.

Para acceder a ese conocimiento, que ya no es información, hay que abandonar todos los sistemas de representación y, con ellos, todos los sistemas de creencias del pasado: las creencias ideológicas de las ciencias, las de las ideologías y las de las religiones.

Desde esta situación hay que construir nuestro proyecto axiológico de vida humana.

Hemos de partir del hecho, ignorado por las ideologías y las ciencias del pasado, de que los humanos, por nuestra condición de vivientes hablantes, tenemos un doble acceso a lo real: uno en función de nuestras necesidades, lingüístico y práctico; y otro gratuito, porque la realidad está simplemente ahí, inmediato, no lingüístico, gratuito, silencioso.

Mantener esa doble dimensión en nuestro acceso a lo real es nuestra cualidad específica, es lo que nos constituye como especie, lo que nos diferencia de los demás animales. Si olvidáramos el cultivo de la dimensión inmediata, no lingüística y gratuita de nuestro acceso a lo real, caeríamos en la condición animal.

Hemos de construir un proyecto de vida humana que mantenga, cultive y desarrolle esa cualidad específica nuestra. Las ciencias y las tecnologías deben ponerse al servicio de ese proyecto, que operará sin apoyarse en creencias; ni las que se derivaban del uso ideológico de las ciencias, ni las que propugnaban las ideologías, ni las que predicaban las religiones.

Los proyectos de vida colectiva, de relaciones con el medio, de desarrollo y uso de las ciencias y de las tecnologías deben estar orientados a una modalidad concreta de cultivo y desarrollo de nuestra cualidad específica. La economía y la política también deben orientarse ahí y servir a ese proyecto.

La humanidad está en situación de riesgo: unos desarrollos espectaculares de las ciencias y las tecnologías, al servicio del capital y del mercado, sin más proyecto axiológico que el éxito de individuos y pueblos y el dinero.

Las ciencias y los valores

Se manejan las ciencias desde los valores, esto es, desde los postulados axiológicos, los proyectos colectivos, desde las normas culturales de las sociedades en sus contextos históricos concretos. Las ciencias son un procedimiento lingüístico que consiste en desactivar (abstraer) en la semántica y en la sintaxis, todas las motivaciones que nacen de los deseos, de estímulos propios de un viviente necesitado.

Se trata, pues, de un procedimiento lingüístico desaxiológizado (como método, aunque nunca se consigue del todo, porque lo conciben y usan vivientes necesitados), que se utiliza desde proyectos individuales y colectivos axiológicos.

Por esa desaxiológización semántica, se adquiere una agilidad, una rapidez de movimientos, etc., que si estuvieran sometidas a los valores, no la podrían tener.

No se consigue la completa desaxiológización de las ciencias nunca. El uso de las ciencias no es nunca éticamente neutral, y menos todavía la tecnología. Por tanto, el uso del paquete inseparable de ciencia/técnica no es nunca neutral.

La ciencia no se desnuda por completo, de hecho, de elementos axiológicos; pero lo propio del método científico es eliminar esos elementos en cuanto se reconocen.

Los valores que debe tener la ciencia, precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad, son sólo valores para juzgar si una teoría científica está bien construida o no; no son valores para vivir; ni son valores de un colectivo de vivientes para sobrevivir en el medio.

Se trata de una desaxiologización que permite que podamos conocer como si no fuéramos seres necesitados, para poder, así, responder más eficazmente a nuestras necesidades. Ese momento abstracto de valores es la ciencia, pero que arranca de los postulados axiológicos de unos colectivos y termina en los proyectos axiológicos de esos mismos colectivos.

La ciencia, a pesar de ser crítica, puede tener supuestos epistemológicos no críticos y actitudes valorales no lúcidas. La ciencia del XIX y de la primera mitad larga del XX, suponía que describía la realidad y que era la solución para todos los problemas de la vida. Luego hemos tenido que romper con esos supuestos desde la conciencia clara de que modelamos la realidad, no la describimos, y si nosotros la modelamos desde nuestra condición de humanos, puede ser para bien o para mal.

Lo que los teóricos de las ciencias proponen, (mejorar el grado de verosimilitud de las conjeturas, descubrir hechos nuevos y sorprendentes, aumentar la capacidad de las tradiciones de investigación para solventar problemas) son formulaciones de lo que las ciencias pretenden hacer. Otra vez se trata de valores del buen hacer científico, o lo que la ciencia con su quehacer pretende. También esas pretensiones son desaxiológicas para un animal viviente: no le proporcionan proyectos de vida colectiva, ni postulados axiológicos para construir esos proyectos.

Volvemos a insistir: quienes practican las ciencias, en las diversas disciplinas, tienen valores, finalidades y proyectos de vida. ¿Cómo no los van a tener si son vivientes necesitados, situados en unas tradiciones culturales? Terminan usando esas ciencias según unos fines que suponen siempre unos valores; pero el momento científico en sí, es prescindir de todo eso, lo más posible, aunque sea para conseguir mejor esos fines.

En resumen, las ciencias y las técnicas van acompañadas, por delante y por detrás, de valores, pero el momento científico y técnico es desaxiologizado. Las ciencias, como procedimiento lingüístico y sintáctico, están castradas metódicamente de los elementos axiológicos. Son como los eunucos de los sultanes turcos: se castra el lenguaje de lo axiológico para que sirva mejor a los proyectos axiológicos de sus señores. Siguiendo con la imagen, los valores contextuales están en los sultanes que utilizan a los eunucos, no en los eunucos mismos, porque, para que fueran dóciles, fáciles, obedientes y rápidos, se les capó. Piénsese en las ciencias maduras, donde todo eso está más claro; en las ciencias humanas eso está todavía

más mezclado, precisamente porque no son maduras, quizás porque tienen más variables.

¿Cuál es la relación entre la ciencia y el poder?

Quizás la ciencia sea el nuevo sistema de poder al que tendrá que aliarse la cualidad humana y su cultivo.

Hemos de partir de la base de que las ciencias son un metalenguaje, o si se prefiere, un juego lingüístico en el que se desaxiologiza la semántica. Desaxiologizar la semántica significa abstraer lo axiológico de los términos, es decir, eliminar de los términos científicos todo elemento de deseo, por parte del sujeto, y todo elemento de estímulo, por parte del objeto.

Pero no se puede olvidar que quien lo hace es un viviente. Eso significa que la ciencia está axiologizada por delante y por detrás, desde el propósito y desde el fin, y eso inevitablemente, por nuestra condición de vivientes, porque la ciencia parte de un viviente y sirve a un viviente, y eso aunque el núcleo del método elimine todo lo axiológico, en la medida que se es consciente de ello.

El quehacer científico e incluso el tecnológico no son axiológicos, abstraen lo más que pueden lo axiológico.

El poder, entendido como poder de dominación, de control, como poder económico o político, es neta y explícitamente axiológico. Por consiguiente, la ciencia y la técnica no están conectadas intrínsecamente con el poder así entendido.

Pero la ciencia y la técnica es un instrumento de un viviente para vivir. No debe olvidarse esta dimensión. Luego aunque las tecnociencias sean en sí abstractas de todo elemento axiológico consciente, parten de un propósito y pretenden un fin; y eso sí que es axiológico.

Pero todavía hay que hacer una distinción importante: hay un propósito –hipótesis–, y un fin, –la teorización y verificación–, que son puramente científicos y, por tanto, abstractos de toda axiología. Pero hay también un propósito y una finalidad interesada, para cuyos intereses y finalidades la ciencia es un instrumento.

Las ciencias y tecnologías son, pues, indiferentes, por abstractas del valor, de los propósitos y finalidades con las que pueden ser usadas. Pueden ser utilizadas con fines militares, económicos, de interés público, etc. Podrían utilizarse incluso para crear una sociedad con buen nivel de vida, con una estructura justa y equitativa. Podrían también emplearse para construir el reino de Dios en la tierra, es decir, una vida de cualidad humana profunda, individual y colectivamente.

Todo depende de los propósitos y fines con los que se las maneje.

Las ciencias y las técnicas son poder, porque son instrumentos muy capaces, pero tienen indeterminado el «para qué». El «para qué» lo determinan los postulados y proyectos axiológicos con los que se las maneje. Son poder aséptico. Quien posee

las ciencias y tecnologías, posee un poder sin determinar para qué. Puede utilizarlas con «para qué» muy diversos.

Desde esta perspectiva las ciencias y tecnologías están ligadas al poder, pero es un poder abstracto de todo postulado axiológico y de todo propósito; están ligadas al poder que proporciona un instrumento poderoso, que es lo que son ellas, pero no están ligadas a ninguna utilización concreta del poder político, económico, social de ese instrumento.

Opinamos que sería una enorme estupidez que los países no desarrollados científica y tecnológicamente renunciaran a esos instrumentos porque vienen utilizados desde postulados y propósitos explotadores.

Las ciencias y técnicas tienen además un carácter gratuito, y en ese sentido, absoluto. Son también saber por saber; saber porque eso está simplemente ahí. El que crea ciencia, e incluso tecnología lo hace también, si no es que exclusivamente, por puro interés por el saber, por puro interés por las realidades. Hacen ciencia abstrayendo de sus intereses y propósitos, olvidándose de los posibles provechos que se puedan lograr con el poder de ese saber.

También esta dimensión de las ciencias y técnicas aleja del poder entendido como medio de dominación de individuos y grupos. También desde esta dimensión de las ciencias están libres de los egoísmos de personas y grupos y disponibles para un uso gratuito, benevolente, absoluto.

Así pues, las ciencias y técnicas son instrumentos potentes y abstractos en manos del egoísmo de individuos, instituciones económicas y políticas; pero pueden ser instrumentos potentes y abstractos en manos no egoístas; pueden un acceso gratuito, de puro interés por el saber y por las cosas, acceso absoluto a lo real de todo lo que se presenta a los humanos.

Por tanto, la conexión que hay entre las ciencias e incluso las técnicas y el poder, si entendemos poder como el propio de un instrumento potente, hay relación intrínseca; si entendemos poder en sentido de dominación de cosas y personas al servicio de individuos, organizaciones económicas o políticas, las ciencias y técnicas solo tienen una relación extrínseca con el poder.

En cuanto las ciencias son un tipo de acceso a la dimensión absoluta de lo que hay (porque no se consideran en relación a nuestras necesidades), son purificadoras de la mente y el corazón de los que las practican y, por tanto, alejan de los deseos y ansias de poder de dominación.

Las ciencias y las tecnologías son, en todo momento, una creación de un animal viviente para vivir. La prueba está en que, en ningún momento, abandonan su carácter dual. Las ciencias tratan objetos e interpretan la realidad objetivamente, y si objetivizan, hay siempre un sujeto implícito, porque las categorías de sujeto y objeto son siempre complementarias.

Como creación de sujetos necesitados, las ciencias están transidas por la condición de instrumento para vivir. Por ello, ya lo hemos indicado, parten de un propósito y tienen un fin. Ese propósito y fin serán desaxiológizados, si se trata de un propósito y fin científico (hipótesis, teoría, verificación de la teoría), o axiológicos, si se hace referencia a los problemas o soluciones que han de proporcionar esas ciencias y tecnologías para la vida.

En este segundo aspecto la ciencia está conectada con el poder en sentido social, político, económico, militar, etc. En la primera acepción, las ciencias no están intrínsecamente ligadas a esos últimos tipos de poder, y puede ser utilizada para salvar el medio, curar enfermedades, crear una sociedad justa e, incluso, para construir una vida de cualidad humana profunda individual y colectiva.

Podríamos decir que su poder es aséptico, porque puede ser utilizado para «para qué» muy diversos.

Las ciencias tienen una desventaja capital con respecto a los mitos y símbolos:

– Los mitos y símbolos son procedimientos lingüísticos axiológicos que deben modelar la dimensión primera de la realidad, la que es relativa a nuestras necesidades, la dirigida a la sobrevivencia, y tienen que modelar también la dimensión segunda de la realidad, la que no es relativa a nuestras necesidades, y en ese sentido absoluta. Las dos dimensiones son modeladas con el mismo patrón mítico, con el mismo paradigma mítico, de lo contrario, si no se modelara la dimensión absoluta con el mismo patrón con el que se modela la dimensión relativa, esta dimensión quedaría amenazada y el mito no podría cumplir la misión que tiene asignada: suplir nuestra indeterminación genética y hacer de nosotros animales viables.

Los mitos y símbolos expresan la dimensión absoluta, la simbolizan, empujan a ella, inician a ella. En ese doble papel, los mitos son lo que podríamos llamar «religión» y puede abrir al camino interior:

– Las ciencias, al ser un procedimiento lingüístico no axiológico, no tienen ese poder de programación. Por consiguiente no tienen poder para expresar la dimensión absoluta, ni para empujar o incitar a ella. En ese terreno son impotentes. Pero también son impotentes para servir de patrón o paradigma de modelación de la realidad capaz de hacer la realidad que nos rodea vivible. Ni la matemática tiene ese poder, ni la mecánica cuántica, ni la biología molecular, ni ninguna de las ciencias, tampoco las ciencias humanas son capaces, en la medida en que adquieren la categoría de ciencias.

Nuestra programación individual y colectiva tiene que ser axiológica, por nuestra condición de animales necesitados. Si no fuera axiológica no haría de nosotros animales viables.

Aunque las ciencias no pueden modelar ni apuntar a la dimensión absoluta de nuestra noticia de la realidad, presentan una ventaja: no quiebran la dualidad, pero

silencian el deseo, –la estructura axial del sujeto–, y silencian el carácter estimulativo de los objetos. En esto se parecen a las artes. Pero como las artes, silencian el deseo y el estímulo, mientras se las practica, pero no pretenden transformar interiormente al sujeto. Eso quiere decir que quienes practican las ciencias o las artes entran y salen del silencio del sujeto, según estén operando como científicos o como artistas o no. No tienen, pues, capacidad espiritual de por sí, ni pretenden abrir al camino interior a la gran cualidad humana permanente.

En ese sentido las ciencias fomentan y arrastran al saber por el saber, al saber porque las realidades están ahí; desde ahí ayudan, predisponen a una actitud no relativa sino absoluta con respecto a la realidad. Cuando hablo de «absoluto», me estoy refiriendo no a un absoluto religioso, sino a un acceso no relativo a nuestras necesidades de lo real. Cuando se habla de las ciencias, este sentido del término debe quedar especialmente claro.

Las ciencias se aproximan a la dimensión absoluta de lo real, no desde el intrínseco desarrollo de su aparato conceptual, sino desde su amor por el saber, que es amor por la realidad; podríamos decir que se aproximan extrínsecamente, en cuanto que no lo pretenden, pero su postura de silenciamiento del deseo y del estímulo puede conducirles a ello.

Puede practicarse la ciencia sin que ese acceso admirativo, sobrecogido y de veneración se dé, y puede darse cuando no se trata de un mero practicante de la ciencia o la tecnología, sino de una verdadera vocación científica, investigadora. En un texto de Einstein se dice: «sólo el que ha consagrado su vida a metas similares sabe la verdad de lo que da fuerza a estos hombres para mantenerse inquebrantables a pesar de los innumerables fracasos: es la religiosidad cósmica lo que otorga semejante fuerza.» Y unos momentos antes, en el mismo párrafo dice: «sostengo que la religiosidad cósmica es el resorte más poderoso y más noble de la investigación científica».

Creemos que, a pesar de que la ciencia es la actividad de un animal necesitado para vivir, tiene una conexión especial con esa experiencia de la dimensión segunda de la realidad que Einstein llama «religiosidad cósmica». Seguramente la ciencia no es tan gratuita como el arte, pero participa de su gratuidad. Aunque el arte tampoco está completamente inmune de los intereses de nuestra condición de animal necesitado.

Es cierto que el poder que el quehacer científico comporta, aunque sea un poder sin un «para qué» intrínseco, puede quedar atrapado en la «hybris del poder». Pero eso también puede ocurrirle al arte. Y hay ejemplos y literatura sobre una cosa y otra.

Las ciencias no son paradigma alternativo al mito; no son matriz cultural. Y no lo son porque no pueden, porque metodológicamente han excluido lo axiológico. Las ciencias y técnicas no son el paradigma de la nueva cultura.

Lo que es el paradigma de la nueva cultura, alternativo al mito-símbolo de las culturas preindustriales, son los postulados axiológicos desde los que se usa la ciencia y la técnica (que no hay que confundir con los postulados o hipótesis científicas) y los proyectos de vida que a partir de esos postulados, como matrices axiológicas vacías, se construyan.

De estos dos términos, «postulado» y «proyecto axiológicos», la base es el postulado matriz, pero la alternativa al mito es el proyecto. Gracias a la concreción del proyecto nos hacemos animales viables; el postulado no podría hacernos animales viables, por su carácter de matriz vacía de concreción.

Si esto es así, no tiene sentido afirmar que las ciencias y las técnicas sean un paradigma mejor que sus antecesores; ni tiene sentido suponer que se aproxima más a la dimensión segunda (dimensión absoluta) que los paradigmas anteriores. Todos los paradigmas están a igual distancia, porque todos son modelaciones para vivir. Y hay que recordar en todo momento que las ciencias y las técnicas no pueden alcanzar la categoría de paradigma, por su carácter abstracto.

El diálogo intercultural, sea con las sociedades preindustriales, sea con otros paradigmas que utilicen las ciencias y las técnicas, (como puede ser el árabe, el chino o el indio, por poner algunos ejemplos) no residiría, obviamente, en el diálogo de las ciencias y las técnicas con los mitos y símbolos, sino que tendría que establecerse entre los postulados axiológicos que subyacen a los diferentes mitos modeladores de las diferentes culturas y los estilos de proyectos colectivos que se construyan, y a los postulados axiológicos desde los que se construyen los proyectos que manejan las ciencias y las ciencias.

A ese nivel de postulados axiológicos y proyectos, —estén estos construidos utilizando mitos y símbolos, o utilizando la información que proporcionan las ciencias y técnicas—, hay inconmensurabilidad y, por tanto, no fácil diálogo. Pero esa inconmensurabilidad cultural no se da entre los medios preindustriales de sobrevivencia y las ciencias y las técnicas; ni tampoco se da entre las matrices axiológicas de las nuevas sociedades y las ciencias y técnicas, porque lo axiológico y lo científico se mueven a diferente nivel. Lo no axiológico no compete con lo axiológico. Las ciencias sólo son posibles instrumentos, poderosos, pero puros instrumentos de los proyectos axiológicos.

Se pregunta «¿qué significa el poder intrínseco que tienen las ciencias y técnicas?» Su poder no es un poder matricial, no es el poder de un paradigma alternativo, sino un poder que se pone al servicio de los paradigmas que los quieran y puedan utilizar. Eso es lo que hay que reflexionar con toda claridad, si no se quiere que unos determinados postulados y proyectos se apropien de ese poder de las ciencias de forma exclusiva.

Hay que conjuntar estos dos datos: primero, las ciencias y las técnicas son unos instrumentos de unos vivientes para vivir con más eficacia; pero, segundo, no son

paradigma cultural, son estériles en ese sentido. Si se nos permite la brutalidad de la expresión, las ciencias y las técnicas están capadas, no tienen la capacidad de engendrar paradigmas, porque les cortaron esa capacidad.

Este punto es capital, de lo contrario se generan muchas dificultades que surgen precisamente por no tener esto en cuenta. Retomando la imagen de los eunucos, se confunde a esos eunucos con el uso que de ellos se hace. Los eunucos están al servicio de su señor, y hacen lo que su señor les manda. El señor de las ciencias y las técnicas son los postulados axiológicos que construyamos y los proyectos, que a partir de esas matrices axiológicas, concretemos. Repito, el diálogo entre culturas, tengan el desarrollo tecnológico que tengan, está no al nivel del diálogo de los mitos con las ciencias, sino al nivel de los postulados y proyectos subyacentes a los mitos, con los postulados y proyectos que están a la base de la utilización de las ciencias y las tecnologías.

Y la dificultad de este diálogo reside en la raíz epistemológica de los diferentes tipos de culturas. Las culturas míticas tendrían que reconocer la epistemología mítica con la que operan, para poder dialogar con sociedades que ya no tienen epistemología mítica. Pero también las culturas científicas y tecnológicas tendrían que ser perfectamente conscientes de que ellas también pueden caer en una epistemología mítica al interpretar las ciencias e incluso los mismos postulados y proyectos con los que operan. Así está ocurriendo en la relación de las culturas occidentales y el islam, y, en menor grado, con la cultura china.

Hay mucha ignorancia epistemológica. Esa ignorancia epistemológica es la que bloquea el posible diálogo de igual a igual (aunque no en el orden de la eficacia) entre culturas.

Diríamos más, mientras los que defienden la riqueza y necesidad de salvar las culturas de los pueblos aborígenes o no industrializados lo hagan desde epistemología mítica, no hay posible diálogo. Podrá haber un cierto diálogo entre culturas míticas y culturas míticas (que en el fondo será un diálogo de besugos, porque es intrínseco a la epistemología mítica dar por real lo que cada una de ellas dice y como falso, errado o incompleto lo que dicen las demás), pero no podrá haber diálogo entre las culturas míticas y las nuevas sociedades de conocimiento plenamente industrializadas. Y este diálogo es necesario, especialmente para las culturas más débiles tecnológicamente.

Lo que arrasa las culturas preindustriales no es tanto la ciencia y la técnica, sino la epistemología mítica con las que se las utiliza, que es la de los postulados y proyectos capitalistas o neocapitalistas. Las ciencias y las técnicas no tendrían porque arrasar los postulados y proyectos que subyacen en las mitologías; podrían convertirse en sus instrumentos.

Las epistemologías míticas son exclusivas y excluyentes, la epistemología no mítica no es exclusiva y excluyente sino inclusiva e incluyente, porque comprende el modo

de ser de la epistemología mítica; la epistemología mítica, por el contrario, no comprende ni acepta la epistemología no mítica.

Lo que arrasa desde las sociedades de conocimiento, y desde la globalización a las sociedades preindustriales y míticas es la epistemología mítica que, ilegítima, y que incoherentemente todavía perdura en las sociedades desarrolladas. Las ciencias y tecnologías no fuerzan a cambiar los postulados axiológicos de las culturas, ni el estilo de proyectos que construyeron, sino la concreción de esas construcciones, que, con toda posibilidad, se verán forzados a tener que usar las ciencias y las tecnologías, en sus concreciones. Pero no parece que eso sea un mal, sino una riqueza. Ni es razonable suponer que eso les tenga que forzar a renunciar a lo axiológicamente más querido de sus culturas, sino a vivirlo de otra manera.

Con todo esto, quedan algunos problemas graves:

- cómo separar con claridad el poder de las ciencias y las tecnologías de los postulados y proyectos (capitalistas) que las están usando;

- cómo hacer entender que las ciencias y tecnologías, de por sí, no arrasan nada, si son asumidas desde los paradigmas de las tradiciones culturales de cada pueblo;

- y el problema más grave, a nuestro juicio: cómo asimilar el fin de la epistemología mítica, manteniendo los postulados y el estilo de los proyectos de cada una de las culturas no occidentales. También los occidentales debiéramos liquidar, con toda claridad, los restos que nos quedan de epistemología mítica.

La ética y los proyectos políticos en las nuevas condiciones de la economía y la política

No sería realista hacer propuestas éticas directas para la nueva economía y para las nuevas condiciones políticas; las propuestas éticas a la economía y a la política hay que hacerlas incluidas en propuestas políticas, en proyectos políticos.

Las proclamas éticas de los filósofos o las prédicas de las religiones tienen una influencia muy limitada en la marcha de la economía y de la política. Es mucho más realista y eficaz llevar la ética a la economía y a la vida colectiva a través de proyectos políticos que sean capaces de reunir voluntades y concretar procedimientos para llevarlos a puerto.

Los proyectos colectivos deben construirlos y proponerlos los políticos con la colaboración de los académicos. Esa es la principal de sus funciones.

Todos los posibles proyectos que presenten los grupos políticos deberían cumplir unas condiciones que parecen imprescindibles para las nuevas sociedades. Las condiciones que deberían estar presentes, de una forma u otra, en toda propuesta política serían las siguientes:

1º. Intensificación profunda, en medios y presupuestos, de la educación y la investigación a todo nivel.

-Una educación primaria y secundaria de calidad para todos los miembros de la sociedad.

– Universidades suficientes y de calidad, accesibles a todos los que tengan capacidad para ello.

– Fomento de la investigación fundamental y aplicada, tanto en las empresas como en las universidades. Fomento de la relación estrecha entre empresas y universidades

– Ampliación en extensión y calidad de la educación profesional.

– Promoción de la educación continua y el reciclaje al alcance de todos.

– Recuperación de parados, marginados e inmigrantes a través de la educación.

La lucha por la justicia y la igualdad de oportunidades debe plantearse principalmente desde el plano de la educación.

Búsqueda de procedimientos para educar a la sociedad global, y especialmente a los dirigentes de cualquier nivel, para el cambio continuo y el riesgo. La preparación axiológica de las personas para el cambio continuo y el riesgo, como modo de vida, tendrá que pasar por el cultivo del silencio laico. Hablaremos más tarde de ello.

2º. Extender e intensificar el uso de las nuevas tecnologías en todos los niveles sociales y en todo tipo de actividades.

Conseguir que toda la población utilice Internet.

Promover la manifestación de la opinión democrática en todos los asuntos públicos a través de Internet. La democracia debe situarse al más alto nivel que le permitan las nuevas tecnologías de comunicación. No tiene ningún sentido vivir la democracia a través de estructuras organizativas y comunicativas que se crearon cuando no existían esos medios.

3º. Hacer una fuerte inversión en la calidad de vida.

Debería prestarse gran interés a la ayuda a las familias y especialmente a las mujeres, para que puedan compaginar armoniosamente la vida profesional con la procreación y el cuidado de los hijos.

Habría que buscar maneras para que los jóvenes y, especialmente las jóvenes, puedan ser buenas profesionales, sin que eso tenga que implicar no poder tener hijos o no poder cuidarlos convenientemente.

Habría que buscar fórmulas para ayudar a las familias en el cuidado de los ancianos.

Debería invertirse ingenio y presupuesto para la calidad de vida en las ciudades, en los barrios y en las viviendas.

Igualmente debería cuidarse el medio ambiente.

Se debería fomentar y apoyar las instituciones culturales en las ciudades y los pueblos. Que toda la población disponga de teatros, salas de conciertos y bibliotecas públicas en número suficiente para que todo el mundo pueda acudir a ellas.

Tendrían que estudiarse procedimientos para que todos los ciudadanos, de todas las edades, puedan cultivar la cualidad humana que consiste, fundamentalmente, en el cultivo del interés sin condiciones por todas las cosas, en el distanciamiento de los propios intereses y en el silenciamiento de los propios patrones de interpretación, valoración, deseos y expectativas. Un cultivo así de la cualidad humana es la única manera de equilibrio y pacificación interior y la única manera de aproximarse a las realidades y situaciones con objetividad y eficacia.

4º. Habría que ayudar a la inmigración.

Primero, con una política adecuada en las tierras de origen con inversiones, ayudas técnicas, empresas mixtas, ayudas a la educación, etc.

Segundo, con procedimientos que promuevan la integración (integración que no supone siempre la asimilación) a través de la educación.

Debería promoverse, también, el conocimiento, aprecio y conservación de sus culturas originarias, tradiciones y religiones. Para poder conseguirlo tendrían que disponer de medios para cultivarlas y conservarlas.

5º. Habría que promover la conciencia colectiva de que vivimos en unas sociedades globalizadas, para que la cultura propia, las costumbres, la identidad como grupo social, el patriotismo y la religión se vivan desde esa conciencia.

Cumpliendo estas condiciones necesarias, pueden hacerse proyectos de vida colectiva muy diversificados en los que las propuestas éticas vayan implicadas. Crear, proponer esos proyectos y gestionarlos es el trabajo de los políticos. Pero no cualquier proyecto vale, sino sólo los que se generan desde las grandes matrices axiológicas, los postulados generales, los derechos humanos.

Los proyectos personales obedecen a los mismos principios. Tienen un gran poder; no podemos olvidar que nuestros proyectos personales y las intenciones que de ellos se derivan seleccionan y modelan nuestras percepciones, valoraciones e interpretaciones.

Tres dimensiones importantes del ámbito axiológico de la cualidad humana, y sus relaciones

Hay tres dimensiones humanas de lo axiológico importantes y relacionadas entre sí:

- La capacidad ética de las personas y los grupos,

- la capacidad de compromiso social de personas y grupos
- y la capacidad de personas y grupos para sentir las realidades en su mismo existir, para ponderarlas, para valorarlas en ellas mismas.

La última de estas tres capacidades, la capacidad de sentir las realidades en su mismo existir, es la base de las otras dos, de la ética y del compromiso social. Ética y compromiso social son ramas de esa misma raíz común imprescindible.

Una ética que no naciera como fruto del sentir las cosas en ellas mismas, sería una ética de preceptos, de obligaciones, de formas rígidas; estaría falta de calor humano. Si a la ética le falta el calor humano se hace dura y cruel.

Algo parecido le ocurre al compromiso social. Si el compromiso social no nace del calor del sentir a los otros en su mismo existir, es voluntarioso, rígido, invadido por la inflexibilidad ideológica.

En las épocas de las sociedades estáticas, que bloqueaban el cambio (aunque el bloqueo no fuera más que en los ejes centrales de la estructura de esas sociedades), podía olvidarse el cultivo de la sensibilidad para insistir en la actitud ética y el compromiso social. Podía cometerse ese error porque las normas éticas no cambiaban, ni cambiaban los patrones que definían el compromiso social y las gentes podían regirse sólo por las normas.

En la época de las sociedades de conocimiento e innovación, nada hay que tenga formas estables, tampoco las normas éticas o los criterios del compromiso social. Por ello, en las sociedades de innovación habrá que insistir profundamente en el cultivo de la sensibilidad; habrá que trabajar duro para que todos los miembros de las organizaciones adquieran la capacidad de sentir cosas y personas desde ellas mismas, para que todos adquieran la capacidad de apreciar y valorar las realidades que nos rodean. Ya no basta con respetar las normas, porque cambian, se precisa de una cualidad humana capaz de sentir las cosas en su propio existir. Ese sentir es el que engendra el espíritu ético y la actitud de compromiso.

Cuando los individuos y los grupos tengan esa capacidad, serán aptos para dar las respuestas éticas que se requieran en cada una de las circunstancias de las sociedades cambiantes; serán aptos para discernir qué formas deba adoptar el compromiso social en cada caso.

Necesidad de recoger el legado de sabiduría y cualidad humana de nuestros antepasados

Las sociedades preindustriales no se plantearon la cuestión de sus sistemas de valores, porque venían solventadas, de forma indudable por las religiones. Tampoco se plantearon la cuestión de los derechos y deberes de los individuos. Todo eso venía resuelto, no a nivel de individuo sino como proyecto colectivo de vida, recibido como revelación divina.

Los individuos se identificaban con sus roles sociales, porque se trataba de sociedades, las últimas preindustriales, estrictamente jerarquizadas, tanto social y políticamente, como familiar y religiosamente.

En la Edad Media con el desarrollo de los burgos, empieza a romperse ese esquema. La burguesía artesanal, comercial y profesional se sale del encuadre. Esto ocurre en Italia y en los Países Bajos. La pintura, siempre sometida al servicio de la religión y de la nobleza en los Países Bajos, se vuelve hacia la burguesía, algo parecido podría decirse de las otras artes. Antes del nacimiento de los burgos, las artes habían estado sometidas, casi en exclusividad a la iglesia y la nobleza.

Este movimiento ciudadano, poco a poco, fue extendiéndose a toda Europa; sobre todo en la Europa central y del norte. Esta actitud provocará la reforma protestante como reivindicación de poder y autonomía para individuos y para los grupos sociales con relación a la iglesia jerárquica de Roma.

Más tarde los filósofos de la Ilustración, la revolución americana y la revolución francesa remarcaron la importancia del individuo y del ciudadano frente al poder del trono y del altar, es decir, frente a los dos poderes ejes del «*Ancien Régime*».

Frente a las religiones y las creencias que fundamentaban y legitimaban la sociedad estratificada, se formularon «los derechos del individuo, del ciudadano».

Así fue formándose la ideología liberal; en Francia especialmente, pero también en Alemania en el aspecto más filosófico e ideológico, y en Inglaterra en el aspecto más económico.

Se llegó a concebir la sociedad desde la perspectiva del individuo: el famoso «pacto social» de Rousseau. El bien de la sociedad dependía del bien de sus individuos. Se formuló la necesidad de la propiedad privada, el mercado libre, la democracia, la libertad de iniciativa privada, etc. Había nacido formalmente el capitalismo.

No tardó en plantearse la hipótesis inversa: el bien del individuo a través del bien de la sociedad. Así lo plantearon los socialistas utópicos. Hubo diversas propuestas utópicas para la organización de sociedades justas y equitativas, en las que los individuos se vieran protegidos de las injusticias que generaba el individualismo y el capitalismo. Entre estas propuestas estuvieron también los anarquistas que propugnaban una sociedad sin autoridad y sin Dios, por la conexión secular de autoridad y Dios.

Marx y Engels plantearon la cuestión ya tratada por los socialistas utópicos, pero con más rigor y concreción, por eso se llamaron a sí mismos socialistas científicos. Quisieron que la propiedad colectiva de los medios de producción asegurara una verdadera equidad, justicia y una democracia real, que según ellos, el capitalismo sólo la aseguraba formalmente, pero no en la práctica. El responsable del bien de todos los individuos sería el estado, y en el estado la vanguardia de las clases proletarias, el partido comunista.

El desarrollo rápido de la industrialización, la generalización de la industrialización, más la aparición de la sociedad de conocimiento cambio e innovación continua, modificaron toda esta problemática y han provocado una crisis de las ideologías.

Se planteó primero la necesidad de ampliar los derechos humanos. Luego, la globalización parece exigir un replanteo de esos derechos teniendo en cuenta civilizaciones diversas de la occidental en la que aparecieron los derechos humanos, como la china, la árabe, la india o la africana. Además hay que repensar esos derechos humanos en las nuevas condiciones culturales de innovación y cambio continuo en la globalización.

Con toda posibilidad habrá que estar vigilantes a los cambios que exijan la continua transformación de los modos de vivir provocados por las ciencias y tecnologías, siempre cambiantes, y sus consecuencias en la creación siempre nueva de productos y servicios.

Los proyectos colectivos tendrán que cambiar con más frecuencia que los derechos humanos, porque los primeros son más concretos y los segundos más vacíos.

Esto nos lleva a tener que precisar algo más la naturaleza de los derechos humanos. Los derechos humanos son postulados axiológicos respecto a la vida de los individuos y de las sociedades, desde los que se derivan, como desde una matriz, proyectos concretos de vida, según las circunstancias de los países, de las culturas, de la situación económica, etc.

Las sociedades de conocimiento, innovación y cambio tendrán que estar siempre alerta a las correcciones que haya que hacer; primero a los proyectos de vida colectivos e individuales y, segundo a los postulados axiológicos matriz de esos proyectos.

Y este no será sólo un problema de la ONU sino también de Europa, de cada uno de sus países y regiones, de las organizaciones, las empresas y los individuos.

Pero para proponer postulados axiológicos de calidad, se necesitan individuos y colectivos de calidad. Un fuego pintado no calienta; quien no tiene cualidad no puede crear calidad. No existen «truquillos» para crear cualidad. No hay fórmulas para la cualidad, como no las hay para la belleza o la sabiduría. Quien quiera crear cualidad, al nivel que sea, tiene que poseerla.

¿Cómo cultivar la cualidad humana sin los procedimientos religiosos milenarios y sin los procedimientos de las ideologías?

Hay que heredar la cualidad humana de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, destilándola de los sistemas de creencias y de los sistemas religiosos en que se expresaron y vivieron. No nos queda otra solución inteligente y seria.

La herencia de todas las tradiciones de sabiduría de la humanidad puede resumirse en tres aspectos de una misma actitud en la que insistiremos reiteradamente: interés sin condiciones por lo real (I), para ello se precisa distanciarse de los propios intereses (D) y para conseguir una cosa y otra se precisa silenciar todos nuestros deseos, temores, recuerdos, expectativas (S).

No hay cualidad humana sin IDS: ni en el amor humano verdadero, ni en la colaboración social, ni en el proceso de maduración de la persona, ni en el arte, ni en la ciencia, ni en la espiritualidad.

¿Por qué? Porque ser humano es tener doble experiencia de la realidad. Tener doble experiencia de la realidad equivale a tener la capacidad de silencio radical como parte esencial de nuestra estructura antropológica. Por esa doble experiencia de la realidad tenemos la capacidad silenciar por completo una forma de vivir y crear otra más adecuada.

La doble experiencia de la realidad y su consecuencia, la posibilidad de silencio radical, es la condición de nuestra flexibilidad, la característica específica de nuestra condición de humanos.

Por consiguiente cualidad humana es doble experiencia de la realidad tematizada y cultivada explícitamente.

Lo que nuestros antepasados llamaron «espiritualidad» es la cualidad humana profunda que comporta la doble experiencia de la realidad, más el intento de adentrarse mar adentro en la experiencia de la dimensión absoluta de lo real.

Cuanta más cualidad humana profunda haya, más cualidad humana habrá y más apto se será para solventar los problemas de la vida cotidiana, más sano se será psíquicamente (sin los nudos en los deseos/temores y expectativas que provocan las enfermedades psíquicas), más libre se será y más apto para las sociedades de conocimiento y cambio.

Debiéramos crear centros para el cultivo de la cualidad humana, y a ser posible, de la cualidad humana profunda, para posibilitar a la sociedad y a los individuos los medios para el cultivo de esas cualidades que son previas y son las creadoras de los postulados axiológicos que llamamos derechos humanos.

Debiéramos crear centros que estudiaran cómo destilar la herencia de todas las tradiciones religiosas y de espiritualidad de la humanidad y que estudiaran cómo poder ofrecer medios elaborados, refinados y verificados durante milenios para intentar conseguir la cualidad humana y la cualidad humana profunda, que son los pasos previos e indispensables para que podamos ser creadores de un destino personal, del destino de nuestras sociedades, del destino de la humanidad y de la vida en el planeta, que sea de cualidad. Determinamos el destino por medio de nuestros postulados axiológicos y los proyectos de vida que se derivan de ellos.

Esos centros de estudio y verificación no ofrecerían valores, ni postulados axiológicos, ni proyectos colectivos, ni ningún tipo de soluciones; intentarían sólo ofrecer cómo cultivar la cualidad humana que se requiere para crear todas esas cosas. Intentarían ofrecer procedimientos para edificar al constructor, a los constructores de todas esas cosas.

Esos centros deberían ser conscientes que sería una gran necesidad querer inventarnos esos procedimientos de nuevo, ignorando toda la inmensa sabiduría acumulada por nuestros antepasados.

Sería deseable que esos centros de estudio, tanteo y verificación se multiplicaran por todas partes en el seno de las sociedades de innovación y cambio continuo.

EN TORNO A LA CUALIDAD HUMANA Y SU CULTIVO EN LAS NUEVAS SOCIEDADES

¿Qué es cualidad humana?

Hemos hablado con frecuencia en este escrito de la «cualidad humana y de la cualidad humana profunda». Es conveniente que nos dediquemos a reflexionar sobre estos términos. Nuestros antepasados han hablado durante siglos de «espiritualidad». Habrá que analizar con claridad qué relación hay entre «cualidad humana» y «espiritualidad».

¿Qué significa el término «espiritualidad» y «espíritu», si se desnuda a estos términos de la antropología de origen griego, que sostenía que el ser humano era cuerpo y espíritu?

«Espíritu» significa soplo, aire, inasibilidad, sutilidad para un animal viviente.

La espiritualidad, así entendida, no tiene por qué ser religiosa. En ese sentido de «sutilidad» se utiliza todavía hoy.

Pero tendremos que intentar afinar mejor el significado del término, teniendo en cuenta el uso religioso que se le dio.

La cualidad específica de nuestra especie es tener una doble experiencia de la realidad, como consecuencia de nuestra condición de hablantes:

-una experiencia funcional o relativa a nuestras necesidades como individuos y como colectivos, que siempre tendrá la forma de una experiencia de un objeto con relación a un sujeto de necesidad (S-O);

- otra experiencia gratuita con respecto a un sujeto de necesidades, o experiencia absoluta, que ya no tendrá la forma S-O.

Esta segunda forma de noticia de la realidad, tiene una estructura muy peculiar:

- es un conocimiento sin dualidad,

- por tanto, es un conocimiento sin sujeto conocedor,

- es conocimiento, pero no de un objeto,

- lo conocido no es algo acotable, objetivable, algo que pueda señalarse,

- lo conocido no es una forma, ni el conocedor es una forma.

La espiritualidad de nuestros antepasados era el cultivo de esta segunda dimensión de lo real. Para quienes ya no tenemos la antropología de cuerpo y espíritu, el cultivo de la doble dimensión de nuestro acceso a lo real habrá que llamarla «cualidad humana», es decir, cultivo de lo que es nuestra cualidad específica como vivientes. Cuando se intensifica el cultivo de la dimensión absoluta, no olvidando nunca nuestra dimensión relativa, sería lo que llamaríamos «cualidad humana profunda».

Hay un cultivo de la dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad que nos da flexibilidad con respecto a nuestros modos de vida, y que nos da cualidad en nuestra relación con todo lo que nos mantiene vivos; y hay un cultivo de nuestro acceso a la dimensión absoluta de la realidad que es gratuita, que es navegar mar adentro sin finalidad ninguna, por el gusto de navegar en altura. A pesar de ser una navegación completamente gratuita, no por eso deja de tener repercusiones, y profundas, en nuestra vida cotidiana de viviente necesitado.

La cualidad humana y, especialmente la cualidad humana profunda, la que nuestros antepasados llamaron espiritualidad, supone el tránsito de una lectura y valoración de la realidad que va

- desde la egocentración: todo son objetos para un sujeto; en este caso el sujeto busca fuera de sí realidades con las que sustentarse y apuntalarse como individuo,
- a la desegocentración: lectura y valoración de lo real desde la gratuidad, sin buscar nada para sí; en este caso ya no hay un sujeto que busca realidades fuera de sí con las que sustentarse y apuntalarse.

Esto supone, pues, un tránsito

- desde la dualidad: conocedor/conocido,
- a la no dualidad: no hay conocedor, ni hay conocido, por consiguiente, tampoco hay propiamente conocimiento, aunque haya una noticia clara, que genera una certeza inmovible.

Es también un paso

- de la división de facultades: conocer; sentir y percibir,
- a la unión de facultades: el conocer es sentir; el sentir es conocer y el conocer-sentir es percepción en todo, pero de nada acotable, aunque real y reconocible.

También comporta una transformación del criterio de realidad, se pasa:

- del convencimiento de que la realidad es siempre algo acotable, objetivable, individual,
- a la certeza de que lo real no es algo acotable, ni objetivable, ni individual.

Estas transformaciones implican una sutilización del uso de las facultades:

- se aprende que lo verdaderamente real es sutil, porque trasciende los patrones de realidad de una animal viviente;
- y se aprende que lo que parece más real, porque está a nuestra medida, es construcción nuestra más que realidad.

También implican una sutilización de nuestro criterio de certeza:

— la certeza incommovible es de «nada», porque es del «algo» que está más allá de nuestras capacidades de representación, objetivación, individualización. Sin embargo esa «nada» pesa en la mente y el sentir, hasta generar una certeza indestructible.

La cualidad humana honda es, en resumen, el cultivo de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad, dimensión que está más allá de las dualidades que construye la necesidad, y que está más allá, por ello mismo, de nuestras posibilidades lingüísticas de objetivar y representar.

La cualidad humana, lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad, desborda, pues, todo sistema de creencias, porque toda creencia es objetivación, formulación, habla. Consiguientemente, es ajena a todo sistema exclusivo y excluyente, porque se mueve en el ámbito de lo «sin forma».

Los sistemas culturales basados en creencias y exclusiones, como todos los preindustriales, no tuvieron más remedio que plantear la cualidad humana desde esas creencias y exclusiones, tendiendo siempre a superarlas, dentro de los límites que imponía la cultura de la época.

Puesto que la cualidad humana profunda se sitúa más allá de las objetivaciones y las representaciones, en el ámbito de la gratuidad, se sale de la egocentración, fuente de la dualidad, y de la necesidad de las consiguientes objetivaciones, representaciones e individuaciones.

Así hay que sostener que el camino a la cualidad es el camino del silenciamiento de la necesidad y de todo lo que esa necesidad genera. La sutílización de las facultades y de la certeza pasa por el progresivo silenciamiento interior.

Si el camino de la cualidad humana es el camino de la desegocentración y el silenciamiento interior, es, a la vez, la vía al interés sin condiciones por todo lo real. El interés sin condiciones por todo lo real es el verdadero amor. Interés sin condiciones, desegocentración y silenciamiento constituyen el fundamento de la cualidad.

En el pasado se inició a la espiritualidad, a la cualidad en nuestra antropología, mediante sistemas de mitos (narraciones sagradas) y símbolos que eran, simultáneamente, programa de la colectividad y procedimiento de iniciación a la dimensión absoluta de la realidad. Esa fue la misión de las religiones.

En Oriente operaron, además, con sistemas conceptuales apoyados en unos escasos símbolos, independientes de toda función de programación colectiva. Así lo hizo el Yoga, el Budismo, el Taoísmo y algunas formas de la tradición hindú.

Ahora habrá que iniciar al cultivo de la dimensión absoluta de lo real, usando los sistemas de mitos y símbolos del pasado de las tradiciones occidentales, que ya no son, para nosotros, ni sistemas de creencias, ni proyecto de vida colectiva; o usando los procedimientos propios de las tradiciones orientales.

Tanto si se usan las tradiciones occidentales como las orientales, no tendrán otro sentido para nosotros que el de puros procedimientos de iniciación y cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda.

Sobre el ego

El ego es una función del cerebro al servicio del individuo.

El ego es la inteligencia, el sentir, la percepción y la acción al servicio de la sobrevivencia del individuo.

Esa actuación de las facultades al servicio del cuerpo genera el sentimiento de identidad, el sentimiento de ego.

A su vez, el sentimiento de ego genera la interpretación dual básica y nuclear de todo viviente: un sujeto de necesidades frente a un medio donde satisface esas necesidades. Todo viviente tiene que hacer esa lectura dual, —sí mismo, en un medio—, si quiere sobrevivir. Pero eso sólo es la interpretación que el viviente tiene que hacer, no lo que es y cómo es la realidad.

Supuesta nuestra naturaleza lingüística, el sentimiento de ego genera una representación, una figuración como ser individual.

Así, pues, sabemos que el ego es un sentimiento y una representación. No podemos decir que sea una entidad real. La reflexión nos inclina a concluir que si la interpretación de mí mismo y del medio que me rodea es una construcción de nuestra necesidad de vivientes, la realidad no es como los seres necesitados nos vemos necesitados a representarla. La realidad no es esa construcción dual, es «no-dual».

Ese sentimiento y representación del ego se apoya, además de en el uso de las facultades al servicio del cuerpo, en la memoria. ¿Memoria de qué? Memoria de los primerísimos éxitos y fracasos en la lucha por la supervivencia. Esos éxitos y fracasos primeros se convierten en patrón de actuaciones posteriores. Ese patrón, que es un paquete de deseos y temores, reafirmado una y otra vez por las actuaciones posteriores del ego, se convierte en el núcleo de la estructura de nuestra personalidad, el núcleo de nuestra individualidad, que es un núcleo de depredación.

Desde ahí, desde esa estructura de deseos y temores, formados accidentalmente, construimos nuestro mundo, lo interpretamos, lo valoramos y actuamos en él.

Queda patente que nuestro mundo es nuestra construcción, una construcción desde nuestros aparatos perceptivos y desde nuestros deseos y temores.

Los deseos son temores y los temores son deseos; son dos caras de la misma realidad. Con ese constructor, la mansión está llena de anhelos, y angustias; es, como decía el Buda, una mansión de dolor.

Pero debido a nuestra condición de hablantes, esa no es la única experiencia que tenemos de nosotros mismos y de la realidad que nos rodea. Esa es una experiencia

relativa a nuestras necesidades. Tenemos otro acceso a lo real, no relativo, un acceso a «eso que está ahí» independiente de la relación que pueda tener o no con nosotros.

Y tenemos pruebas evidentes de ese acceso no relativo a la realidad: en el arte, la ciencia, la filosofía, el amor desinteresado, la experiencia espiritual, la profunda cualidad humana, diríamos hoy.

También ese acceso absoluto a lo real, consecuencia de nuestra condición de hablantes, tiene una función en nuestra forma de sobrevivir; porque nos permite cambiar nuestra forma de relacionarnos con el medio, cuando es necesario. Esa doble experiencia de lo real hace de nosotros una especie animal flexible, capaz de cambiar nuestro modo de vida de una forma equivalente a un cambio de especie en los demás animales, pero sin modificar nuestro organismo. Esa es nuestra cualidad específica como vivientes.

Gracias a ese doble acceso a la realidad, un acceso dual y otro no dual, podemos comprender nuestro enclaustramiento en las construcciones exclusivas del ego y su mundo, y comprendiendo liberarnos. Sabemos que no somos nadie venido a este mundo sino que somos este mundo, porque sabemos que la dualidad es nuestra construcción y que lo que realmente hay es no dual.

Sabemos, y lo podemos verificar, que callando al constructor, silenciando los deseos y temores y silenciando la memoria, podemos tener otro acceso a lo real, un acceso absoluto en el que la dualidad que genera la necesidad, ya no existe. Entonces, lo que hay es el «no-dos» que se ve desde el silencio de la necesidad.

Desde ahí se puede comprender que lo que soy es ese «no-dos», no el ego.

Debo silenciar al ego y debo no identificarme con él para comprender «la realidad». Debo apartarlo de mi mente y de mi sentir como visor, y actuar sin tenerlo en cuenta. Apartar al ego de delante de los ojos y del corazón, esa es la gran tarea.

Pero «eso no-dual» y el «ego» no son enemigos. El «ego», la «necesidad» y la «dualidad» son formas de «eso no-dual». Unas formas que son una interpretación que precisa hacer el viviente para vivir.

Cuando se comprende «lo real», el ego no está amenazado como función de la vida, está amenazada únicamente la interpretación que hace de sí mismo como entidad separada, como alguien venido a este mundo.

Cuando uno sabe que no es esa pretendida entidad «ego», sino «eso no-dos», el ego continuará haciendo su papel, pero ya no como entidad, sino como función al servicio de la vida. Las facultades continuarán funcionando al servicio del organismo; el núcleo de deseos y temores y la memoria, no se disolverán, pero ya no darán pie a considerarse una entidad, ni son el patrón que rige el destino.

El ego estará ahí, como está ahí el color de mi piel; actuará como lo hace mi estómago, sin que yo tenga puesta mi atención en él.

Quien se identifica con sus deseos y temores, vive en el temor. Quien conoce su verdadera naturaleza, no está colgado de los deseos. Para la profunda cualidad humana no es obstáculo que el ego funcione o no funcione, el obstáculo es identificarse con él. Quien, por el conocimiento de su naturaleza propia, no se identifica con el paquete de deseos y temores, vive los deseos sin temor y sin dolor.

Cuando hay conocimiento claro de la dimensión absoluta de la realidad, el lugar de residencia ya no es el ego, porque se ha conocido al «no-dos» que somos. Ese «no-dos» es nuestro lugar de residencia y es, en realidad, el actor; un actor sin egocentración, un actor desde la unidad, desde la reconciliación, desde el no temor y la paz.

Con la experiencia de la realidad absoluta que somos, lo que se adquiere es la no identificación con la función ego. Entonces, la función ego continuará, porque es una función de la vida, pero sin que nos veamos identificados con ella, porque nos sabemos «eso no-dos». La función ego continuará, pero seremos libres de ella. Con la libertad, los deseos se liberarán, a su vez, de su contracara: el temor.

Cuando uno se identifica con «eso no-dos», la atención se sitúa en esa realidad y las facultades se vuelven hacia esa realidad. Esa será nuestra residencia. Entonces, el ego funciona espontáneamente, autónomamente, como mi corazón o mi estómago.

Ese no será ya un estado transitorio, sino perenne porque se ha desplazado el lugar de residencia, del «ego» a «eso no-dual», porque sé que esa es mi realidad y que el «ego» es sólo una función.

Hay que silenciar la necesidad y el deseo para descubrir que el lugar de nuestra residencia no es el núcleo de deseos y temores, sino que nuestro lugar de residencia, lo que es nuestra realidad, es el «no-dos». Una vez comprendido en profundidad eso, el ego, como paquete de deseos y temores, puede cumplir su función que es servir a la vida.

Todo lo que sea silenciar al ego, para poder hacer el traslado de residencia de lo que creemos ser a lo que realmente somos, es callar su poder para generar el temor que aunque está al servicio de la vida, tiene un gran poder deformador de la realidad.

El deseo, libre de identificaciones, pierde la egocentración y se convierte en amor.

La ley general de la cualidad humana

En las sociedades de conocimiento y cambio continuo la cualidad humana tiene que poderse plantear y cultivar como una actitud vacía de contenidos; tiene que poderse caracterizar y practicar con autonomía, independencia y libertad de cualquiera de las concreciones cambiantes de los contenidos.

Las sociedades de conocimiento, que sólo pueden tener valores como postulados que se presentarán como matrices abiertas a posteriores concreciones, necesitarán poder cultivar la cualidad humana vacía de contenidos, de lo contrario, en una

sociedad que cambia continuamente todos sus parámetros de vida, la calidad humana sería imposible.

En el pasado, en las sociedades preindustriales y en las sociedades de la primera industrialización, se decidía el presente y, a través de él, el futuro, apoyándose en el pasado. El punto de anclaje que proporcionaba criterios, normas, principios y tradiciones eran las creencias religiosas, las ideológicas o una mezcla de ambas. La característica fundamental de esos dos tipos de sociedades era que se decidía el presente desde el pasado, porque se trataba de sociedades que eran estáticas –vivían haciendo siempre fundamentalmente lo mismo– o se interpretaban como estáticas, aunque, en realidad no lo fueran, como es el caso de las sociedades de la primera industrialización. En esas sociedades, el presente y el futuro pretendían repetir el pasado.

Esa era la única forma de asegurar la pervivencia de un sistema de vida que se había verificado como eficaz para la sobrevivencia del grupo, y era también la única manera de bloquear los cambios, que por tratarse de cambios de un modelo verificado, resultaban peligrosos.

En estas sociedades, la calidad humana venía definida por criterios del pasado y, por consiguiente, apoyada en contenidos semánticos bien definidos por las creencias que sustentaban y fijaban a las sociedades. Las creencias podían ser religiosas, ideológicas o una combinación de ambas.

Cuando aparecen las sociedades de conocimiento que viven de la innovación y el cambio, este criterio de calidad que repite el pasado, queda y debe quedar bloqueado.

Si el éxito económico y, por tanto, el bienestar de la sociedad dependen de la innovación de productos y servicios, y, por ello, de la continua creación de nuevos conocimientos, nuevas tecnologías, nuevas formas de trabajar y nuevas formas de cohesión y motivación, el presente no se puede definir desde el pasado, porque no lo puede ni lo debe repetir. Si lo hiciera bloquearía o estorbaría el cambio generalizado que requieren las sociedades de conocimiento.

Si el presente no puede decidirse apoyándose en el pasado, ¿dónde tendrá que apoyarse? A las decisiones sobre el presente no les queda otra posibilidad que hacer pie en un proyecto construido de futuro.

Pero si tenemos que decidir el presente desde un proyecto de futuro que no puede ser repetición del pasado, habrá que construir previamente ese proyecto. El proyecto que hay que construir ha de ser de calidad, si queremos que el presente y el conjunto de la marcha de la sociedad sean también de calidad.

Para construir un proyecto de calidad, que no puede repetir lo que considerábamos de calidad en el pasado, tendremos que construir primero individuos de calidad. Aquí viene, entonces, la pregunta: ¿cómo se construyen

individuos de cualidad, capaces de diseñar proyectos de futuro cualificados, cuando no tenemos criterios de cualidad? No disponemos de criterios de cualidad porque el pasado no nos sirve y el futuro todavía hay que diseñarlo.

Hemos de afrontar el problema de la construcción de individuos dotados de cualidad humana que, a diferencia de como se han edificado hasta ahora, no podrá apoyarse ni en creencias, religiosas o laicas, ni en contenidos, sean del tipo que sean, ya construidos y heredados del pasado. Dicho con brevedad: habrá que ser capaz de construir individuos de una cualidad humana que no se fundamente en ningún tipo de contenidos, que sea vacía de contenidos. ¿Es posible eso?

Vamos a caracterizar brevemente una cualidad humana que sea vacía de contenidos, por tanto, laica y sin pertenencia ideológica.

La cualidad humana, se presente donde se presente, tendrá que tener tres tipos de rasgos fundamentales. Esos rasgos fundamentales constitutivos son actitudes y aptitudes, no contenidos ni criterios.

Primer rasgo: interés por la realidad, un interés mental y sensitivo, cuanto más intenso y apasionado, mejor, unido a una atención despierta, en estado de alerta. Tanto el interés como la alerta deben ser agudos y continuados, cuanto más, mejor.

Segundo rasgo: capacidad de distancia de las realidades por las que estoy interesado; una distancia que es desapego, desimplicación, y eso en el mismo acto de interesarme profundamente por la realidad en un completo estado de alerta. Esa distancia y desapego comporta una desidentificación de mi mismo y de la situación en que me encuentro. Por la distancia, el desapego y la desidentificación, el ego, sus temores y deseos quedan olvidados y silenciados.

Se cultiva la distancia + el desapego + la desidentificación no porque nos sea indiferente la realidad que consideramos y a la que nos volcamos con toda la capacidad de nuestras facultades, sino precisamente porque esa realidad nos interesa profundamente. Sin distancia, sin desapego y sin desidentificación de la situación y de nosotros mismos, no podremos hacer justicia a la realidad que se nos presenta.

Los caracteres de este segundo rasgo de la cualidad son hijos del amor y la pasión por la verdad y la realidad.

Tercer rasgo: la capacidad de silenciamiento interior completo. Hemos de hacernos capaces de silenciar por completo nuestras interpretaciones habituales, nuestras valoraciones habituales de la realidad; hemos de conseguir parar por completo nuestras formas habituales de actuar y hemos de poner en un paréntesis completo lo que son nuestras normas, de hecho intocadas, de vivir.

Sólo este silenciamiento completo de nuestros patrones de lectura, valoración, actuación y de vida puede permitirnos el acercamiento limpio, franco y desinteresado de nosotros mismos por interés de la realidad. Sólo apartando de

nuestra mente y de nuestro sentir todos esos patrones que modelan desde nosotros a la realidad, le damos la posibilidad de que se nos muestre tal como es.

El resultado de la suma de estos tres rasgos es una actitud de total y completo interés por la realidad, en agudo estado de alerta, con la distancia, el desapego y el silenciamiento interior completo para que bloqueen las interferencias que puedan impedir a la realidad decirse desde sí misma.

Estos tres tipos de rasgos que definen a la cualidad humana son inseparables. Si falta uno de ellos, sea el que sea, la cualidad no se dará.

A este paquete de rasgos, internamente articulados, le llamaremos *cualidad humana*, o *método laico de silenciamiento*. La cualidad humana y el silenciamiento, se presenten donde se presenten, tendrán que tener esos rasgos con su trabazón interna. Donde se den esos rasgos, sea en el cultivo de las ciencias, en el de las artes, en el de las actitudes axiológicas humanas o en las religiosas, se dará cualidad. Donde no se den, no habrá cualidad. Dicho de otra forma: donde nos veamos forzados a tener que reconocer cualidad humana, sea en el ámbito que sea, estarán claramente reconocibles esos rasgos. Si no están, podremos apostar que no habrá cualidad, aunque pueda parecerlo.

Por tanto, la cualidad humana es una actitud que se asemeja más a un método que un conjunto de contenidos. Es una actitud vacía, un método vacío de contenidos, pero concreto.

Ese método es general y aplicable a todos los ámbitos de la vida humana. Puede, además aplicarse con fines pragmáticos o con fines gratuitos, o mejor, sin finalidad ninguna, por puro interés y amor a la realidad.

Los rendimientos de esa actitud o método, en el que consiste propiamente la cualidad humana, son siempre grandes, tanto en su utilización para la mejor supervivencia de las gentes, como en su utilización para adentrarse, explorar y vivir el enigma, la riqueza y la profundidad de la inmensidad de la realidad que nos rodea y que nosotros mismos somos.

Los rasgos de la cualidad humana son, en realidad, los rasgos generales del silencio. Cuando hablamos de silencio, no estamos hablando de una actitud de simple pacificación, de tranquilizarse, ni menos de aletargamiento; estamos hablando de una actitud capaz de generar el conocimiento, la implicación mental y sensitiva con la realidad. Este es el significado que se le da al silencio y al silenciamiento en todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Por tanto, las características de la cualidad humana son las mismas que las del silenciamiento. Podremos, pues, hablar de *ley general de la cualidad humana* o de *la ley general del silencio*.

Las vías de cultivo de la cualidad humana

Al proponer los procedimientos de cultivo de la calidad humana, por lo general, habrá que proceder desde un planteo, laico, sin creencias y sin dioses, porque esa es la situación de la gran mayoría de nuestros contemporáneos.

Lo primero será hacer entender, desde las aclaraciones del párrafo anterior, qué es lo que se pretende cultivar cuando se habla de cualidad humana.

Recordemos. Lo que se pretendería cultivar sería:

Interés (I): interés sin condiciones por toda la realidad, cosas y personas.

Desapego (D): para poderse interesar sin condiciones por toda la realidad, habrá que cultivar la distancia interior con respecto a cosas, personas y situaciones y el desapego de los propios intereses. Se pretendería conseguir un desapego completo. El desapego y distanciamiento no es falta de interés ni frialdad frente a todo, sino distanciamiento de los propios beneficios con el fin de poder tener un auténtico interés por todas las cosas.

Silenciamiento (S): para cultivar el interés sin condiciones y el desapego habrá que cultivar el silenciamiento interior, es decir, aprender a callar las propias interpretaciones y valoraciones, deseos y temores, recuerdos y proyectos. Sin el silenciamiento interior no puede darse ni el interés por todo ni el desapego.

Estas tres cualidades dependen unas de las otras y no pueden darse aisladas.

Se pretende adquirir estas cualidades para conseguir una cualidad humana que resulta muy útil y eficaz para manejar todas las cuestiones de la vida práctica y para conducirnos a nosotros mismos en todas las situaciones de la vida; y, sobre todo, para poder realizar la más grande de las posibilidades humanas, que es adentrarse en el conocer y el sentir de lo que hay y de nosotros mismos, sin estar sometidos a los moldes que impone la necesidad, sino gratuitamente, para así poder oír lo que dice la realidad y no sólo lo que nosotros le imponemos que diga.

Esta sería una entrada a la cualidad humana honda, laica, sin creencias, ni dioses.

Sin embargo, habría que hacer entender que donde se ha cultivado todo esto más larga, intensa y sabiamente ha sido en las grandes tradiciones religiosas, en sus grandes maestros, autores y escritos.

Tendría que dejarse perfectamente claro, que para el cultivo que se propone, como para la lectura de los grandes textos de las tradiciones religiosas, no se requiere partir de actitudes religiosas y creyentes, ni ir a parar a religiones y creencias. Tampoco se requiere creer en Dios. En el estudio de los grandes textos y tradiciones religiosas se trata únicamente de comprender y sentir hasta verificar por sí mismo.

A lo largo de los milenios, las grandes tradiciones religiosas han elaborado sofisticados procedimientos para el cultivo de IDS y para adentrarse en el conocer y sentir de la realidad más allá de los patrones que impone la necesidad.

Los procedimientos se agrupan en tres grandes bloques que se corresponden a las tres posibilidades de trabajo que nos proporcionan nuestras facultades: trabajar para el cultivo de la calidad desde la mente, desde el sentir y desde la acción.

El cultivo de la acción desinteresada que no busca los frutos de la acción resulta ser un medio efficacísimo para salirse de la lectura que se hace de todo desde la necesidad y el propio interés. Pero el karma-yoga, el amor al prójimo, el servicio a la comunidad, debe orientarse primariamente al conocimiento y sólo secundariamente a la eficacia de la acción social, de lo contrario el karma-yoga podría convertirse en pura filantropía.

La mente puede utilizarse para deconstruir lo que la misma mente construye desde las perspectivas de la necesidad. Es un instrumento sutil pero efficacísimo.

Aprender a utilizar el sentir y no como sistema de señales al servicio de la necesidad, sino como instrumento para indagar la realidad gratuitamente, sin buscar nada, es también un instrumento muy eficaz y no fácil de emplear sin caer en un sentimentalismo en el fondo egocentrado.

Las tradiciones exponen con mucho detenimiento el desarrollo de estos procedimientos.

El control de las posturas corporales y de la respiración son poderosos auxiliares para cualquier tipo de procedimientos o yogas.

La diferenciación de procedimientos es un artificio metodológico muy útil, pero en la práctica usamos todas nuestras facultades para recorrer el camino a la cualidad, aunque se insista más en un aspecto que en otros, según la manera de ser del individuo o el momento interior.

La lectura continuada de grandes textos y escrituras de sabiduría resulta ser imprescindible para aclarar dónde se va, cómo se va, evitar errores y desviaciones, estimularse y recibir fuerzas.

Por último habría que enseñar a leer los textos y escrituras de las tradiciones, no como descripciones de la realidad, ni como descripciones de personajes y hechos, ni como soluciones para esta vida o para después de la muerte, ni como cosas que hay que creer o como programas de vida que haya que cumplir, sino como expresión e incitación hacia la dimensión absoluta del vivir, hacia la otra dimensión de lo real y de nosotros mismos, una dimensión que es nuestra verdadera naturaleza original.

Conexión entre la cualidad, la libertad y la creatividad

Donde rige el deseo no hay libertad, por más que pueda parecerlo. Donde rige el deseo hay sujeción, sumisión, necesidad. La necesidad es sumisión. Pero el deseo humano es complejo, flexible y no es, como el de los animales, de una sola dirección.

Para poner un ejemplo: la sed es un deseo que puede satisfacerse de muchas maneras: bebiendo agua, bebiendo algún producto azucarado como puede ser

limonada, Coca-Cola..., o con alguna bebida alcohólica, que también tiene múltiples variables. El que se opte por una bebida u otra dependerá de las posibilidades, de los hábitos adquiridos familiar o personalmente, de la propaganda, de la influencia del entorno, etc.

Casi todos los deseos humanos tienen una variedad de satisfacciones posibles como en el caso de la sed. ¿Se le puede llamar a eso «libertad»? En un sentido, sí, porque hay posibilidad de variedad de opciones. Pero en otro, más hondo, no se le puede llamar libertad, porque hay una rígida determinación de fondo, aunque dentro de una gran flexibilidad.

Para que haya auténtica libertad, tiene que haber distanciamiento del deseo, distanciamiento de la necesidad. Habrá necesidades de tipo fisiológico de las que no nos podremos distanciar más que temporalmente; pero hay otras necesidades, más adentradas en el campo elaborado de la cultura, de las que sí será posible distanciarse.

Sólo distanciándose del deseo, puede haber libertad. Quien se hace capaz de distanciarse del deseo, puede distanciarse de las interpretaciones y valoraciones que el deseo impone y de las actuaciones que desencadena. Sólo quien se hace capaz de distanciarse del deseo, de las interpretaciones y valoraciones que impone y de las acciones que desencadena, puede interesarse por las realidades en ellas mismas. Sólo ese es libre con respecto a las realidades y con respecto a sí mismo.

Quien no es capaz de distanciarse del deseo y todas sus consecuencias sólo repite, es incapaz de novedad en su relación con todas las realidades. Los animales, que no pueden distanciarse del deseo y sus consecuencias en el orden de la interpretación, valoración y acción, sólo repiten, carecen por completo de novedad, porque no son libres. Sólo los humanos, en la medida en que nos hacemos capaces de distanciarnos del deseo y sus consecuencias, podemos ser libres y tener acceso a la novedad.

Sin libertad y sin acceso a la novedad sólo se repite, no puede haber creatividad. Por consiguiente, la capacidad de creatividad está ligada a la capacidad de distanciamiento del deseo, a la capacidad de silenciamiento de las interpretaciones, valoraciones y acciones que impone el deseo; la creatividad está condicionada por la capacidad de distanciamiento de los recuerdos que almacena el deseo y de las expectativas que propone, de la orientación que impone a nuestras vidas. La capacidad de libertad y, por tanto de creatividad, condiciona la capacidad de interés por las realidades en sí mismas. Sin libertad no hay creatividad.

La cualidad específicamente humana pasa por IDS (por *el interés* por las realidades mismas, por *el distanciamiento* y desapego y por *el silenciamiento* interior de las interpretaciones, valoraciones y acciones que impone el deseo). La cualidad específicamente humana está en relación directa a la capacidad de IDS, que es capacidad de verdadera libertad y capacidad de novedad e innovación.

Tenemos, pues, que el cultivo de IDS equivale al cultivo de la calidad humana, al cultivo de la libertad y al cultivo de la capacidad de innovación. Sin el cultivo explícito o implícito de IDS estamos muy próximos a la condición animal, sin verdadera libertad y con una vida repetitiva, aunque pueda haber la variedad de beber nuevos productos de bebidas surgidas en el mercado.

Ese mismo cultivo de IDS que es capaz de proporcionar la calidad específicamente humana, es el vehículo del camino interior a la gran calidad.

Por consiguiente, hay dos posibles cultivos de IDS, uno que es pragmático y si se quiere utilitario y ordenado a una mejor supervivencia, y otro que es gratuito, no ordenado a la supervivencia. Este segundo cultivo es adentrarse en unos campos del existir que abre a una dimensión que es nuestra condición y una calidad netamente y exclusivamente humana.

En el pasado, en la larga etapa preindustrial de la humanidad, las religiones se encargaron de ese doble cultivo de IDS, de forma que propusieron, y, en una cierta medida, consiguieron, que todo el mundo tuviera a mano cultivar tanto la dimensión práctica y utilitaria de IDS, como su dimensión gratuita.

Cuando aparecieron las sociedades industriales, las ideologías tomaron el relevo a las religiones en el cultivo de IDS práctico y, o negaron la dimensión gratuita de IDS, o la dejaron en manos de la religión.

Cuando se generalizó la industria y desaparecieron los restos de las sociedades preindustriales, simultáneamente, apareció un nuevo tipo de sociedades industriales, las sociedades de conocimiento e innovación. En esa situación tanto las religiones como las ideologías colapsaron. Con su colapso desaparecen los procedimientos de cultivo de IDS, en cualquiera de sus dos dimensiones.

Por ello, es necesario proponerse encontrar procedimientos para cultivar la calidad específicamente humana, en una situación en la que ni hay religiones ni ideologías. Es preciso plantear, teórica y prácticamente el cultivo de IDS para lograr personas de calidad, libres y creativas, y, a la vez, cultivar IDS para adentrarse en los campos de la gran posibilidad humana: el camino interior, el camino de la absoluta gratuidad.

Estas dos dimensiones no tienen que cultivarse necesariamente juntas, aunque puede hacerse. Tenemos que dejar claro que se puede cultivar la primera dimensión de IDS sin cultivar la segunda, pero que no se puede cultivar la segunda sin cultivar también la primera.

Podemos saber, con claridad, en qué consiste esencialmente el cultivo de IDS en su dimensión práctica, pero no sabemos cómo habría que hacerlo en concreto, porque hay que crear esos procedimientos. Habrá que estudiarlo tanto teórica como prácticamente; habrá que tantear procedimientos y corregir lo que no funcione.

Sabemos también con claridad en qué consiste el cultivo de IDS en su dimensión gratuita, y sabemos también cómo cultivarla, gracias al legado de las tradiciones religiosas. Sin embargo, tendremos que aprender a hacerlo sin creencias ni religiones. También eso es nuevo y hay que crearlo.

La urgente necesidad actual de cualidad humana

En un tipo de sociedad de conocimiento, de innovación y creación continua de ciencias y tecnologías y, mediante ellas de nuevos productos y servicios; en una sociedad de potentes tecnociencias que deben gestionarse a sí mismas y al medio, la lucha por la cualidad humana es urgente.

En las sociedades desarrolladas ya no se puede esperar que esa cualidad la suministren las religiones, como lo hicieron en el pasado, por una doble razón:

- primera, porque las creencias están en crisis, y con ellas las religiones;
- segunda porque los proyectos de vida y las soluciones que proporcionaban las religiones eran adecuadas a sociedades preindustriales y estáticas, y no resultan aptas para sociedades industriales de cambio continuo y globalizadas.

Tampoco las viejas ideologías resultan ser solución, también por una doble razón:

- porque como sistemas de creencias laicas también han entrado en crisis;
- porque eran soluciones para la primera revolución industrial, que todavía consideraba que la naturaleza de las cosas (de la economía, de la sociedad, de la ciencia) nos podían dictar cómo organizarnos y vivir.

Esas formas del pasado de educar y adquirir la cualidad humana y que nosotros necesitamos con urgencia, ya no nos son válidas; se requieren soluciones nuevas. Soluciones que sabemos que ni nos bajarán del cielo, ni podremos extraerlas de la naturaleza de las cosas. Tendremos que creárnoslas nosotros mismos.

Unas sociedades de potentes saberes, que crecen cada vez más velozmente, que tienen que construir sus propios proyectos de vida para gestionar sus saberes y poderes en bien de la humanidad y del medio en el que la humanidad vive, necesitan de la cualidad de los individuos y las colectividades más que nunca en el pasado.

Nuestros antepasados podían vivir de creencias y patrones de vida heredados de sus antepasados, sancionados socialmente, intocables y con garantía divina; podían adaptarse a esos modos de vida sin necesidad de cultivar personalmente la cualidad humana.

Nosotros estamos desmantelados axiológicamente, sin religiones y sin ideologías. Y estamos desmantelados cuando más necesitamos de la cualidad humana.

Nos quedan los derechos humanos, logrados arduamente. Pero son sólo postulados que hay que concretar en proyectos realizables. ¿De dónde sacaremos la

cualidad humana para asumir esos postulados de forma que se traduzcan en proyectos valiosos que las gentes hagan suyos? ¿De dónde sacaremos la cualidad que precisamos para corregir o formular nuevos postulados axiológicos, cuando los desarrollos de las tecnociencias los exijan?

Nuestra única fuente de cultivo de la cualidad humana es IDS y los procedimientos de cultivo que las tradiciones religiosas y de sabiduría de la humanidad fueron elaborando, refinando y corrigiendo durante milenios.

En el camino hacia la cualidad humana y la cualidad humana honda, hay que huir de las soluciones fáciles

No hay atajos para la adquisición de la cualidad humana y, menos aún, para la adquisición de la cualidad humana profunda, que la tradición llamó espiritualidad. Esta es una idea básica para el estudio y planteamiento de procedimientos adecuados a las nuevas condiciones culturales.

Los dos tipos de cualidad requieren procesos largos y costosos. Hay que aprender esas cualidades de las personas que las poseen o las poseyeron; hay que entroncarse con las grandes corrientes de cultivo de la cualidad de la historia de la humanidad, principalmente, aunque no exclusivamente, de las tradiciones religiosas y espirituales.

Esperar o creer que alguien es capaz de proporcionar un atajo, es ponerse en disposición de ser engañado.

No es legítimo que algunos acudan a los huertos bien cultivados y llenos de frutos de los sabios y de las grandes tradiciones de sabiduría de la historia, llenen el cesto de ricos productos y los repartan entre los hambrientos. Con ese procedimiento se sacia el hambre de las gentes por unos días, pero al cabo de poco volverán a tener hambre. Este procedimiento, la mayoría de las veces falseado para hacerlo más asimilable, hace a las personas dependientes de quienes son capaces de entrar en el huerto de sabiduría y recoger sus frutos.

Esta actitud puede comportar dos consecuencias: la primera es retener el poder sobre las mentes y los corazones de las gentes, haciéndose mediadores imprescindibles. Eso ya ha ocurrido en la historia varias veces, en diversas culturas, y durante milenios. La segunda consecuencia: engañar a los hambrientos, consciente o inconscientemente, porque se les da alimentos sin enseñarles a proporcionárselos ellos mismos.

Lo correcto y adecuado es enseñar a las gentes a entrar en los grandes huertos de frutos, que son los maestros del espíritu y las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, para que ellos mismos recojan los frutos necesarios, cuando los necesiten.

De esta forma las personas y grupos se pueden abastecer, en condiciones culturales continuamente cambiantes, y eliminan a mediadores institucionales que acumulan

poder y se ligan con el poder.

Expresado con otra imagen: si uno es capaz de entrar en un naranjal, puede recoger una canasta de naranjas y repartirlas entre los sedientos. El agradecimiento de los sedientos será grande, porque pueden comer frutos ricos y de calidad, y porque los consiguen con total facilidad. El papel de recogedor y repartidor de naranjas es muy agradecido, provechoso e incluso noble, pero no sabio.

Quién hace eso, sabiéndolo o sin saberlo, no se comporta bien con las gentes. Lo que se debe hacer no es repartir naranjas ya cultivadas y dulces, sino enseñar a plantar y cultivar los naranjos por sí mismos, para poder tener frutas cuando se necesiten y para no tener que depender de nadie.

Nuestra sociedad necesita con urgencia de esas naranjas y, por ello, las tomará ávidamente de quien se las ofrezca; pero necesitan con más urgencia aprender a cultivar naranjos por sí mismos.

Algo semejante ocurre con la cualidad. Se pueden abrir ventanas de cualidad que permitan que entre, por unos momentos o por unos días, el aire fresco de la dimensión absoluta de la realidad. Pero es incomparablemente mejor enseñar a las gentes a salir de los lugares cerrados por sí mismos. Esta segunda actitud resulta imprescindible en sociedades que viven de la innovación y el cambio en todos los niveles de la vida.

Las instituciones mediadoras entre la dimensión absoluta de lo real y las gentes podían ser viables y justificables en sociedades estables y jerárquicas, pero resultan inviables en sociedades de conocimiento, democráticas, de cambios constantes.

Estas instituciones mediadoras, que tanto papel jugaron en el pasado, un papel adecuado a sociedades de campesinos ignorantes e iletrados, carecen de flexibilidad para adaptarse a los cambios constantes, tanto más cuanto por la naturaleza de las cosas esas instituciones mediadoras terminan cuajando en doctrinas, jerarquías y sistemas de poder religioso que tienen que aliarse con el poder civil.

El cultivo de la gran cualidad humana: la sabiduría

Hay que recuperar la sabiduría de las antiguas tradiciones religiosas, heredando su espíritu y reinventándola en formas nuevas.

Desde donde estamos, en los inicios del siglo XXI, todas las tradiciones religiosas de la humanidad hablan a las nuevas sociedades únicamente de la gran cualidad humana, que es la sabiduría, y de cómo cultivarla. Para nosotros, en las nuevas condiciones culturales, ese es todo el contenido de las grandes y variadas tradiciones religiosas de nuestra especie.

Las tradiciones hablan de «eso», y sólo de «eso», pero lo expresaron y lo enseñaron en un contexto cultural en el que las creencias y, su consecuencia, la sacralidad, estructuraban el pensamiento, el sentir, la organización, la acción y toda la vida de

las sociedades humanas.

Hemos de recuperar esa vieja y rica sabiduría universal y milenaria, pero reinventándola en un ambiente cultural estructurado sobre postulados y proyectos contruidos por nosotros mismos, pero sin creencias y sin sacralidad, laico.

La enseñanza de las grandes tradiciones religiosas es escueta y clara: hablan del interés incondicional por todo lo real; del distanciamiento que es desapego de los estímulos y situaciones; y del silenciamiento interior de pensamientos y sentimientos.

Estos tres elementos conforman una actitud de apertura desegocentrada, de amor y de interés por lo real, que propicia un conocimiento nuevo de todo y de sí mismo.

Los métodos para adquirir esa actitud son muy variados, pero se estructuran, como hemos ya indicado, entorno de los pocos ejes centrales de nuestras facultades: el uso de la mente, el de la sensibilidad y la percepción, y el de la acción.

La enseñanza de estos procedimientos y métodos, en la mayoría de los casos, no en todos, se hace en un lenguaje y práctica entramado de creencias y de sacralidades.

En nuestras condiciones culturales, tendríamos que recuperar los métodos de cultivo del interés incondicional, del desapego y del silenciamiento interior, prescindiendo por completo y radicalmente de creencias del tipo que sean y de sacralidades.

El segundo aspecto del mensaje de las tradiciones religiosas lo forman las expresiones de la sabiduría alcanzada, las exhortaciones a luchar por ella y las advertencias con respecto a las posibles desviaciones y errores.

Este lenguaje expresivo, hecho con mucha frecuencia usando mitos, símbolos y narraciones sagradas, es semejante a la poesía. Expresa y habla de lo que no se puede decir, sino sólo apuntar, sugerir. En algunas tradiciones se expresa y apunta a la sabiduría más con conceptos que con símbolos o con una mezcla de unos y otros.

En la mayoría de los casos, no en todos, las afirmaciones sobre la sabiduría, las exhortaciones a su búsqueda o a evitar los errores, se hace desde culturas estructuradas sobre creencias y sacralidades.

Podemos comprender y vivir esas venerables, profundas y bellas expresiones desde nuestra propia situación, sin participar en sus creencias ni en su sacralidad, aunque sí en su sabiduría, de una forma semejante a cómo podemos participar de la belleza de la poesía de los grandes autores clásicos greco-romanos, y aprender de ellos, sin comulgar con sus creencias ni con su sentido de la sacralidad.

Así, la gran cualidad humana, que es la sabiduría de la que hablan todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, puede comprenderse, cultivarse y vivirse, sin por ello, tener que ser creyente o tener que participar en el sentido de sacralidad propio de las diversas tradiciones religiosas.

La nueva forma de cultivar la sabiduría de las viejas y venerables tradiciones, sería totalmente sin creencias y vacía de sacralidad.

La sacralidad de las religiones está ligada a las creencias, a los rituales, a los

sacerdocios, a lugares y templos, a días sagrados y fiestas sagradas. Está ligada, en muchas ocasiones, a un sentido jerárquico de la vida, de la sociedad, del tiempo y del espacio.

Lo sagrado expresa, en la dualidad y en la pluralidad, en el espacio y en el tiempo, lo divino, lo absoluto, lo totalmente otro. Hace presente, en la inmanencia de la cotidianidad, el Misterio, la Fuente, la Unidad; pero lo hace presente «separado, segregado», que eso significa sagrado.

En las nuevas condiciones culturales, sin creencias, laicas y democráticas, no hay soportes ni institucionales ni espontáneos para la sacralidad. Por consiguiente, el cultivo de la sabiduría tendrá que hacerse sin sacralidad.

En qué consiste la intuición central de las tradiciones religiosas y espirituales del pasado que hemos de heredar

Todas las tradiciones hablan del mismo diamante. Un diamante de tal tamaño y tal valor que tienes muchas, muchas caras. Cada tradición se acerca al mismo diamante, pero desde diferente cara.

Todas hablan de lo que está más allá de todas nuestras posibilidades de decir, porque nuestra lengua está construida para crear la dualidad y moverse en ella; no hay que olvidar jamás este dato.

Por consiguiente, cada tradición parte de una intuición, es decir, algo que se vislumbra más allá de las palabras, pero que se vislumbra a través de unas palabras. O las palabras inducen la intuición, o la intuición se expresa en palabras, o ambas cosas a la vez.

Sea como fuere, la intuición siempre se expresa en unas palabras. La intuición es de lo sin forma, de lo que está más allá de toda división, de lo que se presenta como absoluto y, por tanto, de forma extremadamente sutil y unificada. Las palabras que expresan esa intuición central, son cortas, escuetas. Así tiene que ser, si quieren expresar esa sutil no-dualidad, esa sutil unicidad.

Si se trata de tradiciones teístas, que usan principalmente símbolos y mitos, la intuición central vendrá expresada en un símbolo, en una escueta expresión.

Si se trata de tradiciones no teístas, la intuición vendrá expresada no en un símbolo, sino en un concepto, pero un concepto que no pretende describir lo innombrable, sino apuntarlo a la manera de un símbolo. Podríamos decir que utilizan un concepto o una breve formulación, a la manera de un símbolo.

Esta sería una ley general de todas las tradiciones religiosas y espirituales.

Veamos ahora como se desarrolla la intuición central, que es una figura central, en las tradiciones teístas de expresión mítica.

La intuición central, la figura central, el símbolo central, ha de pertenecer al acerbo

del mito que estructura a la sociedad en la que aparece el maestro del espíritu. Tiene que pertenecer al conjunto mítico, que es programador de la colectividad que socializa a la sociedad de que se trate. No podría ser de otra manera, por parte del creador religioso, ni podría ser de otra manera por parte del pueblo al que va dirigido el mensaje cualidad.

Por consiguiente, la intuición central del maestro o profeta, pertenecerá al complejo mítico que rige al colectivo, aunque será tratado de forma nueva, fresca, con nuevas posibilidades.

Esta intuición central, expresada y vivida dentro de un contexto mítico, se explicará, se desarrollará y desplegará desde el mito, que es el *software* colectivo. Ese *software* colectivo tendrá, ahora, gracias al maestro o profeta, una doble dimensión: programar al colectivo y ser vehículo de la expresión y concreción de la intuición central del maestro del espíritu. El maestro puede ser un personaje histórico, más o menos mitologizado, una figura mitologizada, o toda una tradición de sabios.

El desarrollo mítico, con esta doble dimensión, eso es la religión.

En los casos de las tradiciones no míticas, la intuición central se expresará en un concepto-símbolo. El sistema expresivo y de concreción se desarrollará desde ese concepto y según el sistema de conceptos en el que el movimiento espiritual se desarrolla. En la mayoría de los casos, no se librará tampoco de las creencias centrales, mítico-simbólicas, de la sociedad correspondiente. Aunque el despliegue de la intuición central, expresada conceptualmente, no será mítico, sino conceptual.

En nuestra situación cultural, sin religiones ni creencias, nos es necesario atinar a dar con la intuición central de las tradiciones, tanto de las míticas, como de las conceptuales. Dar con el núcleo de las tradiciones conceptuales no presenta especial dificultad. Dar con el núcleo de las tradiciones míticas teístas, sí presenta dificultad, pero hay que conseguirlo.

Si no lo hiciéramos difícilmente podríamos limpiar la tradición de toda su concreción mítica y de creencias, es decir, de su concreción religiosa. Y si no la limpiáramos por completo del aparato mítico-religioso de creencias, con gran dificultad podríamos ofrecerlo a nuestros contemporáneos. Limpiar del aparato mítico y religioso no significa desmitologizar, barrer el mito; significa sólo comprenderlo en su significado simbólico, sin epistemología mítica.

Si no lo consiguiéramos supondría que no podríamos heredar el legado del pasado, a menos de pasar un difícil proceso de sofisticación mental y sensitiva. Eso cerraría el legado sólo para unas cortas elites, y continuaríamos dejando desmantelada axiológicamente a nuestra sociedad..

Los maestros de la gran cualidad

Maestro de sabiduría es quien hace ver la «otra posibilidad humana», la «gran posibilidad humana», que consiste en conocer y sentir más allá de la necesidad. Maestro es quien abre al conocer y sentir silencioso.

El maestro hace presente esa dimensión, la encarna en su persona en una u otra medida. Los grandes maestros son el absoluto, son lo absoluto presente en un ser humano.

Los maestros explican, expresan, razonan, simbolizan esa dimensión, y haciéndolo, estimulan, orientan para conseguirla. También amonestan y corrigen.

Los maestros están vivos en sus textos o en los textos que narran sus enseñanzas. Como la belleza está presente en los poemas de los poetas o en las composiciones de los músicos, así está presente lo absoluto en la persona y los textos de los maestros.

Los textos sagrados son la prolongación de la vida de los maestros. La enseñanza de los maestros no es ninguna doctrina, es su propia realización como muestra y demostración de esa otra posibilidad humana, que es nuestra posibilidad más propia.

Estar en contacto con los grandes textos es estar en contacto con los grandes maestros de la humanidad. En ellos, los maestros no murieron y continúan enseñando con una enseñanza viva, fresca, que sale al paso de nuestras dificultades, nuestros errores, nuestras desviaciones.

A la gran mayoría de la humanidad no le queda otra posibilidad de encuentro con los grandes de la humanidad que la que se puede producir en la prolongación de sus vidas en los grandes textos. Fuera de eso, podemos aspirar, a lo más, a tener contacto con los «maestrillos», los nobles seguidores de los grandes.

¿Desde dónde hablan los maestros? Hablan desde el silencio de sí mismos, desde el vacío de sí mismos. Hablan habiendo muerto a sí mismos.

Y hablan de la no-dualidad, del conocer y sentir desde el silencio, de lo que es nuestra naturaleza original, de lo que está más allá de toda posibilidad de representación, de la «no-imagen».

Y lo hacen como seres humanos que son, con las categorías, creencias y modos de vida de su tiempo y de su cultura, aunque siempre haciendo entender que hablan de lo que no se puede hablar. También eso lo hacen con las categorías de su tiempo.

Su enseñanza es vacía de toda estructura, es lo contrario a una doctrina, a una explicación de la realidad; es lo contrario a proponer cosas a creer, lo contrario a imponer modos de vida.

Hablan a todo ser humano, al aliado que cada ser humano lleva dentro, que es su propia naturaleza; por tanto, hablan a algo que es íntimo a nuestra especie, para que despierte a su propio ser.

Los maestros hacen patente fuera de nosotros, en su persona, en sus palabras y en sus obras, lo que somos dentro de nosotros mismos.

¿Qué pretenden? Que despertemos a nuestra propia condición, que escapemos de la prisión y ofuscación de yo; que tengamos la iniciativa y la creatividad suficiente para abrir el baúl en que estamos metidos y que está cerrado por fuera.

Exhortan a que les imitemos saliendo del baúl, no a que les imitemos en la forma concreta en que ellos salieron. Cada humano está encerrado en un baúl diferente, con una cerradura exclusiva y única.

Cuando el discípulo escucha y sigue al maestro, despierta al interés y al amor; a la iniciativa, a la creatividad y al empeño; así entra en la vía y, con el tiempo, anula la dualidad maestro/discípulo, porque anula toda dualidad.

La heterogeneidad del camino interior a la cualidad

En el pasado, en Occidente, el camino interior había que hacerlo partiendo de unas creencias y sometido a ellas. El camino, sus expresiones y resultados debían mantenerse ceñidos por el campo de la dogmática. Ello comportaba un obstáculo, más o menos importante, para los individuos, supuesto como se interpreta comúnmente la dogmática. El resultado era una profunda homogeneidad.

Se partía de una única tradición, interpretada como unos cuadros de creencias, se debía permanecer en esos enmarques dogmáticos, bajo una autoridad acreditada, sin transgredir los límites establecidos en lo más mínimo.

Hoy hemos perdido todos los factores generadores de homogeneidad.

No podemos partir de unas creencias, presentadas como la interpretación exclusiva de una única tradición. Conocemos el valor y la riqueza de todas las tradiciones. Todas las tradiciones, sus maestros y sus grandes textos, se nos han hecho familiares. Algunas tradiciones, de formulación no teísta y que no precisan creencias, a nosotros, hombres y mujeres sin dioses y sin creencias, se nos hacen más connaturales que las propias.

Quienes ahora se adentran, con pasión, en el camino interior ¿cómo van a ignorar la inmensidad de la riqueza que está a su alcance, como el legado común humano? ¿Qué razón van a tener para ceñirse a una sola tradición? Si el que inicia el camino es un creyente, tendrá la razón de la creencia para reducirse a un solo credo. Pero las gentes de las nuevas sociedades tienen que emprender el camino y recorrerlo sin ser creyentes en ningún momento de su trayectoria.

En las nuevas sociedades, el camino interior no es un camino de creencia; se puede recorrer conociendo y cultivando todas las grandes tradiciones. No es, pues, un camino de sumisión que debe mantenerse en unos encuadres dogmáticos. Es un camino de indagación y creación libre, guiado por el espíritu y las enseñanzas de los grandes, de todos. No será, pues, un camino de resultados homogéneos; habrá tanta diversidad como caminantes.

La diversidad de los caminantes no nacerá del eclecticismo y de las mezclas de elementos de las diversas tradiciones que cada caminante construya, dependerá de la peculiar indagación y creación que cada uno haga, partiendo del conocimiento de todas las tradiciones o de varias de ellas o incluso de una sola de ellas. Ocurrirá como a los pintores, los músicos o los poetas. Quiénes se interesan por esas artes ¿cómo van a ceñirse a conocer a un solo pintor o a una sola corriente, a un solo músico o a una única escuela, a un único poeta? Ansiará conocerlos todos. Los estudiará a todos y aprenderá de todos. Luego hará su pintura, su música o su poesía. Y su obra, si es buen artista, no será una mezcla ecléctica de elementos de unos y de otros, será una auténtica creación.

Los pintores, músicos y poetas aprenden de unos y de otros, se dejan guiar por unos y por otros, para después hacer cada uno su propia obra, su propio camino. No hay dos caminos iguales, aunque haya caminos sobre los que haya habido más influencia de estos o aquellos autores, de estas o aquellas escuelas. En el ámbito de la cualidad ocurre algo semejante.

Hay que dejar bien sentado que el camino interior no es cosa de sometimientos y repetición sino de indagación y creatividad, de iniciativa máxima y de gracia.

Siempre ha sido así, pero en las épocas estructuradas colectivamente en torno a creencias exclusivas, sumisiones y homogeneidad, el camino interior se vio forzado a vivirse, más mal que bien, en esos patrones. Ahora las colectividades se articulan no en torno a creencias sino en torno a la indagación, la creatividad, los proyectos libremente contruidos, la innovación. En estas nuevas circunstancias, el camino interior podrá desplegar su propia naturaleza, diversidad y riqueza.

El camino es hacia la cualidad humana profunda. Habrá tantas cualidades humanas profundas como caminantes.

La calidad humana, sobre todo si es profunda, ¿se consigue sólo o en grupo?

Somos seres simbióticos, tanto en nuestros modos de sobrevivencia, como en nuestra constitución. Estamos constituidos y contruidos por el habla, que nace y se desarrolla en la comunicación con otros. Nos hacemos animales viables programándonos para un modo concreto de vida colectiva mediante el habla; asentando, en cada individuo que se incorpora al grupo, los postulados axiológicos y los proyectos de vida de la colectividad.

Somos, pues, animales simbióticos en todos los aspectos de nuestra vida. También el camino a la cualidad tiene que hacerse en comunicación con otros:

- con quienes nos educan en esa dimensión,
- con los maestros de esa dimensión,
- con los compañeros de aventura.

La comunicación con los maestros, principalmente a través de sus textos, y con los compañeros de viaje, debe ser constante.

Si faltaran compañeros de viaje, los maestros mismos resultan ser compañeros de viaje. Pero es mucho mejor que no falten.

La compañía, incluso la de los maestros, no elimina la condición esencial del camino espiritual:

- no hay huellas en el mar,
- no hay dos caminos que sean iguales,
- cada uno está solo frente a «eso absoluto». Solos, pero acompañados.

¿Cómo ha de ser el grupo?

El grupo de compañeros de viaje es un grupo puramente de comunicación con los maestros y entre los miembros, de forma continuada. Los lazos deben ser de dos tipos: de comunicación y de servicio mutuo.

No hay más jerarquía que la de la cualidad. Y esa cualidad no es objetivable, pero sí discernible para quien ha aprendido a hacerlo.

No hay más sumisión que a la verdad, que no es ninguna formulación, y a la guía del espíritu interior, que no son normas, ni principios, ni nada, ni nadie «otro» del propio espíritu.

Cada miembro del grupo debe servir al grupo y no ser sólo parásito del grupo. Servir al grupo es ayudarle a hacer su camino.

¿Cómo se configura, funciona y coordina el grupo espiritual?

Se configura por la comunicación vertical, con los maestros, y horizontal, con los colegas de aventura. El servicio mutuo amarra los lazos de esa comunicación.

Esos dos ejes de configuración (comunicación y servicio mutuo) son también los ejes de la coordinación, porque no hay autoridad ni creencias.

La cualidad de la comprensión y del sentir de esa dimensión, que es una ausencia y un vacío porque no es de nada objetivable, es lo que coordina al grupo. Esa cualidad de comprensión y de sentir es sumisión a la verdad y a la guía del «sin forma», del espíritu.

¿Qué lazos debe haber entre los miembros del grupo?

Ya se ha dicho: la comunicación en torno al «sin forma» y el servicio mutuo.

La comunicación a la que nos referimos es la comunicación en grupo con los maestros, y la comunicación entre los miembros del grupo sobre las peripecias, aventuras y perplejidades del camino al «sin forma».

El servicio mutuo es apoyo y ayuda en la vía, es compañía en los logros y en los fracasos, es aprender a ver en todo «la faz de Alá», —en expresión musulmana—, ejercitándose en lograrlo en los compañeros de trabajo y en toda realidad.

¿Qué se hace en grupo?

- 1º. Aprender de los maestros.
- 2º. Practicar el silencio, juntos.
- 3º. Concretar formas de practicar el karma-yoga.
- 4º. Quizás algún ocio juntos.

¿Rituales?

Cuando hay cosas que se hacen juntos, surgen gestos colectivos. Eso sería los rituales. Pero es difícil concebir rituales no religiosos, pero sí espirituales, sin creencias, ni dioses, ni sacralidades.

Los rituales serían gestos y acciones hechos en común, como expresión del camino que se hace juntos, como expresión de la voluntad de trabajar cada uno seriamente y como expresión de la voluntad de ayudarse unos a otros en esa tarea.

Los rituales han de surgir del corazón, de la sensibilidad; no pueden nacer ni de la razón, ni de la voluntad, porque serían fríos, secos, artificiosos. Eso significa que han de brotar espontáneamente como actos cordiales de comunicación con «lo que es» y entre los que todavía son ignorantes del propio ser. Hay que darles tiempo a que los rituales surjan, aunque se tenga en mente su necesidad y conveniencia. Los rituales nuevos surgirán cuando la sensibilidad colectiva madure a la nueva situación.

Podemos rastrear cómo tendrían que ser:

- Adaptados a grupos laicos y sin creencias, para quienes Dios es sólo un símbolo.
- No deben contribuir a cosificar «al que es»; ni menos a crear jerarquías y mediaciones.
- Puesto que deben contribuir a ver al «sin forma» en toda forma, deben ser gestos leves, como si no fueran, sencillos, sin crear fronteras entre sagrado y profano. Piénsese en la última cena de Jesús: una cena en la que se come pan y se bebe vino, y se rememora a un maestro.

No hay que tener prisa. Hay que esperar a que las nuevas maneras de ver maduren e invadan el sentir. Cuando el sentir del grupo haya empezado a situarse en la nueva visión y haya conseguido quitarse gran parte del viejo lastre religioso, podrá pensarse en intentar crear formas, o mejor, dejar que surjan espontáneamente.

El camino interior a la cualidad profunda y la vida cotidiana

Las condiciones de nuestro caminar deberían ser las siguientes:

- Todo nuestro actuar debe ser puro karma yoga, es decir, un actuar sin buscar los frutos de la acción; actuación gratuita, a favor de los otros y de la vida.

– Debemos mantener una lectura continuada, como indagación de mente y corazón, de los grandes textos y maestros de sabiduría. Ellos son nuestros guías y nuestros compañeros de viaje.

– Nuestra meditación también tiene que ser continua. Una meditación que es como la digestión de la revelación de los grandes textos y autores; hasta que lo digerido se convierta en visión espontánea y sentir espontáneo. Teniendo en cuenta que la «revelación» no es revelación de nada ni de nadie.

– La lectura y la meditación debe continuarse hasta que no quede en nosotros ni la menor duda de la verdad de la revelación de los grandes textos.

– La digestión de esa verdad nos debe llevar a una certeza, de mente y corazón, sin fisuras.

– Hay que aceptar que esa certeza sin fisuras, que es la paz, puede no ir acompañada del sentimiento, pero sí de una afirmación profunda de nuestro sentir, hondo y sutil para los criterios del sentimiento. Ese sentir debe ser también certeza sin fisuras, sin que necesariamente le acompañe la conmoción del sentimiento de forma continuada.

– Todo esto debe llevarnos a asentar nuestra residencia en el «no-dos», en el «único», en «el que es» en «lo que es», en el «vacío» de toda posible conceptualización y representación.

¿Qué es asentarse en el «no-dos»? Es perder la propia identidad, es perder el sentimiento de individualidad, el sentimiento de ego, para saberse, sentirse y vivirse como «lo que es».

– Todo este camino no será posible sin un amor incondicional a todo, y por encima de todo, a la Verdad.

– Para esta ardua tarea requerimos buen ánimo y confianza en la propia guía interior.

– También es imprescindible el respeto y la veneración por todo lo existente, porque todo es «lo que es», «la dimensión absoluta de lo real», «lo absoluto», nada hay que no sea «eso», Él.

¿Cómo se traduce todo esto en la vida cotidiana? ¿Cómo se vive en nuestro día a día?

Tendrá dos maneras de presentarse:

Una manera será la propia del que va de camino, cuando uno está intensamente sumergido en el intento de transitar de la condición de depredador ignorante, al de amante lúcido; de individualidad a generalidad.

Otra manera será la que se da cuando ya se ha podido poner los pies firmemente, fuera de nuestra irreal individualidad, en la solidez de nuestro vacío que es «el que es».

Mientras se camina hay que dar de comer, de beber al asno, hay que darle cobijo y una vida adecuada a su condición de asno; y no de asno solitario, sino de asno

en el rebaño de asnos, con sus épocas de celo y la atención que hay que prestar a las crías.

Pero se le tiene que tener sujeto por el ronزال. ¿Cómo se le sujeta? Por la fuerza no, porque agotaría las fuerzas del asno y del que le sujeta. Un asno forzado, agotado, estresado, no sirve para gran cosa y menos para recorrer los caminos de los leones, en expresión de Rumí.

Nosotros mismos, en todo nuestro ser somos ese asno.

El asno ha de ir sujeto, pero tiene que comprender, con todo su ser de asno, que hay otro alimento mejor que la hierba verde de los prados y la cebada. Debe comprender que esos otros alimentos están a su alcance en su vida, si se mantiene tranquilo y obediente a la guía, no en un futuro paraíso para asnos.

No se trata de convencer al asno de que la hierba tierna y fresca es mala, ni de que las hermosas asnas grises y tostadas sean aborrecibles, ni que el recorrer los campos en compañía de la manada sea una calamidad que hay que evitar. Se trata sólo de que comprenda y llegue a sentir, con certeza, que su vida de asno puede tener otra dimensión de lucidez, de amor y de paz, en su misma condición de asno.

Y su comprensión debe llegar hasta saber y vivir que su condición de asno es sólo un amable y dulce gesto de «lo que es».

Sabiendo eso puede continuar viviendo su vida de asno, pero en otro estado de conciencia y de sentir; sin miedo ni de los depredadores, ni de la muerte y sin que le tengan que sujetar desde el ronزال.

Cuando el asno ya ha llegado a comprender que su «asnidad» es sólo y únicamente «lo que es», podrá vivir con los restantes asnos, pareciendo en todo un asno, pero sin serlo ni sentirlo más que periféricamente.

Esa condición de «asno-no asno» no le separará de su burra, ni del rebaño, sino que le llevará a amarles más, sin poner ninguna condición a su amor.

El rebaño le amará también, aunque algunos no le comprendan, no le quieran comprender o no puedan comprenderle, por lo sumidos que están en sus burradas.

El nuevo asno puede que sea odiado por los que quieren controlar la manada y por los que sólo piensan en las hierbas tiernas, la cebada y las asnas, pero la manada le amará como al amigo, como al dignificador y liberador de los asnos. Le amarán incluso los que no le han podido conocer.

Pero aunque nunca sea reconocido, él habrá hecho lo que debía hacer.

La mente como sexto sentido

La antropología occidental, más de base helena que de base judía, ha considerado al hombre como un compuesto de cuerpo y espíritu. Más tarde, podríamos decir que laicizó esa concepción y dijo que el ser humano era un animal racional. Aún hoy se considera la razón como algo peculiar, muy distanciado de los sentidos,

aunque con base cerebral. Esta concepción se afianza con la existencia y gran desarrollo de las ciencias y con la aparición y asentamiento de las sociedades de conocimiento.

La antropología oriental, con arranque en la India, aunque también presente en el ámbito semita antes del influjo de la filosofía griega, considera que el ser humano tiene seis sentidos: gusto, tacto, olfato, oído y vista, el sexto sentido es la mente. Antes de saber nada de la neurociencia ya ponían la mente a la misma altura que el resto de los sentidos.

Para la comprensión de lo que es la cualidad humana y especialmente de lo que es la cualidad humana profunda (que llamaba «espiritualidad» la antropología occidental anterior al auge de las ciencias) resulta más útil partir de la antropología oriental. Con esa antropología se puede trabajar en el camino interior, que es la cualidad humana honda, con más claridad de ideas, con más eficacia y menos riesgo de errores.

La mente sexto sentido no es la mente razonadora, aunque la mente razonadora sea una capacidad, una especialización de la mente sexto sentido. El uso de la mente como razonadora resulta inepta para todo lo axiológico, también para lo cualitativo, aunque puede ser un instrumento sumamente útil en sus manos.

La mente razonadora es inhábil para lo axiológico porque lo que la caracteriza es poner entre paréntesis precisamente ese aspecto, extraído de todo su lenguaje, de toda su semántica y de las pretensiones metódicas del sujeto razonador. Sin embargo, lo axiológico la utilizará para sus fines.

La mente sexto sentido se aplica a la realidad como los demás sentidos, capta la realidad conformándola, como lo hace la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto. Y todos los sentidos conforman esa realidad, la inmensidad que nos rodea y de la que formamos parte, primariamente en función de nuestras necesidades individuales y colectivas.

Esa capacidad de conformación se extenderá también a una conformación puramente gratuita, sin ninguna pretensión utilitaria, en las artes, en algunas formas de filosofía, en gran parte de la ciencia y en la espiritualidad o cualidad humana honda.

De esa mente sexto sentido, conformadora gratuita, surgen todas las grandes preguntas, las espirituales, las filosóficas, las científicas y las artísticas, como preguntas diferentes sobre una misma realidad.

Cuando la mente sexto sentido se aplica a la realidad sin pretensión utilitaria, no lo hace separada del sentir sino como parte de él.

La mente de la que surgen las grandes preguntas no es la puramente razonadora, es la mente en su función conformadora gratuita que se asombra.

La mente razonadora siempre parte de un trabajo previo de los sentidos, incluyendo a la mente como sentido. Su punto de arranque es la necesidad,

manifestada por el deseo y concretada en proyectos de futuro, apoyados en la memoria del pasado. Ese es su trabajo más frecuente; muchas personas no salen nunca de ahí, si no es muy excepcionalmente. Desde ahí puede partir el cultivo de las ciencias e incluso de la filosofía.

Pero también su punto de arranque puede ser el asombro; un asombro que nace de la alerta y despierta el interés y la curiosidad gratuita. Desde ese asombro puede partir también el trabajo de la mente razonadora. Su razonar, entonces, no tiene pretensión utilitaria, quiere comprender porque sí, porque eso que asombra está ahí.

Ese razonar no está al servicio de un comprender como acotador, objetivador, enmarcador de las realidades en una concepción teórica, sino que está al servicio del asombro. Parte del asombro, razona con todo el poder de la mente, para asombrarse con mayor profundidad.

En este caso, la mente sexto sentido que razona, lo hace para advertir con mayor claridad, para «reconocer», para sentir desde los cinco sentidos y desde la mente como sexto sentido. Eso será reconocer con todo el ser «lo que es».

Reconocer con todo el ser es, paradoja de nuestro ser unitario, sentir con la profundidad de la mente.

Después del trabajo de la mente que arranca del asombro y razona hasta agotar sus posibilidades, hasta agotarlas por completo, se puede afirmar que las puertas están abiertas para que todos los sentidos estén llenos de lucidez y que la lucidez esté llena de sentir.

Para que los seis sentidos estén llenos de lucidez se requiere mucho trabajo de la mente, desde un interés distanciado y silencioso, para que los sentidos, incluida la mente misma, no funcionen según su espontaneidad al servicio del animal necesitado, conformando, acotando y simplificando la inmensidad de lo que hay a la pequeña medida de sus deseos y expectativas.

Se trata, esta vez, de un uso de la mente en su capacidad razonadora para librarse de la simplificación, adaptación y conformación de lo real a nuestra pequeña medida; para que pueda entrar en todo nuestro ser la plenitud de la noticia y el asombro de lo que es, que nos incluye a nosotros mismos; para que pueda llegar la plena lucidez a todo nuestro ser frente a lo innumerable, lo que es, nadie, nada, todo, vacío, mente, los universos inmensos, lo inconcebible para un pobre viviente del planeta tierra.

Lucidez interna y externa de la realidad

La realidad tiene en su interior algo que se asemeja a la lucidez, algo como una inteligencia. Es como una inteligencia que se desarrolla desde dentro. También tiene lucidez, inteligencia que mira desde fuera. Nosotros los humanos somos esa lucidez que mira desde fuera y cobra conciencia desde la lucidez interna.

Empleo el término «lucidez» para alejarme un poco del término «inteligencia» que quizás es más antropomorfo que lucidez. Con todo tanto uno como otro, aplicado a la lucidez interna de la realidad no son más que imágenes.

Considero que los términos de «lucidez interna y lucidez externa», a pesar de ser sólo imágenes, son importantes para comprender la realidad que es y que somos.

Toda la realidad tiene como una lucidez o inteligencia interna que se despliega desde el seno mismo de toda realidad, desde las formaciones cósmicas, hasta la vida y el propio organismo humano. Todo tiene una trama interna de una gran complejidad y de algo así como una inteligencia enorme.

La lucidez externa es la lucidez sobre la lucidez, es la conciencia que sólo aparece en los humanos, aunque haya rasgos iniciales ya en los animales.

La realidad es esa lucidez interna y externa.

Observar la lucidez interna en nuestro propio organismo, en el funcionamiento del cerebro es observar la inmensidad de lo que es.

Observar una y otra vez la realidad de lo que es en su totalidad, ese es nuestro destino como lucidez externa del cosmos.

Esta tarea es camino a la sabiduría, que es la gran cualidad humana, y es el camino a la unidad y a la paz.

Mi cerebro ¿de quién es?

Surge la cuestión: la mente y su soporte, el cerebro ¿de quién es?

1º. Todo animal necesita construir dualidad. Todo organismo viviente es un núcleo de necesidades y deseos y tiene que modelar un mundo a la medida de esas necesidades y deseos para sobrevivir.

Esa modelación se realizará por vía genética, en la gran mayoría de los vivientes; o por vía genético-cultural, en el caso de los humanos.

Esa modelación, que es una objetivación y una construcción, está en el sistema cerebral-sensitivo-activo del animal. Esa construcción no es lo que hay ahí. Ese mundo de construcciones está en el animal o en el humano; no es el animal o el humano el que está en un mundo ya construido:

- cada bicho tiene un mundo,
- cada cultura tiene un mundo,
- cada individuo tiene un mundo.

En todas estas diferentes maneras de modelación, hay elementos comunes y elementos diferentes. Estos son los elementos comunes:

- todos los animales crean dualidad: el viviente necesitado y el campo donde satisface su necesidad;
- en el caso de los humanos, además, todas las culturas suplen la indeterminación genética de la especie,

– todos los individuos humanos tienen estructuras comunes, tanto biológicas como de socialización o programación colectiva, porque somos simbióticos.

La pregunta obvia que surge de estas consideraciones es:

¿Qué es lo que es, en todo eso?

2°. *El ego como estructura es una función del cerebro al servicio del organismo.* El cerebro no es del ego, sino el ego del cerebro.

La pregunta que en este caso surge es:

Y el cerebro ¿de quién es?

3°. *Para realizar la dimensión de cualidad humana profunda de que hablan las tradiciones religiosas y espirituales,*

– hay que sacar el pensar del ego;

– hay que sacar el sentir del ego;

– hay que sacar la actuación del ego.

La cuestión que se plantea es clara:

¿Quién saca todo eso del ego?

No el ego; tendrá que ser «eso no dual», el «dueño del cerebro».

Nosotros sólo podemos «intentar» quitar obstáculos.

Cuando los humanos nacen y tienen sus primeros desarrollos psíquicos, los recuerdos de los éxitos y fracasos primeros son computados por el cerebro.

Según esa computación, y contando con el medio, surge el paquete de deseos y temores que formará los rasgos básicos de la individualidad y de la personalidad de cada humano.

Según esas improntas, esos engramas, se proyecta un futuro que apoye los éxitos y evite los fracasos sufridos. Eso son las expectativas, que serán uno de los rasgos distintivos de cada individuo. Esas expectativas, reafirmadas por la actuación del individuo y más o menos modificadas, guiarán su comportamiento.

Todo este paquete, que con imagen informática podríamos llamar «de computación», está unido al cuerpo y está al servicio del cuerpo.

Ese paquete de computación, unido al cuerpo y a su servicio, el cerebro tiene que figurarlo como entidad existente; de lo contrario no podría rendir al cuerpo los servicios que le debe.

En realidad es un paquete de computación del cerebro, una función del cerebro al servicio del cuerpo, pero ninguna entidad autónoma.

Se comprueba que el cerebro se figura ese paquete de computación como una entidad autónomas con las expresiones que usamos cuando decimos «mi cuerpo», «mi cerebro».

Pero este «mi» no es nadie que pueda poseer el cuerpo, ni pueda poseer el cerebro. Ese «mi» no es dueño del cerebro, sino que es el cerebro el que es dueño

de ese «mí». El ego es una función del cerebro, por tanto, el cerebro es el dueño del ego, no el ego es dueño del cerebro.

¿De quién o de qué es el cerebro que en mí, en este cuerpo, no tiene dueño?

¿Qué es eso que tiene tal capacidad de crear mundos desde el cerebro que está aquí?

¿Quién o qué es «eso» que despliega los cerebros que crean mundos?

Para contestar estas preguntas no podemos recurrir a Dios. Eliminamos esa posibilidad en el primer apartado. Toda dualidad, toda alteridad es creación necesaria de un animal para vivir; no es real. Dios/criaturas, es la máxima dualidad.

No puedo hablar de «yo y Dios», porque eso es dualidad, por consiguiente, construcción, y si construcción, está en el cerebro, no ahí fuera.

Mi cerebro y sus ideas no son de nadie

Mi cerebro no es «mío», más bien «yo» soy del cerebro. El ego es una función del cerebro. Por tanto, «yo» soy del cerebro, y no a la inversa.

Se sigue de este principio que las ideas se forman en el cerebro que no es de nadie. Pasan por cerebros que no son de nadie y cuajan en ideas nuevas en cerebros que no son de nadie.

Las ideas corren por los cerebros como las aguas por el cauce de un río.

Puesto que las ideas son de nadie, y los cerebros son de nadie ¿quién puede vanagloriarse de qué?

Las ideas son como líneas que vienen de lejos, pasando de cerebro en cerebro. En determinados puntos se cruzan y crean nuevos nudos. Esos nudos determinan la marcha posterior de las líneas.

También se asemeja a corrientes de agua que bajan de diferentes montañas y recorren diferentes cauces. Esas corrientes, en determinados puntos se unen y forman corrientes mayores que recorren nuevos cauces.

Pero las aguas son de nadie y los cauces son de nadie. Los grandes ríos que se forman son también de nadie.

Las aguas son las ideas; los cauces, los cerebros. Todo es de nadie. Todo es «eso».

La función de la muerte y del sexo

La nueva comprensión de la muerte y el sexo debilita dos apoyos de importancia de la religión tradicional.

Dicen los biólogos que sin sexo los vivientes serían inmortales. El sexo y la muerte son las dos facetas del mismo invento de la vida. La muerte y el sexo, como las dos caras del mismo logro, están en función de la adaptabilidad de las especies a las

variaciones del medio. La adaptabilidad al medio parece ser la función primaria; la multiplicación de individuos para asegurar la supervivencia de las especies es la otra función. Ambas funciones están inseparablemente relacionadas.

La revolución informática nos muestra convincentemente lo adecuado de ese invento bifronte de la vida. Las generaciones viejas no logran adaptarse plenamente al uso fácil y espontáneo de esas máquinas, mientras que los niños y adolescentes las emplean con una agilidad y una naturalidad asombrosas.

El sexo y la muerte son el lugar de flexibilidad de las especies.

Estas ideas cambian nuestra actitud y nuestro sentir con respecto a la muerte y cambian, a la vez, nuestra valoración del individuo. La muerte no es la calamidad fatal para los vivientes, es su estrategia más potente. No es que el individuo esté puramente al servicio de la especie, pero sólo es comprensible desde la marcha, movimientos, estrategias y adaptaciones de la especie y de la vida.

Las normativas de comportamiento sexual humano debieran tener en cuenta estas ideas. Las normas éticas de la sexualidad no debieran convertirse en un lugar de fijación obsesiva del comportamiento de los colectivos porque eso iría en contra de la pretensión del invento del sexo y de la muerte. La ética social debería tener siempre en cuenta que el sexo, como la sucesión de las generaciones, es uno de los núcleos de movilidad de la especie humana, no de fijación.

La ambigüedad y trampa del sentir

Hemos hablado del papel de la mente en el camino hacia la cualidad humana; vamos ahora centrarnos en el papel del sentir en ese mismo proceso.

El camino interior hay que hacerlo con la mente y con el sentir. Ambos han de entrar en la luz y la paz más allá de las fronteras del ego. Sin embargo, en la mayoría de los procedimientos del camino, la mente llega más lejos que el sentir.

En nuestra vida cotidiana el sentir es, en los asuntos más centrales de la vida, el criterio de realidad; pero en el camino interior el sentir no es criterio de realidad más que cuando está transformado, a lo más puede vislumbrar la realidad, pero, en la vida cotidiana, carece de poder para atestiguar la realidad.

El sentir cotidiano es parte de nuestro sistema de comunicación para reconocer y diferenciar lo que nos conduce a la vida de lo que nos conduce a la muerte. El sentir está al servicio de la necesidad, del deseo, del temor y de la expectativa.

Para ir más allá de los límites de la necesidad hay que silenciar el sentir. Sin silenciar el sentir no se puede llegar a comprender que lo real no es la construcción que de todo hace nuestra necesidad, ni tampoco lo que nuestro sentir da por real.

En esta situación, en la que la mente y la comprensión se adelantan al sentir en su acceso al «no-dos», generalmente se crea una ambigüedad que puede

transformarse en una trampa: se comprende el más allá de la frontera, pero el sentir es incapaz de traspasar esa frontera y se queda atrás sin poder dar por real lo que la mente comprende. Es normal que eso ocurra, porque el sentir es más lento en sus procesos que la mente.

La trampa es la siguiente: uno trabaja con la mente esperando que a los éxitos de la mente, grandes o pequeños, le siga el sentir; y el sentir no responde, continúa dando por irreal lo que la mente ya comprendió. En esta situación, frecuentemente la mente retrasa su marcha o incluso duda de lo correcto de su marcha y de su comprensión, porque espera el asentimiento del sentir y este no se produce.

Quien actúa así, no se da cuenta de que el sentir que no ha cruzado la frontera de la egocentración sólo puede asentir a lo que reporta beneficio al ego. Cuando la mente trabaja y pasa la frontera de la egocentración en la comprensión de la realidad, no puede esperar el asentimiento del sentir.

Hay que morir al propio sentir. Hay que comprender que para caminar hay que hacerlo como si al caminante no le importara en absoluto su sentir, como si estuviera muerto a su sentir. Sólo cuando la mente muere a su sentir, le da posibilidad al sentir de pasar la frontera. Esa es la gran paradoja del sentir. Hay que proceder como si no importara en absoluto lo que se siente o no se siente, para poder sentir.

Cuando la mente llega a la conclusión clara de que no importa el sentir, porque muere al que ha sido hasta ahora su sentir y su criterio de realidad, puede llevar al sentir al otro lado de la frontera; puede llevar al sentir, de sentir esto o aquello en relación al ego, a sentir «nada objetivable» sin relación ninguna al ego. Esa es una muy sutil forma de sentir que sólo se produce cuando uno ha muerto a su sentir cotidiano.

Cuando ese sentir, que es de nadie y es sobre nada, aflora, entonces está concluido el camino; entonces se puede pasear, con mente y sentir, por los jardines de este mundo. Entonces todo es un jardín, y el paseo por ese jardín va de maravilla en maravilla y no tiene fin.

Cuando se llega a la comprensión clara de la naturaleza no dual de la realidad, cuando llega la intuición evidente de esa manera de ser de lo real, sin rastro de duda, es hora de hacer pie ahí firmemente, no haciendo ningún caso del retraso del sentir, ni de su aprobación o no aprobación. No hacerle ningún caso es clave para hacernos capaces de morir a nuestro propio sentir. Sólo quien muere a su propio sentir, asíéndose fuertemente a la comprensión de su mente, puede dar pie a que calle definitivamente el sentir que está al servicio del ego y puede dar pie a que el sentir renazca a la pura gratuidad.

El abandono del sentir que está al servicio de los reclamos del ego, permite que aflore el sentir del carácter absoluto de lo real, gratuito, no dual y, por tanto, no

relativo al ego. Hay que abandonar el sentir egocentrado a su suerte y esperar pacientemente a que aparezca el nuevo sentir. La comprensión basta, aunque nunca aparezca ese sentir absoluto. La paz tiene que fundamentarse en la mente que intuye claramente y que ya no es la mente del ego, sin que importe para nada que el sentir asienta o no a esa intuición.

Comprender y aceptar esa situación es la paz y la firmeza.

El sentir con respecto a sí mismo también procede de la misma manera. Podemos percibir sutilmente con el sentir y con toda claridad que cielos y tierra, que hombres y animales son la patencia explícita e inmediata del «no dos», que son sólo la faz de Dios, sin que a esa clara percepción le acompañe la conmoción del sentir mismo en su dimensión menos sutil, corporal. También en este caso hay que hacer pie en esa intuición clara del sentir, no haciendo ningún caso de si le acompaña o no la conmoción de nuestra carne.

Asirse firmemente a ese sutilísimo sentir, abandonando a su suerte el sentir que está al servicio del ego, es la paz. Abandonarlo a su suerte es invitarlo a morir, provocarlo a transformarse. Hay que ser paciente con su ritmo de transformación, porque muchas veces no conocemos las causas que le bloquean. Esa paciencia ha de ser completa, total, hasta el punto de contar con la posibilidad, y aceptarla, de que la transformación de los niveles más corporales del sentir no se produzca en toda nuestra vida.

Es preciso no aceptar ningún sentimiento negativo

Si se aceptan sentimientos negativos, se afianza la lectura de la realidad desde el sujeto; con ello se fortalece la dualidad.

Hay que anular la diferencia entre sentimientos negativos justificados e injustificados. Desde la vida cotidiana esa diferenciación es legítima y necesaria; desde la voluntad de hacer el camino a la cualidad, esa diferenciación no tiene sentido y es, en cualquier caso, tanto en el caso de los sentimientos negativos justificados, como en el caso de los injustificados, un obstáculo.

Eliminar los sentimientos negativos es método de camino interior.

Fomentar los sentimientos positivos, con todo y con todos, es equivalente a «actuar sin actuar»; es un «sentir sin sentir», porque es un ejercicio de sentir silencioso, porque, en ellos, se prescinde de los intereses del yo. El yo no puede tener sólo sentimientos positivos. Para conseguirlo hay que callar al yo.

Cuando hablamos de fomentar los sentimientos positivos, no estamos hablando de fomentar los sentimientos positivos del yo, sino los que surgen del silencio del yo.

Promover los sentimientos positivos, como método, es callar las interpretaciones de las cosas y las personas que hace el yo, y es fomentar el silencio de la

interpretación. Una interpretación que siempre intenta ser positiva, no lo pretende voluntariosamente porque no proviene del yo.

Los sentimientos positivos, que fomentan el silenciamiento del yo y sus juicios, favorecen ver y sentir las cosas desde la no dualidad.

Si sólo se procura sentir en positivo respecto a cosas y personas, y no se aceptan sentimientos negativos, se evitan los juicios del yo y se fomenta la aproximación del sentir a la realidad desde el silencio del yo. Es, pues, un eficaz e imprescindible instrumento del camino interior.

Es difícil ponderar su importancia.

Si trabajamos con la mente para salirnos de la dualidad y aceptamos los sentimientos negativos justificados, hacemos como Penélope, destruimos por la noche lo que tejemos de día.

Si se practica el karma-yoga, aceptando sentimientos negativos, el yoga resulta voluntarioso y falso. Perdemos con el sentir lo que hemos ganado con la acción.

Los sentimientos siempre positivos no surgen de una pura decisión de la voluntad. Si fuera así, serían falsos e inútiles para la cualidad; deben surgir de la comprensión y de la transformación del sentir.

La importancia capital del desapego

El rechazo de todo sentimiento negativo, nos conduce a plantearnos un problema capital para caminar en la vía de la cualidad: el desapego.

Para que el desapego sea real y no una simple huída de la vida y de las responsabilidades, uno tiene que tener un propósito, algo a lo que dedicarse en cuerpo y alma. Ese propósito y tarea debe ser siempre a favor de otros, no en provecho de sí mismo.

Pero en ese quehacer, que debe ocupar todo el tiempo, toda la mente y el corazón, tiene que comprenderse y vivirse que no hay nada que hacer. Es decir, hay que entregarse a la tarea con completo desprendimiento. ¿Cómo? No buscando nada para sí, sino entregándose al trabajo porque la cosa se lo vale; no buscando nada donde agarrarse, sino trabajando de tal manera y con tal dedicación que tenga que soltar sus manos de todo posible agarradero para su ego; no pretendiendo encontrar en la tarea algo donde apoyarse para dar sentido a su propia vida. Se trabaja porque la obra debe hacerse, porque vale la pena hacerla, porque aprovecha a otros.

En esa plena dedicación hay que huir de todo lo que apuntale al yo, de todo lo que satisfaciéndole le reafirme, de todo lo que le adule y también de todo lo que le atormente.

Esta actitud de distanciamiento y desapego no tiene un sentido negativo sino todo lo contrario, se practica para disfrutar profundamente de la vida.

El desapego es la condición indispensable para comprender y vivir el profundo sin sentido de la vida. El sin sentido de la vida no es el sentimiento de absurdidad que la gente interpreta, si no su valor absoluto, su valor sin condicionamiento ninguno, ni siquiera el condicionamiento de que la propia vida tenga sentido.

La vida, como todo el existir, es gratuidad pura. En la gratuidad absoluta, vivida desde mente, corazón y sentidos, ¿qué significado puede tener hablar de sentido de la vida o no sentido de la vida? La vida no necesita ningún sentido, porque es absoluta, no está en relación a nada.

Si uno se empeña en dar sentido a la propia vida, está obstaculizando, sin saberlo, la posibilidad de vivir en profundidad la dimensión absoluta de la vida y de todo lo que existe.

La vida que se vive desde el sentido de la vida, se vive condicionada. Todo lo condicionado hace sufrir; sólo lo absolutamente incondicionado puede ser gozo y felicidad.

La actitud sabia y correcta es ver fluir la vida, sin apego ninguno, para poder advertir su inmensa riqueza, variedad, belleza y verdad.

Para conseguir esta actitud hay que llegar a amar la absoluta intemperie. La absoluta intemperie no es el lugar del desamparo, sino el lugar del gozo y de la unidad.

Quien quiera residir en esa dimensión distanciada y feliz de la intemperie, que es la dimensión absoluta de la vida y de todo lo que es,

- no tendrá que quejarse jamás
 - de nada,
 - ni de nadie;
- no tendrá que sentirse víctima nunca,
- no tendrá que sentirse incomprendido nunca,
- no deberá echarle las culpas de lo que le ocurra
 - a nadie,
 - ni a nada,
 - ni siquiera a sí mismo.

Se trata de llegar a ser en este mundo, lúcidamente y cálidamente.

Reflexiones sobre las expectativas

Quien adquiere el desapego, el distanciamiento de que hemos hablado, carece por completo de expectativas.

Quien tiene expectativas con respecto a la realidad, intenta forzarla para que entre en su molde. Un molde trazado al azar por el deseo y fijado por el miedo.

Cada uno de nosotros tiene una expectativa central, generada por nuestro miedo más central. Pero la realidad no es nuestro molde; no cabe en él. No cabe en los estrechos moldes del miedo.

Quien espera algo de alguien o de algo, quiere forzar a ese alguien o a ese algo a que cumpla el papel que él le ha asignado. Y el papel que se asigna a la realidad con las expectativas es que apuntalen nuestra flaqueza desde fuera.

Quien asigna esos papeles a lo real es el miedo.

¿Miedo a qué?

A quedarse sin apoyos externos.

Y nadie cumple los papeles que se le asigna, porque también ellos tienen miedo y también ellos asignan papeles.

Para no tener expectativas hay que silenciar al miedo y hay que confiar en Dios, en la dimensión absoluta del existir, en la vida, en «eso».

Quien se agarra a las expectativas, pretende coger el volante de la marcha de la realidad, de la propia realidad. Somos unos pésimos conductores, asustados, de lo real.

Quien se aferra a las expectativas, agarra asustado el volante de su vida y termina estrellándose, porque somos incapaces de gobernar la complejidad, porque los criterios que nos imponen nuestras expectativas son demasiado estrechos, y porque conducimos agarrotados por el miedo.

Hay que conducir la propia vida sin agarrarse demasiado al volante, soltándolo cuando se nos bloquean los caminos.

Si uno se confía en «eso que es», en «eso no dual» que es el «único actor», algo nos conduce correctamente.

Si superamos el miedo y confiamos, «algo sutil conduce la vida humana». Y la salida es mejor que lo que esperábamos, aunque sea la que menos nos imaginábamos y esperábamos.

La clave está en la confianza y en el no-miedo.

No esperar nada de nada ni de nadie. Entonces se deja libre a la realidad; entonces puede presentarse el «sin forma» en toda forma. Las expectativas barran el camino al «sin forma».

Vivir sin expectativas

Tener expectativas equivale a hacerse una idea de cosas y personas, una representación, una imagen, y esperar que se cumpla; y si no se cumple, sentirse seriamente defraudado y deprimido.

Tenemos expectativas respecto de nosotros mismos. Nos hacemos una imagen de lo que creemos que debemos ser y queremos ser.

Con respecto a los amigos: queremos que cumplan la imagen que nos hemos hecho de ellos, que siempre tiene que ver con un papel que debieran cumplir con nosotros.

Igual nos comportamos con los familiares, aunque más duramente. No les queremos a ellos sino a la imagen que nos hemos hecho de ellos. Y ellos deben adecuarse a esa imagen, que es un rol que deben cumplir con nosotros.

Ocurre lo mismo con los compañeros de trabajo.

No se acepta a las personas tal cual son, porque se exige que se adecuen a la idea que nos hemos hecho de ellas.

No se quiere a las personas, sino sólo al diseño que hemos hecho de ellas. Han de poderse encuadrar en mi mundo, si no, no pueden ser aceptadas.

Fácilmente atribuimos nobleza a esa actitud, porque nos parece que exigimos lo que debiera ser, pero no hay nobleza ninguna, porque exigimos a las personas que sean lo que nosotros queremos que sean. Y las formas que les exigimos que sean, siempre tienen que ver con nuestro propio interés, comodidad, sistema de creencias, ideología, manera de ser.

Nuestras ideas y exigencias con respecto a los demás son siempre en nuestro propio favor, no en bien de ellos.

No aceptamos que sean como son, porque no cumplen el rol que les asignamos.

No les aceptamos débiles e imperfectos porque nos parece que debilitan nuestra propia fragilidad. Les pedimos que fortalezcan nuestra debilidad, que nos den apoyo.

Ese es un error grave, porque la fortaleza que se apoya fuera, es la debilidad suma.

Tenemos expectativas porque nos parece que nuestra fortaleza ha de venir de fuera, y la fortaleza sólo puede apoyarse dentro.

Por ello, aprender a no tener expectativas es forzarse para apoyarse dentro. Dentro no es en uno mismo, en el ego, sino en los niveles sólidos y profundos de nuestro propio ser, que es «eso que es», «el que es».

Las mismas consideraciones cabe hacer con respecto a la profesión y a la vida en general. Quien se vuelve a la vida con expectativas, vive en un mundo de puras representaciones; y las re-presentaciones sustituyen a la realidad.

Las expectativas son como un velo que nos separa de la realidad que es. Quien no ve y se niega a aceptar la realidad que es, tal como viene, no puede ver «al que viene» en esa realidad.

«Lo que es», «el que es» no viene en nuestras representaciones e ideas, sino en lo que hay y como es.

Quien carece de expectativas, no rechaza a nadie

Quien carece de expectativas en su relación con las personas, carece de motivos para rechazar a nadie, ni cierra la puerta de forma definitiva a nadie.

Hagamos algunas reflexiones sobre la actitud a adoptar frente a los otros, cuando se pretende hacer el camino interior a la cualidad profunda.

No hay que perder nunca la esperanza de que alguien pueda cambiar. Eso supone mantener siempre la fe en las personas.

Si se acepta a las personas tal como son, y no como les imponemos que debieran ser, será posible mantener siempre una puerta abierta para ellas.

No hay que cerrar nunca la puerta a nadie; lo cual no quiere decir que uno se comporte como una presa fácil.

No dar nunca a nadie como caso perdido.

Cuando te has pillado los dedos con alguien, puede ser conveniente quitarse de en medio, pero sin cerrarle la puerta.

Estas actitudes comportan hacer siempre que se pueda un juicio positivo.

Significa inclinarse siempre a lo positivo con respecto a los otros.

Significa no ser mal pensado, sin por eso ser ingenuo.

Significa procurar siempre ponderar la parte positiva.

Ponderar la parte positiva de las personas las afianza en lo positivo.

Por el contrario, ponderar la parte negativa, los afianza en lo negativo.

Adoptar esta actitud, de forma generalizada y no sólo con algunas personas concretas no es simple bonhomía, o ser pánfilo, es método.

Es una manera de no ser un ego frente a otros egos.

Es una manera de intentar ver a «lo que es», «al que es» en el otro.

Si no se adopta esta actitud con respecto a los otros, difícilmente puede conseguirse el silencio interior y el conocimiento. Reaccionar desde el ego con respecto a los otros, invalida todos los esfuerzos que puedan hacerse por conseguir el silencio.

Para actuar sin cerrarle nunca la puerta a nadie y viendo siempre lo positivo, no se puede actuar desde el ego, hay que situarse más allá de él. Sólo situándose en la dimensión absoluta, no dual, con el pensamiento, el sentir y la acción, es posible llegar al conocimiento. Las actitudes que hemos enumerado afectan directamente al sentir y a la acción. Para conseguirlas hay que crear el silencio del sentir y de la acción.

Si no se practican con insistencia estas actitudes, se tendrá un desague en todos nuestros esfuerzos.

Relación entre el desapego, la carencia de expectativas y el amor

Primero hay que aclarar la noción de «amor».

Lo que habitualmente llamamos amor es sólo una egocentración ampliada. Cuando el otro o los otros me resultan imprescindibles para satisfacer mis

necesidades, el amor propio debe ampliarse, no es, pues, amor sino amor propio ampliado.

Cuando ese amor propio se amplía para incluir a la pareja, a los hijos, a la familia, a los amigos e incluso a la patria, no es más que un amor propio sensato y sano que comprende que ni puede vivir ni puede satisfacer sus necesidades físicas, afectivas, psicológicas, económicas, etc., sin esas ampliaciones.

Queremos más a los más próximos porque son los más necesarios a nuestras necesidades. El lenguaje del amor ya muestra su raíz egocéntrica. Expresiones como «eres mi vida», «no podría vivir sin ti, o sin ellos», «eres lo que da sentido a mi vida», «te quiero», etc., hablan de la egocentración de ese amor.

Este tipo de amor es inseparable del apego, porque está en función de nuestras necesidades y nuestros deseos.

Todo el amor que se da en la dualidad, en la relación de sujeto a objeto, de sujeto a sujeto, es de estructura egocentrada y está ligado al apego.

En estos tipos de amor –el de pareja, el de familia, el de grupo, el de amigos, el de patria, etc.– el objeto primario de amor es uno mismo y, por razón de sí se quiere a los próximos.

Este no es el amor del que hablan los maestros del espíritu.

Los maestros hablan de un amor en el que el otro, los otros o lo otro (se puede amar una causa con tanta intensidad o mayor que a las personas) está por delante del amor a sí mismo.

Para poder conseguir este tipo de amor hay que pasar por la muerte a sí mismo, por el silenciamiento de sí mismo, por el desapego de sí mismo.

Además de ese radical y profundo desapego de sí mismo, para amar como dicen los maestros, hay que desapegarse de todo interés y provecho propio al tener relación con la pareja, los hijos, los amigos, los grupos, al pelear por una causa, etc.

Por tanto hay que ser independiente de quienes se ama, desapegado de ellos. Quien no saca ningún provecho de su relación con otros, es independiente de ellos. Y porque no depende de ellos puede amarles por ellos mismos.

Sólo la necesidad crea dependencia. Y la necesidad se muestra en forma de expectativas sobre los otros o sobre las causas por las que se lucha. Cuando hay necesidad, dependencia y, por consiguiente, expectativas, está funcionando el yo y su egocentración. Cuando la egocentración está por medio, el amor del que hablan los maestros no puede darse.

Estas dos formas de desapego –desapego de sí mismo y desapego de los beneficios que se puedan obtener de nuestra relación con otros y por tanto de los otros–, que se manifiestan como ausencia de expectativas, en realidad son una unidad porque son dos caras de una misma realidad.

Así resulta que el amor que arranca del silenciamiento de los propios intereses, provechos, sentidos de la vida, expectativas, es el auténtico amor al otro o a lo

otro. Ahí se busca realmente el interés del otro o lo otro sin que tenga que someterse previamente al propio interés.

Sólo ese tipo de amor merece el nombre de amor. El amor silencioso, más allá de la dualidad, a causa del silenciamiento del ego, es el único amor. El amor desde la dualidad sólo es el egoísmo propio de un ser simbiótico, sólo es egoísmo ampliado. Lo cual no es poca hazaña, si es verdadero.

Por esta razón, sólo el amor que va acompañado del completo desapego y de la completa ausencia de expectativas, revela la realidad de lo amado y se hace conocimiento, conocimiento también silencioso.

La vida de cualidad interior en el fin de la religión

La vida espiritual, la cualidad de la vida humana, el desarrollo refinado del camino interior, la vía del silencio, tendrán que darse sin religión.

La ciencia, la filosofía, la moralidad, la cohesión colectiva y el arte se han liberado hace tiempo de la religión. Ahora le toca a la cualidad humana, a lo que nuestros antepasados llamaban espiritualidad.

Las mitigaciones de las condiciones de la existencia humana y el sentido de la vida que daba la religión, lo lograba básicamente a través de las creencias. En una sociedad sin creencias, la religión ya no puede endulzar la muerte, ni suavizar el dolor o el destino. Sin creencias la religión es incapaz de dar sentido a la vida, ni es capaz de ser fundamento de la moralidad. Sin creencias que justifiquen la sumisión, es incapaz de asegurar y motivar la cohesión colectiva. Sin creencias es incapaz de proporcionar una interpretación de la realidad o un sistema colectivo de valoración.

Sin las creencias, las religiones han perdido todo su poder y son incapaces de cumplir las funciones que durante milenios han ejercido. Sin creencias, la religión es incapaz de existir.

A las religiones, antes de morir, sólo les queda algo que transmitir a las nuevas generaciones de las sociedades industriales, algo que creció en su seno, que fue el alma de su alma, que fue lo que fundamentó su fuerza y su prestigio: la vida de cualidad honda, el cultivo del camino interior.

Pero las religiones no pueden transmitir directamente ni siquiera esa riqueza nacida en su seno, el mayor tesoro de la humanidad, porque cuando pretenden iniciar a esa vía, han de hacerlo apoyándose en creencias y las creencias son inasimilables para las nuevas sociedades industriales.

Las religiones, en las nuevas circunstancias culturales, para transmitir a las nuevas generaciones la vida que llevan en su vientre, deben morir, como las madres que mueren en el parto. Sólo así vivirá la criatura que llevan en su seno.

El camino de la sabiduría sin religión

A la mayoría de la población de las nuevas sociedades no interesan las religiones. Una vez más, insisto en que entiendo por religiones los sistemas de creencias, comportamientos y rituales, fijados e intocables, en organizaciones de una forma u otra jerarquizadas. Las religiones, así entendidas, ni interesan ni nos interesan. Interesa y nos interesa el camino interior, la vía, la cualidad humana profunda, o como quiera que se llame a esa otra dimensión del existir humano de la que hablaron las religiones del pasado.

Ha habido grandes maestros y grandes escuelas del cultivo de esa dimensión. Incluso grandes científicos y artistas han hablado de ella. Pero sería un gran error escuchar lo que dicen los artistas, los científicos, los poetas, sobre el cultivo de esa posibilidad humana, y no aprender de los grandes maestros y las grandes escuelas espirituales; y la razón que las gentes tienen para no escucharles y estudiarles es que hablaban, de acuerdo a su tiempo, desde las religiones que nosotros ya no podemos asumir.

No interesan las religiones, pero sí los maestros de la vía que hablaban y enseñaban en el seno de las religiones. Por razones culturales sólo podían hacerlo desde ellas o en polémica con ellas. Al arte también le ocurrió algo parecido, aunque en una medida mucho menor.

Los europeos del siglo XXI tenemos que aprender de los maestros espirituales que son los maestros de la vía, y de las tradiciones religiosas, manteniéndonos libres respecto a sus sistemas de creencias, de comportamientos y de rituales. Tenemos que aprender de todos los grandes maestros y de todas las grandes escuelas de sabiduría de las tradiciones religiosas, sin hacernos, por ello, creyentes, ni religiosos. Hay que aprender y enseñar, a los hombres y mujeres de las sociedades laicas y no creyentes, a buscar la sabiduría donde está.

Sería una gran necesidad empezar de cero, intentando recrear de nuevo toda la inmensa riqueza y experiencia de las generaciones que nos precedieron, y rechazarlos porque vivieron en los contextos de las sociedades religiosas y creyentes preindustriales.

Esta es la gran innovación que nos ha tocado hacer; una innovación que es la máxima prueba de fidelidad a la tradición: aprender de los grandes maestros de espiritualidad y de cualidad humana de las tradiciones religiosas de la humanidad, sin que ello tenga que comportar volver a las condiciones culturales y sociales en las que vivieron, porque nos es imposible. Tenemos que aprender a ser discípulos de todos los grandes de la vía, que aparecieron en las tradiciones religiosas, sin volver a la religión, permaneciendo hombres y mujeres laicos, sin creencias.

Es ya hora de discernir y no abandonar, con las religiones, toda la riqueza y sabiduría que en ellas se produjo. Tenemos que aprender y enseñar a seguir a los maestros de la sutilidad, dejando a un lado a los maestros de la creencia.

Algunas veces, los mismos maestros de la sutilidad son también maestros de la creencia. Cuando eso ocurre, que en algunas tradiciones culturales es frecuente, no pasa por falta de cualidad de los maestros de la sutilidad, sino por las condiciones culturales en que vivieron. Pero incluso en esos casos, tenemos que aprender y enseñar a discernir una cosa de otra, para poder tomar la una y abandonar la otra.

Tenemos que aprender a hacer este tipo de discernimiento, que no es nuevo en la historia humana. Ya hemos aprendido a apreciar la belleza que ponen ante nuestros sentidos los grandes artistas del pasado, dejando de lado la forma concreta con la que ellos tuvieron que expresar y vivir la belleza de que nos hablan. Aprendemos de ellos la belleza que expresaron, sin que eso comporte que tengamos que vivir y expresar la belleza como ellos lo hicieron.

Por eso, a los maestros de la cualidad tendremos que tratarles como maestros de la sutilidad, de la sabiduría que se dice en formas, pero que trasciende y es libre de cualquier tipo de formas.

No podemos ser hombres y mujeres religiosos, ni queremos serlo, pero sí que queremos seguir la vía de la sabiduría, el camino del conocimiento, que es un camino de sutilidad; queremos aprender de los grandes maestros de la historia, se den donde se den y en las condiciones en que se den. Es preciso que tengamos el juicio de aprender de los grandes maestros de las tradiciones religiosas sin que ese discipulado nos lleve necesariamente a la religión que hoy ya no es posible.

Cómo trabajar en la vía de la cualidad. Un resumen

Utiliza la mente como un sable.

Venerar toda la realidad, porque el ser de todo es sólo lo absoluto.

Actúa sin buscar los frutos de la acción, ofreciendo tu acción como una ofrenda.

PROBLEMAS DE LA CUALIDAD HUMANA EN LAS NUEVAS SOCIEDADES

El efecto demoledor y positivo de la globalidad en las tradiciones religiosas

La evolución de las ciencias y las tecnologías, el desarrollo de las comunicaciones, la universalización de las tecnociencias, de las finanzas, de la economía y de las industrias del ocio y de la moda, nos han conducido a la globalización de la sociedad humana; un fenómeno que invade todos los niveles de la vida, que no tendrá marcha atrás y que afecta, de uno u otro modo, a todos los pueblos.

Si nos detenemos a considerar el impacto de la globalización en las tradiciones religiosas, podremos comprobar que su efecto ha sido ya demoledor, y lo será mucho más en el futuro cuando el proceso que se ha iniciado se concluya. A pesar de ese efecto demoledor y, precisamente porque ha sido demoledor, el resultado ha sido enormemente positivo.

La globalización ha arrancado a cada una de las tradiciones religiosas de su acantonamiento provinciano y las ha puesto, unas junto a las otras, en el ruedo del gran mundo. Las ha forzado a convivir y a rozarse unas con las otras.

Las tradiciones se han visto empujadas a conocerse y respetarse. Tendrán que resignarse a aprender unas de otras, hasta que lleguen a amarse y ayudarse, si no quieren ser infieles a su propio espíritu.

Cuando las tradiciones carecen de espacios físicos y mentales donde aislarse, ya no basta con la tolerancia. Las tradiciones religiosas son siempre, en su fondo más profundo y radical, tradiciones de sabiduría, amor y servicio. La sabiduría, el amor y el servicio no se pueden conformar con la tolerancia sino que tiene que llegar a conocerse, amarse y servirse.

Desde esa convivencia, codo con codo, resulta más fácil comprender, y es obligado tener que reconocer, que ninguna tradición posee la verdad, porque es la verdad la que posee a cada una de las tradiciones. No hay ningún sistema de símbolos, expresiones, formulaciones o representaciones que sea capaz de encerrar a la verdad en una cerca. «Lo que es», «el que es» salta todas las cercas. El inabarcable e innumerable no cabe en ninguno de nuestros jarros de barro; desborda todo contenedor, todo vaso, incluso el más sagrado.

Quiénes creen poseer la verdad y menosprecian a otros desde esa posesión, ofenden a aquellos que menosprecian y, sobre todo, ofenden a la verdad. Muestran con su comportamiento que no han comprendido lo que dicen poseer.

Cuando las tradiciones religiosas vivían aisladas en sus provincias, podían ignorarse unas a las otras, podían caer en el error de intentar eliminarse unas a las otras, podían dejarse seducir por la tentación de ponerse unas por encima de las otras, de menospreciarse mutuamente. La globalización ha roto todos los muros de esos aislamientos; con ello, ha anulado las fronteras y nos empuja a que intentemos comprender la realidad profunda de todas las tradiciones.

Las nuevas condiciones culturales, fuerzan a que la convivencia sea no sólo una posibilidad sino que tenga que ser una realidad. Y esa realidad nos conducirá más allá de la tolerancia pacífica y fría, en la que unas tradiciones ignoran a las otras.

El mensaje de todas las tradiciones religiosas, de todas, no es que nos toleremos unos a otros, sino que nos amemos y sirvamos unos a los otros. Este mensaje vale para las personas, para los pueblos y para lo más profundo y querido de cada una de esas tradiciones culturales: su sabiduría espiritual.

Cuando no se conocen más que los textos sagrados y los grandes escritos de los sabios de una sola tradición, el fuerte sabor de verdad que tienen puede inducirnos a la tentación de unir indisolublemente el vino sagrado de la verdad con el vaso humano y cultural que lo contiene. Se puede llegar a no saber discernir entre el vino y la copa de barro humano que la contiene. Hay que comprender que el vino no es la copa y que, por consiguiente, la copa está hecha de barro humano, no de vino.

La verdad que se revela y se recibe en frágiles vasos de barro, no es creación humana, aunque se deposite en nuestras quebradizas jarras. Siendo una verdad que no es creación humana, no está hecha de barro y no se liga a ningún tipo de copas. Puede estar en todas las copas y las jarras, porque no se ata a ninguna de ellas.

El conocimiento de los grandes textos y escritos de los sabios de otras tradiciones, y su extraordinaria profundidad y calidad, nos fuerza a discriminar su verdad y su sabor, de los vasos que la contienen.

Nuestra generación es dichosa porque se ve necesitada, por la convivencia de todas las tradiciones religiosas de la humanidad, a profundizar en todas ellas, hasta llegar al vino sagrado que contienen todas las copas.

Esta situación nos lleva de la mano hasta hacernos comprender que la mejor manera de entender el mensaje de los Evangelios, que trasciende todo sistema de símbolos, representaciones y creencias, es leer profundamente el Corán, los sutras budistas o los escritos de los grandes rishis indios. E igualmente, que la mejor introducción al Corán sería los grandes textos de las otras tradiciones. Lo mismo valdría para los textos hindúes o budistas.

¿Tiene algún sentido hablar de grados de verdad entre las tradiciones religiosas?

Quienes creen poseer la verdad y, desde ella, menosprecian a los demás, no están en la verdad y se alejan de ella, porque crean discordia.

Quienes hacen de las tradiciones religiosas motivo de desavenencia entre los seres humanos, traicionan la sabiduría de la propia tradición y hacen de las religiones un grave peligro para una sociedad humana globalizada. Este es un riesgo, que en los inicios del siglo XXI, no se puede correr. La humanidad debe afrontar, de cara y sin mitigaciones, este grave problema.

Quienes hacen de las grandes tradiciones de la sabiduría de la humanidad, —¿qué son, sino, las grandes tradiciones religiosas de nuestra especie?— sistemas de creencias y modos de vida intocables, absolutos y exclusivos, empujan a las comunidades humanas a la intolerancia y al enfrentamiento.

Quienes se empeñan en que seguir a los profetas y los sabios de las tradiciones religiosas es someterse incondicionalmente a maneras de pensar, sentir, organizarse y vivir, fijados, inmutables y excluyentes, hacen todo lo posible para alejar a las gentes de las nuevas sociedades globales de innovación y cambio continuo, de las fuentes de la verdad. Eso, aunque no lo comprendan, les hace culpables frente a sus contemporáneos y frente a las generaciones que les seguirán.

Siempre ha sido necesario trascender las formas para adentrarse en Dios, en «eso que es», en «eso no-dual», en el «único», para gustar el «vino» que está en toda copa y que no es ninguna copa, pero ahora, se ha hecho imprescindible. Hay que acceder al «sin forma» que está en toda forma. Confundirle con alguna forma, sea la que sea, es un error; un menosprecio de la verdad y un crimen contra la convivencia pacífica de la sociedad humana.

¿Cómo habría que vivir las tradiciones religiosas para que no se distancien ni se enfrenten, para que se reconcilien y se unifiquen?

La convivencia forzosa e inevitable de las tradiciones nos exige hacer una relectura, desde las condiciones de una sociedad globalizada, de todas las sagradas escrituras, los textos, los maestros y las doctrinas de las tradiciones.

Nos exigirá, también, poner de relieve a los maestros y textos que, en cada tradición, remarcan y apoyan un ecumenismo completo.

Cada tradición tendrá que proponerse, como un deber ineludible, conocer y estudiar a los maestros y textos de las otras tradiciones.

Habrá que institucionalizar procedimientos periódicos de comunicación entre tradiciones, hasta que se logren niveles convenientes de conocimiento mutuo.

La globalización y la convivencia de tradiciones religiosas nos empujan a vivir cada una de ellas como invitación e incitación a un camino interior que lleva, de lo que se presenta en formas, a lo que está más allá de todas las formas. Ese es un camino de silencio interior, que nos permite discernir siempre el vino, de las copas del barro humano que lo contienen.

Cuando se consigue gustar el vino, no se le confunde con la copa; así se trasciende la oposición entre tradiciones religiosas y se comprende y vive que en todas las copas hay el

mismo vino. Finalmente se comprende no sólo que en todas las copas hay el mismo vino, sino que todas las copas son, aunque de barro, vino. Porque ¿qué hay frente al «único»?

En las nuevas sociedades globales, en las que todas las tradiciones religiosas han de convivir, han de conocerse y servirse, usaremos sus sistemas simbólicos, sus expresiones y creencias, para acercarnos al que está más allá de toda forma, al que unifica todo lo que separa a las tradiciones, porque está en toda forma.

La adhesión absoluta a formas y creencias, separa y enfrenta.

Andar por el camino del silencio, hasta gustar el vino de cada copa, une.

Este es el gran servicio que las tradiciones religiosas pueden y deben hacer al nuevo estadio de la vida y la cultura de la humanidad globalizada.

Cuando las tradiciones religiosas dejen de enfrentarse y menospreciarse, cuando se conozcan, amen y sirvan unas a las otras, podrán servir a la defensa de una globalidad que no esté controlada por un solo país, sino que sea universal y democrática. Podrán luchar por una globalidad que no favorezca sólo a una elite mundial ligada a una única tradición cultural y religiosa.

Entonces podrán ser las defensoras de los marginados y perjudicados por la globalización al servicio del capital; podrán luchar por una globalización que abarque a todas las culturas y tradiciones; una globalización que no sea neocapitalista política y económicamente.

Hasta que las tradiciones religiosas no consigan una comprensión, aprecio y servicio mutuo que esté más allá de la simple tolerancia y convivencia, la paz profunda no será posible entre las personas. La incompreensión, incomunicación y menosprecio mutuo entre tradiciones culturales, siempre tiene, explícita o implícitamente, una raíz religiosa.

Hay que eliminar, con radicalidad y lo antes posible, esa vieja raíz de discordia y hay que convertir el inmenso y venerable depósito de sabiduría de las tradiciones en fundamento de la concordia y comprensión de los pueblos.

La crisis mortal de las formas religiosas ayudará eficazmente a la herencia común de la sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales. La crisis mortal de las formas ayuda a liberar al vino de sumisiones.

Conviene recordar que la crisis mortal de las formas es, en realidad, no una crisis de formas expresivas, sino una crisis de la epistemología mítica desde la que se las interpretaba y vivía.

La confluencia de dos tradiciones culturales y religiosas: la filosofía y la religión en Oriente y en Occidente

En Oriente, se aprendió muy pronto a usar la razón para romper la perspectiva egocentrada del conocer y del sentir. Se aprendió a salir de la dualidad fundamental

que enclaustra todo viviente: la que forma la necesidad y el campo donde satisfacer esa necesidad.

Descubren que la razón es capaz de mostrar que existe un saber y un sentir que libera del ego como estructura de apetencias. A ese peculiar uso de la razón en Occidente se le llama filosofía de Oriente.

Esa es también la pretensión de la religión en India. La religión india se fundamenta en la revelación védica y upanishádica; pero las revelaciones sagradas no son verdades a creer sino afirmaciones que incitan y orientan a la razón y al sentir para que salgan a verificar por sí mismos lo que es el conocer y sentir cuando se ha silenciado por completo la actitud egocentrada.

Las escrituras afirman que cuando la mente y el sentir dejan de interpretar y valorar lo que nos rodea desde el interés, y se convierten en testigos silenciosos y ecuanímenes, aparece un nuevo conocer y sentir que surge desde el silencio de la necesidad.

En Oriente no hay oposición ni enfrentamiento o distancia entre lo que en Occidente llamaríamos filosofía y la religión. Cuando hablo de Oriente nos estamos refiriendo a la India y a todo lo que de ella procede; no nos estamos refiriendo al islam, que tiene una postura semejante a la cristiana y judía; ni tampoco a la China.

En Occidente, la filosofía nace en Grecia, en un ambiente cultural, la polis, en el que el patrón artesano de interpretación y valoración de la realidad ha conseguido independizarse de los paradigmas culturales agrarios, autoritarios y dualistas.

Los artesanos se interesan por cómo están hechas las cosas. La filosofía nace, gracias al paradigma artesano, enfrentada con la interpretación y valoración que hacen los mitos.

Los mitos interpretan y valoran las realidades por lo que significan para la vida de los humanos; la filosofía, en cambio, quiere saber, inspirada por los artesanos, cómo están hechas las cosas. Los primeros filósofos pretenden explicar cómo está hecha la realidad de lo que hay, utilizando las posibilidades de explicación que ofrecen los instrumentos artesanos de la época. En esa línea, y al paso de la evolución de los instrumentos, se ha mantenido la filosofía por mucho tiempo.

Los filósofos occidentales no pretenden salirse de la dualidad fundamental humana, —un sujeto de necesidad, en un campo donde satisfacer esa necesidad,— ni buscan escapar del círculo de la egocentración; lo que buscan es explicar y fundamentar los hechos y explicar y fundamentar un modo humano de vivir.

La misma perspectiva que la filosofía tiene la ciencia. Filosofía y ciencia nacen a la vez y con la misma pretensión de fondo.

La filosofía no se aleja de la pretensión práctica: quiere saber cómo están hechas las cosas para comportarse con ellas debidamente. La ciencia pretende, además, poderlas manejar, manipular. Ambas tienen pretensión teórica y pretensión práctica aunque con diferente acentuación.

La filosofía y la ciencia quieren saber cómo son las cosas, cómo están hechas, para, desde ahí, conocer qué significan para la vida humana y qué utilidades pueden ofrecer.

El mito no se ocupa de cómo están hechas las cosas y sólo persigue determinar qué significan las realidades para la vida humana.

Por consiguiente, la filosofía y la ciencia se alejan estructuralmente del mito y de su pretensión; con ello se liberan de su fijeza y, aunque no se salgan del círculo de la dualidad y, por ello, de la egocentración, proporcionan movilidad al pensamiento y a la sociedad.

Así, con la filosofía y la ciencia, nace, por primera vez en la historia humana, una zona del saber y del valorar, liberada de la sumisión al sagrado mito.

En el contexto cultural en el que se desarrolla, en Occidente, la filosofía y la ciencia, (en el que, repito, no se plantea salirse de la relación dual de sujetos conocedores y objetos a conocer, y en el que la razón no pretende salirse de ese círculo, ni concibe que pueda haber un ámbito de conocimiento y del sentir que esté fuera de la burbuja dual del viviente), la religión se ve inducida a plantearse y hablar desde esos mismos cuadros mentales, sin proponerse romperlos ni suprimirlos.

La religión ofrece su peculiar dimensión y experiencia, sin que exista en su ámbito cultural, ni tampoco en ella, un uso de la razón que se proponga salir del círculo de la dualidad «sujeto/objeto»; por tanto, para cultivar, hablar y hallar «eso sagrado» que se sitúa más allá del círculo restringido de los deseos humanos, la religión tendrá que fundamentarse en la *fe-creencia*. Si la razón no sabe romper el círculo de la dualidad, lo que trasciende ese ámbito sólo podrá ser creído.

Oriente sabe, y los místicos de Occidente también, que hay una fe que no es creencia; pero la religión de Occidente se apoya en la fe-creencia. Desde esa base se construye, se desarrolla y se cultiva la religión.

La fe-creencia responde a la revelación de Dios, entendida no sólo como revelación de Dios mismo sino también como revelación de verdades. La fe-creencia comporta confianza y entrega pero también sumisión y autoridad.

La religión se fundamenta en la revelación, expresada en símbolos, mitos y en la fe-creencia de lo que dicen los símbolos y mitos y, por tanto, en la sumisión.

La filosofía, por su parte, se libera de mitos y símbolos y de todo lo que comportan. Religión y filosofía, por sus mismas estructuras, entrarán en conflicto.

En la historia de la filosofía siempre han existido formas de pensar que pactan con la religión adoptando la fe-creencia, sin renunciar por completo a su pretensión filosófica. Esa forma de filosofía creyente siempre ha tenido la inestabilidad en su seno y, por ello, una necesidad de fundamentación renovada.

La religión, con la fe-creencia, pone al Dios trascendente más allá del círculo humano de los sujetos y los objetos, pero como un supersujeto enfrente de los

objetos y sujetos. La filosofía tiende a no encontrarlo; cuando lo encuentra es porque ha adoptado la fe-creencia.

La religión cuando usa la razón no la usa como en Oriente, para comprender y llevar la intuición a verificar las afirmaciones de la Escritura, sino para comprender y fundamentar la racionalidad de la fe-creencia.

En Oriente la religión no necesita de la fe-creencia porque ha aprendido a usar la razón para salirse de la dualidad fundamental humana. Su filosofía no pretende explicar y fundamentar el mundo de las construcciones de la dualidad constitutiva humana sino salirse de ella. Por eso en Oriente, religión y filosofía coinciden en su pretensión y se entremezclan continuamente.

En Occidente, la religión tiene que creer porque se concibe, expresa y practica en el seno de la dualidad fundamental humana; no dispone de una filosofía que rompa ese círculo porque, por regla general –hay excepciones–, la filosofía no quiere salirse de él.

En Occidente, ni la filosofía ni la religión pretenden liberarse de la relación fundamental «sujeto/objeto». Por ello la religión concibe la salud no como liberación de la individualidad del yo sino como su salvación eterna y su resurrección después de la muerte.

La postura de la filosofía de Occidente tiene dos grandes ventajas, que han invadido el mundo entero: posibilita la movilidad del saber y de las sociedades y posibilita el nacimiento de la ciencia.

El islam tiene un planteo religioso parecido al cristiano y fue tempranamente influenciado por la filosofía y ciencia griega y, por tanto, tiene una postura semejante a la occidental.

China, aunque tuvo muy pronto un movimiento filosófico y religioso semejante al indio –el taoísmo–, no llegó a desarrollarlo como en la India y tuvo que importarlo con el budismo, aunque tampoco el budismo pudo fructificar, a la larga, por la oposición de la autoridad imperial y su aparato mítico-religioso.

En Occidente, primero el régimen imperial romano y después el régimen autoritario con añoranzas imperiales de los estados europeos y, por último, la iglesia jerárquica, fundamentada en la fe-creencia y en la sumisión, impedirán que la religión se salga de la fe-creencia. Esta actitud de la religión influirá en que tampoco la filosofía se proponga salirse del círculo de hierro que supone el uso de nuestras facultades desde la dualidad radical que genera la necesidad de un viviente.

El hundimiento de la epistemología mítica, que pretendía que lo que dicen nuestros mitos, símbolos y rituales o lo que dicen nuestras ciencias es como es la realidad, hundimiento provocado por las sociedades de innovación y cambio continuo, nos fuerza a tener que sostener una epistemología no mítica, conscientes de que todas nuestras formaciones lingüísticas sólo modelan la realidad, no la

describen. Ese hundimiento de la epistemología mítica hace que se aproximen las tradiciones de Oriente y Occidente.

La epistemología no mítica sabe que el mundo de sujetos y objetos sobre el que trabaja no es una descripción de la realidad, sino sólo una conformación a la medida de las necesidades de un viviente.

En torno a la distinción entre fe y creencia

El tema ya lo hemos tratado en otros escritos, pero por su importancia, se nos permitirá que insistamos en él.

La riqueza profunda de cada una de las tradiciones religiosas está anclada en un sistema de significación, en unos símbolos, narraciones, mitos, rituales y textos sagrados.

Por esta razón, cada tradición siente una inquebrantable veneración por esas formas fundacionales y constitucionales.

Las tradiciones afirman, de diversas maneras, que esas formas son intocables y válidas para siempre. Todas sostienen que sus tradiciones son y serán válidas para todos los tiempos y todas las circunstancias culturales posibles.

Con unas maneras de decir o con otras, según sus sistemas mítico-simbólicos o según sus sistemas de representación, todas sostienen que en esas formas está la revelación de la verdad misma. Esta es la razón definitiva y última de su carácter sagrado y de su intocabilidad.

Esta afirmación de las tradiciones es indudablemente cierta, tanto en nuestra época como en las pasadas. Sin embargo, hay algo que ha cambiado en la forma de entender y vivir esta verdad fundamental.

La correcta comprensión de la verdad de cada una de las tradiciones, sabe que todas esas formas, figuras, narraciones sagradas, mitos y símbolos, todos ellos sagrados por su intocabilidad, manifiestan la verdad, pero no son la verdad porque la verdad de todas esas formas es «aquello» que está más allá de cualquier posibilidad de formas, porque es, con relación a nosotros, pobres vivientes, «el sin forma». La inmensidad de «lo que es» no cabe en las cortas medidas de la lengua de unos insignificante vivientes, de un insignificante planeta, de un también insignificante sol, de una de tantas galaxias.

No obstante, esas formas son el lugar donde el «sin forma» se hace accesible a seres, como nosotros, que reciben todas las noticias por los sentidos. A pesar de saber que no hay ninguna forma que pueda capturar al «sin forma», se reconoce que aquellas formas sagradas son sede del «sin forma».

Ser capaz de reconocer este hecho es la base de la revelación. Pero la revelación, entendida así, no somete a formas, aunque las venere, sino que libera de toda forma. No es la noción de revelación que utilizan las religiones, cuando ligan

indisolublemente las formas concretas de su tradición, la copa, con el vino que esas copas contienen, con «eso innombrable» que hacen presente.

Una cosa es aceptar la revelación del «sin forma» en esas formas, y otra es creer que esas formas son el molde sagrado único de interpretación de la realidad y de su valoración. La aceptación de la revelación no comporta, necesariamente, aunque en épocas pasadas así fue, creer que esas formas sagradas (sagradas porque son la sede de la revelación), son también el patrón de vida para cualquier época. Eso es, antropológica y culturalmente, insostenible.

Así, pues, una cosa es la aceptación de la revelación en unas formas y la entrega a esa revelación, a lo que llamaremos «fe», y otra el querer que esas formas venerables (porque en ellas tiene lugar la revelación) son, a la vez, la solución al proyecto de la vida que hemos de construir para sobrevivir correcta y eficazmente. A eso último le llamaremos «creencia».

Durante milenios, en muchas tradiciones, han estado indisolublemente juntas la fe y la creencia; la fe como abertura y entrega a la revelación del «sin forma» en unas formas y la creencia como convencimiento de que en esa misma revelación se nos proporciona formulaciones sagradas intocables que comportan una interpretación fidedigna y exclusiva de «aquello que es» y además, un proyecto de vida colectivo construido por Dios.

Esta unión de fe y creencia, aunque era obvio que se diera en sociedades estáticas, estructuradas sobre creencias, ha sido la más grande calamidad de la historia de las tradiciones religiosas de la humanidad. Esa unión ha permitido varios y graves males.

El primero y peor de ellos es que se confundiera la fe, que es una experiencia de profunda cualidad humana, con la creencia, que es una indoctrinación que no requiere ni la existencia de experiencia espiritual, ni siquiera de la cualidad humana.

De esa confusión inicial se siguieron otras: la confusión entre maestros espirituales e ideólogos. Esta confusión permitió que se sustituyera una jerarquía hija de la cualidad humana profunda, la que da la maestría en el camino interior, por la jerarquía burocrática e ideológica.

Con estas confusiones radicales se originaron una serie de graves inconvenientes.

Se confundió religión con creencia. El camino espiritual, de profunda cualidad humana que proponían los maestros, quedó en la sombra para remarcar, con frecuencia de forma exclusiva, la sumisión a las creencias y a sus controladores que son, a la vez, jerarcas burocráticos e ideológicos.

Quienes no se sometían a las creencias, o tenían otro sistema de creencias, eran enemigos de la fe y de la revelación. Desde ahí se dio paso y legitimación a todo tipo de atrocidades.

La fe no puede imponerse, pero la creencia sí. La fe no somete sino que libera, pero la creencia sí puede someter; y cuando se confunde fe y creencia, hay sumisión.

Cuando se hace de fe y creencia un paquete indisoluble, los amigos de la creencia son amigos de la fe, y los enemigos de la creencia son enemigos de la fe. Entonces la creatividad humana y la libertad tienden a alejarse de la fe y los que son partidario de no cambiar y de la sumisión, se dicen partidario de la fe.

Estas confusiones, además de la sangre que han derramado en la historia, están bloqueando el reconocimiento de la riqueza de otras tradiciones religiosas y, lo que es peor, están cerrando el paso a la experiencia espiritual, a la profunda cualidad humana, a las nuevas sociedades que, por estructura cultural, no pueden continuar manteniendo la unión indisoluble entre fe y creencia

A los hombres y mujeres de las nuevas sociedades no les es posible creer, pero sí tener fe.

Hay que proclamar claramente que la fe no tiene por qué pasar necesariamente por la creencia. Hay que proclamar que el camino de la profunda cualidad humana no se puede hacer sin fe, pero sí sin creencia.

Hay que sostener que ha llegado la hora de que la gran experiencia espiritual, la gran cualidad humana a la que invitan los maestros, deje de pasar obligatoriamente por el convencimiento de que en las formas en las que se produce la revelación está también el patrón de vida para todas las épocas de la historia.

Las formas sagradas de la tradición son sagradas porque en ellas se produce la revelación, no porque ellas sean un patrón de vida, un sistema de interpretación y valoración de una realidad, un sistema de organización social y familiar, un proyecto de vida colectiva bajado de los cielos. No hay ninguna forma que baje de los cielos; todas nacen en la tierra y se puede reconocer a su padre y a su madre. Lo único que baja del cielo es la manifestación del «sin forma» en las mortales formas humanas.

Somos un pueblo sin mitos ni creencias religiosas

Somos un pueblo sin mitos ni creencias religiosas. El soporte de las creencias religiosas son los mitos y narraciones sacras. Las creencias de las mitologías hacen historias sagradas: sostienen que las narraciones y mitologías sagradas cuentan y describen hechos. Los creyentes insertan sus vidas en esas narraciones tenidas por reales.

Esa fue una poderosa y bella forma de vivir, aunque no libre de inconvenientes y ambigüedades.

Nosotros ya no podemos vivir así, aunque queramos, porque los mitos, al mostrarnos que son construcción humana, se han vuelto incapaces de soportar creencias. La historia sagrada, que era una historia de salvación, se ha convertido en una leyenda o un símbolo, incapaz de sostener creencias.

Este es nuestro nuevo destino: existir en este inmenso mundo sin podernos apuntalar con creencias.

Nos queda la enorme fuerza expresiva de las grandes escrituras sagradas.

Estamos desprovistos de creencias definitivas, aunque, en nuestra vida cotidiana, podamos adoptar creencias provisionales. Pero las creencias provisionales ¿son creencias o solo supuestos? Son sólo supuestos.

Sin embargo, aunque estamos obligados a vivir sin creencias, no estamos forzados a vivir sin certezas. Las podemos tener, pero sólo si las conseguimos; serán nuestro logro personal y no el fruto de nuestro sometimiento a unas creencias heredadas. Pero esas certezas serán peculiares porque serán certezas recias pero vacías.

Nos hemos quedado sin poder tener unos mitos tales que generen creencias. Eso no comporta que nos veamos desprovistos de sabiduría sagrada; sólo hemos mutado radicalmente nuestra manera de vivirla.

Los mitos, símbolos y rituales ya no pueden sustentar creencias que estructuren nuestra mente, nuestro vivir y nuestras organizaciones. Ahora tenemos sólo narraciones y textos sagrados que muestran, de forma clara e inequívoca, la profundidad insospechada de lo que hay y el completo misterio del existir. Narraciones y textos que nos guían por la sutil senda que camina de forma en forma, pero que aprende a desligarse de toda formas.

¿Qué disciplina del saber se ocupará de la profunda cualidad humana y de las maneras de cultivarla y conseguirla?

La reflexión sobre la doble dimensión del existir humano ha sido tarea, a lo largo de la historia de Occidente, de la teología, pero realizada desde el seno de la religión y, por tanto, desde el seno de la fe-creencia. La crisis de las creencias, y con ellas, de la modelación de la fe –el acceso a la dimensión absoluta– desde las creencias, provocada por la plena industrialización, por las sociedades de innovación y cambio continuo y por la globalización, ha arrastrado a la crisis a las religiones.

La crisis mortal de las creencias y las religiones sume en la misma crisis, como consecuencia, a la disciplina teológica.

¿Qué ocurre con la teología en una sociedad que precisa de una cualidad humana profunda –lo que nuestros antepasados llamaban espiritualidad– sin sacralidades ni creencias?

La teología ha consistido en reflexionar racionalmente sobre verdades de fe, en una época en la que se identificaba la fe con las creencias.

La unión inseparable de fe y creencias, tenía como resultado que las reflexiones sobre la fe (que es un hecho puramente espiritual) fueran reflexión sobre las creencias.

Bien es cierto que la buena teología reflexionaba sobre las creencias trascendiéndolas, viviendo y comprendiendo la dimensión absoluta de la fe en las formulaciones de las creencias.

Si la teología es «logos», tiene que reflexionar razonadamente y con palabras sobre las verdades reveladas que, como tales, son verdad en formas, no pluralidad de verdades, o mejor, son verdad vacía de formas que se dice en formas.

El fundamento de la teología son las creencias que se derivan de las narraciones sagradas mítico-simbólicas de las escrituras reveladas y de la tradición. Pero para que se puedan deducir creencias de esas narraciones, mitos, símbolos y rituales, es preciso tener la epistemología de la interpretación mítico-simbólica propia de las sociedades preindustriales.

Según esa epistemología mítica, las narraciones sagradas, los mitos y los símbolos en los que se expresan las escrituras y las tradiciones, describen la realidad a la que se refieren. Para que las narraciones sagradas, los mitos, símbolos y rituales puedan ser el soporte de las creencias, se ha de partir de esa epistemología.

Pero en los inicios del siglo XXI, en las sociedades completamente industrializadas de Occidente, en las nuevas sociedades industriales de cambio e innovación continua, globalizadas, esa lectura, interpretación y epistemología es imposible.

Hoy sabemos que los mitos y símbolos en los que se expresan las escrituras sagradas y las tradiciones, no pretenden describir la realidad en sí misma, sino que nos dicen qué debemos pensar, sentir y percibir, cómo debemos organizarnos y actuar para vivir en unas condiciones de vida determinadas, siempre preindustriales.

Los símbolos, mitos y rituales no describen las realidades de las que hablan; y, además, en las sociedades plenamente industrializadas, en las que las sociedades de conocimiento han tomado el timón de la economía y la cultura, esas narraciones, mitos y símbolos ya no nos dicen cómo debemos pensar y sentir las realidades, ni cómo hemos de vivir, sino que sólo nos apuntan a otra dimensión de lo real, la dimensión absoluta.

En esas condiciones, esas estructuras lingüísticas ya no pueden soportar las creencias. Pueden expresar y apuntar a la dimensión absoluta de lo real, pero no pueden ni poseerla, ni decirla, ni someterla a formas y, menos, a fórmulas.

Las narraciones sagradas, los mitos y símbolos no narran acontecimientos ni describen realidades, sino que apuntan, sugieren, expresan e invitan a vivir una dimensión absoluta de la condición humana. Llamam a la apertura y a la entrega a esa dimensión; son palabras preñadas de esa dimensión; son «palabras-poder» que revelan esa dimensión, sin que lo que revelan sea traducible a fórmulas, ni expresable en palabras. Hablan de lo que no se puede decir, porque está más allá de toda posible categorización y objetivación, porque está más allá de toda dualidad, pluralidad o unidad.

Estas nuevas condiciones culturales, en las que los mitos y símbolos ya no programan a las sociedades preindustriales, en las que ya no está vigente la epistemología mítica propia de las culturas preindustriales, en las que no es posible deducir creencias de esas expresiones mítico-simbólicas y en las que, por último, las nuevas sociedades de conocimiento e innovación y cambio continuo tienen que excluir las creencias, las narraciones sagradas, los mitos, símbolos y rituales son puros fenómenos expresivos, incapaces de soportar sistemas de creencias intocables.

¿Qué pasa, en esta nueva situación con la teología?

La teología ya no puede presentarse como una reflexión racional sobre creencias. El mismo nombre resulta problemático, porque en una sociedad globalizada todas las tradiciones religiosas de la humanidad confluyen y, por tanto, ya no es posible hacer una reflexión teológica seria, sin tener en cuenta a todas las tradiciones, y un buen número de ellas no son teístas o lo son de una forma más laxa y flexible que las tradiciones religiosas occidentales. ¿Cómo llamar, entonces, a esa disciplina de reflexión: «teo-logía»?

Aunque mantengamos el nombre, inadecuadamente, ¿de qué se ocupará esa disciplina si no puede reflexionar sobre una fe-creencia indisolublemente unida, si no puede reflexionar sobre sistemas de creencias?

Esa disciplina, a la que no sabemos qué nombre habría que darle, deberá ocuparse de la fe separada de todo sistema de creencias; deberá ocuparse de esa segunda dimensión del vivir humano, que es un conocimiento silencioso porque no puede traducirse en palabras, que es una experiencia absoluta de lo real, comunicable pero no expresable en conceptos.

Deberá estudiar la manifestación de esa dimensión en el seno de los sistemas culturales de todas las tradiciones. Deberá estudiar cómo recorrer el camino que conduce a la vivencia explícita, individual y colectiva, de esa profundidad del vivir; deberá estudiar qué dijeron las diversas tradiciones de esa vía; qué procedimientos esa diversidad de tradiciones propuso; de qué errores y desviaciones del camino nos advirtieron.

Deberá estudiar todo lo que se refiere a la vía: cómo se expresó, cómo se vivió en las diferentes culturas de la historia humana, quienes fueron los maestros y líderes de ese camino, cómo se desvió y degradó cuando lo hizo, cómo debe adaptarse a las diferentes situaciones culturales, cómo debe servir de fermento para la creación de culturas, de proyectos colectivos, sin que ello suponga que se ofrecen interpretaciones intocables, creencias intocables, sistemas de moralidad, de organización y de vida deducidos de la fe (que ya es fe sin creencias) y con garantía divina.

Una disciplina así (a la que hemos dicho que habría que buscarle un nombre) dejaría de ser una disciplina con pretensiones académicas, para pasar a ser una disciplina en función del camino espiritual de individuos y grupos. Dejaría de ser reflexión sobre verdades reveladas (¿cómo reflexionar sobre verdades reveladas, cuando la revelación es real pero sin sumisión a formas, cuando es una certeza, una presencia, una luz oscura, un conocimiento-no conocimiento, una clara noticia pero de nada que pueda decirse en palabras y, menos, que pueda poseerse en una fórmula?) para convertirse en una disciplina auxiliar de la indagación espiritual por las vías del silencio.

Esa nueva forma de disciplina no sería lo que se llamó teología pastoral porque la teología pastoral supone creencias y proselitismo. Se asemejaría a una teología espiritual, pero sin dioses ni creencias. Donde no hay creencias no es posible el proselitismo, aunque sí la comunicación y el interés y el amor por los otros que empuja a ofrecer lo que es la más grande y noble posibilidad humana.

Esa disciplina, sustituto de la teología, estudiaría y reflexionaría sobre el ser humano completo, el que cultiva la doble dimensión de la realidad y de la experiencia humana. Estudiaría la dimensión que está en función de nuestra condición de vivientes necesitados y la dimensión que es fruto del silenciamiento completo de la necesidad; la dimensión y experiencia relativa y la dimensión y experiencia absoluta de lo real. Estudiaría cómo vivió esa doble experiencia la humanidad del largo pasado de las sociedades preindustriales, cómo se tendría que vivir en las nuevas sociedades industriales informatizadas llamadas de conocimiento e innovación.

Esta nueva disciplina sería preparación y auxiliar para el camino hacia la cualidad humana profunda; sería preparación para el camino interior, que es la vía del silencio y del conocer y sentir desde el silencio.

La lógica del proceso a la cualidad con respecto al absoluto

No se puede iniciar el camino interior sin alguna noticia, vislumbre o experiencia del absoluto. Partiendo de este supuesto, el camino a recorrer va

- de la identificación de la propia realidad con la experiencia del yo y el uso egocentrado de las facultades de conocer, sentir y actuar,
- a la desidentificación de la propia realidad con la experiencia del yo y al uso no egocentrado de las facultades.

Por consiguiente, el inicio del camino y lo que podríamos llamar la experiencia del primer «toque» del absoluto, se produce siempre en quien se tiene a sí mismo por real, en quien se comprende y se vive como alguien venido a este mundo, alguien que se vive y se siente como un yo, que lee y valora toda la realidad desde y en función de ese yo.

Quien se vive a sí mismo así, no puede comprender y sentir al absoluto más que como exterior a su propio ser, como «otro».

Mientras no se comprende la nada del propio ser, que es la vaciedad del yo, mientras el yo no muere por completo a sí mismo, no se podrá experimentar al absoluto más que como «otro» que el propio ser. Ese «otro» tenderá a tomar la forma de un dios porque el absoluto, aunque sea oscuro y misterioso, no se vive y experimenta como inferior y ajeno a las condiciones de inteligencia y conciencia.

Esta es la lógica no de la creencia sino de los hechos del proceso interior; del proceso a la cualidad humana profunda. La creencia no teísta, la atea, la que podríamos llamar creencia laica, podría bloquear la lógica de este proceso. La increencia no bloquea el camino, sólo la creencia laica podría bloquearlo.

Pero ese es sólo el inicio del camino. La experiencia del absoluto como exterior al propio ser, conduce a la meditación, a la concentración en el absoluto mismo. Ahí se aprende que el absoluto es incondicionado, único, que es «el que es». Esa luz y esa experiencia diluyen la ilusión de la existencia del yo y muestra que las dualidades yo/mundo, yo/absoluto, yo/los otros no son reales, son sólo la lectura que precisa hacer un viviente para poder satisfacer sus necesidades en un medio y vivir.

Por consiguiente, lo que empieza como una experiencia de un absoluto exterior al propio ser, tendiendo a tomar la forma de un dios, se trasciende y conduce a la disolución de toda dualidad y a la comprensión y al sentir del absoluto como el «nodos», como «el que es», «el único». Esa experiencia diluye al yo y, a la vez, diluye la figuración de Dios.

Esa es la segunda fase de la lógica del proceso interior que puede ser dificultada e incluso impedida por la creencia religiosa en Dios. La creencia en Dios puede conducir a la osificación de la dualidad, endureciendo, a la vez, al yo y a la figura de Dios. Esa cosificación y osificación, aunque no llegue a bloquear la experiencia del único, impide y dificulta el libre y natural desarrollo del proceso interior.

De estas consideraciones cabe concluir que la creencia, tanto laica como religiosa, puede resultar un serio obstáculo para el proceso a la gran cualidad humana. La increencia, que no sea cerrazón, no presentaría dificultades para el camino. No es la increencia la que es una piedra en el camino, sino la dureza de la mente y del sentir frente a la finura, sutilidad y a la oscura luz de las otras dimensiones de lo real.

La lógica de la religión y la lógica del camino a la cualidad

La lógica de la estructura de la religión y la lógica de las enseñanzas de los maestros de la vida interior, que es la gran cualidad humana, han tenido siempre dificultades para encajar la una en la otra.

La cultura del pasado, que debía bloquear el cambio y, para ello, debía fundamentarse en creencias intocables, exigía que la enseñanza de los maestros se

vertiera, a pesar de las dificultades, en la religión. En los nuevos modos de vida industriales ya no hay que hacer esos esfuerzos porque ya no es preciso verter la enseñanza de los maestros en los moldes preindustriales de la religión.

Una larga serie de factores han conducido a la increencia y al indiferentismo religioso, citaremos algunos: el crecimiento de las ciencias; su invasión de todos los ámbitos de la vida humana; la entrada en escena de las nuevas ciencias de la información, de las nuevas ciencias de la vida, del cosmos y de la física; la eclosión de las nuevas tecnologías, sobre todo las tecnologías de la comunicación y las de la manipulación de los procesos creativos de la vida; la generalización de la industrialización, que en los países desarrollados ha barrido los restos de formas preindustriales de vida humana, varias veces milenaria; los sistemas de producción que dependen de la continua creación de conocimientos, tecnologías, nuevas formas de trabajo, nuevas maneras de organización, cohesión y motivación; la profundización y generalización de las democracias políticas; las transformaciones sociales y familiares que todo eso ha comportado y arrastrado; la globalización de la que ya hemos hablado y todo lo que ha supuesto.

En las nuevas sociedades la gente ya no es atea, porque esa actitud requiere una atención a Dios (aunque sea para negarlo) que ya no existe. Las nuevas sociedades están profundamente secularizadas, con un secularismo que ya no polemiza con la religión porque la ignora; no atacan a Dios porque la sociedad está simplemente vacía de Dios. Dios ya no se cruza en sus vidas.

Los hombres y mujeres de nuestras sociedades, con frecuencia se confiesan creyentes, porque dicen: «debe haber algo»; pero esa creencia en Dios es tan marginal y poco operativa en sus vidas, tan poco articulada con sus cuadros de interpretaciones de la realidad, con sus formas de valoración de las cosas, con sus modos de actuar y de vivir, que equivale, de hecho, a un vacío de Dios.

Los hombres y mujeres de las nuevas sociedades no son estúpidos y reconocen, de una forma u otra, la dimensión absoluta del existir, porque esa noticia es constitutiva de nuestra condición de vivientes que hablan. En nuestra tradición cultural no tienen otro término para referirse a esa dimensión que llamarle «Dios». Pero ese término que usan está fuera de todo su contexto mítico, simbólico, ritual y de todo tipo de organización que hable de él o pretenda tener la mediación exclusiva. Está fuera de todo sistema de creencias, y no es capaz de servir de cabeza de puente para recuperar los viejos sistemas de creencias teístas.

Las iglesias continúan opinando que esa creencia vaga en Dios, que confiesan muchas personas, podrá ser una cabeza de puente para recuperar todo el terreno perdido. Todo lleva a sospechar que ese supuesto no tiene fundamento.

Hay que afirmar, con todo derecho, y no sin cierto pesar, que nuestra cultura está vacía de Dios, y eso aunque queden grupos residuales más o menos amplios de creyentes.

¿Dónde se fundamenta esta afirmación que a algunos puede parecerle poco evidente? Se apoya en unas cuantas constataciones graves: Dios está ausente de nuestro arte, de la filosofía, de la moral, de la política, de la historia; está ausente en las nuevas ciencias, en las nuevas tecnologías, especialmente en las de la comunicación y de la vida, está ausente en los medios de comunicación; en una palabra, está ausente de la gran masa de la cultura de los países desarrollados.

Esta es una gran novedad histórica; nunca antes había ocurrido una cosa así en la historia de la humanidad. Y esta situación no es fruto de una crisis pasajera o localizada. Viene preparándose y progresando desde hace varios siglos y sólo crece y crece. Se expande con la nueva cultura industrial y ciudadana; ha saltado ya las fronteras de Occidente para empezar a invadir África y Asia. Progresará al paso del crecimiento de la sociedad industrial, tecnológica y democrática.

El consenso milenario y generalizado en la creencia en Dios se ha roto, se ha perdido, se ha vaciado de contenido. Esta profunda crisis de la idea, creencia y vivencia de Dios está cubriendo con su sombra espesa la figura de Jesús el Hijo de Dios.

En la historia humana, la dimensión religiosa de la existencia y el camino interior se ha presentado bajo dos grandes formas: la de la religión y la que tematiza primaria y explícitamente el camino interior hacia la cualidad humana profunda. No queremos decir que en las religiones no se diera la posibilidad y la realidad del camino a la gran cualidad interior; estamos destacando sólo dos formas de presentarse la vía.

Los maestros religiosos, los profetas, los grandes guías, acentuaron siempre los rasgos necesarios del camino interior; muchas veces frente a las deformaciones de las religiones y en conflicto con ellas.

Durante la larga etapa de la historia humana en la que se vivió haciendo básicamente lo mismo durante milenios y excluyendo el cambio, la dimensión profunda y última de la existencia se vivió en formaciones religiosas, en religiones, en sistemas de creencias, en rituales y organizaciones intocables.

Las sociedades preindustriales eran estáticas y debían bloquear el cambio. Por ello se apoyaban en un pasado intocable; el presente y el futuro debían repetir el pasado y no desviarse de él. Esa forma cultural —que venía determinada por una manera de sobrevivencia colectiva— prestó sus estructuras y patrones a la religión. *La religión es, pues, la forma de vivir las dimensiones profundas de la existencia, propia de las sociedades estáticas y preindustriales.*

Las religiones se apoyan en el pasado, en las enseñanzas sagradas, inmutables y reveladas del pasado; en las leyes, prácticas y modos de vida que vienen de los antepasados. La religión debe repetir el pasado sin desviarse un ápice de él. Esa es su identidad sagrada e inmutable. La religión está amarrada con lazos inviolables a la memoria y a la repetición.

¿Qué posibilidades de permanencia y supervivencia tiene ese patrón de vida religiosa en sociedades que ya no pueden repetir el pasado porque han de vivir de diseñar el futuro, de la innovación, la creación continua de conocimientos, tecnologías, productos y servicios?

Esta lógica interna de las religiones hace inevitable que los líderes de las organizaciones religiosas desconfíen de los profetas y de los maestros de la vida espiritual, que desconfíen de las innovaciones y los cambios.

Los maestros de la vida espiritual, que son los maestros de la cualidad, suplantando la norma de la repetición del pasado por el proceso interior; por el camino del silenciamiento completo que conduce a conocer y a sentir desde la no-dualidad; dejan de insistir en el pasado para polarizar la atención en el presente, en el camino que lleva a la experiencia interna y personal de Dios, de «eso no dos» del «único», de «eso que es»; dejan de insistir en el pasado para insistir en la indagación que va de novedad en novedad.

Para la religión, esta actitud de los maestros del camino cualidad profunda es peligrosa y puede ser mortal para el prestigio de sus líderes. La cualidad del maestro del espíritu se interpone entre la conciencia de los fieles y la pretensión de control de la religión y de sus líderes. Esta forma de presentar los hechos espirituales que ofrecen los maestros no recurre, para la guía, a la religión y a sus autoridades. Los maestros espirituales cuando invitan a caminar por la vía del silencio y de la unidad, orientan hacia la experiencia interior y hacia el discernimiento propio.

Por su estructura y su lógica interna, la religión no soporta la libertad. Acoge la fe, pero sólo cuando puede canalizarla. La religión se desploma sobre sí misma si pierde el monopolio de la expresión de Dios, el monopolio de los rituales, de la organización y de las doctrinas.

La religión, para existir, necesita estabilidad, perpetuidad. Esa estructura prohíbe al mismo Dios que se mueva; le veta alejarse de los rasgos que el pasado sagrado le dio. Dios y lo sagrado tienen que estar modelados por lo mismo que modela a la religión, —que es lo que fija a las sociedades que deben excluir el cambio—. Por tanto, cuando la religión honra y sirve a Dios, honra y sirve a su propia imagen; el servicio a Dios es servicio a sí misma; la gloria de Dios, es la gloria de la religión.

La religión no puede poner en duda nada importante del pasado. ¿Cómo va a dudar de lo que posee en depósito sagrado, transmitido por los antepasados? ¿Cómo va a dudar de lo que recibió de lo alto, que conoce y que tiene a su disposición en los templos, rituales y escrituras?

La estructura y la lógica interna de la religión están tan lejos de las sociedades de conocimiento y cambio continuo como lo está la monarquía absoluta. La lógica interna de las sociedades de conocimiento e innovación y la de las religiones son incompatibles.

Las enseñanzas de los maestros espirituales desarticulan, en lo hondo, los fundamentos en los que se apoyan las religiones.

Los maestros de la cualidad humana profunda son maestros del silenciamiento. El silencio exige callar tanto la construcción de proyectos hacia el futuro como el recuerdo del pasado, para prestar toda la atención al presente, que no es propiamente un presente porque no está en relación ni a un pasado ni a un futuro. Esta lógica del camino interior, que es la lógica del silencio, tiene graves consecuencias: Dios no transitará por el pasado para manifestarse.

Los maestros aceptan y reconocen las sagradas escrituras, las leyes religiosas y el culto, pero no quedan sometidos por todo eso. Aprenden de todas esas instituciones hasta lograr el discernimiento interior y el espíritu que habla desde el propio corazón. Dios, «eso que es», habla desde el presente y desde todo lugar, no sólo desde el templo y el pasado.

Esta actitud de los maestros, volcada al proceso interior desde el silencio, es vista por la religión como un intento de desposeerla del privilegio y el monopolio de la expresión de Dios y del control de las normas, rituales y proyectos de vida. Eso supone desposeer a los dueños del saber religioso del poder sobre las muchedumbres.

El maestro de la vida interior es alguien que se libera de todo, también de la religión, porque la religión se acomoda mal con la libertad.

El camino interior es un camino de novedad, no de repetición; de libertad, no de patrones; es un camino que se hace al andar, que va de apertura en apertura; no es una vía de revelación concluida; es un camino de nuevo conocer y sentir, no de repetición de lo sabido.

La oferta de los maestros del espíritu es la oferta de la libertad completa porque es la oferta del silenciamiento total de las formas, para llevar a la experiencia del «único» desde el vacío de todo molde.

Los maestros de la cualidad llevan a la libertad de las estructuras, imposiciones y sumisión a formas, que forzosamente impone la religión.

Quien se libera de la religión, se libera del miedo a lo sagrado. Quien se libera del miedo es verdaderamente libre.

Quien se libera de la religión se deshace del monopolio que ejercen las autoridades religiosas en la lectura e interpretación de las escrituras sagradas y de los grandes textos.

Quien se libera de ese monopolio puede recuperar una lectura de los grandes textos fresca y abierta, como si fuera la primera vez.

Quien libera su espíritu, con la enseñanza de primera mano de los grandes, salta las cercas que la lógica cultural de la religión se ve forzada a imponer en el uso de textos, leyes, tradiciones e instituciones.

Quien se libera de la religión salta las alambradas y rigideces que han de imponer las autoridades religiosas, siguiendo el modo de ser de la religión.

Quien usa escrituras y leyes, pero yendo a la fuente, que es el espíritu de Dios, la cualidad profunda de «eso», se libera de la letra, —el sentido verdadero de la letra es liberar de la letra—, deja de ser siervo y se convierte en hijo y señor. Esa es la pretensión última de las escrituras y de las leyes sagradas.

Quien conoce esa libertad y el discernimiento que la guía, deja atrás todos los impedimentos para el amor. Sólo la libertad puede amar. Lo que tiene que protegerse con cercas, barreras, resguardos, ámbitos intocables, lo que no puede permitirse el cambio, no puede amar. Sólo el vacío de toda sumisión, pretensión e interés, puede amar. Sólo quien no se protege puede amar. Quien precisa protegerse, está impedido para el amor.

En las circunstancias culturales en las que nos movemos, no nos queda otra solución que renunciar a la religión y a su lógica propia, y optar por la vía de los grandes maestros de la cualidad humana profunda.

En esta situación, que no es ni circunstancial ni local, aunque en algunos lugares pese más que en otros, hay que exigir que la religión renuncie a los derechos que cree tener sobre la manifestación exclusiva de la dimensión absoluta de la realidad; hay que exigir que renuncie a sí misma y deje libre los caminos de la «vía». Debe dejar que las gentes se echen a andar por los senderos que usan formas sin someterse a formas, para así acceder al silencio y vacío de formas, en la profundidad del conocer y sentir silencioso.

La vía enseñada por los maestros, que es el itinerario hacia el silenciamiento de las formas, libera de todas las formas que adopta la vida humana, desacraliza las formas, las seculariza, las sustrae al poder de las autoridades religiosas, las hace autónomas para que puedan desenvolverse según sus propias dinámicas.

La propuesta de los maestros es adecuada a las sociedades de conocimiento y cambio continuo, porque exige mantenerse siempre en movimiento por los caminos de la vía; exige no replegarse sobre el pasado; exige no encerrar inviolablemente la experiencia del «único» en interpretaciones fijadas de documentos sagrados y lugares santos. El absoluto no puede estar cercado y a disposición exclusiva de ninguna tradición religiosa. La oferta de los grandes no es algo dado y hecho, es una vía que va de novedad en novedad.

En las nuevas condiciones culturales cambiantes y globales, el absoluto, Dios, no puede estar atrapado en los textos, las definiciones, los rituales y las leyes de ninguna religión. Eso sería inviable en la lógica de las nuevas sociedades y, además, no es lo que enseñaron los maestros del espíritu.

Nadie debe exigir del camino espiritual las funciones que en otro tiempo hizo la religión: ser el núcleo duro de la propia identidad, ser el fundamento del propio aprecio frente a otros.

Nadie puede pedir a la vía una manera de vivir humana con garantía sagrada, ni la indudable certeza de lo que hemos de hacer como seres humanos.

Nadie puede esperar de la vía los patrones culturales que nos deben regir, las leyes que nos deben gobernar, las costumbres y las instituciones correctas e inviolables que el cielo quiere de nosotros.

Nadie puede continuar pensando que el modo de vivir que él tiene es el bajado del cielo. Hemos de aceptar que toda forma de vivir humana, en todos sus aspectos y dimensiones, es totalmente construida por nosotros mismos o por nuestros ancestros, sin otra garantía que nuestro propio riesgo y calidad humana.

Quien se liga incondicionalmente a formas, porque las dice sagradas, endurece su corazón. Quien deja que su corazón se endurezca comete un pecado que le bloqueará la salida, porque cerrará su mente y su sentir a «lo que es», a su novedad en los cambios de la historia humana. Su pecado es más grave que la desobediencia que tanto se teme, porque es el rechazo decidido a ser desposeído de los bienes sagrados que cree tener en propiedad y que cree que le protegen como una coraza inviolable.

Esa dureza de corazón se legitima a sí misma diciendo que sirve a Dios, pero no es cierto, porque lo que hace es servirse de Dios y no servirle; cubre sus miedos e intereses con el sacrosanto nombre de Dios y de la religión.

Esa actitud equivale a adherirse a un Dios que se adecua a la propia medida; es resistirse, con armas sagradas, a abandonar el poder con el que se protegen a sí mismos y con el que pretenden dominar la mente y el corazón de los demás.

Las religiones predicán el amor al prójimo, pero desde las vallas y las cercas, desde la protección de la propia identidad, desde la certeza de la posesión de la verdad como formulaciones, normas, ritos, leyes, depósitos.

Los maestros desacralizan la religión, si conviene, para abrir al amor al prójimo. Enseñan que el amor al prójimo es sin medida, sin límites, porque ha de participar de la magnitud de lo absoluto. Ha de ser tan incondicional como el amor al «único». Ha de ser un amor absoluto y el lugar de verificación del verdadero amor a la unidad. El amor del prójimo traslada al ser humano la dimensión absoluta de lo real.

Los maestros ensanchan la idea de prójimo hasta que incluye a los menospreciados por la sociedad y la religión, hasta que incluye a los enemigos.

Se comprende que Jesús diga que a ese amor haya que sacrificar la propia vida si llega el caso.

Estas dos formas de presentarse los hechos de la cualidad humana profunda —la de las religiones y la que proponen los maestros del espíritu— no tienen contenidos que se excluyan unos a otros sino formas y lógicas que se excluyen mutuamente.

El camino interior que salta las vallas de la religión, aunque se deje guiar por ella, que quita el poder a sus burócratas, que fuerza a la religión a renunciarse a sí misma

por amor de la dimensión absoluta de lo real, que reclama que la religión deje de tener el monopolio sagrado, es visto como enemigo de la religión. Y no lo es, porque sólo pretende ir a la fuente y poder practicar la vía, en las nuevas condiciones culturales, siguiendo a los maestros, que son también los maestros que están en la base de las religiones.

Los tiempos han minado los fundamentos culturales en los que se basaba la religión, pero la religión se resistirá a desaparecer, a ceder su monopolio único e intocable. Y, muchas veces, lo hará de buena fe, creyendo que defiende los intereses de Dios. Posiblemente se defenderá atacando a los que cree que son enemigos de Dios, y lo hará con violencia sagrada. Así ha actuado frecuentemente en el pasado. Pero haciéndolo, bloqueará, sin querer o queriendo, el camino a la vía del espíritu, a la cualidad humana, a las nuevas sociedades y a las generaciones futuras².

La religión, ¿qué debe morir de ella y qué debe rescatarse?

Religión es la manera preindustrial y propia de sociedades estáticas de vivir individual y colectivamente la dimensión absoluta de la realidad. Es, pues, una forma cultural de la experiencia del absoluto.

En las nuevas sociedades industriales, el contexto cultural ha cambiado radicalmente. Se vive de la ciencia, la tecnología y la industria sofisticada. La innovación y el cambio continuo se han convertido en la clave del éxito económico. Los proyectos de vida colectivos e individuales no pueden apoyarse en creencias, que bloquearían el cambio, sino en supuestos, hipótesis, diseños de proyecto. El pensar y sentir colectivo está tramado y estructurado desde la ciencia y la técnica, por tanto, sin dioses ni revelaciones, laico, desacralizado. La organización de los colectivos y los proyectos de vida de las sociedades se apoyan en los mismos fundamentos no teístas y laicos.

Ni la ciencia, ni la tecnología, ni el trabajo, ni la organización social, ni el proyecto colectivo cuentan con Dios o la sacralidad.

La nueva sociedad de innovación continua no es jerárquica sino democrática; no está fundamentada en la sumisión sino en la comunicación. Es además una sociedad global en la que todas las tradiciones culturales y religiosas confluyen, sin poderse excluir unas a otras. Las tradiciones tienen que alejarse por completo de enfrentamientos o menosprecios.

Una sociedad así ha ido marginando cultural y socialmente a la religión como una forma adaptada a un tipo de sociedad, la preindustrial, muerta en Occidente y condenada a la progresiva desaparición en los países que se vayan incorporando a la nueva

² Moingt, Joseph, S.J. : *El hombre que venía de Dios*. Bilbao, 1995. Desclee de Brouwer. Cfr.vol. I, 161 y ss. Y vol. II, pg. 138 y s

dinámica económica e industrial. En Occidente, estamos en un estado muy avanzado de esa marginación; y no se puede prever que ese movimiento pueda invertirse.

Simultáneamente están siendo marginadas, cultural y socialmente, las ideologías, que en una medida importante imitaron y sustituyeron a la religión.

Es el momento de estudiar, con claridad y libertad, qué cuestiones importantes se encubrían bajo el término «religión».

Las religiones, en el largo período preindustrial, ejercían varias funciones a la vez, veamos algunas de ellas:

– Las religiones eran un *proyecto de vida* individual y colectiva, un programa colectivo, un *software* prestigioso, con garantía divina, revelado por los dioses hasta en sus detalles, que configuraba a los grupos y a sus individuos. A ese proyecto de vida había que someter el pensamiento, el sentir, la actuación, la organización y el modo general de vida. Para someterse a ese proyecto había que creerlo, en conjunto y en detalle, como revelado por Dios.

– Eran un *sentido de vida*, un «por qué» y «para qué» que motivaba y orientaba la vida. Ese sentido de vida estaba fundamentado en la creencia de su procedencia divina.

– Eran el *fundamento y las reglas de la moralidad*. La raíz de la moralidad era la creencia en Dios y en la ley divina revelada.

– Eran también la *legitimación última de los sistemas sociales jerárquicos*. Toda autoridad se derivaba y representaba al Dios Señor, tanto en la sociedad como en la familia. La base de la legitimación era la creencia en Dios Señor y Legislador.

– Eran, por último, la legitimación de la *cohesión colectiva por subordinación*, fundamentada en la sumisión a Dios y a sus representantes. La base de este poder de legitimación de la subordinación y de la coerción era también la creencia en Dios Señor y en sus disposiciones con respecto a la autoridad.

La legitimación, por parte de la religión, de la jerarquía social, de la cohesión por subordinación y por la coerción, fundamentaba una concepción jerárquica de la existencia que hicieron de la vida humana una *sumisión y un deber*.

Esa concepción atraparé en su red, a la misma legitimadora de la red, a la religión. La religión se ve convertida en *la fuente y el fundamento último* de la sumisión y en *el supremo deber*.

Hacer de la dimensión a la que apuntaba la religión «un deber» fue una mala jugada de la historia; tuvo muchas ventajas para el funcionamiento de las sociedades preindustriales y estáticas, pero fue perjudicial para la dimensión peculiar a la que hacía referencia la religión.

Cuando ya nos hemos podido alejar de aquellos patrones mentales, podemos comprender que el contenido último de la religión, como del arte y del saber, no es un deber sino *la más espléndida de las posibilidades humanas: el acceso a la cualidad humana profunda*. Es una buena noticia para la mente y para el sentir; porque es un mensaje de lucidez, de libertad, de paz y de gozo de vivir.

– La religión comportaba una *mitigación de las duras condiciones de la existencia* porque las creencias hablaban de un Dios bueno y providente, de otra vida, de resurrección, de premio y castigo en una justicia definitiva, etc.

– La religión ofrecía, acompañando a todo este paquete de funciones, unos niveles de experiencia humana que llenaban de cualidad a las personas y a las relaciones sociales, de una manera sutil y parecida a como el arte ofrece cualidad humana.

– Las religiones ofrecían una posibilidad de cualidad nueva porque *abrían las puertas a otra dimensión de la realidad*. Ofrecían unos niveles del pensar y del sentir que se presentaban en el silenciamiento del uso egocentrado de esas facultades.

Durante casi toda la historia de la humanidad, la religión ha hecho este conjunto de papeles. Lo que llamábamos «religión» era ese complejo de funciones. En los dos últimos siglos, las ideologías marginaron y sustituyeron a la religión en algunas de esas funciones. Sin embargo, la sustitución sólo tuvo lugar en los núcleos industriales de las sociedades.

La extinción de la sociedad preindustrial en Occidente, la generalización de la industrialización y el arranque, con fuerza, de la sociedad informatizada de innovación continua, están provocando y mostrando el completo desplazamiento cultural de la religión, sin que pueda ser substituida, en ninguna de sus viejas funciones, por las ideologías en crisis.

Ha llegado el momento de estudiar y analizar con urgencia qué funciones de lo que hemos llamado «religión» han muerto definitivamente y deben ser enterradas, con todo respeto, y qué elementos han de ser rescatados, aunque ya sin el «complejo religión».

Ha muerto la capacidad de la religión para proporcionar a las nuevas sociedades un proyecto de vida construido y acreditado; unas reglas de moralidad; la legitimación de una concepción jerárquica de la vida, de la sociedad y de la familia; la legitimación de una cohesión colectiva por la subordinación y la coerción. También es incapaz de dar un sentido a la vida apoyado en creencias o de mitigar la enfermedad, el dolor, la muerte y el mal mediante creencias.

Todas esas funciones de la religión han muerto sin remedio porque estaban estructuradas y orientadas a sociedades preindustriales, agrarias, autoritarias, patriarcales, excluyentes y estáticas; y porque todas esas funciones se ejercían a partir de creencias. Ni una condición ni la otra se dan ya en las sociedades industriales y globales de innovación continua.

Hay funciones que ejercían las viejas religiones, deberán rescatarse y reconstruirse, aunque ya claramente fuera del «complejo religión».

– Lo primero que habrá que rescatar es un tipo peculiar de cualidad y profundidad de vida, para individuos y grupos, relacionada con el silenciamiento, la alerta y la no-egocentración del pensar, del sentir y de la actuación.

En las nuevas sociedades, en las que todos los parámetros de vida cambian continuamente, se requiere de esa cualidad más que nunca. No sería sensato, sin embargo, menospreciar el gran legado de las tradiciones religiosas en ese campo; sobre todo si se deja bien sentado que rescatar esa riqueza de las religiones no tiene que comportar convertirse en creyente, ni en defensor de la sacralización y la sumisión, ni supone apuntarse a ninguna organización u ortodoxia.

– La capacidad de silenciamiento de nuestra egocentración en el uso de nuestras facultades y su ejercicio desde la completa gratuidad, proporciona una segunda cualidad que consiste en un núcleo interior generador de moralidad. Ese núcleo interior no posee soluciones morales ya construidas, ni se somete a soluciones recibidas de lo alto; las construye al paso de las transformaciones constantes de las sociedades y de los individuos.

La desaparición del complejo de funciones que llamábamos «religión», y de sus sustitutos ideológicos, nos ha dejado un problema moral que no se podrá resolver convenientemente más que teniendo en cuenta el doble posible uso de nuestras facultades de pensar y sentir: uno en función de la egocentración y otro desde el silenciamiento de la egocentración; uno que se interesa primariamente por sí mismo y otro que se interesa directamente por las realidades mismas.

Ese mismo uso de nuestras capacidades de pensar y sentir no egocentrado proporciona un sentido de vida profundo y convincente que no se fundamenta en creencias. Lo que queda del paquete de funciones que llamábamos «religión» es sólo una peculiar y profunda cualidad de vida ligada al uso de todas nuestras facultades de conocer, de sentir y de actuar desde la alerta y el silencio de la egocentración.

A esa peculiar cualidad ya no la podremos llamar «religión» porque ni tiene sus funciones, ni su estructura, ni su fundamento: la creencia, la sumisión y la exclusión de cambios y alternativas.

A partir de una laicidad generalizada, en sociedades que ya no se articulan sobre creencias (que son proyectos colectivos que se creen recibidos de los dioses o de la

naturaleza misma de las cosas), sino sobre postulados y proyectos contruidos por nosotros mismos, el cultivo de esa peculiar dimensión que se ha llamado espiritualidad, podrá y tendrá que hacerse prescindiendo de la religión como sistema de creencias, rituales y organización, pero no podrá prescindir de las tradiciones religiosas, donde aparecieron, se cultivaron y se desarrollaron las corrientes que se llamaron místicas. Se llamó experiencia mística a la experiencia de la dimensión absoluta de lo real, cultivada y expresada desde los contextos de la religión.

Lo mismo que es conveniente abandonar el término «religión» para hablar del cultivo de nuestro acceso a la dimensión absoluta de la realidad, porque está ligado a formas y maneras que ya no podemos adoptar, también resulta conveniente abandonar el término «mística» por las fuertes resonancias religiosas que tiene. Es importante separar la mística de su matriz, por lo menos en el Occidente europeo, para posibilitar y fundamentar su plena laicidad. Sin completa claridad de conceptos no es posible heredar el gran legado de sabiduría y de cualidad humana de nuestros antepasados.

¿Cómo llamaremos a esa peculiar cualidad y todo lo que ella comporta? Todavía no tenemos nombre que evite equívocos y rechazos; quizás tengamos que usar términos empleados en otros ámbitos culturales, tales como «la vía», «el camino interior», pero quizás el más adecuado pueda ser «cualidad humana profunda».

Las religiones, ¿perdurarán como bloques estables?

Para seguir el camino interior, para seguir y aprender de los maestros, ¿hay que tomar las religiones como paquetes imprescindibles? Para ser un verdadero seguidor de Jesús ¿hay que ser católico o luterano o calvinista o anabaptista? Para ser discípulo de Buda ¿hay que ser de la corriente chan o zen o seguidor de el Hinayana o de los lamas?

¿Sólo es legítimo hacer el camino interior con formas cuajadas por las grandes religiones de la historia o con las grandes formas que ha tomado el seguimiento de los maestros, en el transcurso del tiempo?

Esas grandes religiones y esas grandes concreciones de las tradiciones espirituales tienen ventajas e inconvenientes. La ventaja es que son maneras de hacer, fruto de largos tanteos, correcciones y verificaciones. Desde esa perspectiva tienen el crédito de la historia. La desventaja es que también tienen las sobrecargas y acumulaciones del detritus de la historia. Además, las maneras de hacer el camino acreditadas por el prestigio de la historia, tienen el riesgo de hacerse siervas de las formas, olvidando su esencia, su fondo.

En sociedades estáticas y uniformes, las maneras de hacer el camino interior, siguiendo a los grandes maestros, tenían que ser estáticas y uniformes. Si no hubiera sido así, el peso enorme que las religiones tienen y el peso que el camino interior

tiene para los individuos y las colectividades, hubiera podido quebrar o poner en peligro la necesaria uniformidad e intocabilidad de las maneras de vivir, de los programas colectivos.

Las sociedades estáticas, que deben bloquear el cambio, tienen que estructurarse en torno de la intocabilidad de las creencias. Las creencias son la base de la cohesión, uniformidad e intocabilidad de las sociedades que deben excluir las alternativas.

Por todas estas razones, el seguimiento de los maestros tenía que cuajarse en grandes formas homogéneas, apoyadas en creencias que bloquearan la diversificación.

Así se siguió a los maestros en la época preindustrial.

Esa forma de seguir a los maestros, en grandes bloques de formas y bordes bien definidos y diferenciados, fue la manera que tuvo que adoptar el seguimiento para no entrar en conflicto con la estructura de las sociedades estáticas, apoyadas en creencias y uniformidades.

Cuando aparecen las sociedades que deben motivar y programar la creación y el cambio continuo, ya no hay razón alguna para continuar con el mismo patrón de seguimiento de los maestros.

A la creencia debe sustituirle la iniciativa y la creatividad; a la uniformidad, el estallido de la diversidad. La nueva sociedad ya no se verá amenazada por la creatividad religiosa, al contrario, un seguimiento estructurado en grandes bloques uniformes, estáticos, contrapuestos y con tendencias al enfrentamiento entre sí, podría poner en riesgo a la nueva sociedad.

Por la misma condición de sociedades estáticas, apoyadas en creencias, uniformes y locales, el seguimiento de un maestro excluye el seguimiento de otros. Eso convierte a los maestros en exclusivos y, en la mayoría de los casos, en excluyentes.

En la nueva situación ya no hay razón para la exclusividad en el seguimiento de un maestro ni, menos, para la exclusión de otros.

Por tanto, en buena lógica, el perfil del seguimiento de los maestros en las nuevas condiciones culturales debería ser el siguiente:

Se aprende de todos los maestros. No hay ninguna razón para que sólo se aprenda de uno. Aprender de más de uno puede ayudar a la libertad de las formas.

El aprendizaje depende de la comunicación y comunión con los maestros y con los compañeros del camino.

No habrá ni aprendizaje ni comunicación si no se da, por parte del aprendiz, la máxima iniciativa y creatividad.

La comunicación constante de los caminantes con los maestros y los textos y entre los caminantes entre sí, será la mejor ayuda a la discriminación, a la corrección de errores y a la apertura de vías.

Sería lógico que no aparecieran pues, bloques homogéneos de pertenencias, con fronteras definidas y contrapuestas a otros bloques de pertenencias. Habrá que asumir una gran diversidad, muy creativa, de fronteras muy móviles e incluso difusas.

Estos hechos y estas lógicas comportan que la cualidad humana honda no tendrá patrones exclusivos ni excluyentes, ni tendrá tampoco modos delimitados y uniformes de cultivo; tampoco habrá enfrentamientos u oposiciones entre los concretos procedimientos para adquirir esa cualidad.

Las religiones ¿son todavía el umbral del camino interior?

Las religiones han sido la puerta a la vía, al camino interior, al camino a la cualidad humana, a la espiritualidad, como se decía en la época de las religiones. Los cuadros de creencias, oraciones, rituales y organizaciones de las religiones eran el umbral del camino. Era muy difícil y raro entrar en el camino sin pasar por ese umbral.

La pregunta que se plantea es ¿continuará siendo así en las nuevas sociedades de cambio continuo que deben excluir las creencias? ¿Continuarán las religiones siendo el umbral necesario para entrar en la vía o habrá una entrada directa, sin pasar por las religiones?

En las nuevas sociedades industriales globales, el punto de arranque del camino interior no podrá ser las religiones porque no se puede partir de creencias. Los hombres y mujeres de las nuevas sociedades no tienen creencias ni las pueden tener. El arranque tendrá que ser secular, laico.

El punto de partida es una comprensión mental y sensitiva de esa posibilidad humana. El punto de arranque es una comprensión razonada, intuitiva y vislumbrada, sin creencia alguna, que propicie una aproximación a las enseñanzas de las grandes tradiciones religiosas, pero ya no para saber qué hay que creer y practicar, sino como acercamiento a sus cuadros expresivos mitológicos y simbólicos, a sus sistemas de iniciación, a sus procedimientos, métodos e instrucciones para caminar.

No parece haber otra posibilidad para las gentes de las nuevas sociedades. Se tendrá que partir de una aproximación mental laica a lo que es una auténtica posibilidad humana: un conocer, sentir, percibir y actuar que trasciende las palabras y las formas, porque es un uso de nuestras facultades desde el completo silenciamiento de las perspectivas del ego que es el creador de las formas.

Comprendiendo eso como una posibilidad intrínseca de nuestra naturaleza humana, podremos acercarnos a los grandes depósitos de sabiduría de las tradiciones religiosas para aprender y ser guiados en nuestro propio camino interior.

Cuando nos acercamos a las tradiciones religiosas, habiendo partido de una base

mental y laica, lo hacemos libres de creencias, sin buscar creencias y sin contar con adquirir creencias; lo que buscamos es guía para el camino.

Si las tradiciones religiosas cobraran conciencia de las condiciones de vida en las nuevas sociedades, tendrían que hacer una lectura de sí mismas liberándose de las creencias. Tendrían que aprender a leer sus narraciones, mitos, símbolos y rituales ya no como descripción de realidades, ni como propuesta de cosas a creer, sino como maneras simbólicas de expresión e iniciación a la verdadera cualidad humana; como puras enseñanzas para caminar; como apuntamiento de metas; como expresión figurada del término; como formulación de procedimientos y métodos; como advertencias; orientaciones; correcciones para caminar; como invitaciones mediante formas, a trascender las formas; como guías a la libertad completa y no como incitaciones a la sumisión; como ofertas definitivas pero ni exclusivas ni excluyentes.

Si las religiones llegan a plantearse a sí mismas así, podrán volver a ser el umbral de entrada al camino interior para las gentes de las sociedades laicas y sin creencias. Esa reconversión tendrán que hacerla, especialmente, las religiones teístas; el hinduismo y el budismo requerirán menos de esa drástica transformación de su base epistemológica.

Si las religiones se empeñan en continuar siendo religiones de creencias, serán un obstáculo para quienes quieran iniciar el camino interior para adquirir la gran cualidad, y sólo podrán ser usadas, con provecho, por quienes hayan aprendido a aproximarse a ellas libres de creencias.

El escenario más probable es que la mayoría tendrá que hacer el acceso a las tradiciones desde la secularidad sin creencias; otros tendrán que salir de esas mismas tradiciones para aprender a ser libres y poder volver a entrar en ellas con libertad.

Poco a poco se creará el hábito colectivo de leer las tradiciones no como cosas a creer sino como la pura propuesta de un camino a recorrer; como la vía que lleva al conocer y sentir silencioso, al conocimiento del «sin forma», a la libertad completa. Esa nueva manera de vivir las tradiciones arrinconará, sin sentir, la forma creyente y sumisa de leer y vivir las grandes tradiciones.

No puede olvidarse en todos estos procesos, que no son propiamente procesos, porque en ningún momento hay una relación de causa a efecto entre los intentos humanos y sus resultados en profunda cualidad humana. La gratuidad, la gracia, el don, el ángel –como dicen los «cantaos de flamenco»–, o como quiera que se le llame, embebe todos y cada uno de los momentos de la vía a la cualidad.

El camino interior sin sacralidad

Cuando mitos, símbolos, ritos y escrituras sagradas estructuraban a las sociedades, había ámbitos sacros y ámbitos profanos. Cuando las sociedades se estructuran sin narraciones sagradas, desaparece la contraposición de «sagrado y profano».

Había sacralidad cuando un discurso axiológico de origen divino era el fundamento de la cohesión del grupo, el fundamento de la organización social y familiar jerárquica, de sus principios morales, del cuadro básico de interpretaciones y valoraciones colectivas. Toda la articulación social estaba fundamentada, expresada y socializada a través de unas creencias que se derivaban de las narraciones sagradas.

Estos discursos constitucionales de las sociedades señalaban lugares densos de significación y valor, donde se hacían patentes los dos niveles de la significación, el que trasluce el misterio del existir y el que fundamenta la vida práctica; o dicho de otra forma: lugares de gran densidad y significación y lugares de menor densidad y significación.

En el discurso y, a través de él y por él, en la estructura de la sociedad, en su organización del espacio y del tiempo, se daban puntos centrales de significación práctica y ontológica, y puntos de diverso grado de periferia. Los puntos centrales densos eran los lugares en los que se traslucía la sacralidad y los puntos de diverso grado de periferia eran los profanos.

Así se estructuraron todas las sociedades preindustriales. Todas ellas tuvieron esa contraposición entre lo central sagrado y lo periférico profano. Las religiones cultivaron, mantuvieron y defendieron esa estructura. Sosteniendo y vivificando esos centros sacros se mantenía la totalidad del sistema de las sociedades preindustriales. Sin religión, las sociedades preindustriales no hubieran subsistido; las religiones eran el principio de orden y estructuración de las sociedades.

Las sociedades mixtas de la 1ª revolución industrial (sociedades industriales en sus núcleos centrales y preindustriales en el resto mayoritario) tuvieron un doble discurso constitucional: el mítico/simbólico, sostenido por las iglesias, propio de las sociedades preindustriales, y el ideológico, apoyado en los partidos y sindicatos, propio de la industrialización. Ese doble discurso se yuxtapuso o se articuló de forma más o menos conflictiva o armoniosa, pero en cualquier caso, subsistieron los dos discursos repartiéndose los campos de influencia, geográficamente (centros industriales y lugares no industrializados) o por actividades (las ideologías controlaban las ciencias, la economía y la política, y la mitología controlaba la religión, la moral, la organización familiar y en gran medida también la organización social).

Por consiguiente, las sociedades de la primera revolución industrial continuaron teniendo sacralidad; aunque fue una sacralidad conflictiva, atacada explícita o larvadamente por los sectores industriales de la sociedad y sus ideologías.

Durante todo ese espacio de tiempo convivió un sector laico de la sociedad con un sector religioso.

La segunda revolución industrial y la desaparición casi completa de los restos de las sociedades preindustriales han barrido la fundamentación de la sociedad sobre creencias basadas en discursos mítico/simbólicos, a la vez que ha barrido también los discursos ideológicos.

En las nuevas sociedades, los proyectos colectivos, cimiento y ley de las nuevas formas de pensar, sentir, organizarse y vivir, no proceden de Dios ni de la naturaleza de las cosas, por tanto, no generan creencias ni religiosas ni laicas porque todos los proyectos son construidos por nosotros mismos y a nuestro propio riesgo. La conciencia de su carácter de constructos los aleja de toda posible sacralidad e intocabilidad.

La nueva sociedad es una sociedad enteramente laica y sin sacralidad. Que carezca de sacralidad no quiere decir que sea una sociedad cerrada a toda dimensión que no sea pragmática, que sea sorda a la invitación al camino interior; significa únicamente que son sociedades en las que ya no están vigentes las milenarias categorías de «sagrado y profano».

Las antiguas construcciones sociales y culturales preindustriales podrían compararse a edificaciones con grandes vidrieras, por donde penetraba la luz de las dimensiones del silencio y la gratuidad. En esas edificaciones había vidrieras por donde penetraba la luz –lugares sagrados– y paredes opacas con rincones más o menos oscuros –lugares profanos–.

Las nuevas edificaciones culturales no tienen ese tipo de vidrieras, pero no bloquean la salida a la luz exterior. Desde su seno, desde cualquier lugar del edificio se puede salir a la luz.

Los rasgos de las nuevas edificaciones sociales tienen claras consecuencias para el planteo del camino interior.

La dimensión profunda de la existencia, la que en el pasado llamábamos sagrada y que todavía tenemos que denominar así por falta de otro término mejor, ya no pasa por la división «sagrado/profano».

Si no pasa por la contraposición «sagrado/profano», no pasa por las religiones tal como se vivían en las sociedades anteriores, ni pasa por organizaciones sagradas y sus rituales. Pasará por la práctica del silencio interior desde sociedades sin sacralidad alguna y laicas; pasará por la guía de los maestros del camino interior y por las asociaciones de individuos que practican la vía en torno de escuelas, tradiciones y maestros.

Donde no hay creencias ¿qué sacralidad puede haber? Una sociedad estructurada sin creencias es una sociedad estructurada sin sacralidad.

Puesto que en las nuevas condiciones culturales el camino interior no tiene sacralidad, ni puede pasar por lo sagrado, se terminaron templos, sacerdocios y rituales sagrados.

Podrán darse lugares, personas y actos colectivos que tengan la función de iniciar y provocar la otra perspectiva de la vida, pero nunca se darán lugares, personas o actos colectivos sacros en el seno de otros profanos.

Los rituales de iniciación al camino, o de comunicación y comunión de quienes andan por él, serán sólo momentos colectivos más intensos, más explícitos y formalizados, junto a otros más espontáneos, menos formalizados y menos colectivos. En todo caso no se realizarán en un lugar sagrado y entorno de un sacerdote sino entorno de alguien que o es un maestro o está iniciado.

En las nuevas sociedades pueden haber lugares propicios pero no lugares sagrados; puede haber personas competentes y de calidad en lo que se refiere al camino a la cualidad, pero no personas sagradas; puede haber rituales eficaces y convenientes, pero no rituales sagrados.

La sacralidad depende de la existencia de sociedades preindustriales

El mundo que los humanos nos construimos a la medida de nuestra necesidad no es opaco, trasluce la realidad de la presencia de lo que realmente hay, lo no construido. Los puntos por donde nos llegaba con más intensidad la luz de esa otra realidad en las sociedades preindustriales, eran los mismísimos ejes centrales de nuestros sistemas de supervivencia.

Esos lugares de la burbuja de nuestra construcción en las sociedades preindustriales, por donde nos llegaba la luz y el rumor del otro mundo, del mundo que está ahí, independiente e indiferente a nuestras construcciones, eran los que llamaban sagrados. Así pues, lo sagrado eran como las vidrieras por donde penetraba la luz del sol en el interior de los refugios construidos por el ego individual y colectivo en las sociedades preindustriales.

Los datos de la antropología y la teoría de las formaciones axiológicas dicen que sólo los sistemas culturales propios de las sociedades estáticas que se programan mediante mitos y símbolos, posen esos puntos de luz que llamamos lo sagrado.

En las sociedades industriales que se programan con ideologías y ciencias, esos puntos de luz en los ejes de los sistemas de supervivencia no se presentan, porque ya no se programan colectivamente mediante mitos, símbolos y rituales.

Lo sagrado, como se había entendido hasta ahora, no aparece. Eso no quiere decir que esté bloqueado el camino interior. La posibilidad de camino al silencio está abierta pero no pasa por lo sagrado. Las sociedades industriales, científicas, tecnológicas, democráticas, dinámicas y laicas construyen mundos y hogares en los que no hay lugares sagrados. Y eso ocurre no porque sean sociedades perversas sino por su peculiar estructura.

Si no hay lugares sagrados, ¿por dónde les llega a las gentes de las sociedades de innovación la noticia y la posibilidad de otra dimensión del conocer y sentir; de otra dimensión del existir? Esa otra dimensión se intuye en todas partes y en ninguna, como ocurre con la belleza. La transparencia en el seno de la burbuja de la egocentración de las sociedades industriales no tiene lugares estructuralmente privilegiados.

Hace ya mucho tiempo que la belleza no tiene lugares determinados social y culturalmente desde donde brillar preferentemente. La belleza nos llega desde todas partes y desde ninguna en especial.

Ahora le ha tocado el turno a la experiencia religiosa. Ya no nos llega desde puntos privilegiados, lugares o personas sagradas, nos llega desde todas partes y desde ninguna. En las nuevas sociedades ya no hay lugares o personas estructuralmente determinadas como sagradas, todo es profano y, para el que acierta a ver, todo es sagrado; o mejor, nada es ni sagrado ni profano.

En definitiva, la categoría de sagrado, en cuanto contrapuesto a profano, es una categoría propia de un tipo de cultura que o ha desaparecido o está desapareciendo; es una noción no pertinente en las actuales condiciones culturales.

En todo caso, los maestros religiosos no tienen nada que ver con el aparecer o desaparecer de esta categoría. Ahora se puede acceder a la experiencia de la dimensión absoluta de lo real, sin pasar por lo sagrado. Eso era casi imposible en las sociedades preindustriales, ahora, en las sociedades móviles, es posible y, para la mayoría, nos tememos que no habrá otra alternativa.

Lo sagrado no surge de la enseñanza de los maestros; lo sagrado surge espontáneamente y sin excepción en todos los sistemas culturales y axiológicos de las culturas preindustriales.

No hay que confundir lo sagrado con la propuesta de los maestros. Reducir la enseñanza de los grandes maestros a lo sagrado es reducirla a religión, es decir, a lo sagrado de un sistema cultural. Eso es un error, un enorme empobrecimiento y, además, es una injusticia y un gran agravio a los maestros.

Cuando se entra en el silencio, ya no hay sagrado o profano. La experiencia sagrada puede ser introductora del silencio, pero mientras no se deje atrás lo sagrado, no se entra en el silencio.

Lo sagrado, que puede ser el guía al silencio, se convierte con frecuencia en cepo que bloquea eficazmente el conocimiento y sentir silencioso.

El problema de la cualidad en los jóvenes

Lo que ocurre con la juventud y la religión, la fuente tradicional de cualidad humana, es especialmente significativo para comprender el problema de la religión en las nuevas sociedades industriales. Nuestra reflexión se apoyará en dos axiomas:

Axioma n° 1. La llamada «dimensión espiritual» por nuestros antepasados es connatural a nuestra especie.

La dimensión llamada espiritual es una dimensión de sutilidad en el conocer, en el sentir, en la percepción y en la acción, emparentada con la pasión por el saber y con el amor a la belleza.

Esa dimensión, llamada hasta ahora religiosa, es diferente, aunque emparentada, a la del arte, de la filosofía o de la ciencia; y eso por una doble razón: porque así lo ha considerado la larga historia de la humanidad y porque la propia experiencia personal así lo puede atestiguar.

Esa dimensión pasa, como en el caso de la belleza y del saber, por un silenciamiento interior. El silencio interior permite acallar la egocentración lo suficiente como para poderse interesar por las cosas y la realidad en sí misma, prescindiendo de las ventajas o desventajas que ese interés pueda tener para el ego. Hemos visto que el silencio es el recurso básico de nuestra especie.

Axioma n° 2. Las generaciones jóvenes toman lo que se les ofrece, indefectiblemente, si tiene vida, calidad, realidad. Lo que no esté vivo, no tenga calidad o realidad, lo dejan.

Los jóvenes tienen una profunda opción por la vida y el crecimiento. Lo que no les conduzca con claridad a la vida y al crecimiento, lo ignoran.

Si los jóvenes no se acercan e ignoran la oferta de las tradiciones religiosas es porque hay obstáculos para que, con esa oferta, puedan cultivar la dimensión de sutilidad y de cualidad que les es connatural.

El obstáculo ha de saber a muerte, a falta de cualidad, a irrealidad.

El obstáculo tiene un doble aspecto: es ignorancia porque no les llega la noticia, y no les llega la noticia porque juzgan, con los hechos, que la oferta viene recubierta de carne muerta.

La imposibilidad de saltar el obstáculo les deja hambrientos y vacíos pero, por lo menos, les evita tener que comer muerte, irrealidad y falta grave de cualidad.

La pregunta crucial es: ¿dónde está la carne muerta en la oferta de las tradiciones religiosas, para las nuevas condiciones culturales? ¿Qué es lo que, pretendiendo ser cualitativamente valioso, no lo es o no lo parece, para las exigencias que plantea la vida a las nuevas generaciones?

Este es el problema a investigar. Si no llegáramos a aclararlo, se quebraría la transmisión de la riqueza de la tradición a los jóvenes, que, o se quedarían vacíos o tendrían que recomenzar de nuevo.

La crisis generalizada de la religión en los ambientes juveniles (entendiendo por jóvenes, en un sentido amplio, hasta un poco más allá de los cuarenta años) es una prueba irrefutable de la crisis mortal de la religión en las nuevas sociedades.

Transmitir hoy «religión», especialmente a los jóvenes, ¿no es hacerles una mala jugada? Para poder responder, empiezo por unas pocas afirmaciones en las que fácilmente se podría llegar a acuerdo:

La revelación no son verdades formuladas, ni fórmulas dogmáticas, ni un proyecto de vida individual y colectiva, ni una moralidad, ni un tipo de organización sino espíritu y vida.

Las Sagradas Escrituras de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad (Biblia, Evangelios, Upanishad, Corán, Grandes Sutras budistas, Tao-te-King, etc.) son revelación. La revelación no consiste en la transmisión de formulaciones de verdades intocables, es algo sumamente sutil, pero reconocible.

Ninguna de esas revelaciones, leídas desde nuestras circunstancias culturales, resulta exclusivista y excluyente.

De ninguna de esas revelaciones se puede deducir hoy una forma de organización social o familiar querida por Dios e intocable.

No pueden darse criterios válidos para poner la revelación de una tradición sobre las revelaciones de las otras tradiciones, porque todas hablan y apuntan a lo que está más allá de toda posible categorización y figuración.

Todas las revelaciones coinciden en «el» o «lo» innombrable.

Todas estas afirmaciones conducen a la conclusión de que las religiones, concebidas y vividas a la manera tradicional, desde la epistemología mítica, han cumplido ya su ciclo.

Hemos de asumir este hecho, cultural y espiritualmente. Habría que librar a las gentes de la confusión que generan, para la viabilidad de la verdadera cualidad humana, quienes sostienen que las religiones, a la manera tradicional, deben continuar vigentes e intocables. Las religiones, a la manera tradicional, ya no aproximan a la cualidad a la mayoría de las gentes de las nuevas sociedades, sino que alejan de ella.

Exponiendo estas cuestiones, podrá proclamarse, con claridad racional, que la dimensión espiritual que nuestros antepasados llamaban «espiritualidad» y que nosotros tendremos que llamar «cualidad humana profunda» es una dimensión esencial y constitutiva de nuestra especie.

Esta situación nos conduce también a tener que tomar conciencia de que todo el legado de las tradiciones nos pertenece a todos.

Y esta situación no nos conduce ni a un eclecticismo, ni a una «religión a la carta», sino a tomar conciencia de que la cualidad humana y su cultivo son siempre una creación y un don. Debe conducirnos a tomar conciencia de que la cualidad humana profunda es una creación y un don que debe aprender y apoyarse en un riquísimo legado de nuestros antepasados.

De lo que precede se deduce con claridad que intentar introducir a los jóvenes en la cualidad humana y en la profunda cualidad humana a través de las religiones tradicionales es hacerles una mala pasada, un mal servicio serio, importante..

En el futuro no habrá un sustituto de la religión que cumpla sus funciones y proporcione a los humanos la cualidad profunda

En el futuro no habrá un sustituto de la religión que cumpla las funciones que realizaba la religión.

La religión, como ya hemos indicado, era proyecto de vida individual y colectivo; sistema de interpretar el mundo, el ser humano y la vida; sistema de valoración; sistema de organización familiar y social; sistema de moralidad; sistema intocable de creencias de revelación divina; solución para la vida y para la muerte; dadora de sentido a la vida. Además de todas estas funciones, era sistema de iniciación y expresión de la dimensión absoluta de lo real.

Todo el primer paquete de funciones, las podía ejercer porque era un sistema de creencias, al que la mente y el corazón de los individuos y de la colectividad tenían que someterse, puesto que era precepto y revelación divina. Cuando la religión como sistema de creencias se hace imposible, pierde la capacidad de ejercer ninguna de esas funciones, que pasan a depender de la pura decisión y construcción humana.

Hoy, hay que aprender a vivir sabiendo que todos los aspectos de nuestro destino están exclusivamente en nuestras manos; que sólo nosotros nos construimos los proyectos y el sentido de nuestras vidas, nuestras formas de vivir y el mundo en que queremos vivir.

Hay que aceptar que, en el futuro, no habrá sustituto de la religión, porque nada ni nadie nos proporcionará nada construido. Hay que aceptar que, de las grandes tradiciones religiosas del pasado, sólo nos queda su capacidad de expresar e iniciar a la experiencia de la profunda cualidad humana.

Para comprender esta nueva situación, hay que aprender que la cualidad humana, la vía, no da soluciones a nada, ni en la vida, ni en la muerte. Que el camino interior no edifica nada, ni siquiera al constructor, porque es sólo cualidad, y cualidad sutil. La cualidad verdadera es el vacío completo de formas y de todo tipo de construcciones y determinaciones, porque es sólo espíritu para la construcción, como un *élan* sutil de lucidez y de amor que vivifica todas nuestras construcciones culturales.

Estamos desnudos, pobres y sin creencias frente a lo que hay

Hemos salido de lo que había sido una sociedad mixta compuesta de dos bloques:

– un bloque que a principios del siglo XX era ampliamente mayoritario –el de las formas de vida propias de sociedades preindustriales, que a lo largo del siglo fue perdiendo terreno para terminar, a finales del siglo, por desaparecer casi por completo–,

– y un segundo bloque –que a principios del siglo XX era muy minoritario y que al acabar el siglo había cubierto prácticamente todo el campo social–. Ese segundo modo de vida es el de las sociedades industriales.

Este mixto de sociedad preindustrial e industrial, resultó difícil y conflictivo porque la lógica de las ideas, valores e intereses de los colectivos preindustriales y las de los colectivos industriales eran, en muchos aspectos, opuestos, o cuando menos, diferentes. Sin embargo, coincidían en algo: tanto un bloque como el otro se apoyaban, fundamentaban y estructuraban mediante creencias; creencias religiosas las sociedades preindustriales y creencias laicas las industriales. Esos dos bloques sociales vivían, interpretaban y valoraban desde una epistemología mítica.

En los inicios del siglo XXI, estamos entrando en otra sociedad mixta, esta vez formada por

-una gran mayoría industrial

-y una minoría poderosa e influyente de sociedades informatizadas de innovación continua.

En esta nueva situación, las formas religiosas propias de las sociedades preindustriales, las religiones, aunque perviven, han perdido todo su prestigio para la mayoría de la sociedad, especialmente para los elementos más dinámicos cultural y socialmente y para toda la franja más joven de las sociedades.

Las creencias religiosas están desapareciendo del nuevo mixto social.

Contemporáneo a ese colapso de la religión, le acompaña el colapso del prestigio de las ideologías. La izquierda no sabe pensar y proponer, y la derecha puede funcionar sin tenerse que plantear con urgencia qué pensar y proponer. También las creencias laicas están desapareciendo de la sociedad.

Cuando ya estamos sin creencias, ni religiosas ni laicas, con las que encarar la realidad ¿con qué actitud debemos aproximarnos a lo real?

Debemos acercarnos a la realidad con una actitud franca y abierta. Pero lo que en el pasado era una actitud religiosa frente a lo real, ¿cómo se traducirá ahora?

Ya no tenemos otro remedio que acercarnos a la realidad desnudos de creencias. Tenemos que aprender a hacer de esa necesidad virtud. Ya no podemos comprender y valorar la realidad desde la creencia en Dios, en el espíritu, en la otra vida, en la

superación de la muerte por la resurrección, en la sanción última del bien o mal comportamiento. Ni la creación ni la redención tienen ya poder para organizar nuestra comprensión y valoración de la realidad, ni, menos, nuestra acción. Nuestros pensamientos, sentires y actos, y la responsabilidad que comportan, han quedado exclusivamente en nuestras manos.

Estamos desnudos y sin protección ante lo que hay. Hemos perdido todos nuestros moldes prestigiosos de lectura de la realidad. No tenemos ningún refugio, estamos a la intemperie más completa; no tenemos dónde agarrarnos. Sólo nos queda la posibilidad de escuchar lo que la realidad dice.

Escucharemos todo lo que la realidad diga; lo que diga y como lo diga. No tenemos tampoco creencias laicas con las que reducir lo que la realidad dice por sí misma a unos solos aspectos.

Honestamente, estamos desprovistos de creencias religiosas pero, también, honestamente, carecemos de creencias laicas con las que practicar el reduccionismo. Estamos solos y desnudos ante esta inmensidad.

Ahora que ya no estamos amarrados por creencias, podemos estudiar todo lo que dijeron y escribieron quienes en el pasado escucharon lo que esta inmensidad que nos rodea dice de ella misma y de nosotros mismos como parte de ella.

Estamos solos, pobres y sin creencias protectoras para nuestra fragilidad, pero tampoco tenemos creencias con las que filtrar lo que la realidad nos diga.

Las creencias eran para nosotros como una plataforma elevada desde la que nos protegíamos del contacto directo e inmediato, piel a piel, con la tierra, los cielos, los vivientes, los demás humanos y sus problemas. Teníamos donde situarnos sin que nuestros pies tuvieran que asentarse en «eso mismo de ahí, tal como viene». Así nos protegíamos de nosotros mismos, de nuestros miedos e inseguridades y, a la vez, del polvo del camino y de la suciedad de la muerte.

Sin creencias, hemos perdido las plataformas protectoras. Estamos en la tierra, entre los vivos, mezclados y con el mismo destino que todo lo que nos rodea, abocados a la muerte. Ahora, así, con nuestra carne a la intemperie de la tierra y el cielo, escuchamos lo que todo nos dice, sin querer ni poder silenciar ninguna de sus voces.

No hemos escogido esta situación; hemos llegado a ella por fuerza mayor; pero ahora que la vivimos, comprendemos que es una bendición, que no hay postura mejor que esta. Quizás no sea fácil, pero es recta, inmediata, franca, libre, desnuda, verdadera, es abierta a todas las tradiciones, sin exclusivismos y sin la posibilidad de exclusiones.

Esta situación no entra en conflicto con nadie, ni con la ciencia ni con ninguna tradición religiosa; es pacífica y generadora de paz. Ha perdido toda su posibilidad de menosprecio.

Las personas de las nuevas sociedades, sin plataformas desde donde juzgar,

sintiéndose viviente entre los vivientes de esta tierra, no pueden ni quieren alejarse de la inmediatez del contacto, porque es en esa humilde condición de tierra en la tierra, que todo habla su amplio, profundo y sutil mensaje.

Gracias a que hemos dejado de ser señores y seres escogidos, podemos sumergirnos mejor en «esto», «lo que hay», en lo que el conocer y sentir desde el silencio nos dice, que es el «no-dos», el «único». Y como ya no podemos conformarnos con creer en «él», en «esto», porque no nos podemos acercar a Él, a «eso», con creencias, tenemos que esforzarnos por comprenderlo, verlo, sentirlo como el «no otro» de todo, como nuestro propio «no otro».

CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO A LA CUALIDAD HUMANA

La epistemología de los textos sagrados y de las afirmaciones de los maestros de la cualidad humana en las tradiciones religiosas

El lenguaje de todas las sagradas escrituras de todas las tradiciones religiosas, y de las afirmaciones de los llamados maestros espirituales es siempre simbólico.

El lenguaje simbólico no pretende describir las realidades tal como son; ni cuando habla de cosas de este mundo, ni cuando habla de la dimensión absoluta de lo real.

Los lenguajes simbólicos, cuando se refieren a las realidades de la vida cotidiana, como hacían todos los mitos, símbolos y rituales de las sociedades preindustriales, no pretendían describir las realidades a las que aludían, sino modelar todas las realidades con las que se topan los humanos, darles una acotación, una forma, una objetivación y valoración que sea adecuada a la forma de vivir de los grupos.

Los humanos, cuando nos encontramos con la inmensidad de los cielos, las estrellas, el sol y la luna, la tierra, las montañas, las aguas, los animales y cuando nos encontramos con nosotros mismos, tenemos que hacer un filtraje de toda esa inmensidad para podernos manejar con ella, según un modo determinado de vida preindustrial; por ejemplo como agricultores que viven en sociedades jerarquizadas.

El filtraje lo empieza realizando la estructura de nuestros sentidos, de nuestro cuerpo y sus posibilidades de acción, de nuestro cerebro y de todo nuestro sistema nervioso, y lo continúa haciendo la cultura a través de los mitos, símbolos y rituales; lo remata nuestra herencia familiar.

Por consiguiente, lo que hace todo nuestro organismo y todas nuestras estructuras culturales es simplificar, filtrar, modelar la realidad que nos rodea y que nosotros somos, para que su complejidad e inmensidad no nos aterre y para que nuestra pequeñez pueda manejarse con ella convenientemente y sobrevivir.

Ninguna de nuestras estructuras mitológicas y simbólicas tiene la pretensión de describir la realidad como en ella misma es. Eso no tendría utilidad para nosotros y, con toda seguridad, nos aterraría. Ni las posibilidades de nuestros cuerpos, ni las de nuestros sentidos, ni las de nuestro cerebro, ni las de nuestras lenguas llegan a tanto, ni se han construido para eso.

Las estructuras míticas, simbólicas y rituales, con las que hablan las tradiciones religiosas, las sagradas escrituras y los grandes maestros del espíritu, ni pretenden, ni pueden describir la realidad, sólo la modelan conforme a un modo de vida. Y cuando hablan de la dimensión absoluta de lo real sólo pretenden sugerirla, apuntarla, expresarla, en la medida de lo posible.

Aquello de lo que habla el lenguaje simbólico cuando se refiere a la dimensión absoluta de lo real es como un agujero negro al que sólo se puede apuntar, dar vueltas entorno de él, hasta hacer sentir su potentísima atracción hasta que llegue a tragarnos.

La epistemología mítica, es decir la manera que tenían de pensar, sentir y actuar nuestros antepasados preindustriales, arrancaba de la idea de que a nuestras palabras les correspondían cosas, realidades, –fueran objetos o sujetos–, tal como las describían las palabras. Así, cuando hablaban de Dios, del demonio, de los ángeles, de la vida eterna, de las verdades que había que creer, pensaban, –y siguen pensando muchos–, que esos términos se referían a realidades existentes tal como eran nombradas. Por tanto, cada uno de esos términos se refería y daba los rasgos esenciales de realidades individuales, reales, diferenciadas, tal como lo indicaban las palabras.

Cuando hablaban del juicio de Dios, de la providencia de Dios, del cielo y del infierno, de Dios Padre, del Hijo de Dios, del Logos, del Espíritu Santo, de Profetas enviados por Dios, de Revelación, etc., interpretaban que lo que enunciaban esos símbolos eran entidades individuales, las hipostasiaban, les daban consistencia de ser y de acontecimientos, tal como eran nombradas.

Nuestros antepasados, al hacer este tipo de interpretación, no nos engañaron, ni se engañaron, tuvieron que hacerlo así, porque al estar socializados, programados a través de mitos, símbolos y rituales, tenían que tomar como real todo lo que los mitos (que ordenaban primariamente su vida cotidiana y su supervivencia) decían y como lo decían. De lo contrario su sistema de programación, que tenían que funcionar como continuación y concreción de su programación genética incompleta como vivientes, no hubiera tenido la posibilidad de ejercer el papel por el que se construyeron.

Si ellos, en su época, hubieran pensado –como lo estamos haciendo ahora nosotros– que todo lo que decían sus mitos, símbolos y rituales, que organizaban toda su vida individual y colectiva y que hablaban de la dimensión absoluta de lo real, eran construcción humana, hubieran quedado paralizados sin saber qué hacer, cómo vivir, cómo organizarse y, sobre todo, como actuar sin dudar y con la rapidez y eficacia requerida para el corto plazo que rigen la vida cotidiana de todos los vivientes.

Nosotros no somos más sabios que ellos. Lo que nos ha ocurrido es que hemos cambiado, –a causa de las ciencias y tecnologías de las que vivimos–, nuestro sistema de socialización y programación colectiva. Ya no lo hacemos con los mitos y los símbolos, ya no estamos programados por ellos.

En el caso que nos ocupa, tenemos que leer el Evangelio sin hipostasiar nada, sin individualizar, como si a cada gran símbolo correspondiera una realidad, sin

interpretar las narraciones como crónicas de hechos, sin interpretar los personajes que salen en las narraciones como entidades.

Esta nueva epistemología en la lectura del Evangelio no implica que no podamos admitir, y tengamos que hacerlo, un substrato histórico a lo narrado, pero no necesariamente como es narrado. Todo lo que se dice, todas las narraciones y todos títulos y personajes que aparecen en el texto son simbólicos, por tanto, no pretenden describir la realidad, sino acercarnos al agujero negro que en aquellos personajes y hechos históricos se vivió y se muestra. Y pretenden hacerlo no de forma que quede bien descrito el agujero negro, que no es en absoluto posible, sino de manera que el agujero negro se nos trague.

Hay que tener siempre en mente esta manera de ser de los lenguajes religiosos y hay que hacer esfuerzo para corregir la tendencia, que lleva una inercia varias veces milenaria, de interpretar lo que dicen los textos como descripciones de la realidad absoluta y como descripciones de hechos y acontecimientos llevados a cabo por esa realidad absoluta.

La comprensión y aclaración de la noción de «epistemología mítica» es de una importancia extraordinaria.

Epistemología mítica es, como ya hemos indicado, tomar las expresiones de nuestras palabras, sean mitos, símbolos, rituales o conceptos, como descripciones de la realidad. Es, en última instancia, una interpretación de nuestro lenguaje.

Teniendo esto en cuenta, podemos advertir que las ideologías funcionaron con epistemología mítica, por eso tuvieron un enfrentamiento frontal con las religiones que se expresaban en mitos, símbolos y rituales. También las ciencias se interpretaron de esa manera, hasta que en las últimas décadas del siglo XX, el rápido crecimiento de las ciencias les hizo caer en la cuenta de su carácter constructo, de su carácter de modelaciones de lo real.

La implantación de las sociedades de innovación constante y cambio son sociedades que viven y prosperan de crear conocimiento y tecnología y, a través de ellas, nuevos productos y servicios; como consecuencia, cambian continuamente nuestras formas de vivir. La globalización ha acompañado al desarrollo de este tipo de sociedades. El cambio constante y la globalización han posibilitado que pudiéramos comprender que, en el pasado, habíamos estado operando con un tipo de epistemología que con justicia se le debe llamar mítica, porque arrancó con los mitos.

Las nuevas formas de vivir han alejado nuestro pensar y sentir, e incluso nuestra conciencia colectiva, clara u oscuramente, de esa epistemología. El tiempo de la epistemología mítica concluyó.

La consecuencia más grave, desde un punto de vista religioso, es que el fin de la epistemología mítica supone que hemos de leer y vivir todas las Sagradas Escrituras, todos los textos sagrados, todas las revelaciones, como puramente simbólicas, como meros apuntamientos con palabras humanas a lo que está más allá de toda posible formulación e imagen.

Ahora sabemos que nos movemos en un mundo de representaciones; y que las representaciones no son la realidad. Ahora sabemos que en el ámbito de las tradiciones religiosas y espirituales, que ahora tendremos que llamar el «ámbito de la cualidad humana profunda», sólo nos movemos en un mundo de puras simbolizaciones, que son alusiones, apuntamientos, pero no descripciones de entidades, hechos reales, individualidades.

El mundo de los mitos, símbolos y rituales, es el mundo de las imágenes, de las metáforas, del hablar de aquello que no puede ser modelado por nuestro hablar, creado y ordenado a nuestro vivir como seres necesitados en un mundo. Aquello a lo que apuntan mitos, símbolos y rituales está más allá de todas las posibilidades de nuestra lengua, sean posibilidades simbólicas o sean, y con mayor razón, conceptuales.

La epistemología mítica termina con la posibilidad de las creencias, tomadas en el sentido tradicional de las religiones. Y acaba también con la posibilidad de las creencias laicas.

Los mitos, símbolos y rituales hablan de lo que no se puede hablar, pero que hay que intentar apuntar, sugerir, incitar a verificar: la dimensión absoluta de lo real; dimensión que es intrínseca a nuestra naturaleza de vivientes que hablan.

La epistemología mítica ya no regresará jamás. Las religiones y tradiciones espirituales debieran anotar esto seriamente y actuar en consecuencia. Quien pretenda dirigirse a las nuevas sociedades hablando desde esa epistemología, no podrá ser tomado en serio, pierde su tiempo.

Si esos que hablan desde la epistemología mítica consiguen que haya gentes que les escuchen, y esas gentes pertenecen a las nuevas sociedades plenamente industrializadas y con serias implantaciones de sociedades de conocimiento, hacen, con ello, un mal servicio a quienes les acogen y a la sociedad en su conjunto. Otra es la situación de las sociedades en vías de desarrollo científico, técnico e industrial; y también es otra la situación de las sociedades subdesarrolladas.

En esas situaciones económico-culturales preindustriales, no desarrolladas científica e industrialmente (lo que no tiene nada que ver con el desarrollo humano; el grado de desarrollo humano es uno, el tecnológico otro), en esas situaciones, no hay que atacar ni desvalorizar a las religiones y su epistemología mítica; sin embargo hay que preparar para la irreligiosidad y para el hundimiento de la epistemología mítica, porque la carcoma ya está en los postes centrales que sostienen esas grandes edificaciones religiosas y espirituales..

La noción «Dios» desde una epistemología no mítica

La noción «Dios» desde una epistemología no mítica no dice propiamente nada.

Desde la epistemología mítica esa noción se refiere a una entidad real, existente, diferente de las criaturas. Es descrita como un sujeto, un individuo, una persona

(prescindo en este momento de la fórmula trinitaria cristiana), que es Señor, creador, providente, bueno, juez supremo y definitivo que condena o salva.

Desde la epistemología mítica, ese Ser Supremo, que llamamos «Dios» existe realmente y existe con los rasgos con los que se le describe.

Nos hemos visto forzados a abandonar la epistemología mítica, que pretende que las realidades son como nuestras palabras las nombran y describen, que las cosas de este mundo y del otro son como las narran nuestros mitos y símbolos, como las enuncian nuestras creencias y formulaciones dogmáticas, como las describen nuestros conceptos.

Por el desarrollo continuado y acelerado de las ciencias y tecnologías, y por la presión, en todos los niveles de nuestra vida, de las sociedades de conocimiento y de la globalización, nos hemos visto forzados, por el contrario, a adherirnos a una epistemología que tiene que sostener que nuestra capacidad lingüística, –se presente como se presente, sea en mitos, símbolos, narraciones sagradas, creencias o formulaciones científicas–, más que describir la realidad la modela, la conforma.

Como seres vivientes que somos, sometidos a las mismas leyes básicas de todos los vivientes, tenemos que modelar la realidad que nos rodea y a nosotros mismos, según nuestra estructura de seres necesitados según los modos culturales con los que satisfacemos esas necesidades.

Los moldes según los cuales conformamos la realidad a nuestra pobre medida son también los moldes con los que nos veremos forzados a utilizar para expresar nuestra noticia de la dimensión absoluta de lo real. Esa dimensión es independiente de la conformación que nosotros nos vemos necesitados a hacer de ella.

Desde esta perspectiva el símbolo «Dios» no dice propiamente nada. El conjunto de los rasgos con los que se le describe y se le comprende, cobran coherencia desde el antropomorfismo del símbolo. Dios está concebido a la manera de ser de los hombres. Se le representa como una macro entidad pero con rasgos semejantes a los de los humanos, aunque elevándolos al máximo, a un grado infinito.

La idea de Dios, el Señor, se asentó con las culturas jerarquizadas. Se afianzó desde ellas y, a la vez, las sostuvo y las legitimó. Es lógico que, cuando las organizaciones colectivas se alejan de la jerarquización, la idea de Dios se debilite.

Así está ocurriendo de hecho. Para la mayoría de la población de los países y de las regiones desarrolladas económica e industrialmente, la idea de Dios es sólo una idea, que si se mantiene, no tiene ninguna incidencia práctica en sus vidas; ni en las vidas de los individuos, ni en la de los grupos.

Pero desde una perspectiva no mítica, «Dios» es sólo un símbolo, no pretende apuntar y menos describir a una entidad existente como el símbolo indica.

Todo símbolo tiene estructura de metáfora. En el caso de la noción de «Dios», se toma una figura antropomorfa y de señorío de su ámbito propio, que es el humano de las sociedades jerarquizadas, y se traslada a un ámbito que no le es propio y que no es a la medida de lo humano.

Por consiguiente, nuestra lengua –que es un instrumento de un viviente para sobrevivir–, y todas las posibles construcciones que con ella se puedan hacer, es radicalmente incapaz de acotar, objetivar, representar o simplemente figurar realmente ese ámbito que nos trasciende totalmente.

Cuando las metáforas se trasladan de su lugar propio a otro no propio, pero acotable y representable, dicen algo de ese segundo ámbito, aunque sea sólo de forma análoga. En ese caso, lo que se dice con la metáfora del ámbito no propio es una afirmación positiva.

En cambio, cuando las metáforas se trasladan de su ámbito no propio, al que no le es propio, y ese ámbito no propio es inacotable, no dicen propiamente nada afirmativo de él. No dicen nada que hable de ese tipo de realidad –si es que se puede hablar de realidad– que describa su manera de ser, aunque sea sólo analógicamente.

Los símbolos, los mitos, cuando hablan de lo que no se puede hablar, para ser fiel a su pretensión, tienen, que negarse a sí mismos.

El símbolo «Dios» hablando de lo que está más allá de las posibilidades de nuestra lengua, no está significando a un sujeto, individuo, persona, señor, sabio, creador, providente, juez, etc. que sea una entidad ahí, diferente del mundo que modelamos.

Y esto por tres razones:

-Primera, porque nuestra lengua no tiene la capacidad de hablar de eso absoluto, que por definición es autónomo de toda relación con nosotros. Nuestra lengua es un instrumento creado por la vida, al servicio de una peculiar especie de vivientes, que necesita dualizar y moverse en la dualidad.

-Segunda razón, el añadido «infinito» que se hace a todas las caracterizaciones divinas: ser infinito, sujeto infinito, persona infinita, de sabiduría y poder infinitos, con capacidad providente sin límites, misericordioso, pero de justicia sin límites, etc., anula las acotaciones y representaciones que ese adjetivo califica.

Infinito es lo inacotado por inacotable. Donde no se puede acotar nada, no se puede decir nada. Por consiguiente los mitos y símbolos, con estructura de metáfora, que hablan de la dimensión absoluta, pueden apuntarla, sugerirla, pero resignándose a no decir, en definitiva, nada. Su pretendida afirmación se hunde en el apofatismo. La diferenciación clásica del hablar de Dios entre afirmaciones simbólicas y apofáticas, se resuelve: todas las afirmaciones sobre la dimensión absoluta de lo real concluyen siendo apofáticas.

-Y tercera razón, la dualidad es construcción nuestra para poder sobrevivir en el medio; eso absoluto no tiene esa dualidad que nosotros le proyectamos, es no-dual. En lo no-dual es imposible hacer acotaciones porque comportan dualidad. Así la noción de «Dios» supone la dualidad de Dios y criaturas, lo mismo se puede decir de la noción de señor, de creador, de individuo, de persona, de sabio y providente, de juez, etc.

Por estas tres razones tendríamos que decir, como lo han hecho algunos grandes maestros, que Dios no es Dios, que el señor no es señor, que la realidad divina no es individuo, ni es propiamente sabio, ni providente, ni creador, ni juez, etc.

Se podría argumentar: pero ¿esas afirmaciones simbólicas, metafóricas, tienen fundamento? La respuesta sería: sí, lo tienen; pero el fundamento se apoya en el conocimiento y sentir silencioso, no en las nociones ni en las creencias que se sustentan en esas nociones.

Todas esas sagradas nociones son arcaicas e ineptas si no les acompaña, no la creencia intocable, sino el soplo del espíritu, que es una manera metafórica de hablar del soporte del «sin forma».

Sin embargo, los símbolos, y el símbolo «Dios» en concreto, tienen una función importante que cumplir; pero no como descriptores de la realidad; su papel es iniciático: orientan la mente y el corazón para la indagación de aquello de lo que hablan. Vienen a decir: indaga en algo que se asemeja a un sujeto, una individualidad, un señor sabio y todo poderoso, de bondad y misericordia sin límites, que es providente, etc. Y vendrían a añadir, al mismo tiempo y también iniciáticamente: pero no es como nada de eso; no te puedo hablar de ello, sólo puedo apuntarlo para que tú mismo lo indagues por tu cuenta y lo verifiques.

Esta actitud epistemológica respecto de los mitos y símbolos, deja la mente y el corazón libres para la indagación, son orientación iniciática práctica, pero no enclaustran en ningún tipo de representación o figuración de la dimensión absoluta del existir, no suponen una entidad existente como la que nombran y, por tanto, no requieren de creencia alguna.

Sin embargo esa libertad y, en el fondo, sentido apofático de los mitos y símbolos, no anula, sino todo lo contrario su enorme utilidad para el camino interior, para la indagación libre de la dimensión absoluta de nuestra captación de la realidad.

Estas reflexiones significan que el lenguaje espiritual teísta no tiene por qué presentar obstáculo alguno a los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento y cambio continuo, si consiguen no reaccionar contra ese lenguaje como si vivieran en el seno de una espiritualidad mítica, si logran no interpretar esas nociones desde una epistemología mítica.

La conciencia clara y explícita de que nuestra epistemología real, la espiritual, la teórica y la de nuestra vida cotidiana, ya no es una epistemología mítica, solventaría todas nuestras dificultades en relación con el lenguaje teísta de los grandes textos y autores de las tradiciones religiosas.

Esa nueva epistemología nos permite ser hombres y mujeres sin creencias, sin religiones y sin dioses, capaces de comprender y usar, cuando sea conveniente, expresiones teístas.

Los niveles del conocer y sentir humanos

El sentir:

El sentir tiene tres niveles, que se muestran al análisis, aunque sean una unidad en la que es sumamente difícil señalar las fronteras.

Estos tres niveles corresponden a nuestra peculiar condición de vivientes, que sólo son viables culturalmente y que tienen un doble acceso a la realidad: uno relativo a nuestras necesidades y otro absoluto, en el sentido que no muestra relación alguna con nosotros; por eso se le llama ab-soluto, separado de...

Diferenciaremos en nuestra capacidad cognoscitiva dos niveles diferentes, el del sentir y el del conocer. Tampoco estas diferenciaciones tienen fronteras siempre claramente delimitables.

Llamaremos nivel del sentir al nivel de la conmoción sensitiva (de los sentidos) y de lo que los antiguos llamaban el «sentido común» como lugar donde se reúnen las conmociones de los diversos sentidos. El sentir está directamente relacionado con nuestra condición corporal.

– Empezaré hablando del nivel más radical: *el nivel biológico*. El sentir a ese nivel es un sistema de señales en función de la necesidad y de sus voceros el deseo y el temor. A ese nivel el sentir es una pulsión sin formalizar del todo, porque ha de pasar por la programación lingüística.

Sin la programación lingüística, esa pulsión sería irrealizable por falta de concreción, de objetivación clara. Podríamos decir que nuestro sistema genético deja la función del sentir inacabada, pero nos proporciona un instrumento para acabarla: la competencia lingüística. Ese nivel biológico del sentir podríamos decir que es inconsciente porque todavía no ha pasado por la objetivación de la lengua, aunque sea la raíz de todo el mecanismo del viviente.

– A continuación podemos señalar *el nivel cultural del sentir*. Ese nivel es la concreción de la pulsión como sistema de señales. Concreción desde los programas culturales construidos por lo que llamaríamos «el habla constituyente», semejante a la función de un *software* en un ordenador; para diferenciarlo del «habla de la comunicación» que es el habla que funciona ya desde el seno de una programación concreta.

Según sea el sistema cultural de sobrevivencia, será la programación. El conjunto del nivel biológico más el cultural, funcionando como una unidad, (indiscernible en la práctica, sólo discernible al nivel de análisis), es lo que llamaríamos «sentimiento», que a pesar de moverse ya a nivel cultural, continúa funcionando como sistema de señales para los individuos y para la colectividad.

– El tercer nivel del sentir es el que podríamos llamar «*sentir silencioso*». Es la noticia sensitiva de la dimensión absoluta de la realidad (DA).

Esta noticia de DA tiene primariamente una función biológica: proporciona una flexibilidad al viviente humano que le permite cambiar de programa cultural,

(que sería parecido a un cambio de especie en los restantes animales), sin alterar ni su fisiología ni su programa genético. Pero esa noticia de DA resulta ser, además, una noticia de la gratuidad pura, un nivel de noticia de la realidad sin formalizar, porque es inobjetivable, porque sobrepasa las posibilidades de la lengua, que tiene estructura y función dualizadora y objetivadora. Pero en esa imposibilidad de objetivar DA reside la raíz de la ventaja competitiva de nuestra especie. Si ese nivel fuera objetivable, perderíamos nuestra ventaja competitiva y nuestra flexibilidad y quedaríamos fijados en una forma de vivir incambiable, como los restantes animales.

Pero ese nivel de gratuidad, de sentir oscuramente la DA, abre las puertas a las artes, a la religión, a la espiritualidad, a la cualidad humana, a la mística.

El sentimiento está en el ámbito de lo formalizado, de la conmoción frente a lo objetivado de una forma u otra. Al nivel de conmoción que tiene que ver con la DA no se le puede llamar sentimiento por falta de objetivación, de concreción. Es sentir, pero más allá de las posibilidades formalizadoras de la lengua; sin embargo es noticia, es conmoción, por eso se le llama «sentir silencioso».

A ese nivel, el conocer y sentir se conjuntan de nuevo (más tarde daré la razón por la que decimos «de nuevo») de forma que la conmoción silenciosa es conocimiento silencioso y el conocimiento silencioso es conmoción silenciosa. Ese es el nivel no-dual, el nivel del que nos hablan los grandes maestros espirituales y los místicos.

A ese nivel del sentir, los autores le llaman inconsciente, no por falta de noticia clara, sino por falta de posibilidad de concreción, objetivación. Para muchos humanos, ese nivel permanece desconocido, inconsciente por falta de cultivo que lo reconozca como tal.

El conocer:

En el conocer también podemos señalar tres niveles claramente diferenciables al análisis, pero en los que difícilmente puede señalarse fronteras claras.

– Podemos señalar una *nivel biológico del conocer*. El conocer y la pulsión no están separados a ese nivel hondo, pero hay en ellos un inicio de separación. Mientras que la pulsión, con su conmoción sensitiva da noticia de que algo tiene que ver con los instintos básicos (sobrevivencia y procreación), el conocer apuntaría a reconocer «eso» que tiene que ver con la pulsión.

Podríamos decir que a ese nivel básico del viviente humano, tanto el aspecto pulsión como el aspecto reconocimiento están insuficientemente formalizados, objetivados, precisan pasar por el programa que la lengua construye, por el lenguaje constitucional, para hacer al animal humano viable. Estaríamos en un nivel de reconocimiento inconsciente por insuficientemente formalizado.

– Como en el caso del sentir, *el nivel cultural* concreta la función de reconocimiento

mediante la construcción lingüística del programa (mitos, símbolos y rituales para las sociedades preindustriales, ideologías para las sociedades de la primera industrialización, postulados axiológicos y proyectos axiológicos para las sociedades de la segunda industrialización). El nivel cultural concreta la función de reconocer que se enraíza y fundamenta en los niveles pulsionales, objetiva el medio y a sí mismo, así como el modo de actuar convenientemente y cómo organizarse simbióticamente según el modo de sobrevivencia.

Ese nivel cultural del conocimiento hace viable simbióticamente al animal humano, según las diferentes formas de sobrevivir en el medio.

– El tercer nivel es el *conocer silencioso*, es decir la noticia cognoscitiva de la DA de lo real, no formulable porque sobrepasa las posibilidades objetivadoras y representativas de la lengua.

Esta noticia de DA tiene primariamente una función biológica, porque es el fundamento de la flexibilidad de nuestra especie, flexibilidad que es nuestra ventaja competitiva. Pero además de esa función biológica, es noticia de la pura gratuidad, del carácter absoluto del existir. Ese acceso puramente gratuito, absoluto, abre las puertas a la filosofía, a las ciencias y, sobre todo, a la dimensión honda de la religión, la dimensión mística, que nosotros llamaríamos cualidad humana profunda.

A ese nivel de nuestro conocer los místicos le llaman conocer inconsciente, conocer no-conocer, tiniebla luminosa, conocer superesencial, etc., para indicar que estamos frente a una noticia no objetivable, no formulable, no representable, porque se sitúa más allá de las posibilidades dualizadoras, en objetos y sujetos, de nuestra lengua, y por tanto en el orden del «no-dos», del inefable.

Hay pues paralelismo entre los niveles del sentir y los del conocer. En la base no se diferencian, aunque tienen la raíz de una posible diferenciación, y en la cumbre vuelven a no diferenciarse de forma que como ya hemos indicado, el conocer silencioso es sentir silencioso y a la inversa, sin diferenciación ni frontera alguna.

Ese nivel sutil (para un viviente que necesita siempre acotar y objetivar) es la raíz de la cualidad humana, es la cualidad humana profunda, la espiritualidad, que dirían nuestros antepasados.

Estos tres niveles del conocer y del sentir, el biológico inconsciente y pulsional, el cultural y el no dual, hacen patente nuestra modelación de todas las realidades sobre las que se ejercitan nuestro sentir y nuestro pensar; y hacen patente la DA de la realidad, autónoma de todas nuestras modelaciones.

El reconocimiento explícito de esa doble dimensión de lo real, la que está en función de nuestras necesidades y la que es absolutamente independiente de ellas, muestra la raíz y fundamento de la epistemología mítica, la que toma por real y existente lo que tiene que ver con nuestras necesidades; y de la epistemología no mítica que comprende que todas nuestras objetivaciones e individuaciones son

simples modelaciones propias de nuestra condición de vivientes necesitados.

¿Hay relación entre la dimensión absoluta (DA) de lo real y la dimensión relativa (DR)?

¿Existe una relación, propiamente dicha, entre la dimensión relativa de nuestra experiencia de lo real (DR) y la dimensión absoluta (DA) de esa misma experiencia de lo real?

Las tradiciones religiosas teístas suponían algún tipo de relación entre Dios (DA) y las criaturas (DR). ¿Es así, de alguna forma?

Partimos del dato antropológico de que el acceso a la realidad, para los humanos es doble: un acceso relativo o dimensión relativa de lo real (DR) y un acceso absoluto o dimensión absoluta de lo real (DA).

Empezaremos haciendo unas aclaraciones con respecto a esta terminología:

La plenitud de la realidad y de la cualidad humana (DA) está siempre ahí, pero no está realizada, reconocida. Se puede llamar plenitud cuando está realizada. A la dimensión relativa de la realidad se le puede llamar proyecto porque, a nivel colectivo, siempre se concreta en un proyecto e incluso a nivel individual la cotidianidad siempre lleva en su seno un proyecto. Pero de ordinario la plenitud (DA) no se reconoce, porque se toma como real sólo el proyecto (DR).

Entre el ámbito de conocimiento y valoración de lo real relativo, de nivel uno, el de la cotidianidad (DR) y el ámbito de conocimiento y valoración del nivel dos, el de la dimensión absoluta (DA), no hay distinción real, no son dos entidades, son nodos. En no-dos no puede darse relación.

DR encubre la realidad verdadera (DA), sin que por eso sea otra cosa que ella.

¿Qué comunicación hay entre DR y DA? No se puede hablar de comunicación. Esa pregunta es demasiado abstracta, habría que transformarla en esta otra: ¿cómo influye nuestra naturaleza verdadera, DA, sobre lo que no es más que ignorancia, o si se quiere, mera función biológica, DR, pero sin sustancia real?

La DA y la DR son rigurosamente una sola cosa, una sola realidad, la absoluta.

Las crisis, las grietas en DR hacen que muestre su irrealidad. Cuando aparece la irrealidad de la DR, puede mostrarse la realidad de «lo que es». DA puede aparecer, si el vacío completo de la DR no sume en el desengaño y la desesperación, que es lo más corriente. El desengaño y la desesperación tienen grados.

Por otra parte, podría decirse que «lo que es», la DA, pugna por salir a la superficie, por sacudirse el manto de ignorancia con que la DR le encubre.

La reflexión coránica desde el silencio, la apertura de corazón, la fe y la confianza de Jesús, o la rigurosa reflexión mental vedanta o budista, conducen todas ellas a hacer aflorar la DA. Pero todo esfuerzo humano es inútil, si no son las aguas del

océano las que se muestran como tales en las leves ondulaciones de las olas de la superficie.

Estas dos dimensiones se influyen mutuamente. La ignorancia puede dar por real lo que no es y «lo que es» puede mostrar la vaciedad de lo damos por real.

Quien se asienta en la realidad que verdaderamente es (DA) construye los proyectos con más probabilidades de acierto, porque no toma por real lo que no lo es. Quien, por el contrario, se asienta en lo que sólo es nuestra construcción, dándola por real, construye proyectos con mucha menos probabilidad de acierto.

A pesar de todas estas consideraciones, la interacción entre «lo que sólo parece ser» y lo que «realmente es», no es conceptualizable, porque no se puede establecer relación entre lo que es objetivable y lo que es inobjetivable, innombrable, que está más allá de todo concepto e imagen.

Todo lo que se puede decir es sólo simbólico o conceptual, pero tanto en un caso como en el otro, en definitiva, es sólo apofático. Todo decir de la DA y de su influjo en la DR sólo pretende conducir al reconocimiento de nuestra propia realidad, a despertar, a realizar eso que somos en verdad, a abrirse confiado y en silencio alerta a esa dimensión.

Lo «único que es», o mejor, «eso no dos» que es, que no es nuestra construcción y que está total y absolutamente vacío de toda posible conceptualización, objetivación, individuación, vacío de toda imagen, y que, por ello, está fuera de toda posible relación, es «lo que es». «Lo que es» no puede entrar en relación con lo que «sólo parece ser», que reside sólo en nuestras mentes de animales simbióticos y en nuestras individualidades.

“Lo que parece ser» sólo está en nuestras mentes y corazones de animales necesitados. «Lo que realmente es», no es esa construcción nuestra de sujetos, objetos, individuos.

No pueden, pues, establecerse normas de relación entre nuestros dos accesos a «lo real», ni pueden establecerse métodos, que con relación de causa a efecto, conduzcan de una dimensión a otra. Sólo queda dar consejos para hacer el intento de despertar de la propia ignorancia. Pueden diseñarse procedimientos que predispongan a los colectivos a ese despertar, que es trasladar el lugar de residencia de nuestro pensar, sentir y actuar desde el nivel relativo, que es el ego, que «sólo parece ser», al nivel absoluto, que es «el que es» y la desegocentración.

Todos esos consejos, procedimientos, etc., deben tener siempre en cuenta que el mundo de la realidad que construimos, que sólo está en nuestra mente y no ahí fuera, es también una forma de «lo que es», una pequeña oscilación de la inmensidad del océano de lo real.

A «eso que es» no puede aplicársele ni la categoría de «realidad», porque la categoría «real» tiene en su seno dualidad, porque se dice real frente a lo que no lo es, y en «eso» no hay resto de dualidad. También las nociones como «vacío», «nada» tienen el mismo defecto, tienen sentido en su contraposición a lleno o a algo.

No hay solución. Nuestra lengua tiene una estructura adecuada para crear y manejar dualidades, contraposiciones. Más allá de ahí es inepta, sólo cabe el silencio.

Desde estas consideraciones, la sabiduría es la realización de nuestra auténtica realidad, el despertar a ella, reconocerla, saber que no hay otra realidad que «eso» que es «lo que es», que es «el que es», «Él» en lenguaje teísta.

Esa sabiduría, que es la plenitud, no da soluciones a nada, no proporciona proyectos ni de vida colectiva, ni de vida individual, sólo proporciona una actitud que es la mejor aptitud para hacer todas esas construcciones, que los humanos, seres vivientes necesitados, precisamos hacer para vivir.

Con esa actitud y aptitud tendremos que usar las informaciones y los instrumentos que nos ofrecen las ciencias y las técnicas para lanzar nuestros postulados axiológicos de cómo queremos vivir; y para construir nuestros proyectos que arranquen de esos postulados.

Autonomía de la dimensión relativa (DR) y la unidad de las dos dimensiones, la relativa (DR) y la absoluta (DA)

Primera cuestión: puesto que para los humanos la realidad tiene dos dimensiones, ¿existen dos epistemologías?

Somos un ser que conoce y siente en doble dimensión, por ello no podemos hablar de dos epistemologías. Somos un único ser cognoscitivo. Nuestro conocer tiene dos caras, pero es uno. En todo conocer/sentir de DR está el «ruido de fondo» (para emplear una imagen cósmica) de DA, más o menos reconocido. Por tanto, habría que construir una sola epistemología, pero que tenga en cuenta temáticamente las dos dimensiones de nuestro conocer/sentir e incluso las dos dimensiones de nuestro actuar. La nueva epistemología es consecuencia de la nueva antropología, que recoge nuestro doble acceso a lo real como un dato.

¿Habría que hablar de una única epistemología con dos capítulos? Seguramente, porque las legalidades de una dimensión, la absoluta, no son las legalidades de la otra, la relativa.

Pero DA no tiene legalidades, luego todas las legalidades son de DR. Resulta, pues, que en el seno de DR habrían dos legalidades, una legalidad propia de la necesidad, con todas sus consecuencias, y otra legalidad, que podríamos llamar apofática, es decir, la legalidad para escapar de las legalidades de la necesidad. Esta segunda legalidad no sería en realidad tal, sino sólo intento, aunque intento pautado.

Estas dos legalidades se oponen formalmente, pero de hecho se complementan una a la otra. La noticia de DA, da la flexibilidad a DR, porque provoca, por el hecho de existir como noticia del pensar y sentir, aunque sea oscuramente, la actitud IDS (Interés, Distanciamiento-desapego, Silenciamiento), aunque sea en grado mínimo. IDS es la condición del funcionamiento flexible, creativo y correcto de DR. Y DR es el lugar, el único lugar, en que aparece DA.

DR encubre, oculta a DA, pero jamás lo puede hacer del todo, si se conserva la

condición de humano; y, además, DR puede ordenarse para hacer patente a DA, como los colores pueden hacer patente la belleza.

Luego no puede haber dos epistemologías, crearían esquizofrenia; sino una sola con dos lógicas y una total complementación. Esa complementación es la que nos hace humanos. Pero hay que advertir que las dos lógicas se formulan en el ámbito donde puede darse la formulación, en DR.

La epistemología de la necesidad se abrirá en abanico para hablar del conocer y del sentir de todos los ámbitos de nuestro conocimiento formulable. La epistemología de las artes será una epistemología fronteriza, por ello, en gran parte irrealizable, como lo prueba la historia de la estética. Cuando la epistemología apunta a DA puede formular muchos «no», articulados y coherentes; también puede formular muchos métodos de «intento» de inmersión en DA y luego callar.

DA, en su plena realización humana, no devora a DR, como la belleza no devora al cuadro, sino que la lleva a su perfección que es ser la manifestación, la pura danza de DA, DA misma «enformada», «encarnada» podría decirse, sensible y perceptible en todos los aspectos de la vida y de la sociedad humana; no como su hondura o su trasfondo, sino como su realidad misma.

Segunda cuestión: ¿es posible la sobrevaloración de DA sobre DR?

¿Es posible una sobrevaloración de DA, de forma que desvalore DR, que le quite su autonomía, que la perjudique, que la someta impidiéndole su libre desarrollo según su propia legalidad?

Partamos del hecho de que DA y DR no son dos realidades sino una.

Es cierto que es posible la sobrevaloración de DR, ¿por qué? Porque todo viviente ha de tomar como real la modelación que su cerebro, su sistema sensitivo y motor hacen de «esta inmensidad» para poder actuar y vivir. Si los vivientes no tomamos como real lo que la necesidad y sus instrumentos para satisfacerse acotan, interpretan, valoran, no se podría desencadenar la acción que nos mantiene vivos.

Ese es el pecado original de todo viviente y ese es nuestro pecado de origen: tener que dar por real lo que, como necesitados, acotamos, objetivamos, modelamos. Hay que escapar de ese pecado de origen, que es una egocentración constitutiva, –no en sentido moral–, para poder acceder a la realidad que verdaderamente somos «esa inmensidad absoluta y gratuita», DA.

Pero la inversa, la sobrevaloración de DA, no es, en verdad, posible. DA sólo puede dañar e impedir el libre y autónomo desarrollo de DR, si se comete el error de dar como real DR y, de rebote, dar como realidad trascendente a DA. Si el ego se considera real, si se considera como entidad autónoma, aunque se crea dependiente; si se considera como sustancia, como individuo, tiene que considerar su noticia de DA como realidad, como entidad, como sustancia, como individuo.

En realidad ni el yo es una entidad, una individualidad realmente existente, ni DA es realidad, entidad, individualidad. Puesto que no hay dos, la infabilidad de DA invade DR. El ego es el misterio mismo de lo indecible, no es la interpretación que hace de sí mismo.

Si considero a DA como el verdadero y único ámbito de lo real, puedo, y así se ha hecho con frecuencia, menospreciar DR, pretender quitarle autonomía para someterla, o aniquilarla, o reducirla al mínimo, o someterla al máximo a DA.

Pero DA no es el verdadero y único ámbito de lo real; el verdadero y único ámbito de lo real es DA/DR como una unidad, de naturaleza inenunciable. Por consiguiente, la naturaleza libre y creativa de DR, para mantener y desplegar la vida, es la naturaleza libre y creativa de DA. Aunque hay que reconocer que esto son sólo maneras de expresar lo inenunciable.

Quien coarte, dañe, someta, menosprecie a DR desde una pretendida DA real y distinta, lo hace desde un fantasma, desde su propia creación, creencia, interpretación, pero desde ninguna base real.

Quien «reconoce» a DA en DR (¿dónde, si no?), respetará, venerará y coadyuvará a la creatividad libre y autónoma de DR, como la creación libre y autónoma «del que es», de DA. El despliegue libre y autónomo de la vida es «el despliegue libre y autónomo de DA»; y la cultura es despliegue de la vida.

Quien se asienta en DA será libre y creativo como DA. DA no tiene forma alguna desde donde someter nada, ni es lugar alguno donde residir alejándose y refugiándose de DR. Residir en DA es sumergirse hasta la coronilla en DR, porque ¿dónde está la residencia de DA que no esté en DR? ¿Dónde está su realidad que no sea en DR?

No se puede vivir en DA sin vivir en DR. Vivir en DR, sin saber, sin advertir, sin «reconocer» que se vive en DA, eso es la ignorancia de la habla el hinduismo y el budismo, ese es el pecado de que hablan las tradiciones teístas, el único pecado: creerse alguien en un mundo.

El sabio, el santo, el iluminado no se aparta de DR, sino es como estrategia para liberarse de su error a fin de sumergirse en DR desde su auténtico fundamento, desde su auténtica realidad, desde su auténtica libertad, no desviado por los temores y expectativas del yo, que se cree alguien venido a este mundo.

Cultivar DA es cultivar DR, pero libre de temores y expectativas. Cultivar DR, sabiéndose nadie venido a este mundo, es permitir y ayudar al libre despliegue de DR y de DA como una unidad.

No hay discusión, DR es autónomo y se rige por sus propias leyes.

Pero podría decirse que para funcionar correctamente y con autonomía y creatividad tiene que operar desde la tríada «interés sin condiciones, desegocentración y silenciamiento», o IDS –el fundamento de la cualidad humana–,

e IDS no se da sin algún grado de noticia de DA. Pero la naturaleza de IDS, imprescindible para el buen funcionamiento de DR, carece de fronteras con el IDS de la cualidad humana profunda, de DA.

Última cuestión: el trabajo que nos queda por hacer.

Tenemos que construir algo así como lo que hicieron las religiones como vehiculadoras del programa mítico colectivo, el programa de DR, pero abierto y con medios de aproximación y cultivo de DA al alcance de toda la colectividad; pero tendremos que hacerlo de forma laica, sin religiones, ni creencias, ni epistemología mítica. No hemos de construir un sistema alternativo a la religión que sea programa colectivo y vehículo de iniciación; tenemos que contribuir a crear postulados axiológicos adecuados a las nuevas sociedades globalizadas, y contribuir, en nuestras pobres fuerzas, a crear proyectos colectivos apoyados en esos postulados axiológicos. Nuestro trabajo principal reside en cómo hacer consciente a la sociedad de la doble dimensión de nuestra estructura antropológica y cognoscitiva, de forma que esa conciencia se convierta en operativa.

Habría que cobrar conciencia colectiva de que IDS forma parte esencial del buen funcionamiento de DR, y que IDS borra, también, o tiende a borrar las fronteras entre DR y DA.

A pesar de la independencia completa de DR (ha de satisfacer las necesidades de vivientes culturales según las legalidades de ese tipo de vivientes y culturas), el profundizar en DA no le hace perder autonomía a DR sino que le conduce a mejorar, por las razones que ya hemos expuesto y porque mitiga la voracidad de depredador, mitigando o silenciando la egocentración.

Hay que tener en cuenta una afirmación hecha por varias tradiciones religiosas: cuando el ego deja de creerse sustancia, individualidad, y se reconoce como mera función, el ego actúa diferente, porque al saberse «nadie» sino sólo «eso», los temores, deseos y expectativas no funcionan al servicio del ego, deformando la realidad y nuestra actuación en ella, sino que el ego funciona libre de temores y expectativas y al servicio de la vida. El ego, dicen, deja de llevar el volante y lo toma DA (eso es el «no vivo yo sino Cristo vive en mí» de S. Pablo). A eso mismo apunta Jesús cuando habla de «no os preocupéis, vuestro Padre cuida de vosotros».

Entonces, dicen explícitamente los maestros hindúes y budistas, el ego actúa espontáneo, sin dobleces, sin cálculos interesados, por ello, con muchas mayores posibilidades de hacerlo adecuadamente.

¿Puede aspirarse a algo así en el orden colectivo? Todos los grandes maestros espirituales de la humanidad han creído y luchado por realizar esa posibilidad. Sería el Reino de Dios de Jesús.

Quedan por lo menos dos grandes cuestiones a investigar:

Primero una ordenación de DR, individual y colectiva, de forma que ayude y no bloquee DA, porque si la bloquea, se reconozca o no, se bloquearía DR a sí misma.

Queda explicitar métodos, procedimientos clásicos de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, pero desde nuestras condiciones culturales, para transitar de DR a DA, pero sin creencias, religiones ni dioses, si no es tomados simbólicamente.

Los métodos son no-métodos, los procedimientos son no-procedimientos; todo es «puro intento», pero el intento es de una importancia imponderable, porque no se da asentamiento, reconocimiento de lo real, DA, sin un intento constante, continuado, a todas, a muerte, podríamos decir.

La interpretación de la dimensión absoluta (DA)

Los humanos son vivientes necesitados. Como todos los vivientes necesitan modelar la realidad a la medida de su necesidad, para ello tienen que acotar en la inmensidad de lo que hay, objetivar, para poder satisfacer su necesidad. Hecha la objetivación, han de dar por real esa acotación; la han de dar como realmente existente, de lo contrario ni podrían valorarla, ni podrían desencadenar la actuación necesaria para satisfacer su necesidad.

Podría decirse que esta es una interpretación de la realidad propia de todo viviente, una especie de epistemología animal, genética. Los humanos estamos, de entrada, sometidos a esta epistemología.

La cultura de las sociedades preindustriales, con sus sistemas de programación colectiva a través de mitos, símbolos y rituales, prolonga esta epistemología genética e interpreta que lo que dicen sus construcciones lingüísticas corresponde a cómo son las cosas.

Desde la epistemología de raíz genética, prolongada por los mitos, símbolos y rituales, se aplica lo que es el criterio de realidad de todo viviente, (que da por existentes las acotaciones y objetivaciones que hace desde su necesidad), a la noticia de la dimensión absoluta de lo real y lo interpreta como una realidad objetivamente existente, como una entidad, como un Dios.

Las sociedades industriales avanzadas de cambio e innovación continua alteran esta epistemología y comprenden que las realidades no son como dicen nuestras construcciones, ni míticas, ni conceptuales. Nuestras expresiones lingüísticas no describen la realidad de las cosas sino que modelan la realidad.

Aplicando esta teoría a la interpretación de la realidad absoluta hay que sostener que todas nuestras expresiones de ella no la describen sino que la modelan, la simbolizan. Por consiguiente, no es que lo absoluto se manifieste primero como Dios, como dice Ibn 'Arabí, y como sostienen las tradiciones hindúes, y posteriormente como Señor, más tarde como entidades sutiles y luego como el mundo sensible. No es que Él se revele por esos pasos, es más bien que nosotros lo filtramos. La sutilización de nuestra mente y nuestra sensibilidad asciende en la expresión de la DA de lo más

grosero a lo más sutil.

Por consiguiente, no es Él que desciende en su manifestación de lo más sutil a lo más grosero, sino que nosotros ascendemos en nuestra indagación y expresión.

Si consideramos a la DA como transcendencia absoluta a toda realidad, la manifestación es un descenso. Si la consideramos como transcendencia absoluta todas nuestras categorías, el proceso es una ascensión por los niveles de la sutilidad de nuestras facultades.

Si Él es una entidad y nosotros otra, aunque dependiente, hay transcendencia y hay manifestación. Si esa dualidad es una construcción de nuestra estructura epistemológica dualizadora como vivientes, no hay transcendencia absoluta más que de nuestras categorías, porque lo que se da realmente es la inmanencia absoluta. Es una transcendencia absoluta que es una inmanencia absoluta.

Más observaciones sobre la epistemología de DR/DA

Se puede hablar de varias epistemologías, si se consideran los aspectos de especialización del conocimiento e incluso del sentir. Para empezar hay una primera división clara que es la epistemología científica o filosófica y la epistemología axiológica; y podría decirse que cada saber, cada ciencia tiene su peculiar epistemología. Incluso el lenguaje vulgar tiene su epistemología, como lo mostró Wittgenstein con su teoría de los juegos del lenguaje.

Eso lo aceptamos y lo defendemos. Contra eso no hay polémica cuando se defiende una única epistemología en lo referente a la comunicación de DA y de DR.

Hay dos razones principales que mueven a defender la tesis de una única epistemología cuando hablamos de DA y DR.

Primera: en DA no hay «logia» posible, sólo son posibles los símbolos, la «poiesis», algo semejante a la poesía.

La hipótesis de las dos epistemologías, en el trato de este asunto, puede inducir a crear un hiato entre una dimensión (DR) y otra (DA). Este posible equívoco habría que eliminarlo de raíz. Puede inducir, en un contexto teísta, al supuesto oculto de que DA es una entidad, que es objetivable, que se puede hablar de DA con conceptos, aunque sea analógicamente. Pero en la nueva situación cultural la analogía no tiene ningún sentido.

Si los conceptos ya no describen la realidad de la que hablan, sino que sólo la modelan, la analogía del ser, hablando del Innombrable, Inobjetivable, no individuo, no tiene ningún sentido si no es metafórico, poético.

Segunda: si toda epistemología se hace en DR, ¿se puede hablar de dos epistemologías, una de DA y otra de DR? Se trata de una sola epistemología, en el único lugar en el que se puede dar la «logia», que es DR, pero con dos direcciones:

una que construye el mundo de la interpretación y valoración, que podrías llamar «de la derecha» y otra que deconstruye lo que la mente, la epistemología de la derecha, ha construido. A esta le podríamos llamar la epistemología de la «izquierda», pero que, propiamente no es una epistemología de DA, sino que argumenta la irrealidad de DR, como ámbito autónomo del existir, aunque le reconozca funcionalidad para la sobrevivencia de los seres vivos.

El aspecto apofático de la epistemología muestra lo que es un error epistemológico necesario e inevitable para el viviente; es un error, que visto desde DA, no es error sino misericordia, manifestación, unidad y, por tanto, suma realidad, cuando mira a lo único que hay, que es DR/DA, no con mirada bizca que ve doble.

Vistas las cosas así, la epistemología única no daña a DR sino que la eleva a su auténtica realidad, sin restarle autonomía ni creatividad propia, porque, como ya se dijo, la autonomía y creatividad de DR es la DA. DA no tiene punto de apoyo, —es vacío absoluto de toda posibilidad de conceptualización, representación e individuación—, desde donde someter, domeñar o dañar a la autonomía y creatividad de DR.

Cuanto más claro sea el carácter sin forma de DA, más clara es la autonomía de DR. Si se cuele la más mínima entidad, que es objetivación e individualidad en DA, eso se traduce, inmediatamente, en sometimiento de DR. Por eso se defiende que no hay «logia» posible en DA, que toda ella cae en la dimensión DR.

La relación de la religión con el poder

Cuando la religión se alía con el poder, cuando se somete a él o cuando lo utiliza, pierde su fuerza mística, su cualidad vacía, su cualidad de vehículo de lo inefable, se convierte en creencia y queda anegada de irracionalidad.

El camino al conocimiento silencioso ¿cómo va a entrar en relación con el poder sin quedar desfigurado? El camino a la cualidad tiene que estar completamente vacío de relaciones con el poder, del tipo que sea; el camino tiene que estar totalmente libre de cualquier forma de poder.

No existe poder sagrado al que haya que someterse porque el maestro del camino interior no es nunca un señor.

Hay una conexión intrínseca entre las siguientes nociones: creencias, sacralidad, jerarquía y poder.

Donde hay creencias hay sacralidad, porque hay formulaciones sagradas y no sagradas.

Donde hay sacralidad hay jerarquía, porque lo sagrado está separado de lo profano y es superior a lo profano.

Donde hay jerarquía hay poder, porque lo superior está por encima de lo inferior.

Y el poder está revestido de sacralidad, porque se apoya en las creencias y estas en la revelación.

Por consiguiente, mientras haya creencias habrá sacralidad, fundamento de la jerarquía que controlará el poder.

Conexión intrínseca entre fe-creencia, control social, poder, coerción, riqueza y burocracia

Cuando la fe es fe-creencia, estructura el pensar, el sentir, la actuación y la organización de los pueblos. La fe-creencia implica, pues, a las gentes en todos los aspectos de su vida.

La fe-creencia es la base y el fundamento de la religión. Sin fe-creencia no hay religión. Por consiguiente la religión, por la fuerza de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad que proporciona la fe concebida como fe-creencia, tiene el control de los pueblos en los que se asienta. Ese control es poder.

Ese poder de las religiones no puede dejar indiferente al poder político. Eliminar a la religión en la época preindustrial era imposible porque la fe-creencia de las religiones ejercía una doble función: proporcionaba un acceso viable a la dimensión absoluta de la realidad y programaba al colectivo en todos los aspectos de su vida. Supuesta esta situación, al poder político no le quedaban más que dos opciones: o someter a la religión a su control –que es lo que se hizo en la mayoría de los casos, aunque de muy diferentes formas–, o aliarse con ella.

La religión, por su parte, con su poderosa capacidad de control social, tuvo que contar con el poder político, de una u otra forma, para imponerse. Sin aliarse con el poder político no podía imponer el aparato de fe-creencia de forma generalizada y, por tanto, coercitiva. Tenía que usar la coerción porque se trataba del programa colectivo. La sociedad tenía que estar unificada, para ello tenía que tener el mismo programa colectivo que completara su indeterminación genética. Tenía que estar unificada porque era una sociedad jerarquizada.

Por consiguiente, el poder político no podía prescindir de la religión para lograr el control social, ni la religión podía prescindir del poder de coerción del poder político. La alianza fue inevitable.

Pero poder, para la religión, es también riqueza. Y poder implica, también, burocracia.

Luego la fe-creencia es inseparable del control social; el control social es inseparable del poder y de su poder coerción; todo ello lleva a la riqueza y a la exigencia de burocracia. Es una cadena inevitable. La lógica así lo muestra y la historia lo confirma ampliamente.

Si en nuestra época nos vemos forzados a separar fe de creencia, la fe se separa

del control social. El control social lo ejerceremos a través de los postulados y proyectos colectivos que nosotros mismos construyamos.

Si el control social no depende de la fe (de la noticia de la dimensión absoluta de lo real, noticia no reducible a fórmulas), el poder político se desentenderá de esa fe y, en adelante, se regirá por sus propias normas, que serán también postulados y proyectos.

Sin los lazos con el poder, la dimensión espiritual humana se desconecta de la riqueza y no requiere burocracia, sino maestría.

La fe, que ya no es programa colectivo, no necesita para nada de la coerción. Para conducir a la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, la coerción no sirve para nada, es un serio inconveniente y un claro estorbo.

En las nuevas condiciones culturales, la cadena «fe-creencia, control social, poder, riqueza y burocracia» se rompe, porque la fe no tiene ninguna relación necesaria con esa cadena, ni la puede soportar por su sutilidad innombrable.

Esta nueva situación de las tradiciones espirituales de la humanidad, que son las tradiciones de cualidad humana, supone la liberación de lo que ha creado gran cantidad de problemas e inconvenientes de todo tipo a la herencia del legado de los maestros espirituales de la humanidad.

El camino interior, el camino a la cualidad humana profunda, se ha desconectado radicalmente del control social, del poder y de la coerción, de la riqueza y de la burocracia, para entrar en la gratuidad, la libertad, la pobreza y la guía.

¿CÓMO MENTAR LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD?

La enseñanza de los diversos maestros de la cualidad profunda ¿es una enseñanza diversa o es una enseñanza común?

En la enseñanza de los grandes maestros de la cualidad profunda de la historia de la humanidad —maestros religiosos, en la terminología de nuestros antepasados—, hay que distinguir dos niveles: el de las formulaciones y expresiones y el de aquello a lo que apuntan las formulaciones y expresiones.

El hablar de los grandes maestros y de las grandes escrituras sagradas de la historia, de las narraciones, símbolos y expresiones, es diverso, sumamente diverso. Están situadas en culturas muy diferentes que viven, se estructuran y se expresan con patrones, paradigmas culturales y axiológicos muy diferentes.

Las perspectivas desde las que hablan son tan diversas que a veces resultan contrapuestas sino contradictorias. Pero todos ellos apuntan a lo mismo: lo que trasciende todas nuestras necesidades. A eso inconcebible se le llamará de diversas maneras: Gran Espíritu, Ancestro, Dios, Padre, Absoluto, Vacío, Brahman, Eso, Tao, Mente, *Sat-Chit-Ananda*, etc. pero siempre se insistirá, de una forma o de otra, en no ligarse a las palabras sino trascenderlas.

Podría decirse que los códigos expresivos son diversos, pero el decir con esos diferentes códigos apunta siempre a lo mismo: algo que no son los códigos, que los trasciende por completo. Las formas de decir de esos diferentes códigos culturales y religiosos, orientan a lo que los trasciende.

Todos los maestros y escrituras coinciden en que se accede a eso absoluto, cuando se ha silenciado por completo todas nuestras formas de objetivar, representar, imaginar, tener expectativas, desear. Cuando se produce ese silencio interior, en estado de alerta, puede ocurrir la revelación de esa otra dimensión de lo real que trasciende todas nuestras concepciones y medidas de lo que es.

La mayoría de los grandes maestros existieron en la larga etapa preindustrial de la historia humana. En ese período, las sociedades se estructuraban y programaban sobre creencias. En esos cuadros culturales de creencias tenían que expresarse y vivir, inevitablemente, los maestros. Por tanto, cuando hablaban de lo que trasciende todas nuestras posibilidades de decir, lo hacían partiendo de esas creencias colectivas y sin alejarse mucho de ellas. Por consiguiente, había un decir absoluto que se estructuraba desde cuadros de creencias colectivas fundamentales —el programa colectivo de los pueblos en los que aparecían los maestros— sin poderlas contradecir en sus ejes centrales, aunque sí en sus deficiencias o malos funcionamientos.

Así, pues, en las enseñanzas de los maestros y de las grandes escrituras sagradas, hay dos niveles: el de los parámetros culturales y creencias, que son relativos y mortales, y el de los apuntamientos a «eso otro» que es innombrable, sin posible imagen, que no es «otro» de nada.

En el primer nivel, los maestros y las tradiciones difieren. En el segundo nivel, confluyen.

¿Quiere eso decir que los diferentes maestros, las diferentes escrituras sagradas y las diferentes tradiciones de sabiduría, no apuntan a aspectos diversos de eso absoluto? No, hay diversidad en la simbolización y en el apuntamiento y hay, por ello, diversidad en el acceso. Pero toda esa riqueza y diversidad acaba hundiéndose en el abismo de lo insondable.

Varias tradiciones religiosas usan la imagen del diamante, de la perla de gran valor, para simbolizar eso otro que se debe revelar. El diamante tiene muchas caras, y las diferentes caras proporcionan diferentes brillos, luces y colores. Todo depende del lado desde el que se contempla el diamante. Sin embargo, se mire desde donde se mire el diamante, se vea el color que se vea, lo que en realidad se ve es el diamante, que es esos brillos y colores particulares y ninguno de ellos, porque los es todos y los trasciende.

En épocas en las que las tradiciones se vivían, expresaban y simbolizaban desde patrones culturales que comportaban creencias, las enseñanzas de los maestros quedaban diferenciadas según esos patrones y creencias. Entonces, las enseñanzas de los maestros eran diversas porque no podían separarse de los programas y creencias colectivas sin poner en peligro los paradigmas mítico-simbólicos que programaban las sociedades y poner, con ello, en riesgo la sobrevivencia misma de los grupos humanos.

Los maestros y las tradiciones proponían enseñanzas de «sabiduría-creencias» diferentes, proponían apertura y entrega a lo absoluto desde «fe-creencias» diferentes. Como que eran diferentes y apuntaban, expresaban y creían lo absoluto, eran, también mutuamente excluyentes.

En sociedades, como las de innovación y conocimiento, que ya no se apoyan ni estructuran sobre creencias, sino sólo sobre postulados y proyectos autoconstruidos, las creencias en las que se expresaban los maestros, dejan de tener poder impositivo y muestran su pura fuerza simbólica.

Así, ahora, podemos distinguir, con claridad, el doble nivel desde el que hablaban y simbolizaban las tradiciones y los maestros, y podemos comprender que hablan del mismo diamante, desde diversas caras; desde diferentes patrones culturales y maneras de decir; hablan de lo que no se puede hablar, de lo que sólo se puede apuntar, de lo que trasciende todas las posibilidades de la lengua humana y de toda la capacidad humana de imaginar y concebir.

Podemos comprender que sus diferencias son básicamente circunstanciales o de complementación y que no hay oposición ninguna, de fondo, entre ellos.

Es lícito, pues, decir «los maestros dicen», pasando por alto sus diferencias, que atañen no a aquello hondo que intentan apuntar, sino a las perspectivas culturales y espacio-temporales desde las que hablan y apuntan.

Rasgos del hablar de la dimensión absoluta de lo real

Puesto que se trata de la dimensión no relativa de lo real, ¿cómo acotarla, cómo objetivarla?, y si no se la puede acotar, objetivar, porque no es relativa a nada ¿cómo referirse a ella?

El mismo término «absoluto» es inadecuado. Con este término sólo se dice que «lo que es» está ab-soluto de toda posible relación, se dice que está suelto de toda relación. El término «absoluto» más que afirmar, niega. Igual que todo término que intente hablar de «eso», más que intentar describir, apunta a provocar una intuición que permita trascender el concepto.

Al usar un término para referirnos a «eso innombrable», hacemos de él un referente, y no es ningún referente, porque no está frente a nada ni a nadie, porque no es un objeto ni un sujeto para nadie.

No es un objeto, ni es un sujeto. No es una individualidad. No es ser, ni no-ser, porque predicar el ser o el no ser sólo tiene sentido de individualidades, de algo acotable, de algo objetivable.

La escuela advaita vedanta hindú habla del Absoluto diciendo que es *Sat-Chit-Ananda*, es decir, Ser-Conciencia-Beatitud. Estas expresiones son más símbolos que conceptos, porque no pretenden describir al absoluto sino sólo apuntarlo, pero de tal forma que se trascienda esos mismos términos-símbolo con los que se le apunta. Ya hemos dicho que el absoluto, propiamente no es ni no es, porque a él no se le puede aplicar ni el ser ni el no ser. Tampoco se puede decir de él que sea conciencia, porque no es un sujeto ni una individualidad con conciencia de algo. Tampoco es un sujeto para tener o no tener beatitud.

Sin embargo, hechas estas correcciones a *Sat-Chit-Ananda*, se puede decir con sentido que es, que es a la manera de la conciencia, y que se basta a sí mismo y es beatitud.

Sat-Chit-Ananda es una presencia, pero de nadie ni de nada; es una presencia vacía. ¿Tiene sentido hablar de una presencia vacía? Se trata de una presencia que la mente y el sentir pueden tener noticia, pero que es absolutamente incategorizable. Hablar de una presencia incategorizable es hablar de forma que el término «Presencia» debe trascenderse a sí mismo.

Es una presencia vacía porque está presente en todas partes y en ninguna. No es la presencia de algo o de alguien entre los «algo» y los «alguien». Pero toda presencia de algo o de alguien es su presencia porque nada es «otro» respecto al absoluto, ni el absoluto es «otro» respecto de nada. Así, esa presencia vacía es una

presencia patente en todo, sin que ninguna de las presencias en las que se manifiesta, le ciña y le haga una presencia a la manera de la de sujetos y objetos.

El absoluto es el vacío radical. Pero «vacío» es una expresión apofática que dice que toda afirmación sobre el absoluto es falsa y toda negación verdadera. Pero incluso un término tan radical como ese, para tener algún sentido, debe trascenderse a sí mismo, porque en el absoluto nada está vacío de nada.

Aquello a lo que apunta el término «vacío», como si fuera un referente, está lleno, pero de nada ni de nadie que pueda categorizarse o representarse. La noción no habla de ausencia; no es ausencia de algo o de alguien, es vacío de toda posibilidad lingüística, de toda posible conceptualización y representación, de toda imagen.

El absoluto es lo que está más allá de toda la dualidad que genera el viviente en su lectura de la realidad desde la necesidad; en ese sentido, es el «no-dos». Pero afirmar la no dualidad no es afirmar la unidad. En realidad no es ni no-dos ni uno, ni plural ni uno, porque no tiene nada que ver con las individuaciones y objetivaciones, que son la base de nuestro hablar de unidad, dualidad y pluralidad.

A pesar de ser un abismo de vaciedad radicalmente inconcebible, se le puede simbolizar, porque en la presencia de toda cosa, él es la realidad, sutil para mi mente de viviente necesitado (espíritu le llamaban los cazadores-recolectores). Así toda realidad tiene capacidad para referirse a él, para hacerle presente y patente. Toda realidad le dice, apunta a él, para quien es capaz de comprender; le dice remarcando, a la vez, que apunta a él realmente, que lo expresa y que lo hace presente, y que él no es como se le apunta, se le expresa y como se le hace presente. Ese es el ser del símbolo en su pura función expresiva. Y ese es el decir de toda realidad para quien tiene oídos para oír.

Cuanto más central es para nuestra vida individual y colectiva unas determinadas cosas y unas determinadas personas, mayor es su fuerza significativa en relación con el absoluto. Así, lo que en una cultura determinada tiene una significación incondicionada para nuestra supervivencia como individuos y como especie, tiene una fuerza no condicionada para significar, pero siempre haciéndolo de forma simbólica: apunta en una dirección e invita a trascender el término con el que se apunta, incita a abandonarlo e ir más allá de él.

Los símbolos, como los mitos, pueden tener una doble función: programar a los colectivos preindustriales, significando a la vez lo absoluto en una función de puro significar. En las nuevas condiciones culturales hablamos exclusivamente de la pura función de significar de los símbolos.

Nos inclinamos, hasta el momento, a usar con más frecuencia las expresiones vedanta advaita (*Sat-Chit-Ananda*) que otras expresiones o que las expresiones budistas, porque son unos conceptos-símbolo alejados de las formulaciones teístas, pero

abiertas a posibles símbolos teístas. Los símbolos teístas, desde esos planteamientos advaita, no forman parte de ningún sistema de interpretación de la realidad, ni de ningún sistema de programación colectiva, ni de ningún sistema de creencias, son sólo símbolos al servicio del proceso interior:

Cuando en ese proceso (que no es, propiamente, ningún proceso sino sólo un despertar), la lucidez de la mente y, sobre todo, del sentir del corazón no pueden arrancar los pies del suelo del ego, aunque saben de la irrealidad de ese fundamento, ven y sienten al absoluto como fuera de sí, como distinto de la realidad que el ego se atribuye. En esa situación del pensar y del sentir con respecto al ego, el absoluto se ve y se siente como «otro» del ego, como un «otro» absoluto, mente absoluta, fuente y señor de todo, es decir, se lo ve y se lo siente como un Dios. Sin embargo, en la medida en que sabe que, en su profundidad, el yo no es nadie, sabe que Dios es sólo una figuración que se produce en el estado en el que se dan a la par, el vislumbre del absoluto y la incapacidad de escapar a la ignorancia, a los temores y los deseos del que se tiene por el propio ser.

Vistas así las cosas, todo proceso interior (proceso desde la perspectiva del que todavía no ha despertado a su propio ser) tiene momentos en que aflora el teísmo, no por causa de creencias o sistemas de interpretación y programación colectiva, sino por la dinámica misma del proceso interior. Se trata de un teísmo sin Dios, un teísmo lúcido de los mecanismos de proyección interior.

Incluso en tradiciones como la budista, se dan esos momentos del proceso interior, en los que Buda hace un papel semejante al que hacen los dioses en el vedanta o en tradiciones teístas, cuando el teísmo se ha escapado de las creencias y muestra claramente su función en la vía.

El absoluto es una noticia silenciosa, un conocimiento silencioso. Es decir, un conocimiento que es una noticia y certeza clara e incommovible, pero que es un «no-conocimiento», porque en él nadie conoce nada. Una «luz tenebrosa», porque es un conocimiento en el que no hay ningún sujeto que conozca, ni ningún objeto conocido. Es un «conocimiento vacío de la dualidad sujeto-objetos». Es una luz «rayo de tinieblas», no porque tengan oscuridad en sí, sino por lo oscuro que resulta para nuestras categorías, porque es un conocimiento en el seno de la no-dualidad. Es un conocimiento cierto que es una «nube de no saber». Un conocimiento «superesencial» como decía el Pseudo-Dionisio.

Ese conocimiento no-conocimiento en el seno de la no-dualidad es «luz y fuego», porque en él la dualidad de conocer y sentir se funde en una unidad de luz y de calor, de lucidez y conmoción. En esa noticia se funde la dualidad sujeto-objeto, se funde la dualidad conocer-sentir y la dualidad conocer-sentir-percepción. Se funde la dualidad cuerpo y espíritu. El cuerpo es conocer y sentir, la percepción es conocimiento y conmoción, el sentir es conocimiento y el conocimiento es sentir, percepción y corporeidad.

Por todos estos rasgos el absoluto es paz y beatitud. Se terminaron los miedos, las amenazas, las expectativas, las carencias, porque la dualidad ego-mundo, ego-absoluto ya no existen más.

Así el absoluto no es un estado de la mente y del sentir; ni es un logro, ni es nada para nadie. Es «el que es», pero vacío, que es silencio absoluto de todo posible decir y de toda posible categorización, más allá de la unidad y la dualidad, más allá de la homogeneidad y la diversidad. Peso de certeza incommovible y silenciosa. Mudez elocuente.

Lo inconcebible

La dimensión absoluta de todo existir es inconcebible. Nuestra mente sólo puede concebir lo que es relativo.

Todo lo que existe es inconcebible, porque su dimensión relativa no es su verdadera realidad.

La vida es inconcebible; y si la vida es inconcebible, también lo es la muerte.

Yo también soy inconcebible, como lo es «eso que es», que es lo que yo soy.

Vivir en el seno de lo inconcebible es residir en la cualidad de nuestra condición de humanos.

«Eso innombrable»

Toda forma existente es relativa a un viviente. Cada individuo, cada especie viviente modela, conforma el mundo, «Eso de ahí», a la medida de sus necesidades. Cada individuo viviente, cada especie tiene un mundo de formas correlato a sus necesidades, que precisa darlo por real para poder sobrevivir. Todos los vivientes, pues, proyectan en su entorno un mundo de seres, de formas diferentes para cada especie, con ciertas variaciones de individuo a individuo y, en el caso humano, con diferencias de una cultura a otra.

Sin los vivientes ni hay mundos de formas, ni hay seres. Las formas y los seres están en los sistemas cerebrales, sensitivos y activos de los vivientes; no existen fuera de sus mentes. Ahí fuera no existe el mundo de acotaciones y valoraciones que hace una garrapata, una cucaracha, un perro o un hombre, sea un romano clásico, un medieval o un contemporáneo.

Las formas y los seres que los vivientes proyectan no existen, como no existen las aguas que el espejismo proyecta sobre las arenas.

En ese sentido, todos los seres, todas las formas son vacías de entidad propia. Ninguna de esas formas ha venido a este mundo, ni ninguna se irá de él, porque lo que no existe ni llega, ni se va.

Pero esas formas que se proyectan, ¿sobre qué se proyectan? Esas modelaciones de los vivientes, ¿qué trasfondo modelan? ¿Qué es ese trasfondo? ¿Hay un trasfondo?

Concebir el trasfondo como «algo», como «existencia», como «ser» es todavía proyectar formas, objetivaciones, acotaciones, todavía es nombrar, pensar que se ha tocado fondo; como las religiones teístas, cuando decían «Dios» pensaban que habían tocado fondo, un fondo existente, real, aunque sabían que era inconcebible. Se decía que era inconcebible pero realmente existente. Por consiguiente, le llamaban inconcebible pero lo concebían, aunque fuera de una manera generalísima.

Decir que «algo» existe tras todas esas modelaciones es hacer una acotación; decir que el trasfondo es «existencia» o que es «ser», es acotar frente a lo no existente y frente al no ser. Todavía es nombrar.

Buda llama a ese trasfondo «vacío» de toda posible acotación y predicación, también vacío de la existencia o de la no existencia, del ser o no ser. Es vacío de todo posible nombre, aunque sea muy general.

Hablando figuradamente, si uno intenta atrapar, coger a las formas, a los seres, no retendrá nada en sus manos porque formas y seres están vacíos. Sus manos, su mente y su corazón pasarían a través de ellos, como pasaría a través de un espejismo sin poder agarrar nada, ni agarrarse a nada. Si busca hacer pie en esos seres, se precipitará en un abismo vacío.

Si traspasando ese gran espejismo de seres y formas, quisiera agarrar y agarrase al sustrato sobre el que proyectan las formas y los seres; si quisiera traspasar el espejismo y hundir las manos en la arena y apoyar los pies en ella, encontraría que también ese sustrato es vacío, no se puede coger, ni concebir de ninguna manera, es para los vivientes como pura nada, como puro no ser.

Intentando expresar lo que no se puede decir, afirmaríamos que nuestro real existir, nuestra naturaleza propia y la de todo lo que damos por real y existente es puro abismo inconcebible, absolutamente y sin paliativos inconcebible. Nuestra naturaleza original (término inadecuado para hablar del vacío) es abismo, es no poderse agarrar a nada, no poder hacer pie en ninguna parte, porque todo lo que pudiéramos agarrar sería objetivación, acotación, nombre; y todo aquello en que pudiéramos hacer pie sería igualmente objetivación, acotación, nombre.

Vivimos y somos un abismo inconcebible.

Las formas que proyectan los vivientes y las que nosotros mismos proyectamos, modelamos, no las proyecta nadie venido a ese abismo sin posible nombre, es el abismo mismo que toma la forma de modelador de formas. Las formas, los seres están vacíos y son el vacío. El vacío son las formas y las formas son el vacío.

La noción de «vacío» es un nombre que se asemeja a una escoba que sirve para barrerlo todo, pero luego hay que tirar también la escoba.

Hay que sumergirse en lo absolutamente inconcebible, aunque nadie se sumerja en nada.

Toda forma, todo lo que damos por real, y nosotros mismos, somos ese abismo sin fronteras.

El Único

El «x» inconcebible es mi vivir y mi morir. Él es la conducción de mi vida y el único actor.

Si el «yo» es una mera función del cerebro al servicio del viviente, sin substancia alguna autónoma, ¿quién puede regir mi vida y actuar?

Ese «x» es mis aciertos y mis errores. Él es la corriente de pensamientos y actos de esos otros que determinaron mi vida y él es mi libertad de esos influjos.

Él es el actor correcto; yo el que enturbia y desvía su acción. Pero incluso esa ignorancia y torpeza es suya; la torpeza es el fruto necesario de que se muestre como viviente dotado de flexibilidad.

La realidad que doy a mi individualidad y a mi «ego», que me ofusca y me desliza a la ignorancia; los haceres e influjos positivos y negativos que me mediatizan; los errores y los aciertos, son todos «él», cuando se muestra como criatura que se autoconduce sin comprender que «él» sólo es el conductor.

En este párrafo hemos utilizado los términos «él» y «yo». Pero es sólo una forma simbólica de hablar, porque «él» no es un Dios, ni individualidad, ni nadie y, por supuesto, «yo» tampoco. Es hablar del único actor desde el seno de un lenguaje dual, para arrancarse de él. La misma noción de «actor» es completamente inadecuada porque lleva en su seno dualidad.

Vivir constante y conscientemente en el seno de la unidad, proporciona una gran cualidad en las acciones y relaciones con las cosas y personas de la dimensión relativa que sólo muestra la realidad insustituible.

El vacío

Lo que me queda de vida es como agua en el cuenco de mis manos. Se me va de entre los dedos, sin que pueda hacer nada por retenerla. Ahora lo experimento con toda evidencia. Cuando era joven no me daba cuenta de ese hecho, porque el agua caía a mis manos con tal abundancia que no me daba cuenta que lo mismo que la recibía, se me iba.

No poseo la vida en mí mismo, no tengo el ser en mis manos. Lo recibo y se me va. No tengo entidad en mí mismo. No poseo la vida y el ser que me constituyen. Los mismos cuencos de mis manos con los que recibo el agua, son agua. No tengo nada mío. No tengo en mí, ni el ser y ni la vida con la que existo. Estoy vacío de entidad propia.

Pero no soy yo sólo, ya anciano, el que está vacío de entidad propia. Todo está vacío de entidad propia: las plantas, los animales, todos los vivientes, la tierra, el sol y la luna, las estrellas y las galaxias.

Todo lo que aparece y desaparece está vacío de entidad propia. Nada de lo que aparece o desaparece posee el ser que le constituye como propio.

Todo, absolutamente todo, está vacío de entidad propia.

A todo lo que interpretamos como individuo, le atribuimos entidad propia. La noción y la vivencia de los individuos y de la individualidad son sólo una modelación, una interpretación de los vivientes para poder vivir. Todo eso sólo está en nuestra mente, en nuestra interpretación, en nuestra modelación de la realidad. Sin embargo, todo está vacío de entidad propia.

Lo que hay realmente es el vacío de entidad propia. Aunque esta misma expresión es en sí misma incoherente, porque decir que lo que existe es el vacío es sugerir que el vacío es una entidad propia, o su pura ausencia.

No es así, y eso es lo difícil de comprender a unos vivientes como nosotros: lo que hay es absoluto vacío de entidad propia. Esa es una forma poderosa de decir que no cabe en ninguna de nuestras categorías, ni siquiera en la categoría de entidad.

Lo que soy y lo que todo es, es ese vacío absoluto de identidad propia. Esa es la realidad.

A ese absoluto ¿podemos aplicarle la categoría de «entidad»? No porque la categoría de entidad sugiere individuación. Por la misma razón no podemos aplicarle la categoría de realidad, ni la de ser.

La misma noción de vacío tiene sentido refiriéndose al vacío de entidades, de realidades, de existir frente a no existir. Todas estas categorías tienen a sus espaldas, dándoles sentido, la noción de individualidad, de existente o su opuesto, la ausencia de individualidad, de existente.

A lo que apunta la noción de vacío, sin poderlo objetivar, es a sugerir que «eso que es» y que todo es, está totalmente vacío de todas nuestras categorías centrales, tales como «existir, individualidad, objetividad, subjetividad, mente, materia, etc.»

Pero eso que es vacío absoluto de todos nuestros patrones de objetivación y modelación e incluso de nuestra capacidad de simbolización, no es «la nada» como concepto que indica la ausencia de objetos y sujetos, de realidades y de individuos. Nihilismo puro. El vacío al que apunta el término budista no es ese vacío.

Eso es lo que se puede decir en términos negativos. En positivos no se puede decir nada más que sugerencias para provocar la intuición, tales como: todo está absolutamente vacío de entidad propia. Y así es como es lo que es.

¡Pobre hablar humano queriendo apuntar a lo de «aquí mismo absoluto», que es inconcebible para un pobre animal que habla! Esa lucidez y la perplejidad que provoca es la esencia de la cualidad humana. Sin ellas todo lo que se llame cualidad humana es sólo cáscara.

Todo lo que existe es absoluto

Todo lo que existe, existe de forma absoluta. Todo simplemente es, por que sí, porque es. Todo sentido, toda finalidad sería relativa.

Yo soy así también. No tengo finalidad ni sentido alguno. Soy porque soy, absolutamente.

Mi condición de necesitado me hace vivirme como relativo, con sentido y finalidad; pero eso es sólo la apreciación, la categorización que he de hacer de mí mismo para vivir. Pero mi vivir es porque sí, absoluto, sin razón ninguna.

Lo que es no tiene razón alguna para ser. Es simplemente y, por ello, absolutamente. Eso absoluto no tiene sentido alguno, sólo es. No tiene finalidad alguna fuera de ser.

De lo que es, aunque en miles de formas transitorias, ¿tiene sentido hablar de nacer y morir?

Las formas aparecen y desaparecen, nacen y mueren, pero ¿son las formas algo añadido o diferente del puro ser absoluto?

Por consiguiente, no hay nada en mí, ni en ningún humano, ni en ningún ser viviente, que sea algo otro de ese existir absoluto, de ese puro ser.

El fluir continuo de las formas, como un río, no afecta a su puro carácter absoluto.

Mi fluir; patente, no afecta a mi realidad absoluta.

Quien es consciente de su existir fluyendo y de que todo existir es fluir, no se asienta en su condición relativa como si fuera una entidad frente a otras entidades. Su acción será siempre un no-hacer; un actuar como si no se actuara. Eso es actuar desde el silencio, eso es cualidad humana

El proceso de hominización visto desde el camino del silencio, como fuente de cualidad humana

El largo proceso de la hominización duró más de dos millones y medio de años. Cada uno de sus grandes tramos, el *homo habilis*, el *homo ergaster*, el *homo erectus*, el *homo antecessor*, el *homo heidelbergensis*, el *homo neanderthalensis*, el *homo sapiens*, duró centenares de miles de años.

«El que es», el absoluto, «eso» o lo que llamamos Dios, no es otro de ese proceso; no es externo a ese largo camino de tanteos, de éxitos y fracasos, de juego libre de factores y de azar.

Desde el conocimiento que nos proporciona la paleoantropología de los grandes pasos de la historia de nuestros ancestros, la idea que tenemos de nosotros mismos queda transformada radicalmente: somos simplemente una más de las muchas especies vivientes de este pequeño planeta.

Desde esos mismos conocimientos, esta vez leídos desde el silencio interior de todas nuestras interpretaciones y valoraciones, nuestra idea de Dios queda también profundamente modificada: Él no es externo a nuestra azarosa historia, ni es externo a nuestros tanteos y procesos. Él no es otro de todas las especies de homínidos, ni de

sus apariciones y extinciones; ni nosotros, ni ninguno de los grandes grupos de nuestros ancestros y parientes somos otros de Él.

¿Quién es Él? ¿Quiénes somos nosotros? Esa es la gran pregunta que no puede ser respondida conceptualmente.

Comprender ese largo proceso de la hominización, sin creencias, pero conscientes de nuestro doble acceso a la realidad y, por tanto, de la doble dimensión de la realidad, relativa y absoluta, es fuente de lucidez que es cualidad humana. Estamos todavía inmersos en ese proceso de hominización; proceso que ahora hemos de regir nosotros conscientemente y desde la cualidad humana que proporciona la conciencia de la doble dimensión de la realidad, propia de nuestra especie y vuelta explícita en las sociedades de innovación y cambio continuo.

Buen y mal uso de la noción «Dios»

Todo lo que soy, lo que me rodea, lo que es, es «como» inteligencia, previsión, cálculo, «como» un propósito. Todo es esplendor de belleza, de poder, de inmensidad, de complejidad inabarcable.

Para nosotros, pobres vivientes, esa belleza y esa inmensidad, complejidad y poder es amabilidad, protección, es la dulce vida en esta bella tierra bajo un cielo magnífico. Estamos piadosamente protegidos de la terrible inmensidad del cosmos.

¡Qué torpe es concebir la maravilla de «eso que es», que está más allá de las posibilidades de nuestra mente y nuestra lengua, de forma antropomorfa como un Dios!

¡Imagen primitiva, imagen ruda que genera mil dificultades!

Si la tomamos como descripción de «lo que es», falsea, bloquea, endurece, aparta los ojos y el corazón de todo lo que nos rodea, que no es construcción nuestra, para volverlos sobre una imagen que es construcción nuestra.

Usada con pudor, como mero apuntamiento, dispuestos a abandonarla cuando convenga, es útil, cálida, a nuestra humilde medida.

Para quien comprenda la función de esa noción, es rica, sugerente y próxima. Para quien no comprende, puede ser fuente de conflictos mentales o fundamento de dureza de mente y corazón.

Un Dios tomado como realidad, aunque sea como «superrealidad», puede convertirse, y lo ha hecho frecuentemente en la historia, en raíz de crueldades, violencias, guerras, persecuciones, exclusiones, enfrentamientos.

Quien tenga Dios, quien use esa noción, que lo haga manteniendo la mente y el corazón a la completa intemperie, sin refugio ninguno.

Ese sería el Dios verdadero, el otro es sólo un ídolo que sirve a los hombres. Es Dios verdadero porque es símbolo, imagen, que como tal no es, sino en la pequeñez de las capacidades de nuestra mente y nuestro corazón.

A quien se le enquistó Dios, no ve ni el cielo, ni la tierra, ni siquiera a sus hermanos. Dios enquistado impide la visión, porque absorbe y desvía del camino, porque es sólo nuestra construcción.

Quien comprende correctamente el uso de esa noción, todo lo que hay en el cielo y todo lo que hay en la tierra le canta una canción absoluta y completa.

El Inmanifestado, el no-dos, ¿es preexistente?

El inmanifestado no es una entidad metafísica. El no-dos no es una entidad preexistente.

No se puede hablar de que el inmanifestado exista antes de la manifestación. Sabemos de él en la manifestación y sólo en ella. Sabemos de él en la pluralidad de las formas.

Todas las formas son perecederas, por ello, él está en cada una de las formas y no se identifica con ninguna de ellas.

El inmanifestado, el no-dos, es sólo una reflexión conceptual, un giro metalingüístico, una afirmación apofática, no una entidad a la que el término se refiere. Es una noción para dar cuenta de la diversidad de formas y caminos, y de su unidad.

Nuestro acceso a la realidad es doble: un acceso relativo a nuestras necesidades y un acceso no relativo, absoluto. Entre esas dos dimensiones no hay dualidad alguna. ¿Qué sentido puede tener hablar de la dimensión absoluta de lo real antes de la aparición de la realidad del mundo que nos rodea?

La dimensión relativa es y tiene que ser concebible, objetivable, acotable, de lo contrario los vivientes necesitados no podríamos sobrevivir. La dimensión absoluta de toda la realidad que percibimos y concebimos, porque no es relativa a nosotros es inconcebible, inobjetivable, inacotable. Por esos rasgos suyos sólo se dice en la realidad que los vivientes humanos construimos, aunque se diga como dimensión absoluta. Si falta esa realidad relativa a nosotros, la dimensión absoluta no se puede decir.

Ese es el fundamento para hablar del «inmanifestado» y de la «manifestación». El fundamento no es que el inmanifestado sea una entidad y la manifestación otra. Inmanifestado y manifestación son una indisoluble no-dualidad.

El inmanifestado puede considerarse como anterior a cada forma, pero eso sólo es una consideración, porque no puede concebirse como anterior a la manifestación total de las formas, sin convertirse en una entidad, y no es una entidad porque ninguno de nuestros conceptos le acota.

Antes de decirse en formas no podemos saber nada de él. El inmanifestado y las formas no son dos. No podemos hablar de anterior y posterior respecto del inmanifestado y la manifestación sin hacer de inmanifestado una entidad. Y si hacemos de él una entidad, dualizamos.

Cuando se dice en las formas, sabemos que es las formas no siéndolas.

No podemos hablar de él antes del «*big bang*» de nuestro universo. Pero no hay que olvidar que el «*big bang*» es uno de nuestros conceptos, de nuestras objetivaciones y modelaciones, no lo que es. No podemos interpretarlo con epistemología mítica.

Hay muchos caminos hasta llegar a la noticia clara del inmanifestado, del no-dos, pero todos se hunden en el absoluto y total silencio. Ese total silencio en el que ni «inmanifestado» ni «no-dos» se pueden decir; es la «noticia abismo». Esa «noticia abismo» es el inmanifestado, ese es el indecible, eso es lo que es no siendo.

Ahí se ahogan, se diluyen todas las diferencias de espiritualidades, de caminos de ida. Ahí se hunde todo en algo que podríamos llamar, impropriamente, unidad de todos los auténticos caminos.

Silencio absoluto y perplejo que se dice en toda forma para el que sabe oír y ver, pero que no se identifica con ninguna.

Cadena de evidencias que conducen a la calidad

He aquí una cadena de evidencias que la razón no tiene más remedio que aceptar:

1^a. Es evidente que el mundo que veo, siento y en el que actúo, es creación de mi mente y de mi aparato perceptivo y activo.

2^a. Es evidente que el creador de ese mundo reside en mí y en mi grupo simbiótico.

3^a. Es evidente que mi «yo» no tiene ni arte ni parte en esa creación.

4^a. Es evidente, pues, que aquí, en mí se produce la creación.

5^a. Es evidente que soy incapaz de conceptualizar o representar al creador que opera desde mí y que no es diferente de mí. Ese creador es como un vacío para mi capacidad de objetivar.

6^a. Es evidente que puedo ver cómo se desarrolla esa creación, también vacía de realidad, desde el punto vacío que hay en mi propio centro.

7^a. Se hace evidente la gran incógnita: el mundo vacío de entidad propia, desplegándose desde mi mismo centro vacío.

Ahí está la verdad.

Ahí está mi realidad.

Un obstáculo a la cualidad humana: el politeísmo práctico

Cuando el silencio invade la mente y el sentir, el politeísmo no es verdadero politeísmo, es sólo una forma detallada y múltiple del hablar del único. El «diamante único» puede tener mil reflejos diferentes. Así ha procedido la corriente profunda del hinduismo. Esa forma de politeísmo no es obstáculo para la cualidad humana.

En contrapartida puede darse un monoteísmo que sea un politeísmo real. Eso ocurre cuando la creencia en un sólo Dios es únicamente una afirmación que se hace desde el lado de acá de la frontera del silencio. Puede haber politeísmo, y lo hay, en el seno mismo de la creencia que se dice monoteísta. Según eso, muchas de nuestras maneras de ser cristiano son politeístas.

En rigor, toda creencia y todo rito que se mueva en el círculo de la egocentración del pensar y del sentir, sin tener el propósito explícito de romperlo y entrar en el silencio, es politeísta. Ese sería el fondo de la gran lucha coránica contra el politeísmo.

En la historia de las tradiciones religiosas ha habido politeísmos formales que eran monoteísmos reales y monoteísmos formales que han sido politeísmos reales.

El politeísmo real es el gran error y el gran obstáculo para el camino interior porque impide el silencio radical y la unidad. El politeísmo real, sacraliza el mundo de pluralidad del ego, lo inmortaliza y lo confirma en la ignorancia radical de tenerlo por real.

Los politeísmos reales son un grave obstáculo para conseguir la gran cualidad humana, porque esa cualidad reside en la clara y explícita distinción de la dimensión absoluta, el no-dos, de la dimensión múltiple relativa. Clara distinción en la completa unidad.

Uno y diverso

Uno y diverso no es lo mismo que uno y múltiple. Uno y múltiple parece sugerir unidad y pluralidad de seres. Es uno y dual. La dualidad está sólo en la mente de los vivientes, por consiguiente no tiene existencia autónoma. Eso supone que la diversidad no tiene existencia autónoma. Quiere eso decir que propiamente no existe. No existen como tales entidades diversas y autónomas.

Pero tampoco se puede decir que sean nada; son el ser de Eso que llamamos Uno. Por consiguiente, no son en realidad y son, o mejor, ni son ni no son, porque las categorías de ser y no ser son categorías duales de los vivientes, y esas categorías están sólo en sus mentes.

Tampoco los vivientes, los creadores de la dualidad, tienen entidad autónoma; también ellos ni son, ni no son. Los vedanta, para hablar de esa capacidad creadora de diversidad y dualidad de la vida ponen la figura del dios *Brahmá*. Él, también, ni es ni no es. Es como la primera manifestación, la primera dualización de *Brahman*, el absoluto inconcebible. Esas imágenes que la dualidad y diversidad generan, o mejor, proyectan, es *Brahman* quien las genera y proyecta, el absoluto inconcebible, el uno de toda diversidad y pluralidad.

Si la diversidad y la pluralidad no tienen entidad propia, el uno, que es una noción correlativa a la pluralidad, tampoco tiene entidad propia. Habrá que afirmar que el uno también ni es ni no es; el uno también es una noción que no se le puede aplicar al innombrable más que como imagen, como símbolo.

Si el uno no es ni una entidad ni una no entidad ¿qué quiere decir el monismo? El monismo se fundamentaría en dar entidad propia al uno. Se puede afirmar que la unidad y la pluralidad son como la palma y el dorso de la mano, con tal de que se comprenda que la mano tampoco tiene entidad propia, es vacía de toda posible aplicación de ese concepto.

El monismo sería, pues, una forma de continuar la imagen teísta de un ser con entidad propia, con ser propio, a quien se le puede aplicar la categoría de ser, aunque sea de forma metafórica. La transformación consistiría en pasar del símbolo «Dios», al concepto el «uno».

Quien sostuviera el monismo no habría comprendido nada ni del budismo, ni del Vedanta, ni de ninguna otra tradición. Si esto es así, ¿qué significa, entonces, «valorar los signos litúrgicos y sacramentales, las Escrituras» del cristianismo?

En primer lugar los signos litúrgicos y sacramentales del cristianismo están contruidos, pensados, sentidos y vividos desde unos patrones agrario-autoritarios, patriarcales y exclusivistas que ya no son nuestros patrones. Desde este punto de vista se pueden valorar, pero ¿los pueden practicar y vivir los hombres de las sociedades totalmente industrializadas y de conocimiento? Desde un punto de vista teórico diríamos que no, y desde un punto de vista práctico, la deserción silenciosa de las gentes de los templos dice que no.

Los gestos y rituales se pueden comprender y valorar, pero el sentir, pensar y vivir que construyó esos símbolos ya no es el nuestro. Esto no tiene remedio; por consiguiente, con el término «valorar» se puede estar escabullendo el bulto a una grave dificultad práctica.

Por otra parte, si se practican y viven esas liturgias y signos sacramentales, se afianzan en el espíritu maneras de pensar y sentir que hacen inepto para las nuevas sociedades; porque fijan las interpretaciones y valoraciones fundamentales de lo real; porque suponen y asientan una epistemología mítica que da por real lo que esos símbolos y signos dicen; porque cosifican símbolos como Dios, Hijo de Dios, salvación, esta vida y la otra, etc.

Esos símbolos tomados puramente como símbolos, valen en sí mismos, pero como se ritualizan y viven ¿se puede decir que son aptos para los hombres y mujeres de hoy? No parece, porque la mayoría de la población no los entiende, no son capaces de vivirlos, emigran de las iglesias y de la práctica sacramental.

Se podría dar culto utilizando esos símbolos e imágenes, pero como si no se los utilizara, transitando por ellos de puntillas, con una radical sencillez, lejos de la epistemología mítica, de jerarquías, de patriarcalismos, de sumisiones, etc.

Aquello de lo que hablan los símbolos e imágenes tampoco tiene entidad propia porque no es acotable ni en la categoría de ser, por consiguiente tampoco se puede decir que sea o que no sea. El culto y la liturgia deberían reflejar esa comprensión. No es así como se practica hoy en el cristianismo. Un cristianismo sin epistemología mítica tendría unos rituales y sacramentos muy diferentes.

Conjuntar el zen con la práctica del cristianismo en su forma tradicional, no es una solución. Puede ser para algunas personas una forma de salir del paso en una situación difícil, pero no es una solución viable para las nuevas sociedades industriales.

Las Escrituras tienen valor, y sumo; pero hoy sólo lo tienen si se leen y viven sin epistemología mítica, como puros símbolos, semejantes a poemas que hablan de lo que no se puede hablar, no leídos como se leen habitualmente. También ahí hay mucho trabajo por hacer y no suponer que ya está hecho. Una lectura desde una epistemología no mítica transformaría radicalmente la manera de concebir, vivir y organizar el seguimiento de Jesús de Nazaret.

Las dificultades que crearía una concepción monista de la dimensión innombrable de la realidad con respecto a la responsabilidad moral, se disuelven si no se cae en el error de considerar a «Eso uno» como una entidad. No es ni entidad ni no entidad.

Comprendiendo la expresión budista «el vacío es forma y la forma es vacío» o la vedanta «esto es aquello y aquello es esto», pero entendiéndolas sólo como apuntamientos conceptuales a lo que no cabe en ningún concepto, la entrega totalitaria y sin condiciones a «aquello», al «vacío» es entrega totalitaria y sin condiciones a «esto», a «la forma». Viviendo estas enseñanzas a fondo ¿quién se desentenderá de qué? Y ¿desde dónde?

Ni monismo, ni panteísmo, ni gnosticismo

Parecen problemas sofisticados, propios de la metafísica o de la teología y, por tanto, poco o nada interesantes para nosotros, que postulamos una espiritualidad laica, una cualidad humana profunda, heredera de la sabiduría de las tradiciones religiosas, pero ajenos a los problemas nacidos de sus creencias y del planteo de esos problemas desde la epistemología mítica.

Estas argumentaciones podrían sugerirnos la actitud: eso no va con nosotros, luego ni lo consideramos.

Nos parece una postura incorrecta. ¿Por qué? Porque nuestro trabajo es para servir a las gentes. No podemos buscar una solución que sea para nosotros solos. Eso nos llevaría a olvidar que somos animales simbióticos. No hay soluciones para nosotros que olviden la colectividad a la que pertenecemos y de la que no podemos prescindir en ninguno de los aspectos de nuestra vida.

No hay camino interior posible sin un interés sin condiciones de servir a las gentes. Por consiguiente, no podemos prescindir de los problemas que presentan nuestros contemporáneos a nuestras propuestas. Es inaceptable una postura que viniera a decir: ya se las arreglarán ellos con los problemas que tienen o que ellos mismos se crean.

Estas razones que acabamos de aducir son razones de peso. Pero hay otra razón

de táctica. Si queremos que nuestra propuesta llegue a cuanta más gente mejor, no podemos facilitar los procedimientos de exclusión fácil. No podemos permitir que nos coloquen una etiqueta y una vez etiquetados nos pongan en el armario de las pseudo-soluciones. No podemos proporcionar procedimientos rápidos que nos eliminen de encima de la mesa. Tenemos que ser capaces de dar respuestas adecuadas a las acusaciones que se nos hacen o se nos puedan hacer.

Si nuestra propuesta es seria, tiene que ser difícil quitársela de encima. Nuestra propuesta tiene que ser de tal calibre que nadie pueda eliminarla de la sociedad con una etiqueta consagrada y, por tanto, eficaz.

El intento de este apartado es llamar la atención de la pertinencia de tratar esos problemas, no porque nos afecten a nuestra propia vida interior, sino porque, de no solventarlos convenientemente, podrían afectar a la posible vida interior de muchos.

Lo que aquí escribimos no es algo definitivo, sino una incitación a reflexionar sobre estos temas, como problemas que atañen a nuestros equipos de estudio.

Nuestra postura no es monista

«Lo que es» no es lo múltiple de nuestras construcciones como vivientes necesitados; es lo múltiple de los signos, en sentido coránico, o lo múltiple de las manifestaciones del absoluto en sentido vedanta, o lo múltiple de las formas en las que aparece el vacío en sentido budista, o la multiplicidad de las criaturas de Dios.

«Eso» no es lo múltiple de las formas que como individuos y como miembros de un colectivo construimos y damos por reales. Es lo múltiple de las formas en las que «eso» se manifiesta.

No han nada fuera de «eso», «él», «el vacío»; no hay nada junto a «él», «el que es», «eso».

«Eso», «él», está más allá de lo uno y de lo múltiple.

Es inconceptuable, porque es inacotable por las categorías que construye nuestra lengua, hecha a la medida de las necesidades de un viviente y, por tanto, para moverse en la dualidad y así poder vivir.

No se puede decir, en rigor, que sea uno. La razón puede llegar hasta afirmar que es no-dos, porque el dos es construcción de nuestra necesidad, pero no puede pasar más allá.

Pero tenemos noticia, con la mente y con el sentir, de que es «lo otro» de todas las construcciones nuestras que son múltiples, pero, a la vez, que no es «otro» de ellas. En ese sentido podemos afirmar simbólicamente, no conceptualmente, que es uno.

Al llamarle «uno», sé que sólo estoy apuntando a lo que no cabe en ninguna conceptualización, por tanto, no sé si en sí, «eso que es» y que no es mi construcción, es «uno» tal como concebimos nosotros los números de uno y múltiple.

La afirmación de monismo o no monismo se mueve en el ámbito de la conceptualización. No estamos situados en ese ámbito.

La afirmación de monismo o no monismo se mueve también en el ámbito de la epistemología mítica, que pretende describir, aunque sea sólo analógicamente, aquello a lo que se refiere. Nos hemos salido por completo de esa epistemología y de esa interpretación del lenguaje. Nuestra lengua no puede describir ninguna realidad en sí, y menos la realidad en su dimensión absoluta. Una realidad a la que ni el término realidad le puede ser aplicado. El término realidad se aplica a aquello que puede ser acotable, objetivable, delimitable; lo que no puede ser acotable, objetivable o delimitable, ¿en qué sentido puede decirse que es real? Hay que afirmar que no es real, tal como concebimos nosotros lo real, en nuestra condición de seres necesitados tienen que objetivar para vivir. Pero afirmar que no es real también es inadecuado, porque «eso» no es la negra nada.

Términos como monismo o no monismo, como real o no real son formaciones conceptuales que no se pueden afirmar, ni analógicamente, de lo que es imposible de acotar y representar, porque es absoluto; es decir, radical y completamente independiente y desconectado de nuestras necesidades y sus secuelas a la hora de concebir e imaginar.

Nuestra postura no es panteísmo

Nuestra postura no es panteísmo, porque defendemos que la noción «Dios» no se refiere a una entidad antropomorfa como la significa el término, sino que es un símbolo que apunta a lo innombrable a lo que ni la noción de realidad, ni la de individualidad se le puede aplicar.

Podemos decir que todo es signo de «él», todo es forma de «él» y no «otro» que «él».

Pero ninguno de sus signos y formas le agotan.

Nada es una parte de «él», porque «él» está todo en todo.

Las formas son nuestra construcción. «Él» está en cada una de esas formas y en ninguna, porque no se liga a formas que aparecen y desaparecen.

Todas las formas son nuestra construcción.

Pero nuestra construcción es suya, es también «él».

«Él» es el ser completo de toda forma, no hay nada en ninguna forma que no sea «él».

Pero toda forma, siendo la totalidad de «él», no le agota. «Tú eres todo mi ser, pero yo no soy todo el tuyo», dice el anónimo inglés del siglo XIV; porque siendo toda forma no se liga a ninguna.

«Él» es en las formas, no siendo, porque las formas perecen, y en lo que perece, «otro» es el que transita por ellas.

El transitar de toda forma no es «otro» que «éb». Nada transita fuera de «éb».

La noción de panteísmo se mueve en el ámbito conceptual y nosotros no nos movemos en ese ámbito sino en el simbólico.

La noción de panteísmo se mueve también en el ámbito de la dualidad. Afirma la unión de Dios y criaturas sosteniendo que todo es Dios. Y se mueve, finalmente, en el ámbito de la epistemología mítica. No estamos ahí. No pretendemos usar términos que describan la realidad, sino que sólo la apuntan con símbolos, con narraciones de carácter simbólico y con metáforas.

Luego tampoco se nos puede acusar de panteísmo.

Nuestra postura tampoco es gnóstica

Los gnósticos se mueven en un ámbito conceptual, dual y de epistemología mítica. Pretenden describir la realidad con conceptos o con mitos tomados como descripción de la realidad. La prueba de esta nuestra afirmación es que defienden un dualismo de dos principios en lucha; y que proponen que la salvación viene del conocimiento y aceptación de su doctrina, que la interpretan como revelada.

Nosotros somos conscientes de que el valor de los conceptos que usamos sólo es apofático, sólo afirman lo que el absoluto no es. No dicen lo que «eso» es, ni siquiera en forma negativa, sino que sólo pretenden quitar obstáculos para no errar en el camino.

No defendemos la existencia de dos principios en lucha, si no es simbólicamente. Hemos abandonado la epistemología mítica que pretende que lo que dicen las palabras y los mitos es como esa realidad absoluta es.

Para los gnósticos la salvación viene del conocimiento y aceptación de una doctrina revelada.

El conocimiento que nosotros podríamos decir que salva es el conocimiento silencioso, que es un conocimiento más allá de conceptos e imágenes; un conocimiento que es un no-conocimiento.

Es un conocimiento no-conocimiento, porque es conocimiento desde el seno de la no dualidad y, por tanto, alejado de la dualidad que es propia de todo conocimiento que arrastra al sentir y a la acción.

Además se trata de un conocimiento que es mente, sentir y acción unificados.

Desde esta perspectiva, si a nosotros se nos puede llamar gnósticos, tendrá que llamarse gnóstico al *Evangelio de Juan* cuando afirma «que la vida eterna es que conozcan al Padre»; al Buda; a todos los grandes *rishis* de la India; al taoísmo clásico; a Rúmi, Ibn al-'Arabí y a otros muchos místicos musulmanes; a místicos cristianos, como el Pseudo-Dionisio, el Maestro Eckhart y otros muchos.

La muerte en cruz de Jesús salva, no como precio de sangre a un Dios justiciero, sino como manifestación y realización plena de la gran posibilidad humana que Jesús

realiza en su muerte en el patíbulo: el amor incondicional a toda criatura, el total vaciamiento del ego para revelar al que es como Padre infinitamente amante.

No sostenemos que ningún conocimiento que pueda llamarse mental, es decir, conceptual o mitológico, salve. Ese tipo de conocimientos, en nuestra opinión, son sólo simbólicos, sólo apuntan a aquello que se refieren, y para apuntar convenientemente tienen que negarse a sí mismos, como el dedo de los maestros zen que apunta a la luna. Para que el dedo apunte efectivamente a la luna hay que dejar el dedo atrás para volver los ojos a la luna, que es radicalmente «otra» del dedo que le apunta.

Decimos que salva el conocimiento no-conocimiento, porque no es ni conceptual ni representativo, porque es conocimiento sin dualidad alguna, conocimiento «del que es», de la unidad desde «el que es», conocimiento desde la unidad completa, unidad que, como se ha dicho en el párrafo anterior, es puro símbolo. Ese conocimiento no-conocimiento supone un completo vaciamiento de sí para asentarse sólo en «el que es».

No somos tampoco gnósticos.

Aclarar estas cuestiones terminológicas es importante también para no obstaculizar nuestro intento por adquirir la cualidad humana profunda con etiquetas que descalifican. Atender a ese mundo de etiquetas conceptuales es permanecer en el mundo de los conceptos. Ahí no está la cualidad, sino la especulación al servicio de las ortodoxias como sistemas de creencias y desde la epistemología mítica.

La música y la dimensión absoluta de lo real

Planteo de la cuestión

Sabiendo que la dimensión absoluta de lo real no es ningún Dios, aunque se le pueda simbolizar de esa manera; que no es ni sujeto, ni objeto, ni individualidad; que es la dimensión no dual, pero siempre diversa de lo real, la música despierta un interés especial.

La música y la naturaleza hablan de lo mismo, pero de forma diferente.

Lo que realmente hay en la naturaleza no es la interpretación que hacen nuestros sentidos y nuestra mente. Esa interpretación es la propia de un viviente que necesita dualizar entre su organismo, como estructura de necesidades, y el medio, en el que debe satisfacer esas necesidades.

Nuestra mente y nuestro sentir deben esforzarse por comprender y sentir que «esa inmensidad», de la que formamos parte, no es la modelación que tienen que hacer nuestros sentidos y nuestra mente para adaptarla a nuestra medida, no aterrarnos frente a ella y poder sobrevivir.

La naturaleza se presenta como conjunto de seres, objetos y sujetos. Con nuestra

mente y nuestro sentir hemos de llegar a comprender y vivir, gracias al camino interior; que la naturaleza no es eso que damos como obvio, sino una inmensa incógnita, que nos incluye a nosotros mismos.

La naturaleza no hace ese trabajo por nosotros, debemos hacerlo nosotros sobre ella, transformando nuestro pensar, sentir y percibir, hasta que llegemos a ver «eso que no es ninguna de nuestras construcciones y dualizaciones» en todo.

La música, por el contrario, si la comprendemos correctamente, nos da esa faena ya hecha. Ella expresa directamente el misterio del existir más allá de cualquier categorización en sujetos, objetos, individualidades, dualidades. La música expresa en sonidos, sutilmente, «eso que hay ahí» que conmueve todo nuestro sentir y toda nuestra mente.

La contemplación de la naturaleza nos ayuda a comprender lo que nos dice la música; y lo que nos dice la música nos ayuda a comprender y percibir lo que es la naturaleza en su innombrable misterio.

Lo que se dice de la música vale para todas las bellas artes, pero la música, por la sutilidad de su sistema de expresión, es especialmente ejemplar y elocuente en su expresión de la dimensión absoluta de lo real.

La música, y las bellas artes en general, son una escuela de cualidad humana.

La interpretación de la música en Occidente

En Occidente la música se ha interpretado desde una epistemología mítica que decía:

- los humanos somos alguien venido a este mundo;
- somos individuos en una sociedad de individuos;
- somos criaturas de Dios.

Más tarde nos hemos interpretado, también con epistemología mítica, como individuos autárquicos que forman sociedad por un pacto social.

Desde esas perspectivas de programación colectiva, la música se interpretó como expresión de la comprensión y sentir del compositor o como expresión de la belleza de las realidades de nuestro mundo.

La sociedad de conocimiento,

- en primer lugar, invalida la interpretación de la epistemología mítica que dice que somos alguien venido a este mundo; somos este mundo, nadie venido a él;
- deshace también la interpretación autárquica del individuo. En la sociedad de conocimiento el individuo, y su saber, es cada vez más importante porque es el lugar de la indagación y de la creación de conocimientos y tecnologías, el lugar de innovaciones, pero deja de ser autárquico. En la sociedad de conocimiento, en la que los individuos son cada vez más importantes, nadie puede funcionar en su labor de

creación si no es en equipo. La nueva sociedad es una sociedad que remarca más que nunca la importancia del individuo, pero que, simultáneamente, hace comprender con toda claridad su no autarquía.

Con el fin de la epistemología mítica sabemos que las realidades no son como las describen nuestras palabras. Las palabras no describen la realidad, la conforman a nuestra medida en unas condiciones determinadas de vida. Por tanto, la realidad no es como la concebimos: yo aquí, y todo eso ahí. Nadie ha venido a este mundo. Somos como una breve vibración de «eso de ahí», de la inmensidad de lo que es.

«Eso» es mi cerebro, «eso» es cada cosa y cada ser, aunque siempre tengamos que verlos, para poder vivir y satisfacer nuestras necesidades, como cosas y personas.

La música hace presente «eso» ahí, sin que se presente como cosas y personas. Incluso los sentimientos y emociones que expresa no son de nadie ni de nada; (durante siglos las obras de arte fueron anónimas) son una presencia explícita de «eso» que no es ni objeto, ni sujeto, ni individuo, pero a pesar de no ser nada de eso, -que es nuestro criterios de realidad-, «eso» que nos presenta la música, lo verificamos como real.

Estas transformaciones de nuestra cultura nos llevan a una nueva interpretación del hecho musical.

La música es la experiencia de un hecho inobjetivable.

El vehículo de todas las artes, siempre tiene que ser una realidad concreta, —sonidos, pintura, materiales para la escultura, palabras que expresan ideas y sentimientos— porque habla a los sentidos; se presenta como si fuera un objeto, pero se presenta así para decir que no es ni objeto, ni sujeto, ni individualidad ninguna.

Se presenta como cualidades, pero no de un sujeto, ni de un objeto, ni de una individualidad.

Habla de sentires que podríamos llamar cósmicos, porque no son de nadie ni de nada.

Las obras de arte parecen una entidad concreta pero son expresión de «eso» no concebible, pero sí, de alguna manera, expresable.

Hablan de la peculiaridad del ser no siendo.

Las obras de arte y en concreto las obras musicales, se presentan como algo delante de nuestros sentidos, pero no es nada concebible, aunque sí apuntable y de alguna forma expresable.

Es diciéndose de mil formas, todas ellas perecederas e imperecederas a la vez. Perecederas en las formas de decirse, pero imperecederas en lo dicho.

Los seres, para nosotros, son siempre u objetos o sujetos, individualidades, aunque desde una epistemología no mítica sepamos que todo es construcción nuestra. La música dice una dimensión de lo real que no es ni objeto ni sujeto, y lo

hace de una forma explícita. Hace presente y patente esa dimensión de lo real.

La obra de arte, en general, y la música muy especialmente, como tal, es como una entidad que dice «eso», que no es entidad ninguna.

Esa es la riqueza fascinante de la música y ese es su misterio.

La música y la dimensión no dual de la realidad

Antes de hablar de la música y la cualidad profunda humana que tiende a expresar, la «espiritualidad» de nuestros antepasados, empezaremos hablando de la belleza.

La verdad de la cualidad humana no es ninguna formulación, es la verdad del no-dos, por tanto más allá de toda formulación. Desde el punto de vista de la objetivación, de la formulación, de la posibilidad de acotación, de definición, es una verdad vacía. Es noticia, es certeza, pero no es ni noticia ni certeza de nada ni de nadie, porque se sitúa más allá de las categorías de sujeto, objeto, individualidad.

Esa verdad, no es una verdad entre otras, es la verdad, la roca sólida e inmovible del conocer silencioso, del sentir silencioso y de la certeza silenciosa. Les llamamos silenciosos porque son firmes como ninguna otra firmeza, pero callados, informulables, indecibles. Su indecibilidad no se debe a su oscuridad, sino a la potencia de su luz inasible con nuestras débiles categorías y capacidades de significar, propias de pobres vivientes necesitados.

La belleza, no la belleza de esto o aquello, sino la gran belleza, la que expresa la gran música, la gran poesía y las grandes artes plásticas, es la belleza de «lo que es». Es la belleza no-dos.

Entre la verdad y la belleza no hay frontera ni diferencia alguna. La verdad es el no-dos, «lo que es» que se dice a nuestra mente, o mejor dicho, que se dice a sí misma en nuestra mente, y la belleza es el no-dos, «lo que es» que se dice a nuestros sentidos y a nuestro corazón, o mejor, que se dice a sí misma en nuestros sentidos y en nuestro corazón.

La belleza es el vocero de la verdad, es el esplendor de la verdad. La belleza es la verdad.

La belleza, como la verdad, se dice en este mundo, en nuestro mundo que es siempre concreto, de sujetos, objetos, individualidades. Se dice en ese mundo humano, pero dice y canta «lo que es». Dice que eso que parecen objetos y sujetos, cosas e individualidades es «el que es», «lo que es», el «no-dos» patentemente, a vista de ojos, a nuestros oídos, a nuestro tacto. «Eso que es» está más allá de todas nuestras posibles categorizaciones, es vacío de toda posible delimitación. La belleza es como la verdad, una belleza vacía porque habla, se expresa, canta, sin que haya un sujeto que se exprese, cante o hable y no expresan, ni hablan, ni cantan algo objetivable.

Todas las artes, en la pequeña o gran medida en que lo son, apuntan y expresan «lo

que es», nos introducen, nos empujan a sumergirnos en la verdad de lo que todo es.

La música es una forma especialmente sutil de hacer presente la belleza en toda su sutilidad vacía de sujetos, objetos e individualidades.

Toda música se sitúa en un ámbito de la realidad en el que no hay ni sujetos, ni objetos, ni individualidades. Este es un hecho muy poco ponderado al pensar en la naturaleza de la música.

No es la expresión del artista, –la expresión de un sujeto–, aunque sí sea la vivencia de esa dimensión de lo real en un individuo concreto. Lo que se expresa en la obra musical no es una subjetividad, ni siquiera la más genial del artista, sino el aspecto de la realidad en el que ya no hay ni sujetos ni objetos.

La obra musical es la expresión del «no-dos» en una subjetividad, y en sus condicionamientos culturales y personales. Como la espiritualidad se dice en las condiciones culturales de los pueblos y de las personas, como la mística se expresa también en los condicionamientos culturales y personales de una individualidad, así ocurre con la música.

Pero como lo que se dice en una religión no son los condicionamientos culturales, sino «eso» sutil innombrable; igualmente en el místico no se dicen sus condicionamientos personales, sino la profundidad de la presencia, en su espíritu, de esa otra dimensión; de forma semejante en la música no se dice la expresión de la subjetividad del compositor, sino la vivencia del «no-dos» en su mente y su corazón.

En el conjunto de condicionamientos culturales y personales del músico se dice «Eso que está presente en todo tipo de condicionamientos», pero que no es ninguno de ellos.

Música no-dos

«Eso», «eso no-dos», «lo que es», «el que es», se muestra tal como es en la belleza, y se muestra tal como es de forma especial en la música.

«El que es» es la belleza, es la música, patente en su no-dualidad.

En la música no hacemos una representación de la belleza, ni una representación de «él»; es la belleza, es «él». Con nuestras composiciones conseguimos, –¡qué milagro! ¡qué don!– que eso se haga patente tal cual es.

Analicemos cómo se dice en la música y sabremos cómo es:

-No es individuo; eso es patente. Lo que expresan las composiciones musicales no es una individualidad.

-No es un sujeto; también eso es patente. Las obras musicales no pueden hablar de un sujeto.

-No es objeto; evidente, porque si fuera objeto podríamos representarlo, formularlo, podríamos concebir conceptualmente lo que dice una pieza de música.

-Es conmoción profunda; ¿quién puede negarlo?

-Esa conmoción es comprensión. ¿De qué? Del increíble hecho del existir y de sus incontables y diversos matices.

-Ahí está, pero no podemos decir qué, ni quien, pero ahí está.

-Ahí me canta, y haciéndolo, toca mi mente, mi corazón y mis sentidos todos.

-Ahí no hay ningún sujeto detrás diciéndose, ni ningún objeto al que referirse.

Estamos en lo que es universal, lejano de toda posible individuación.

Ahí tienes su rara manera de ser, dicha, explícita, potente.

¡Extraña manera de ser! Pero está ahí inmediatamente patente.

En la música tendríamos que aprender a gritar como los balleneros: ¡Ahí resopla! ¡É! ¡Eso!

Quien aprenda a verle y sentirle directamente en la música, aprenderá pronto a verle y sentirle en toda realidad bella; y, luego, en toda realidad, porque comprenderá pronto que toda realidad es bella.

Aprenderá a verlo todo como no sujeto, no objeto, no individuo, como el no-dos, como el «único». La música será su maestra y su chambelán.

La música, si se sabe usar, es una poderosa iniciación y una gran pedagoga a la cualidad humana profunda.

La música habla de «Eso real», libre del individualismo y del teísmo

La música habla de «eso real» que no es ni sujeto, ni objeto, ni individualidad alguna; y lo dice con la mente y el corazón. O mejor, en la música canta «eso nodos». En la música se dicen las infinitas caras del diamante de «lo que es»; y se dicen con las formas sensibles más sutiles que se pueda imaginar para un pobre animal viviente: con los sonidos.

La música es el uso de nuestra capacidad auditiva y de nuestra capacidad de emitir sonidos, sea con la voz o con instrumentos contruidos para ello, prescindiendo de lo que es el uso habitual y práctico de nuestro sentido del oído y de nuestra capacidad de articular sonidos. En la música no se usa toda esa nuestra capacidad acústica para defendernos, ni para comunicarnos con otros, de manera que articulemos nuestra acción conjunta de forma eficaz para sobrevivir. La música es un uso del sonido completamente gratuito; es un juego gratuito.

Y es más que eso, porque es una recia y profunda investigación de «lo que es». Es una investigación más allá de las fronteras de los sujetos y objetos y es la expresión de esa investigación.

Toda obra musical es una investigación del mundo que está más allá de las fronteras de nuestras necesidades y es un acto de necesaria comunicación de lo hallado. Es un acto de raíz lingüística –si no fuéramos hablantes no podríamos tener música–, pero ya sin palabras, que usa los sonidos para llegar a unos grados

muy altos de sutilidad y complejidad.

La música es un acto de comunicativo de un animal que habla, pero un acto profundamente comunicativo en el que nadie dice nada sobre nada. Se canta el puro existir, con sus alegrías, sus penas, sus angustias y sus dolores. No se canta la alegría ni el dolor de nadie, ni tampoco de nada concreto, aunque las ocasiones que la provoquen sean concretas.

Cualquier situación, sentimiento, acontecimiento, preocupación puede ser motivo para que la música cante el ser, la dimensión «no-dos» que está en el seno de todo, pero no es nada concreto.

La música es una prueba fehaciente de que hay más, mucho más que el mundo de realidades que se presenta como de sujetos u objetos, de individuos o grupos; es prueba de que existe un nivel de realidad más profundamente real, más profundamente sentido como real, que ese mundo construcción de los vivientes; es prueba de que existe la dimensión «no-dos» de las realidades.

La música prueba que existe una dimensión de la realidad, que está presente en cada cosa, en cada acontecimiento, en cada sentir, pero no se liga a esas realidades y acontecimientos, porque continúa teniendo valor cuando se perdió la memoria de los acontecimientos o realidades que la provocaron. Es más, la música es autónoma de su autor, puede olvidarlo y continuar teniendo todo su valor.

La música está condicionada por el tiempo y por el espacio, y los utiliza, pero los utiliza para cantar esa dimensión extraña y sutil, que está más allá del espacio y el tiempo.

Está condicionada por los tipos de sociedades en que ocurre y por los instrumentos y voces con las que canta, pero utiliza esos condicionamientos para cantar de formas diversas y siempre nuevas, la dimensión de lo real que trasciende todo condicionamiento. Y lo hace de tal forma que cuando desaparecen esos condicionantes, la música continúa con todo su valor intacto.

La música es la prueba irrefutable de que la dimensión del puro existir es sutil, pero que su sutilidad no le impide, sino todo lo contrario, ser luz, conocimiento, conmoción de la sensibilidad, la conmoción más alta y honda. La música habla, a quien sabe escuchar, de la dimensión «no-dos» de lo real, de «eso que es», que sin ser persona, ni individualidad, ni realidad objetivable alguna, es luz de la mente y conmoción profunda de la sensibilidad.

Formas de escuchar la música

La música se puede vivir como creador, como intérprete y como oyente. Tres maneras de presentarse el mismo fenómeno, intrínsecamente emparentadas, tanto que deben formar una unidad.

El creador, cantando y construyendo su canto, vive, siente y conoce lo real en su

sutilidad. Su creación es una indagación y es el resultado de su indagación.

El intérprete recrea, vive de nuevo lo que el autor creó, indagó y vivió.

El oyente debe recrear, con el autor y el intérprete, lo que ellos ya hicieron. La suya no es una actitud pasiva, sino que debe ser tan activa, a ser posible, como la del creador y la del intérprete. Escuchar música es verificar por sí mismo lo que otros indagaron, rehaciendo la indagación y verificándola.

Hay una forma de escuchar música incorrecta, aunque muy practicada. Consiste en ponerse en una actitud pasiva para que la música remueva los sentimientos y emociones del yo. Eso no es escuchar música, sino utilizar la música para escucharse a sí mismo. De todas formas no crea un efecto negativo, porque amplifica, purifica, engrandece, ennoblece, diversifica los sentires del yo, ayudándole a salir de sus estrechos límites. La música, incluso así de mal oída, mejora a la gente, la hace más sensitiva, pero no la libera del yo, ni le da el conocimiento que le podría proporcionar.

Incluso puede servir para construir un yo más poderoso, más egocentrado, más pagado de sí mismo. Eso puede ocurrir en creadores e intérpretes más que en oyentes; y no es infrecuente, ni mucho menos. Ya hemos indicado antes que la música, como la espiritualidad, como la cualidad humana, puede tener un uso diabólico.

El correcto uso de la música, en cualquiera de sus formas, podríamos decir que es sagrado, en cuanto que, poco o mucho, superficial o profundamente, saca del yo e introduce en el ámbito del «no-dos».

La música y la práctica del silencio

A causa de esta naturaleza de la música, puede ser empleada de muchas maneras para hacer silencio, para orar en sentido amplio, para indagar adentrándose en el «no-dos».

Describiremos algunas formas de hacerlo. No pretendemos ser exhaustivos.

La primera forma es sumergirse en el «no-dos» expresado y puesto patente por la música. Sumergirse en el gran canto de la gran música es adentrarse en la indagación y en la verificación de «eso que es».

Hay que vivir la música como la presencia explícita del «no-dos». Se trata de una indagación con la mente y el corazón, consciente de que se está en la presencia revelada de «lo que es» sin sujetos, sin objetos, sin individualidades, ni palabras, sutil e inmediatamente. Incluso cuando en el canto se utilizan palabras, la música las traga y en muchas ocasiones, si no en todas, el canto podría ir con esas palabras o con otras.

Hay otra forma importante de hacer silencio, de meditar con la música: utilizarla

como plataforma. La música que se escucha funciona como una especie de plataforma ya no situada en el nivel de los sujetos, los objetos, las individualidades, sino situada en el nivel de la no-cotidianidad. Desde esa plataforma se puede partir para indagar lo real con la mente, con el corazón o con los dos a la vez.

Este uso es potente y eficaz, si se sabe huir de la actitud que hemos expresado ya: la actitud pasiva que utiliza la música como una cuchara para remover el propio interior; los propios sentimientos siempre relacionados con deseos, temores y expectativas.

Se puede usar la música también para purificar la mente y el corazón; para estimularlos, para darles potencia para adentrarse en la meditación, en la indagación, en la verificación de lo real.

La música es, además, un potente medio para enamorarse de la dimensión sutil que expresa, que es «lo que es», para acrecentar el interés y el amor por esa sutil dimensión gratuita, que es la verdaderamente real; para ejercitar el desapego de todo lo que la gente valora; para silenciar nuestras preocupaciones cotidianas, nuestros deseos y temores, nuestros recuerdos y expectativas.

También puede utilizarse como objeto de concentración. Concentrándose en su canto, en la complejidad de su armonía, en las diversas líneas que componen la obra, en la instrumentación, en el ritmo, en el conjunto sin tiempo de la obra, en su mensaje profundo. Esa concentración silencia al yo.

En el aprendizaje del uso de la música se precisa una cierta estrategia para no caer en el uso de la música que es, básicamente, cultivar y excitar los sentimientos. Se puede empezar por escuchar la música que para nosotros resultan hoy menos centradas en los sentimientos, como la música medieval y renacentista, el gregoriano, la música clásica, la barroca, algunas formas de música contemporánea, algunas músicas étnicas, algunos tipos de música árabe o hindú.

Luego puede uno enfrentarse con las obras románticas, las escuelas nacionales, etc. Puede seguirse con el jazz, el flamenco, etc. Por fin se pueden utilizar las músicas populares.

Todas sirven, pero uno debe saber dónde está y qué pretende, si bordear los abismos o pasearse por el jardín.

Tarea a realizar con la música

Verificar en la música que hay realidad sin que sea sujeto, objeto, individualidad, ni sentimiento de nadie sobre nada.

Verificar que esa realidad tiene más peso, es más real que todo lo que damos por

real en la vida cotidiana.

Si verificamos con toda claridad en la música esa realidad vacía de toda posible objetivación e individualización; si verificamos que está ahí realmente, aunque es vacía, esa verificación transformará todo nuestro pensar y sentir y, como consecuencia, la acción.

Una vez verificado que podemos tener noticia de un nivel de lo real que es vacío, pero que genera más certeza que todas las certezas que se presentan en nuestra vida cotidiana, la realidad de nuestra cotidianidad y de todos los objetos, sujetos e individualidades que nos rodean quedara cuestionada.

Sabemos que todo lo que damos por real es la modelación que nuestro cerebro y nuestros sentidos, como una unidad, hacen de todo lo que nos rodea, para que podamos sobrevivir con éxito y sin aterrarnos delante de esa inmensidad que nos incluye.

Partiendo de ese conocimiento y del dato de la verificación en la música de un nivel de realidad vacío de toda posible determinación y categorización, nivel que se muestra con más peso de realidad que toda nuestra cotidianidad, podemos enrolarnos en la tarea de verificar en la naturaleza entera y en todo lo que existe a nuestro alrededor ese nivel de hondura. Un nivel que no es ninguna de las acotaciones, objetivaciones y modelaciones que precisamos hacer, como colectividad y como individuos, para poder actuar y sobrevivir.

Estamos en condiciones de verificar el nivel de hondura de todo lo real, del que la música nos ha dado noticia y posibilidad de verificación clara.

Lo que nos ha puesto delante la música es «lo que realmente es», «lo que todo es», «lo que no es nuestra configuración» y que tenemos que llevar a verificar, directamente y con toda claridad, desde nuestra mente, desde todos los sentidos y desde nuestro cuerpo entero.

«Eso vacío», pero verificable, la música y todas las bellas artes pueden expresarlo, apuntarlo, sugerirlo, cantarlo, decirlo, encarnarlo en formas sensibles, aunque sin poder poseerlo.

Hay que trabajar y encontrar los procedimientos adecuados, la pedagogía adecuada, para que esa verificación sea, en una medida u otra, colectiva.

La música es un vehículo extraordinariamente poderoso para acercarnos y adentrarnos en la gran cualidad humana.

A MODO DE CONCLUSIÓN. Cuatro puntos y un anhelo

Cerrando ya esta compilación de reflexiones sobre la calidad humana desearía subrayar algunos elementos esenciales de una investigación de este tipo:

1°. Para buscar el camino de la cualidad humana en las condiciones de las nuevas sociedades europeas, lo primero que hay que hacer es comprenderlas y aceptarlas; lo mismo cabe decir de los seres humanos que generan.

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

Nuestras reflexiones sobre la cualidad humana en las nuevas sociedades industriales europeas, parten de ahí.

2°. 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, a todos los ámbitos axiológicos de nuestras sociedades y a la cualidad humana, 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 de cualidad se puede transmitir, puesto que el mensaje sobre la cualidad ha de ser de luz y amor?

Sea cual sea la cultura, la humanidad está hecha del mismo material. Todos los escenarios culturales están contruidos por seres egocentrados y depredadores, y la construcción es para seres egocentrados 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.

3°. 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. Las reflexiones de este texto más que ser una prospección, que también lo son, son un intento de comprensión y una explicación lógica de lo que ya está ocurriendo. La explicación lógica de lo que está ocurriendo es ya prospección.

Hay que evitar el cansancio del ánimo

La plena conciencia de la ignorancia congénita a nuestra especie, necesaria para sobrevivir como seres necesitados, conciencia programada y cultivada desde los mismísimos orígenes de nuestra estirpe, debiera conducirnos a la comprensión, a la tolerancia y a la compasión.

Tener que conformar todo lo que nos rodea y a nosotros mismos desde la pequeña y mezquina medida de nuestras necesidades, anunciadas por nuestros deseos y temores, es nuestra ignorancia original sobre «lo que es» y sobre nosotros mismos. Ese es «nuestro pecado original»; pecado sin pecado ni culpabilidad ninguna. Ese es nuestro error constitutivo del que tenemos la posibilidad de salirnos, también constitutivamente.

Por nuestro doble acceso a lo real podemos reconocer nuestro error, nuestra ignorancia, nuestro pecado sin culpa, porque podemos tener noticia clara de que «lo que es» no es como lo acota, objetiva, interpreta y valora nuestra necesidad. Podemos tener noticia clara de que esa dimensión, no relativa a nosotros, de «lo que es», es lo verdaderamente real. Esa es la verdad, esa es la cualidad humana profunda, esa es la salvación, eso es lo que se llamó revelación, esa es la redención de la ignorancia.

Quien no comprende «eso» tiene amigos y enemigos; quien lo comprende plenamente no vive en esa dualidad.

¡Qué difícil nos es, a los pobres animales que somos, salir de la urgencia de la necesidad del día a día! ¡Qué difícil es, en esa urgencia, librarse de la tiranía de los deseos y temores, de la filtración que hacen de los recuerdos, de las expectativas y proyectos que desde ahí se tejen!

Quien no tenga una conciencia clara de nuestra ignorancia congénita y cultural, no puede tener plena tolerancia y compasión. Sin esa completa comprensión, que conduce a la total tolerancia y compasión, ni hay salida del ego, ni de la ignorancia. Y sin salida del ego y de su ignorancia no hay cualidad humana.

La plena conciencia de nuestra ignorancia original y colectiva conduce a la compasión. Pero la tolerancia y la compasión que de ahí nacen, no son conformismo, retraimiento en la propia lucidez, pasividad frente a las consecuencias de la

ignorancia, sino todo lo contrario, completo compromiso, compromiso estratégico y sin condiciones.

Así son las cosas y así hay que intentar realizarlas. Pero no es fácil, ni desde el conocimiento, ni en la práctica, ni tampoco psicológicamente. Quien se ejercita seriamente en reconocer la ignorancia en sí mismo, en las personas concretas y en las situaciones y planteos culturales, está viendo continuamente el envés de la trama, la cara oscura de todo. Intenta actuar desde la luz y es respondido desde la oscuridad, intenta actuar sólo desde la compasión y es ignorado o agredido.

Esa situación es enormemente fatigante. No extraña entonces la afirmación de un hombre compasivo y paciente como Jesús que dijo: «¿hasta cuándo tendré que soportaros?» Y nosotros, que no tenemos su grandeza, tendríamos que añadir: ¿hasta cuándo tendremos que soportarnos?

Ver continuamente la ignorancia, en sí mismo, en las personas, en los grupos y en las instituciones, luchar contra ella, sin apenas resultados, puede fatigar el espíritu, y lo que es peor, puede llegar a oscurecer la gran afirmación, que es el signo de la completa comprensión «esto es aquello, aquello es esto», esta ignorancia no es otra de la luz, y la luz no es otra de esta ignorancia, *maya es Brahman, Brahman es maya*, el vacío es forma y la forma es vacío.

El cansancio puede ofuscar la comprensión, afectar a la paciencia y a la compasión. Una paciencia plena, llena de compasión es causa y efecto de la comprensión.

El cansancio, sobre todo psíquico, es un enemigo para ver y sentir que no hay ignorancia, que no hay oscuridad, porque incluso la oscuridad es otro modo de presencia de la luz. Incluso la ignorancia de creernos alguien, por exigencias de nuestras necesidades, es un modo de presencia del ser, «de lo que es».

La gran tarea, fuente de paz y de amor, es llegar a ver y sentir que todo es luz, que la ignorancia no existe, que es sólo una ilusión, como una alucinación irreal: la de creerse alguien, cuando nadie ni nada es.

Si se sabe y siente que la ignorancia no existe, porque nadie ni nada es, entonces nace la compasión sin condiciones por quienes viven en esa ignorancia irreal, dándola por real, causa de todos sus sufrimientos. Eso es la cualidad humana.

La compasión sin condiciones –¿quién podría ponerlas?– engendra una paciencia inacabable y una aceptación completa.

No se puede vivir, viendo la trastienda oscura de las personas, sin llegar a realizar que la ignorancia, que la oscuridad es otra presencia de la única luz. Quien ve a alguien con sus defectos, se impacienta y le cuesta aceptarlos, no salió de su propia ignorancia. Hay que ver sólo la luz, aunque con lugares en los que la luz no es tan intensa, pero sólo es luz.

Esa es la tarea que no puede ser un logro, sino un don. Pero ni la noción de tarea, ni la de logro, ni la de don son adecuadas para hablar de lo que es unidad sin alteridad ninguna.

Por consiguiente, en el camino a la cualidad humana profunda, no cabe el cansancio psíquico, –el físico puede haber–, hay que combatirlo para que la oscuridad no tape la luz, porque donde hay lucidez, unidad y amor ¿cómo no va a haber aceptación completa, paz e ilusión por todo y por la tarea?

Hay una urgente tarea por realizar: que las nuevas sociedades de innovación y cambio continuo, las sociedades de las tecnociencias poderosas y crecientes, las sociedades que viven de la creación continua de conocimientos que están extendiendo la globalización a todos los pueblos de la tierra, que son, además, gestoras de la vida y del planeta, que se han quedado sin religiones, sin ideologías, sin creencias ni religiosas ni laicas, urge que tengan procedimientos acreditados para adquirir, en sus condiciones culturales propias, la cualidad humana que precisan sin demora.

Hay que investigar y trabajar con profundidad y seriedad para que esas sociedades tengan también la profunda cualidad humana que se requiere para crear los postulados y proyectos axiológicos que regirán todos nuestros comportamientos. Sería una necesidad pretender crear de nuevo toda la sabiduría que necesitamos sin heredar todo el inmenso legado de sabiduría y de cualidad de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Nuestra tarea es heredar convenientemente ese legado, actualizarlo, adaptarlo a las nuevas condiciones culturales.

La tarea que nos queda por hacer es asimilar profundamente esa sabiduría, esa cualidad humana profunda de nuestros antepasados para recrearla en las nuevas sociedades industriales. Debemos recrearla de tal forma que sea asimilable, en un grado u otro, por todos los niveles de las nuevas sociedades.

No es una tarea fácil en sí misma, además contará con la incompreensión de la mayoría y la oposición dura de sectores sociales que se dicen religiosos y espirituales. Pero ¿cuándo una tarea de este estilo ha sido fácil y sin oposición?

APENDICE 1

LA BÚSQUEDA DE LA CUALIDAD HUMANA EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM

La cualidad humana y la cualidad humana profunda que las nuevas sociedades de conocimiento y cambio continuo requieren con tanta urgencia, no podemos inventárnoslas desde cero. Sería una insensatez no hacer todo lo posible para poder heredar toda la inmensidad del legado de nuestros antepasados. Desde hace milenios los humanos han buscado y practicado la sabiduría y la gran cualidad humana. Durante milenios se han tanteado procedimientos del cultivo de esa cualidad, se los ha construido, refinado, corregido, verificado.

Esa búsqueda y esos logros en la búsqueda de la cualidad humana profunda, nuestros antepasados la realizaron desde los patrones culturales en los que vivieron; por consiguiente, en patrones míticos, simbólicos y rituales, religiosos, en una palabra. No pudieron hacerlo de otra manera.

Sería un despropósito, por nuestra parte, tirar al basurero de la historia todos esos esfuerzos y esos logros por el sólo hecho de que vienen expresados y vividos en lenguaje mitológico, de creencias, religioso. Nuestra tarea tiene que ser rescatar esa inmensa herencia de sabiduría y cualidad, legada por todos los sabios de la historia de la humanidad, abandonando a la muerte los patrones culturales en los que ellos vivieron³. Los patrones que usaron los dejamos para la historia, porque corresponden a formas de vida cultural y social que ya perecieron, pero la sabiduría de su legado la extraemos de las formas en las que ellos tuvieron que concebirlas y vivirlas para poderlas adaptar a los patrones culturales de las nuevas sociedades.

Recogemos en esta ocasión reflexiones que apuntan al cristianismo y al islam, en sus aportaciones de sabiduría, en sus retos, obstáculos, dificultades. En otros libros nuestros hemos hablado de la tradición hindú advaita-vedanta y trataremos de la tradición budista en un próximo libro con motivo del estudio de los sermones de *Bodhidharma*.

Apuntes sobre la cualidad y la sabiduría simbólica del cristianismo y sus desviaciones

El fin de la versión helena y romana de la tradición de Jesús

Los grandes cambios culturales de Occidente están provocando el fin de la versión helena y romana de la tradición de Jesús, sin que, por el momento, se haya construido una versión alternativa.

3 M. Corbí: *Más allá de los límites. Meditaciones sobre la unidad*. Barcelona, 2009, CETR

A finales del siglo I se producen dos grandes acontecimientos: se consuma la ruptura entre los seguidores de Jesús y los judíos y se heleniza la interpretación y el anuncio de Jesús.

La inculturación del mensaje de Jesús en el ámbito heleno, predicado desde la sinagoga judía, supuso una verdadera refundación del movimiento cristiano.

La versión helenista del movimiento cristiano no fue una mera traducción al griego, fue una recodificación y una relectura profunda de todo lo que ocurrió en torno a Jesús, hecha desde categorías culturales, de pensamiento, de organización y de sentir heleno y romano.

En los mismos *Evangelios* y especialmente en los *Hechos de los Apóstoles* y en las *Cartas de Pablo* ya se recorrió un gran tramo de esa helenización. La tarea se concluye cuando se relea la tradición de Jesús desde la filosofía griega y nace la dogmática.

Una tarea semejante se había realizado antes con el judaísmo. Filón convirtió la tradición judía en «judaísmo» cuando la expuso como una sabiduría elaborada conceptualmente. Los seguidores helenos de Jesús sólo tuvieron que seguir los pasos de Filón para convertir la tradición de Jesús en «cristianismo», es decir, en discurso de sabiduría, en discurso verdadero, en *Logos alèthés*.

La filosofía fue la única matriz mental y axiológica disponible capaz de comprender de forma global realidades como la tradición judía o la tradición de Jesús.

La filosofía era para los griegos, a la vez, interpretación última de la realidad y búsqueda de la sabiduría. En esas dos funciones el prestigio de la filosofía había desplazado a las mitologías.

Supuesto el papel de la filosofía en la cultura helena, el cristianismo, si quería penetrar en ella, debía pasar por la filosofía. La fe se elaborará, pues, como un sistema de pensamientos y comportamientos.

Hacer de las palabras y hechos de Jesús la exposición de una sabiduría que para los griegos era equivalente a una filosofía, tuvo graves consecuencias.

Una de las más graves fue que la tradición de Jesús se desplazó hacia la doctrina.

Desde su comienzo, la filosofía se diversificó en escuelas. También el cristianismo, convertido en sabiduría filosófica, se diversificará en escuelas.

El abanico de la diversificación se abrió en torno a la combinación de dos ejes centrales: las Escrituras y mitologías semíticas judías, ya más o menos helenizadas y reinterpretadas por los *Evangelios* y por Pablo, y las categorías de la filosofía griega.

Unas escuelas, siguiendo a Filón, pusieron las categorías de la filosofía al servicio de las Escrituras semíticas y las semíticas helenizadas; otras supeditaron la tradición escriturística a la elaboración filosófica.

La fuerza centrífuga del cristianismo heleno fue la diversidad de escuelas; su fuerza centrípeta fue la organización de la predicación y del culto a la manera de la sinagoga y su organización comunitaria a la manera del imperio.

La fuerza centrípeta permitió que una escuela pudiera imponerse a las otras como poseedora de la sabiduría verdadera. Las demás escuelas serían tildadas de herejías por quienes se consideraron portadores de la verdad.

Para la mentalidad griega, la creencia ha de poderse argumentar con la razón. Con ello, la creencia sale fortalecida, pero a la vez, la fe sale fragilizada. La creencia sale fortalecida por la incardinación cultural que se consigue y por la fuerza del andamiaje de los argumentos de la razón que la sirven; la fe sale fragilizada por la incapacidad del razonamiento para fundamentarla plenamente.

El helenismo y la filosofía operan un deslizamiento del movimiento de Jesús hacia una escuela de sabiduría (de filosofía para los griegos), hacia una doctrina, en definitiva.

Ese deslizamiento provoca otro: el del maestro religioso al maestro filósofo, maestro de sabiduría que interpreta los textos y enuncia su significado para la asamblea.

Estos deslizamientos, hijos de la inculturación, obstaculizarán el papel del maestro de la cualidad, entendido como maestro del camino interior, como maestro que conduce al conocer y sentir silencioso.

Cuando la predicación se convierte en doctrina, el maestro de la cualidad honda es sustituido, en la mayoría de los casos, por el maestro de la doctrina.

Es evidente que, en el campo de los hechos, el maestro del camino interior y el maestro de la doctrina se solaparon en muchas ocasiones pero, en el mundo helenista, –y somos herederos de ese mundo–, los aparatos de comprensión, de organización y de culto, se pusieron al servicio del maestro de la doctrina más que al servicio del maestro del camino interior, de difícil interpretación para las concepciones filosóficas helenas y de difícil encuadramiento en una organización de tipo romano.

La estructura eclesial de tipo sinagoga y, más tarde, el episcopado monárquico, determinaron que el principio de «sucesión» (*diadoché*) fuera la garantía de identidad y la salvaguarda de la tradición.

Las escuelas cristianas lucharon entre sí en nombre de la verdad. La autoridad y la sucesión serán los puntos de apoyo para la discriminación entre escuelas aceptables y ortodoxas y escuelas inaceptables y heterodoxas.

Así el movimiento cristiano, para instalarse en el espacio cultural helenístico, tuvo que reconvertirse y acentuar su aspecto de sistema filosófico-teológico.

Se propagará como doctrina y como culto en asambleas semejantes a la sinagoga, pero organizadas entorno de un episcopado monárquico en el que el obispo es más el maestro de la «única filosofía (teología) segura y apropiada» que el maestro del camino que conduce al conocer y sentir silencioso.

Cuando el movimiento cristiano se convierte en la única sabiduría segura y apropiada, en manos de una comunidad articulada en torno a un obispado

monárquico, legitimado por una sucesión directa, la «verdad» renunciará a la indagación y se hará institución.

A su vez, la verdad filosófica, en su versión teológica, dejará de ser la verdad de un enunciado humano, hijo de la investigación personal, sometida, por tanto, a precariedad y fragmentariedad, y pasará a ser una verdad única, segura y completa, hija de la revelación divina.

Dice M. Sachot:⁴ El cristianismo, la filosofía cristiana «al dejar de ser una afirmación humana –pues procede de Dios mismo–, ya no está sujeta a caución, ya no es una ‘doxa’, una opinión, se impone como un dogma, un decreto. Se pasa de lo verosímil a lo verdadero, de la verdad parcial a la verdad totalmente revelada». Una filosofía divina se opone a la filosofía meramente humana.

Por eso se afirma que la enseñanza cristiana es superior a toda filosofía humana. Los enunciados de la fe son equivalentes a enunciados de la única sabiduría (filosofía para los griegos) verdadera.

Esta versión del movimiento cristiano instrumentaliza a la filosofía porque la somete a la revelación y la convierte así en la única filosofía.

Estos hechos, unidos a la sucesión de un episcopado monárquico hacen que,
– 1º la verdad llegue a los hombres pasando por un único canal que va de Dios mismo, a Moisés, los Profetas, Cristo, los Apóstoles y sus sucesores los obispos legítimos, hasta el que desempeña hoy el cargo en la comunidad y;
– 2º, la verdad se desplace a la institución.

Todos estos deslizamientos de lo que es el camino a la cualidad y de lo que es la verdad religiosa ocultan al maestro espiritual, ocultan lo que es el proceso interior y paralizan, además, la fuerza investigadora de la filosofía.

El trasplante de la tradición cristiana helenizada a Roma supuso una segunda reconversión.

Para los romanos la «*religio*» englobaba a la ciudad entera. En la época clásica, la ‘*religio romana*’ designaba ante todo una actitud hecha de escrupuloso respeto para lo instituido. Ese era el significado primario de ‘*religio*’, significado que se mantiene durante toda la latinidad. Por ello, la ‘*religio*’ fortalece a las instituciones y garantiza su duración por medio del vínculo sagrado que sustenta el apego del ciudadano a la cultura y a las instituciones de la ciudad. Por tal motivo, cada ciudad tiene su propia religión. La Roma imperial hará de su cultura, sus instituciones y su ‘*religio*’ una *ecumene*.

Si el pueblo romano se distingue del resto de los pueblos y se cree superior a ellos, es debido, precisamente, a esa actitud personal y colectiva, a ese compromiso sagrado

4 M. Sachot: *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pg. 64. Para toda la temática que tratamos en este apartado recomendamos esta obra.

del *'civis'*, el ciudadano romano. Sin ese compromiso sagrado y la cohesión que genera, la *'civitas'*, la ciudad, no podría entenderse.⁵

«Para los romanos de la antigua tradición, la religión no es un cuerpo de doctrina sobre los dioses o lo divino, ni una mística teosófica, ni tampoco una técnica de acceso a lo sobrenatural. No adoran a un Dios en sí o por sí, con vistas a unirse a él espiritualmente en el éxtasis o en la efusión. Sólo mucho más tarde, con el declive del paganismo, ese ideal inspirará a una elite de filósofos neoplatónicos.

Tampoco la religión de los romanos tiene nada que ver con una moral personal o social, como la que tiende a sacralizar al hombre en los cristianismos modernos del Occidente europeo o americano».⁶

La *'religio'* es el sistema político-religioso de la ciudad.

La *'superstitio'* es únicamente la supervivencia de un sistema político-religioso que ya no existe, que ya no tiene fundamento, como, por ejemplo, las religiones de los pueblos conquistados por Roma.

Por consiguiente, los romanos no designan con el término *'religio'* sólo lo que nosotros, desde nuestra perspectiva cultural laica, llamaríamos religión, sino la totalidad de la forma de vivir y actuar romana: todos los elementos de su civilización, su lengua, sus formas de pensar, sentir, sus sistemas de valores, sus organizaciones y las normas de vida colectiva, todo el conjunto de sus instituciones y de su tradición cultural.⁷

La romanización del cristianismo supondrá, pues, su institucionalización. La predicación cristiana de la sinagoga helenista que se convirtió en *'cristianismo'*, en sabiduría conceptualizada en las categorías filosóficas griegas, tendrá que verterse en la categoría romana de *'religio'*.

Tertuliano fue el primero que habló del cristianismo como *'vera religio'*, y fue el primero que llamó a la antigua *'religio romana'* *'superstitio'*.

Como Tertuliano, no pocos de los primeros difusores romanos del cristianismo fueron oradores y abogados de profesión. Eso les permitió comprender la fe cristiana en términos jurídicos e institucionales.

«En menos de dos siglos después de Tertuliano, la romanización del cristianismo será tal que podrá convertirse en religión del imperio».⁸

Se comprende que, desde la perspectiva romana, no haya salvación posible si no se pertenece a la comunidad cristiana. No es cristiano el que no está en la Iglesia romana de Cristo. Y fuera de la Iglesia no hay salvación.

El resultado de la helenización y la romanización de la primitiva predicación de

5 *Ibidem*, págs. 186-7.

6 *Ibidem*, pg. 188.

7 Cf. *ibidem*, pg. 208.

8 *Ibidem*, pg. 213.

Jesús en la sinagoga fue: un conjunto doctrinal oficial, que el fiel debía adoptar, proclamado por la autoridad de la Iglesia legitimada por las normas de la sucesión; unos ritos, prácticas e instituciones eclesíásticas a los que había que someterse y un modo de vida conforme a un ideal definido por la autoridad episcopal de la Iglesia.

Quien no acepta la doctrina, quien no se somete fielmente a las directrices del magisterio de la Iglesia –que es el magisterio de su jerarquía– en lo referente a lo que hay que creer, al ritual y a los comportamientos y a su institucionalización, se excluye así mismo de la Iglesia y de la salvación.

Hay una única vía de acceso a la verdad y a la salvación: la que predica la única Iglesia desde su autoridad marcada por legítima sucesión.

La institución y su jerarquía se convierten en garantes del exacto mantenimiento e interpretación de las Escrituras, de los rituales y de las normas de vida.

Especialmente «el texto de las Escrituras y su interpretación pertenecen exclusivamente a la autoridad legitimada. Ninguna persona, por cualificada que sea, está habilitada para discutirla».⁹

La dimensión griega del cristianismo definirá los principales dogmas (decretos) trinitarios y cristológicos; la dimensión romana institucionalizará la totalidad de la vida de la comunidad cristiana según los patrones de la *'religio'* y los moldes del imperio.

El resultado de ese doble paso de la tradición de Jesús a través de civilizaciones griega y romana, dieron a luz a la *'religio romana christianaque'*.

El cristianismo todavía se debate en esos moldes helenos y romanos, aunque culturalmente ya nos hayamos alejado de unos y otros.

Nuestra cultura ya no se teje sobre el cañamazo de la filosofía sino sobre el de las ciencias. Por consiguiente, no tiene sentido hablar del cristianismo como de una filosofía y menos como de la única filosofía segura y verdadera.

Para nuestros patrones culturales ninguna doctrina puede salirse de la precariedad y de la incertidumbre, ni hay ninguna interpretación de la realidad definitiva y completa.

Tampoco concebimos ninguna interpretación de la realidad que se escabulla de las ciencias y de su crítica. Por consiguiente, para hablar a las gentes de las sociedades científico-técnicas de innovación continua, la versión de la tradición de Jesús filosófico-teológica de los helenos no es adecuada. Tampoco es adecuada la total institucionalización, única y exclusiva de los romanos.

Una cultura organizativa dinámica, creativa, en continuo cambio y necesariamente plural, no puede comprender el mensaje de Jesús en los términos de la *'religio romana christianaque'*.

9 *Ibidem*, pg. 221.

Ahí nos hemos quedado; todavía no hemos sido capaces de plantearnos y dar una nueva versión de la tradición de Jesús, de la cualidad y sabiduría que Jesús predicó, adecuada a los nuevos tiempos.

Claves para una nueva lectura de la tradición de Jesús

Se mitologiza, –es decir, se vierte en los patrones helenos y romanos, propios de las sociedades agrarias y autoritarias– tanto la persona de Jesús, como sus enseñanzas. Igualmente se mitologiza a su madre María.

Habría que describir con toda claridad los tres ejes mitológicos sobre los que se articula toda la expresión evangélica.

Los tres ejes de la estructuración mitológica desde la que se lee a Jesús de Nazaret y todo lo que aconteció en torno a Él, permiten comprender cómo se construyó la interpretación de Jesús; y permiten comprender, por ello mismo, lo que hemos de abandonar como sistemas culturales del pasado. La descripción, el funcionamiento de estos tres ejes, ya la hemos realizado en otros libros.

Esos tres ejes, que forman la trama de la construcción de la narración evangélica y de la mitologización de Jesús son: el eje autoritario, (mandato/obediencia, todo lo que tiene que ser es fruto de un mandato de la autoridad suprema); el eje agrario (muerte → vida, todo lo que tiene vida ha pasado por la muerte); y el eje ganadero, (muerte ↔ vida, se da un enfrentamiento de la vida y de la muerte).

Conocer con claridad estas líneas de estructura, posibilita una lectura clara y libre del lenguaje mítico, simbólico, metafórico en definitiva, de los textos evangélicos. Una lectura libre de ese lenguaje mítico no significa que tengamos que eliminar el mito.

Todavía hay que tener en cuenta otro principio cultural: la epistemología mítica. La epistemología mítica sostiene que a lo que enuncian las palabras corresponden entidades. Lo que acotan, conciben, representan las palabras, es lo que es la realidad a la que se refieren las palabras. A la estructura semántica de la lengua le corresponde la estructura de la realidad.

En el extremo de esta concepción, poseer la palabra es poseer la cosa. Por ello, en la tradición de Israel, no debía mentarse el nombre propio de Dios.

Esta epistemología mitológica se traspasó a la ciencia. El cientismo se basa en esa prolongación de la epistemología mítica.

Afortunadamente ya nos hemos salido de esa epistemología mítica y de su prolongación cientista. Aunque gran parte de la sociedad, y no solo la sociedad religiosa, continúan viviendo con esa concepción. Muchas dificultades de los creyentes y de los que se profesan, no agnósticos sino ateos, provienen de la permanencia de esta concepción.

La nueva epistemología sabe que todos nuestros conceptos y representaciones, sean míticas, simbólicas o conceptuales, las construimos nosotros. Y todas nuestras construcciones arrancan de nuestra estructura necesitada de vivientes; por tanto, todas son duales y a la medida de nuestras necesidades y nuestras débiles e insignificantes proporciones.

Hay, pues, que tomar conciencia de que las narraciones y expresiones evangélicas, están construidas desde esa epistemología del lenguaje. También hay que desnudar la lectura y la meditación de esa epistemología. Y la epistemología no es sólo una ciencia erudita, un metalenguaje de nuestros lenguajes, sino, y principalmente, una actitud vital, una manera de comprender y sentir el lenguaje y su relación con la realidad.

De ahí la importancia del cambio de epistemología a la hora de releer los *Evangelios* e intentar vivirlos.

Si se es claramente consciente de la mitologización de Jesús, de los tres ejes de construcción de esa mitologización de las expresiones evangélicas sobre Jesús y sobre sus hechos, y se es claramente consciente del cambio de epistemología, la lectura y la comprensión del mensaje evangélico no presentará ninguna dificultad.

Pero se requerirá un cierto entreno, porque una cosa es conocer mentalmente los principios y leyes de la construcción de las expresiones evangélicas, y otra que esos principios y leyes lleguen a liberar nuestra manera de concebir y sentir una lectura dos veces milenaria, que se nos ha impuesto y nos ha impregnado hasta las uñas de los pies.

Pero, a pesar de la dificultad, se puede conseguir la facilidad y espontaneidad de lectura fresca, nueva. Esa nueva lectura será una lectura sin enfrentamientos ni con nuestros sistemas actuales de comprensión y sentir, que ya no están estructurados por esos tres ejes míticos, ni con nuestra nueva epistemología no mítica, ni con la prolongación de la epistemología mítica: el cientismo.

Si nos hacemos conscientes de las líneas de la construcción de la mitologización de Jesús, los textos evangélicos están llenos de sabiduría y son guías a la cualidad humana para las actuales condiciones culturales.s.

Todo lo que se afirma con respecto a Jesús es simbólico y no es objeto de creencias

Todas las afirmaciones referentes a Jesús son una construcción simbólica, hija de una inculturación de herencia judía, en una civilización agrario/autoritaria helena y romana, hecha con pretensiones rituales. Todo lo que es construcción humana no es objeto de creencia religiosa para las nuevas sociedades.

Lo difícil no es aceptar la verdad de esta afirmación teórica, lo difícil es vivir todo lo que se refiere a Jesús y a la tradición cristiana desde ese pensamiento, que ya es más que una afirmación teórica, porque ya se ha convertido en un sentir real y

cotidiano. Las consecuencias, entonces, son graves para las organizaciones, para las plegarias y rituales colectivos.

Nuestros antepasados tomaron los símbolos como si fueran realmente existentes. Nosotros los hemos de tomar como plenamente significativos pero como afirmaciones, construidas desde unos patrones culturales ya desaparecidos, que hablan de lo que, propiamente, no se puede hablar, porque está más allá de las posibilidades de la estructura de nuestra lengua.

Ese sustrato indecible, expresado mítica y simbólicamente en unas categorías culturales caducas, pero vivamente expresivas, es un fundamento puramente cualitativo sobre el que sólo puede asentarse la cualidad; es un mensaje de sutilidad sobre el que sólo se puede apoyar el espíritu, nuestra capacidad de sutilidad.

El espíritu, la sutilidad de nuestro pensar y sentir, puede adoptar formas pero como si no las adoptara; pasa por las formas como la brisa sobre la superficie de los lagos tranquilos. El espíritu, nuestra cualidad, usa formas pero no se liga a ellas; no deja que las formas se osifiquen. El espíritu construye formas sólo para insinuar la intuición del «sin forma»; para ello debe tomarlas como si no las tomara y debe abandonarlas como si jamás las hubiese tocado.

Sobre esa cualidad, tenue como el viento y sólida como una roca, deben apoyarse nuestras certezas, nuestros silencios individuales y colectivos, los rituales y las organizaciones, en las nuevas circunstancias culturales. Plegarias, rituales y organizaciones que tendrán que ser espíritu, fluido y libre como el aire, cualidad.

Si buscamos la verdadera cualidad humana, la plegaria a Dios tendrá que vivirse y expresarse como si no hubiera ni plegaria ni Dios; el ritual debe ser tal que impida la cosificación de Dios y conduzca a la no-dualidad; las organizaciones para el cultivo de la cualidad tendrán que estar tan apoyadas en la cualidad misma y en la comunicación, resultarán estructuras tan leves, que serán como si no fueran.

Dos posibles versiones del cristianismo en las nuevas circunstancias culturales

En nuestra sociedad podrían presentarse dos posibles versiones del cristianismo:

- una que precisa ligarse a creencias, aunque reducidas al mínimo,
- y otra sin creencias.

El *cristianismo con creencias* cree que existe un Dios, como entidad, que es fuente de todo lo que hay y que existe como distinto del mundo y del ser humano; cree que existe un principio no mortal en el hombre y que el cuerpo mortal resucitará el último día; cree que el mundo es distinto de Dios y del hombre y que es el lugar donde debe desarrollarse el drama humano; cree que Jesús es el Hijo de Dios encarnado para redimir a la humanidad de sus pecados y conducirla, resucitada, al paraíso.

En esta versión, el camino espiritual es conocer a Dios, servirle y amarle hasta conseguir, por su gracia, en la iniciativa de Dios en Jesucristo, la unión con Dios por la sumisión, la entrega y el amor en la Iglesia.

Cuando se recibe ese conocimiento y amor, ya no hay más muerte, porque incluso los que mueren «mueren en el Señor» y resucitarán en Él.

Esta forma de cristianismo, que es la tradicional y habitual, no puede darse sin la creencia y una creencia en versión teísta, y sin una sólida epistemología mítica.

Para mucha gente de nuestra sociedad, (la más característica de ella, que irá creciendo en número irremediamente, por la dinámica colectiva de nuestra cultura científica, tecnológica, de innovación continua y de la globalización), esta versión no es viable porque requiere creer y una epistemología mítica, y la estructura cultural dificulta una cosa y otra, o la impide por completo.

El *cristianismo sin creencias* no necesita creer que exista Dios como una entidad real y distinta; tampoco tiene que creer en el alma humana inmortal; ni en la resurrección; ni en un mundo como distinto del hombre y de Dios. No necesita interpretar a Jesús desde la epistemología mítica.

No necesita ninguna de esas creencias. Sin ellas puede comprender la unidad radical de todo lo que existe; puede comprender que lo que hay no es inerte como la materia sino que tiene rasgos que se parecen más a la mente que a la materia, sin que se pueda hablar propiamente de mente; comprende que se pueda ser discípulo de Jesús y aprender de Él la profunda cualidad humana, sin tener una epistemología mítica.

Con la práctica del silencio se puede emprender el camino interior sin tener que suponer la creencia en Dios, en el alma inmortal, en la resurrección y sin tener que creer que hemos venido a este mundo como a un campo de pruebas.

Jesús es el Maestro de otra dimensión del existir, una dimensión absoluta que se revela en Él mismo. El camino a recorrer es llegar a reconocer esa dimensión absoluta de todo.

Para reconocerla hay que llegar a comprender que tanto el yo como el mundo o incluso la figura de Dios, son construcción, son una ignorancia generada por el velo de la dualidad creada por la necesidad.

Lo que realmente hay es la unidad en la no-dualidad, en el no-dos. En la tradición cristiana el acceso a esa unidad es gracias al Maestro Jesús que, en su persona, pone frente a nosotros esa unidad y realidad absoluta para que por Él la reconozcamos en nosotros mismos.

Cuando se despierta a ese conocimiento, ya no hay más nacimiento ni muerte. Lo que antes veíamos nacer y morir lo vemos ahora sólo como los gestos de una gran danza sagrada. Los gestos parecen nacer y morir, pero ni nacen ni mueren, porque el ser de esos gestos es sólo el ser mismo del que danza. Para quien comprende

y ha salido de la ilusión de la pluralidad, nada se pierde y todo lo que murió resucita en el conocimiento del Uno. Estamos hablando con imágenes del gran silencio, de la clara «noticia abismo».

Nada se pierde porque nada ha nacido jamás.

Esa suprema unidad, puede adquirir, para un humano, rasgos antropomórficos, aunque en sí no los tenga. Sabremos entonces que esos rasgos del único son sólo con relación a nosotros; pero sabremos también que, aunque no existan tal como los vemos y sentimos, no son pura ficción e ilusión nuestra; sabremos que tienen un fundamento real que hace que, sin creencias, podamos acogerlos sin reservas.

Así se tiene Dios sin creer;
se siente y comprende la «no-muerte»
sin negar el total perecer;
se revive sin milagro postrero;
se ama sin amante y amado;
se conoce sin conceder
ni conocido.

Quien se apoya en la creencia no requiere un gran trabajo mental y sensitivo porque lo suple con la sumisión; quien no se apoya en la creencia, precisa un intenso trabajo mental y sensitivo.

Esta segunda forma de cristianismo, aunque a primera vista más difícil, es más fácil para los hombres y mujeres de nuestras nuevas sociedades, y más sólido, ya no sometido a los embates de la duda.

La imagen «el Padre»

Analicemos ahora una de las imágenes centrales de la tradición de Jesús: la imagen del absoluto como «Padre». Para comprenderlo no es preciso ni ser creyente ni retornar a la epistemología mítica. Para comprenderlo mejor, podemos utilizar otras tradiciones de cualidad humana cultivadas por otras tradiciones culturales. Podemos utilizar el vedanta-advaita y el budismo para comprender mejor esa imagen potente y central de Jesús.

En el vedanta y en el budismo se representa al absoluto como un océano profundo, insondable, potente, siempre en movimiento, creando formas y disolviendo formas continuamente. Pero el océano parece frío, indiferente. También un océano de conciencia parecería hiriente, como una luz intensa y desmedida para los ojos de un viviente.

El animal viviente, el frágil yo, breve espuma del océano, que aparece y desaparece en un suspiro, podría sentirse desamparado en esa imagen de absoluto.

La imagen del «vacío absoluto de formas», que se muestra en formas, tiene también la fuerza de un rayo potente de luz para nuestra débil consistencia, pero puede parecer una luz fría para un animal viviente, aunque no lo sea, porque esa luz afecta a la mente y al sentir.

La idea de *Brahman* como Ser-Conciencia, «no-dos absoluto», vuelve a ser luz deslumbradora que transmuta el sentir, y así arranca de la tenue condición de criatura, pero tampoco parece cálida, aunque lo sea, para el pobre animal que somos.

La idea del absoluto como Padre dice solicitud, ternura, acogida, proximidad, relación íntima, confianza. Eso sí le habla de cerca al viviente.

Representar al Absoluto, «al que es» como Padre, como mi Padre, es de un atrevimiento casi impensable. Es una revelación indeciblemente amable. Y es, además, una intuición profunda, porque las manifestaciones en la dualidad del «no-dos», son sólo el «no-dos»; llamar «Padre» al absoluto y sentirse uno con Él y de su misma naturaleza, resulta ser una imagen poderosa y adecuada. Esa no dualidad, esa unidad completa la dicen, de formas diferentes, las otras grandes imágenes, de todas las tradiciones:

- «el Vacío es forma y la forma es vacío»,
- «el Absoluto es el ‘el no-otro’ de la criatura, y la criatura es el ‘no-otro’ del Absoluto»,
- «todo es *Maya* y *Maya* no es nada más que *Brahman*»,
- «toda forma está concebida en la dualidad y la dualidad es sólo la manifestación del ‘no-dos’»,
- «todo lo que alcanzan tus ojos no es otra cosa que el rostro de Alá»,
- «nada es sino ‘el que es’»,
- «todo es unidad, unidad y diversidad o ni unidad ni diversidad, sino el más allá de esas nociones».

El mundo de las diversas tradiciones de cualidad profunda de la humanidad, es un mundo de imágenes, de representaciones, de metáforas que hablan del absoluto.

La imagen de Jesús, «el Padre», es una de las más potentes, aunque mantiene una cierta dualidad, corregida por la afirmación de que Padre e Hijo son de la misma naturaleza y una sola realidad. Y toda criatura es el Hijo unigénito, porque Jesús habló de «mi Padre y vuestro Padre», «que todos sean uno en mí, como yo lo soy en ti».

Esa es la enseñanza de Jesús, ese es el espíritu de su mensaje; lo demás son, o consecuencias, o formulaciones mitológicas y simbólicas, hijas de unos tiempos pasados.

En ese mundo de imágenes, de metáforas, la oferta de Jesús puede parangonarse y competir, (si se me permite una inadecuada imagen comercial), con las grandes ofertas de las tradiciones espirituales de Oriente.

La imagen que Jesús ofrece del absoluto como Padre puede usarse para adquirir la profunda cualidad humana, sin ser creyente y sin que nos quede ni rastro de epistemología mítica.

Breves reflexiones sobre la Trinidad como simbología central del camino a la cualidad

En los libros de las escrituras hebreas, ya sometidos a la influencia helena, se habla de la Sabiduría como la que realiza las obras de Dios. Una Sabiduría que está en Dios y es Dios. La Sabiduría es la palabra creadora de Dios, es el *Logos*, es su manifestación, su Verbo. Por efecto de la epistemología mítica, que toma lo que las palabras dicen como realidades, la Sabiduría tendió a hipostatizarse, a individualizarse en el seno de Dios. Pero el rígido monoteísmo hebreo lo impidió. De forma que aunque el lenguaje de las escrituras sugería una entidad en Dios, se interpretaba sólo como un aspecto suyo.

La experiencia de los discípulos de Jesús, que veían a Dios en Jesús, empujó a interpretarlo como la Sabiduría, como la manifestación de Dios, como el Verbo creador y salvador de Dios. El empuje de la experiencia de Dios en Jesús de Nazaret, ya en ambiente heleno, llevó a cabo la hipostatización, la individualización que la tradición judía evitó. El Verbo y Sabiduría de Dios, presente en la acción, en las palabras y en la persona de Jesús de Nazaret, se interpretó como una entidad en Dios, como una persona en Dios, encarnada en Jesús de Nazaret.

Juan alude al «Absoluto Inmanifestado» que se manifiesta en Jesús de Nazaret como Verbo, como Palabra, como salvación.

Esa manifestación, esa Palabra habla del «Inmanifestado» como amor, como Padre.

El efecto en sus discípulos de esa manifestación de Jesús, es el Espíritu de Verdad, el Espíritu Santo, el espíritu de unidad que Él infunde en ellos.

El Inmanifestado, la Manifestación (el Verbo) en el maestro, en Jesús de Nazaret y el Espíritu de Verdad, con tres aspectos del proceso espiritual, pero son una unidad. Tres aspectos de un proceso, que es una unidad. Ese es el germen espiritual de la Trinidad. Padre, Hijo y Espíritu Santo, como tres símbolos, que la epistemología mítica hipostatiza, individualiza en el seno del Dios único.

La Trinidad, como todo el lenguaje que se refiere al Innombrable es un símbolo, no es una descripción de la forma interna del ser de Dios.

Con esta fórmula se salva el monoteísmo, se reconoce la dinámica espiritual de la manifestación de Dios, la unicidad exclusiva de Jesús y la condición de criaturas de sus discípulos.

Es una auténtica ingeniería simbólica para mantener la unidad y diferenciación en Dios, del Padre, del Hijo manifestado en Jesús, y el Espíritu Santo; un único Dios en tres personas, y la unidad del Padre con Jesús y sus seguidores, conservando la condición de criaturas de los discípulos de Jesús.

El símbolo de la Trinidad es un símbolo poderoso capaz de solventar muchos problemas que se planteaban en la interpretación heleno-romana del maestro judío, Jesús de Nazaret.

- Con él, Dios es único, salvaguardando el principio jerárquico;
- Jesús de Nazaret es la manifestación plena y única del Padre, y continúa salvo el principio jerárquico;
- Jesús es Hijo de Dios en sentido heleno, sin que se rompa el monoteísmo;
- y se reconoce la acción de la revelación de Jesús en sus discípulos como Espíritu Santo, no otro que Dios mismo.

Hindúes y budistas no necesitan hacer estas filigranas simbólicas. Tendrán que sustituirlas por formulaciones conceptuales. Pero dejando en claro que toda conceptualización es totalmente inadecuada para hablar de lo que está más allá de todas nuestras posibilidades, tanto de comprensión como de expresión.

El maestro hindú o budista manifiesta lo inmanifestado, «lo que es», y haciéndolo, muestra al discípulo desde fuera, lo que es desde dentro. El maestro es la manifestación del «inmanifestado», y gracias a esa manifestación en el maestro, el discípulo reconoce su propia realidad, que no es otra que «lo que es». Eso sería el equivalente del Espíritu Santo. Es también una trinidad pero que no intenta describir la naturaleza íntima del absoluto, sino sólo el proceso de salida de la ignorancia.

También así se completa la unidad. La diversidad entre el inmanifestado, el maestro, el discípulo y el espíritu, que es la gracia del maestro, es sólo fruto de nuestro camino que va de la ignorancia al despertar.

No hay nada ni nadie frente a «lo que es», el «ser conciencia». «Lo que es», lo que no es nuestra construcción, está vacío de toda posible imagen, representación, símbolo o concepto.

Son dos maneras de expresar los mismos fenómenos, propios del camino interior a la cualidad: una con un aparato simbólico, con los peajes que todo aparato simbólico debe pagar a las circunstancias culturales preindustriales en las que se da, y otra con un aparato conceptual, no exento de peajes, pero ambos expresivos y claros del proceso interior, si son leídos desde una epistemología no mítica..

Una enseñanza de la cualidad en la simbología del mito del nacimiento de Jesús

El cristianismo es un sistema simbólico para conducir a la cualidad interior de individuos y grupos. El nacimiento de Jesús es uno de los núcleos simbólicos centrales. En nuestras condiciones culturales, la natividad no resulta un complejo mítico fácil.

En Cataluña muchos de nuestros contemporáneos creen que existe «algo» más allá de la dimensión cotidiana de nuestro vivir. La cultura de nuestros antepasados no les proporciona otra noción para ese «algo» que la noción de «Dios». Una gran mayoría podríamos decir que cree en Dios, en este sentido.

La mayoría de nuestros antepasados son lo suficientemente lúcidos como para constatar lo que es la forma de ser de todos los humanos: nuestro doble acceso a la realidad. El acceso a la dimensión absoluta, que en algunas ocasiones aflora a la superficie de la conciencia, es lo que señalan con ese «algo», que por tradición cultural y porque no hay otro término a mano, le llamarán «Dios».

Pero es un Dios vago, que prácticamente no interviene en los asuntos de la vida ni individuales, ni colectivos. Sólo en algunos momentos graves de la vida se acuerdan algunos de Dios para pedirle ayuda o para protestar por la injusticia de la vida y de la muerte.

Ese Dios no tiene consistencia para soportar el mito de la encarnación del Verbo en Jesús de Nazaret, ni para soportar toda la grandeza del mito de la natividad.

El mito de la encarnación y de la natividad tenía, para nuestros antepasados, una potencia expresiva y ontológica enorme: un Dios que se encarna en un débil niño, en el portal de Belén, nacido de una madre virgen, al que, desde su nacimiento, los ángeles, las almas sencillas y los sabios reconocen como el Hijo de Altísimo. El Hijo de Dios, en sentido esencial, viene para salvarnos, para liberarnos del pecado, para traernos la vida eterna.

Mito potente, profundo y tierno, que canta el amor de Dios a la humanidad y la esperanza radical de nuestra especie.

El Dios residual que queda ya no soporta este potente mito que se ha vuelto increíble. Ya sólo queda el potente mito cósmico con referencia al maestro Jesús de Nazaret, sólo accesible a los que han cultivado lo suficiente su espíritu para comprenderlo y vivirlo, una minoría muy pequeña.

Ha sido una gran pérdida la disolución progresiva y casi imperceptible, pero profunda y sin vuelta atrás, de las creencias que soportaban esta mitología; y, a la vez una gran ganancia para el acceso a la comprensión y vivencia de la dimensión absoluta de lo real que no se apoye en creencia alguna, pero que se sustente y fundamente en los grandes maestros de la cualidad humana, como Jesús de Nazaret.

Por el momento, la gran mayoría de la población queda desmantelada. Veremos, con el tiempo, cómo hacer llegar a toda la población la riqueza que esta situación nos ha abierto con respecto al mito del nacimiento de Jesús.

Partimos del dato de que el mito del nacimiento es un mito cósmico autónomo, muy anterior al nacimiento de Jesús.

Es un potente mito que pone de relieve, de una manera muy acertada y detallada, el doble acceso a la realidad que tenemos los humanos: un acceso a lo real relativo a nuestras necesidades de vivientes, y un acceso a lo real absoluto.

La dimensión relativa de lo real y la dimensión absoluta no son dos realidades; ambas son esta misma realidad que se nos muestra bajo dos aspectos, pero que en realidad no son dos, sino una única realidad.

El mito habla de esta nuestra condición peculiar humana, que nos diferencia de las otras especies animales; y expresa cómo la totalidad de la realidad y el cosmos entero tiene para nosotros esas dos dimensiones, como una unidad.

El mito dice que toda la realidad que vemos, tocamos, sentimos y vivimos en nuestra vida cotidiana: el cielo estrellado, la noche, la tierra, nuestra propia especie en la figura de una mujer, los animales, están preñados de la dimensión absoluta. Esa dimensión absoluta se muestra desde las entrañas mismas de todas las realidades del cosmos.

Y para quien advierte que todo lo que damos por real está preñado de lo absoluto, de «lo que es», «del que es», es como si presenciara un parto. Es como si toda la realidad pariera, y pariendo nos mostrara lo que tiene en su seno: «lo que realmente es», la dimensión absoluta, Dios.

Es como un parto del cosmos entero, es un parto en el que nadie nace, porque el que es dado a luz es el que siempre ha sido y es.

El mito es autónomo, tiene significado por sí mismo, pero cuando los discípulos de Jesús ven en Él «al que es», narran su nacimiento aplicándole ese mito cósmico ancestral. Aplicándose lo afirman la grandeza de Jesús y afirman también que Jesús muestra y es esa dimensión de la que el cosmos entero está preñado. Como la dimensión absoluta no es «otra» del cosmos, así lo que Jesús muestra en su persona no es «otro» del cosmos. Y nosotros somos eso.

El gran mito del nacimiento proclama la verdad de todo y la unidad radical de todo, y si unidad, amor. Lo mismo que proclamó Jesús y todos los grandes maestros de profundidad en la historia de la humanidad.

Desde esta perspectiva el mito de navidad no es un cuento sentimental sino un gran mito cósmico que proclama, para quien sabe comprenderlo, una gran verdad.

La narración del nacimiento de Jesús no es una narración de hechos, no es una crónica, es una representación, una simbolización de lo que fue la enseñanza central de Jesús, de su revelación: el conocimiento silencioso.

Para hacerlo tomaron los elementos centrales de un mito ancestral, el del nacimiento de dioses y héroes, para simbolizar, en lo posible, esa inefable revelación.

La narración del nacimiento está formada por unos símbolos centrales, ensartados en una narración. Esa es la estructura común de los mitos: símbolos poderosos ensartados en una narración. La narración sólo pretende poner de relieve a los símbolos centrales.

Los símbolos centrales de la narración del nacimiento son la noche cósmica, la cueva y el seno de una madre. En realidad son tres símbolos confluyentes porque insisten en una misma idea desde una triple perspectiva: una perspectiva cósmica, otra terrestre y otra humana.

Para comprender la profundidad del mensaje del mito de la natividad, basta con prestar atención a esos tres grandes símbolos.

Jesús, la Luz del mundo, nace en el momento central de la noche cósmica, desde las tinieblas del seno de la tierra en una cueva, y de la oscuridad de las entrañas de María.

Los símbolos del mito parecen sugerir la contraposición de la luz y la oscuridad, la contraposición de la luz y las tinieblas, pero no es así. En la oscura noche brilla la comprensión de la inmensidad y el sentimiento de lo ilimitado, como no puede sugerirlo la luz del sol. Las tinieblas de los abismos de la tierra o la oscuridad del seno de una madre son más elocuentes que los campos abiertos.

Esos tres tipos de tinieblas, la del cosmos, la del seno de la tierra y la de las entrañas de una madre, son oscuridades que iluminan la mente y el sentir más que el claro día.

Estas tres oscuridades-luz, no son tres, sino una sola.

Cómo llamaremos a esa oscuridad, ¿oscuridad luminosa o claridad oscura?

Así es la luz que Jesús trajo al mundo con su vida y su muerte.

El mito narra que en Jesús se encarna el Hijo de Dios en un infante judío.

Esa afirmación es oscura como la noche cósmica. En ella se dice que ese humilde recién nacido es la Luz de Dios venida al mundo.

La vida y la muerte de Jesús nos mostraron «al que es», al absoluto, al Padre. Él fue esa revelación. Esa revelación de Jesús es la que simboliza el mito de la navidad, retrotrayéndola a su nacimiento.

La verdad que nos trajo Jesús, la verdad del Dios Padre, es la verdad absoluta.

Una verdad que está más allá de las pobres y limitadas posibilidades de nuestro cerebro y nuestro corazón. Una verdad que excede todas nuestras posibilidades de representación.

Sabemos de su verdad con una certeza inquebrantable, pero ni la podemos individualizar, diferenciándola de las otras verdades (toda diferenciación sería hija de una formulación, y la verdad de Jesús no es ninguna formulación), ni la podemos acotar, ni la podemos representar.

Es una verdad vacía, sin límites, que lo abarca todo.

Y es una verdad que lo abarca todo, porque de nada puede ser diferenciada.

Es la verdad de todo, porque está vacía de toda posible objetivación.

Y porque es inobjetivable la vivimos como nada.

Es certeza completa y es vacío completo.

Es peso de certeza, pero es certeza de nada.

Es presencia indudable, pero es presencia de nadie.

Es la luz del absoluto, pero, por los rasgos descritos, es luz tenebrosa.

Es como la noche del cosmos, oscura como los espacios infinitos, pero plagada de galaxias de soles.

Es como las entrañas de la tierra y como el seno de María, oscuras, pero dadoras de vida.

Desde la revelación de Jesús, simbolizada en el mito de su nacimiento, la luz más intensa y las tinieblas de la noche ya no están separadas para nosotros, están indisolublemente juntas.

La luz del absoluto es tan pura e intensa que resulta tenebrosa para nuestros humildes ojos de animales vivientes.

Y la tiniebla de la presencia del absoluto es más deslumbrante que el sol de la mañana.

En este grandioso mito no hay nada que creer y sí mucho que comprender, verificar y realizar.

El procedimiento central para la adquisición de la cualidad humana profunda: el mito de la muerte y resurrección de Jesús

Aunque Jesús sea un personaje histórico, su muerte fue mitologizada. Sabemos de dónde procede el mito desde el que se le interpreta: de las mitologías agrarias/autoritarias.

No hay que olvidar que mitologización no es equivalente a falseamiento; es simplemente la necesidad de leer el acontecimiento de la vida de Jesús de Nazaret, de su mensaje y de su muerte desde los inevitables patrones propios de las sociedades helenistas, agrario/autoritarias.

Los mecanismos por los que aplicaron ese viejo y general mitologema, propio de las sociedades-agrario autoritarias, a la muerte de Jesús de Nazaret, son del orden de los procedimientos de autoprogramación. Podríamos afirmar que la aplicación de ese viejo mitologema a Jesús, –con una imagen informática–, que era sólo cuestión del funcionamiento del tipo de software propio de esas de sociedades.

Se dio fundamento para que se aplicara a Jesús ese milenario mitologema: Jesús murió abandonado de todos en un infamante suplicio, pero al cabo de un breve espacio de tiempo los discípulos advirtieron que su espíritu en ellos no había muerto, sino que estaba plenamente vivo.

Esta profunda experiencia de los seguidores de Jesús se concretó en el viejo mito de muerte y resurrección. Las comunidades que realizaron ese paso eran helenísticas, por tanto tenían en su cabeza ese mitologema.

Ahora se trata de comprender lo que dice el mito fuera ya del papel programador que ejercía en las comunidades helenísticas y, por tanto, lo que dice fuera de las creencias que comportaba. Se trata de comprender lo que dice el mito, su fuerza expresiva en relación a la adquisición de la cualidad humana profunda.

Además de la función programadora del mito de muerte/resurrección en las sociedades agrario-autoritarias, que hemos expuesto en varias de nuestras obras, está esta otra función: la de procedimiento central para la adquisición de la cualidad humana profunda.

El mito afirma, con imágenes y narraciones, la verdad central expuesta también por todas las tradiciones religiosas y espirituales de la historia milenaria de la humanidad: para llegar a la gran cualidad se ha de pasar previamente por la radical y completa desegocentración. Este es el método central e imprescindible de todo proceso a la cualidad. Toda cualidad, en el grado que se posea ha de haber pasado por un grado equivalente de desegocentración. La gran cualidad ha de pasar por la total desegocentración.

Esta total y completa desegocentración está expresada en el mito de la muerte, aceptada libremente. Una muerte dura porque no salva ningún aspecto del ego y de su autoaprecio. En el caso de Jesús, muere físicamente en el patíbulo, condenado por las autoridades religiosas y políticas de su pueblo, por la autoridad del imperio y abandonado por las masas y por sus propios seguidores. Muerte total a sí mismo aceptada con resignación y con amor.

Quien muere así mismo con esa profundidad, dice el mito, nace a una vida nueva e imperecedera. Quien realiza con radicalidad su no-realidad, renace, resucita a la vida en la dimensión absoluta de lo real. En lenguaje del mito: resucita y se sienta a la derecha de Dios.

El mito, que es agrario pero también autoritario, afirma esta muerte, resurrección y ascensión a la derecha de Dios, como exclusiva de Jesús. Los demás lo lograrán, en la medida en que mueran con Él, por su mediación

El mito viene a proclamar, en lenguaje adecuado al tipo de sociedad preindustrial en el que funciona como paradigma, como metáfora central, que quien quiera adquirir la cualidad de residir en la dimensión absoluta de lo real, debe seguir los pasos de Jesús.

Formulando el mensaje de este gran mito en términos conceptuales, podríamos decir que el mito sostiene, con rotundidad, que la cualidad humana siempre ha de pasar por la desegocentración. Mayor será la cualidad, cuanto la desegocentración se más completa. Dicho de otra forma: cuando el uso de nuestras facultades mentales, sensitivas, perceptivas y activas ya no se apoyen en la existencia de ego, sino que funcionen como si el ego hubiera muerto por completo, se habrá adquirido la gran cualidad humana. Si no se pasa por esa muerte al ego, por la desegocentración, en un grado u otro, no habrá cualidad humana de ningún tipo. Estamos hablando de cualidad humana, no de la cualidad profesional.

Cuando se lee el mito como una expresión de una experiencia de absoluto, se comprende con facilidad que dice que «no hay muerte», porque aunque se da realmente la muerte, la resurrección la repara con creces.

No es correcto decir que la resurrección anula la muerte, porque es una forma de decir que «no hay muerte» sin que la muerte desaparezca. Es como si el mito afirmara «hay muerte, pero no hay muerte».

Esta doble afirmación contrapuesta, fuerza al individuo, a su cuerpo, a su personalidad, a situarse en una dimensión más allá de esta contraposición; una dimensión que ya no está sometida ni a la muerte ni a la no muerte.

Es decir, fuerza al individuo a situarse en una dimensión en el que ya no tiene sentido hablar de individuo; por eso, ese nivel está más allá de la muerte y de la no muerte.

A este punto de perspectiva apunta el mito de «muerte/resurrección». Ese punto es el «no-dos», visto desde la perspectiva de la muerte. Por eso se dice que Jesús resucitó, porque estaba situado en ese punto más allá de la muerte. Por eso se dice que Él es la primicia de la resurrección, porque Él es el maestro de esa dimensión que está más allá de la muerte y que equivale a su superación, porque es situarse en el «no-dos».

Este mensaje del mito no es una propuesta de creencias sino una invitación a la verificación de ese nivel en el que le situó el vaciamiento completo de Jesús en su muerte en cruz.

Este es el mensaje del mito cuando ya no tiene funciones de programación colectiva y cuando ya no es nada a creer. No es un mensaje al que uno se somete o no se somete, se lo cree o no se lo cree, sino que es un mensaje que invita a una indagación sutil y a una verificación.

La enseñanza perenne de cualidad del mito de «la madre de Dios»

La fe-creencia cristiana (la experiencia del absoluto, modelada por el mito y la creencia) dice que María, la madre de Jesús, es madre de Dios y madre nuestra, y que, cuando murió (a su muerte se le llama la dormición) fue trasladada, asunta a los cielos.

Este es el mito hecho creencia. Veamos primero la estructura del mito y luego intentaremos ver su sentido simbólico para nuestra sociedad.

A María, la madre de Jesús, se la mitologizó como se hizo con su hijo. María hace las veces de la Diosa Madre, sin serlo en la estructura mitológica cristiana, que es monoteísta, agrario-autoritaria y patriarcal.

Los rasgos del mito de la Diosa Madre son claros: la Diosa Madre es la tierra, que es nuestra madre y la madre de todos los vivientes. Ella pare a todos los seres vivientes y los recibe en su seno a su muerte.

Ésta fue la intuición de nuestros antepasados cuando crearon este milenario símbolo: la tierra es la madre de todos los vivientes y su piadosa sepultura. Ella es la fuente de la vida y de la muerte. Está conectada con la muerte porque todo lo que vive debe morir y porque es preciso que todo pase por la muerte para tener vida abundante, como los granos, las estaciones de la naturaleza, los ciclos de la luna,

etc. Hasta las estrellas y el sol pasan por su seno oscuro para renacer de nuevo.

La tierra, Diosa Madre de todos los vivientes, es también madre de los dioses. ¿Qué significa eso? Ella manifiesta la dimensión absoluta de lo real. En las sociedades patriarcales el que revela es el Dios Supremo celeste, Señor de figura masculina. Antes de ese patriarcalismo autoritario, es la tierra la reveladora. Muchos de los dioses de las culturas politeístas son manifestaciones particulares de la tierra.

Ella y su seno oscuro, conectado con la muerte, es la sacralidad. En ella residen los antepasados que son la fuente de la vida, de la sabiduría y del proyecto de vida de las generaciones siguientes. En ese sentido mitológico, de ella procede la revelación que es, a la vez, manifestación del absoluto y proyecto de vida colectiva.

La Diosa Madre es también la diosa de la fertilidad, del amor y de la guerra, porque ambas cosas son fuente de vida y de prosperidad.

Para los agricultores de régimen autoritario, la Diosa Madre, como principio de vida y de fertilidad que pasa por la muerte, es un paradigma de interpretación y valoración colectiva tan imprescindible como el autoritario. Por tanto la Diosa Madre está en la categoría, en el poder y dignidad, de los grandes dioses celestes. Por eso es elevada y sentada en el trono del Dios Supremo.

En el cristianismo, el papel de divinidad agraria lo realiza Jesús, con su muerte y resurrección y su ascensión a los cielos; pero queda vacante la figura de la Diosa Madre. María la irá ocupando poco a poco; con el paso del tiempo a María, la esposa de José y la madre del nazareno, se la irá mitologizando.

Como Diosa Madre, pare, es decir, manifiesta al absoluto, al Verbo de Dios, encarnado en su hijo Jesús. Por la acción de su Hijo y su voluntad, es madre nuestra también. No se la hace diosa de la fertilidad, del amor y de la guerra, porque estos atributos de la Diosa Madre no cuadran con el monoteísmo, ni con el patriarcalismo, ni tampoco con las enseñanzas pacíficas de su hijo Jesús. Pero es Madre de Dios. Eso es suficiente para que cumpla lo esencial del mito de la Diosa Madre; por consiguiente deberá ser asunto junto al Dios supremo y junto a su hijo resucitado. Desde allí es Madre y «Madre del amor hermoso», como proclama uno de sus títulos más populares, pero no es madre del amor erótico, como las Diosas Madres clásicas.

María es madre de Dios, pero no diosa, porque eso no cabe en una cultura monoteísta. María no es la tierra, porque la tierra es obra de Dios, pero la devoción popular la asocia frecuentemente con el seno de la tierra. Son innumerables las vírgenes negras, las aparecidas en grutas y cavidades de la tierra.

María es mitologizada según los rasgos esenciales de la Diosa Madre de las culturas agrarias, pero con una mitologización incorporada a sociedades agrario-autoritarias y, por tanto, monoteístas y patriarcales.

Hasta aquí la estructura mítica de la Asunción de María, que es la estructura de la fe-creencia cristiana.

¿Tiene algún valor simbólico, que fomente la cualidad, ese mito para las nuevas sociedades industriales?

La figura de la Diosa Madre, y los rasgos de Diosa Madre que adquiere María la madre de Jesús, pueden tener vigencia, leídos de una forma puramente simbólica, sabiendo que no es una descripción ni de la naturaleza sagrada de la tierra, ni de la naturaleza de María.

Hemos perdido por completo los profundos valores agrarios que ese mitologema contenía. Pero vista la tierra desde un punto de vista simbólico, que es enormemente próximo al poético, la tierra es realmente nuestra madre y será nuestra tumba. En ella hay un poder que, lo concibamos conceptualmente como lo concibamos, creó todas las formas vivas y a nosotros mismos. Le podemos aplicar una metáfora antropomórfica diciendo que es nuestra madre, y esa simbolización apunta a una verdad real aunque no formulable.

Ella es también la manifestación de la dimensión absoluta de todo existir. Así también podemos aplicarle la metáfora de que «pare al Absoluto», a eso apuntaba el símbolo «Madre de Dios». Podríamos decir todavía en otro sentido que es Madre de Dios, porque ella pare a todos los grandes maestros del espíritu, que son la manifestación de Dios, del absoluto. Las culturas patriarcales y autoritarias conciben esa revelación que reciben los maestros, como una revelación celeste; pero es celeste y es terrestre, porque en el cielo y en la tierra aprenden a ver los sabios.

La tierra es Madre y el cielo es Padre, como decían los antiguos mitos, porque de la unión de ambos es fruto la vida de la tierra y también la sabiduría de los sabios. Del cielo y de la tierra, como hijos del cielo y la tierra, reciben los sabios la revelación «de lo que es».

La Diosa Madre, y María como Madre de Dios asunta a los cielos, continúan apuntando a dimensiones de nuestro existir que no han muerto ni morirán, aunque esos mitos hayan muerto ya en muchas regiones de la tierra, como soportes de la fecundación de los pueblos.

Somos hijos de la tierra que el cielo fecunda; de ella procedemos, ella nos alimenta y a ella volveremos. La tierra manifiesta la vida y la muerte como una unidad. Del cielo y de la tierra procede la manifestación de la dimensión absoluta del existir. La tierra da a luz la dimensión del absoluto para nosotros. Haciéndolo la tierra se muestra como no «otra» de esa dimensión absoluta y muestra, a la vez, la dimensión absoluta de nuestro propio existir.

Si no queremos destruir, con nuestro mal uso, la tierra que nos sustenta, deberíamos recuperar esas dimensiones de la tierra, de las que habla el mito de la Diosa Madre, y dejarla de considerar como recursos a explotar.

El mito varias veces milenario de la Diosa Madre, reformulado y adaptado a la tradición cristiana, nos invita a la cualidad en nuestra relación con la tierra y nos dice cómo debemos mirarla y vivirla para adquirir esa cualidad: debemos verla y

amarla como a nuestra madre nutricia, que pare para nosotros la dimensión absoluta de la realidad. Esa doble dimensión de su maternidad, que pasa en uno y otro caso por la muerte, es la raíz de su sacralidad y de la nuestra.

Las sentencias de sabiduría y calidad humana en el Evangelio de Marcos

En los párrafos anteriores hemos recorrido algunos de los símbolos centrales de la tradición cristiana como expresión de la cualidad humana profunda y como procedimientos para adquirirla. Ahora recogeremos algunas de las sentencias de la sabiduría que conduce a esa honda cualidad humana, centrándonos en el más antiguo y más escueto de los evangelios canónicos, el de Marcos.

Este resumen pretende recoger algunos principios o normas de sabiduría del *Evangelio de Marcos*, después de intentar eliminar de ellos todos los elementos mitológicos y las creencias que les son concomitantes.

Este breve resumen no pretende sustituir las narraciones evangélicas; pretende únicamente hacer accesible la sabiduría que contienen a personas que no están programadas por la mitología que es el entramado de esas narraciones, ni pueden profesar las creencias en las que se concretan, y que aún tienen que defenderse de la imposición de esas estructuras religiosas y de creencias.

La mayoría de las personas de nuestras sociedades no son capaces todavía de leer esos textos, —tan fundamentales en nuestra tradición religiosa y cultural—, lejos de toda epistemología mítica, y como meras narraciones simbólicas, cargadas de sabiduría.

Cuando nos liberemos por completo de la epistemología mítica en la lectura del *Evangelio*, podremos comprender y sentir esa sabiduría, sin necesidad ninguna de una mediación conceptual.

Los enunciados llenos de sabiduría, de cualidad humana profunda, que hemos podido reconocer en una aproximación al *Evangelio de Marcos*, serían los siguientes:

– Primero, vislumbra, reconoce «eso sutil» que no es tu cotidianidad, ni la construcción de tu necesidad, pero que es «lo que realmente es», llámale Dios, si quieres, pero no es ningún Dios, es la dimensión absoluta —no relativa a nuestras necesidades— de todo lo que es.

– Oriéntate, interésate por «eso sutil» con exclusividad. El resto será cosa suya. Tus problemas y todas las cuestiones se situarán y solventarán desde ese interés. Usando una imagen antropomorfa de «eso sutil»: tus problemas serán cosa suya.

– Si te preocupas de ti, pones condiciones al camino hacia la cualidad humana profunda. Poner condiciones a ese camino, lleva al desastre.

– Para lograrlo, calla tu interior y desentiéndete de todo: de ti mismo, de la familia y lo que comporta, de todo. Desentenderse no significa siempre abandonar.

– Líbrate de todas las formas de poder: del poder de la riqueza, del poder de poseer verdades, del poder religioso, del poder del tipo que sea.

– Polariza tu interés por esa dimensión absoluta de la realidad en un estado de perpetua alerta.

Desde ahí atrapa la posibilidad de comprender y de ser esa dimensión de tu realidad y de toda realidad.

– Tu interés por esa dimensión absoluta de lo real tiene que ser radical.

Esa radicalidad te llevará al total desapego y al silencio de tu mente y tu corazón.

– Ten en cuenta que el interés lleva al interés y el desinterés al desinterés. Por consiguiente, no aflojes un punto en tu interés, sino acreciéntalo día a día.

– El interés por esa dimensión de lo real y de ti mismo, te llevará por donde no esperas.

El vino nuevo no cabe en ningún odre viejo.

– El interés, el silencio y el desapego radicales llevan al reconocimiento de lo que eres y de lo que todo es.

– Toda la tarea del interés, del desapego y del silencio es reconocer. Le llamamos «reconocer» porque es re-conocer lo que siempre se supo.

– Desde el reconocimiento aceptarás y te reconciliarás con todo, te harás una persona pacífica, mansa y misericordiosa;

– no juzgarás,

– ni habrá muerte.

¿Qué muerte puede haber para quien reconoce la dimensión absoluta de todo lo real?

– El que reconoce lleva a otros a reconocer.

– Reconoce y confíate en «eso» que reconoces, el único, lo único.

No habrá confianza sin desapego y silencio total.

Sin silencio y desapego habrá temor.

-El reconocimiento mueve montañas.

– Quien reconoce ama, sirve, no se desentiende de nada ni de nadie, y lo hace sin poner condiciones

El que actúa así es el primero en el reconocimiento.

– El reconocimiento libra de creerse alguien,

– abre al sentido de la revelación, de toda revelación y de la ley,

– evita achacar el mal al bien, es decir, discrimina con claridad.

– Si hay reconocimiento, no desviarás a los pequeños.

– Para seguir estas recomendaciones y alcanzar la cualidad humana profunda, no se necesita ser ni creyente ni religioso. Estos consejos pueden seguirse sin leer siquiera el *Evangelio de Marcos*; sin embargo, si uno se libra de la epistemología mítica, es decir, de interpretar como real lo que las narraciones evangélicas cuentan, encontrará en el *Evangelio de Marcos* la expresión más adecuada de esos consejos y apuntamientos.

Marcos no hace de Jesús un Dios, sino la presencia de «eso que es» y que no es nuestra construcción. Para Marcos, Jesús es la presencia de la misericordia sin condiciones de «eso real».

Para ser la presencia viva del poder de la misericordia absoluta, Jesús es el maestro del interés y entrega total a la dimensión sutil del existir; para lo cual su desapego, incluso de su propia vida, fue absoluto y el silencio de su propio ego fue también absoluto.

Por estos rasgos Jesús el Nazareno fue unidad sin fisura y, por tanto, amor y misericordia sin condiciones. Fue la presencia viva de «eso» como Padre.

Una fuente segura e imprescindible de cualidad humana según la tradición cristiana: el amor al prójimo

La confianza en el otro

Quien pretenda recorrer el camino que conduce a la profunda cualidad humana, tendrá que considerar seriamente los siguientes principios con respecto a su relación con otras personas:

No se puede perder nunca la esperanza de que alguien pueda cambiar.

Se deberá mantener siempre la fe en las personas.

Se deberá aceptar a las personas tal como son, manteniéndoles siempre una puerta abierta.

No habrá que cerrar nunca la puerta a nadie; lo cual no quiere decir que uno se comporte como una presa fácil.

No se dará nunca a nadie como caso perdido.

Sin embargo, cuando te has pillado los dedos con alguien, puede ser conveniente quitarse de en medio.

Esta actitud comporta hacer, siempre que se pueda, un juicio positivo que no sea puro voluntarismo, sino fruto de la comprensión.

Significa inclinarse siempre a lo positivo con respecto a los otros.

Significa no ser mal pensado.

Significa procurar siempre ponderar la parte positiva.

Ponderar la parte positiva de las personas las afianza en lo positivo.

Por el contrario, ponderar la parte negativa, los afianza en lo negativo.

Adoptar esta actitud, de forma generalizada y no sólo con algunas personas concretas no es simple bonhomía, o ser pánfilo, es método.

Es una manera de no ser un ego frente a otros egos.

Es una manera de intentar ver «al que es» en el otro.

Si no se adopta esta actitud con respecto a los otros, difícilmente puede conseguirse el silencio interior y el reconocimiento. Reaccionar desde el ego con respecto a los otros invalida todos los esfuerzos que puedan hacerse por conseguir el silencio.

Para actuar sin cerrarle nunca la puerta a nadie y viendo siempre lo positivo, no se puede actuar desde el ego, hay que situarse más allá de él. Sólo situándose desde ahí, con el pensamiento, el sentir y la acción, es posible llegar al reconocimiento. Las actitudes que hemos enumerado afectan directamente al sentir y a la acción. Para conseguir las hay que crear el silencio del sentir y de la acción.

Si no se practican con insistencia estas actitudes, se tendrá un desagüe en todos nuestros esfuerzos para adquirir la cualidad humana.

Esta actitud se recomienda desde la tradición cristiana y desde todas las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

La lucha por la equidad y la justicia

Es lo que en la tradición hindú se llama «*karma-yoga*», es decir, camino a la cualidad por la vía de la acción desinteresada. Si se actúa de esa forma, que implica todo el ser en la actuación, y se está atento para aprovechar el momento dulce de desegocentración que esa acción comporta, se puede reconocer lo que hay, que no es nada de lo que construye nuestra necesidad y nuestro deseo-temor.

La acción desinteresada, más el estado de alerta de la mente y el corazón, conducen a un conocimiento de lo real, en los otros y en sí mismo, que silencia al constructor desde la necesidad. Ese es el conocimiento silencioso.

Por tanto, la acción desinteresada, la lucha por la justicia, va acompañada, si uno está en estado de vigilancia y alerta, del conocimiento silencioso.

Cuando a la acción desinteresada le acompaña el conocimiento silencioso, surge, espontáneamente, el amor incondicional a todos y a todo.

Por consiguiente, el conocimiento silencioso, no sólo no daña a la lucha por la justicia y la equidad, sino que la potencia al máximo.

La acción gratuita por otros se convierte en ofrenda a la dimensión absoluta del existir en las personas de los otros, se transforma en acto de amor y reconocimiento de esa dimensión desde la unidad de las dos dimensiones de lo real, la dimensión relativa y la absoluta.

Relación intrínseca entre la opción por la equidad y la justicia y la cualidad humana

En las nuevas circunstancias culturales, la opción por la equidad y la justicia no puede apoyarse ni en creencias religiosas ni en creencias laicas, no tiene otro apoyo que la profunda cualidad humana y conduce a ella.

La opción por la justicia y la equidad, desde el seno de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, es, a la vez, vía de aproximación a esa dimensión y resultado de su proximidad. Desde esa perspectiva la opción por la justicia y la equidad,

no es:

- la consecuencia de unas creencias religiosas,
- ni una pura opción social revolucionaria,
- ni una actitud puramente filantrópica,
- ni una actitud meramente ética,

sino:

- un camino de descentración del egoísmo para poderse aproximar a la unidad de las dos dimensiones de la realidad,
- una consecuencia de la desegocentración y de la experiencia de la unidad de las dos dimensiones de la realidad,

Según esto, la acción social y el camino de la cualidad humana forman una unidad, pero en esa unidad el eje y el motor es la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad.

La experiencia de la dimensión absoluta transforma a los depredadores en amantes, y sólo los amantes pueden desarrollar una acción social eficaz. Mientras nos mantengamos regidos por el egoísmo, en cualquiera de sus formas, somos como lobos entre ovejas o como lobos entre lobos. ¿Qué acción de justicia y

equidad puede hacer quien no se ha liberado de su propio egoísmo? Quien no ha muerto a sí mismo, no puede saber lo que es el amor a la doble dimensión de la realidad como una unidad; y quien no está regido por ese amor, como una unidad, no puede hacer una obra de justicia y amor.

Sólo el conocimiento silencioso, que es el conocimiento de la unidad y del amor, puede ser el motor eficaz de la acción social a favor de los más necesitados.

Cuando las creencias religiosas y laicas caen, no queda otro fundamento para la acción social de calidad que el conocimiento silencioso, que es el reconocimiento de que ni eso absoluto es «otro» del prójimo, ni el prójimo es «otro» de eso absoluto. Y en esa unión, por lógica del interés y del amor, se puede afirmar que el más pobre y necesitado es el más próximo a «eso que es», porque es el que se tiene menos como «alguien».

La opción por la equidad y la justicia es la opción por el conocer y sentir desde el silencio total de la egocentración, que es el conocer del «no-dos» del que hablan los místicos de todas las tradiciones, que es el conocer de la unidad de todo en la dimensión absoluta de lo real.

En el último tramo de la historia de las sociedades de la primera industrialización, la religión, debilitada, se aproximó a la izquierda. La izquierda, por su parte, quiso utilizar el poder movilizador de la religión. ¿Cuál ha sido el resultado de esa conjunción? La izquierda política quiso ser como una religión y ha fracasado. La religión de algunos grupos ha pretendido, y todavía lo pretende, ser una izquierda política y también ha fracasado.

En Europa, el colapso de las religiones y de sus sistemas de creencias, provocado por el nuevo tipo de sociedades y de cultura, nos está empujando a separar la espiritualidad de las creencias. Debemos hacerlo para poder vivir en unas sociedades en las que ya coinciden todas las religiones; debemos hacerlo para poder vivir en sociedades sin creencias ni religiosas ni laicas, pero que no excluyen lo que nuestros antepasados llamaban espiritualidad, sino que la buscan y la necesitan.

Las nuevas sociedades saben, —claramente en las elites y oscuramente pero real y operativamente en el común de los ciudadanos—, que todos nuestros saberes son creación nuestra, que los modos de vida colectivos son creación de nuestros postulados axiológicos y de nuestros proyectos sociales, que nuestros sistemas de cohesión y valoración colectiva son el fruto de nuestra historia y de nuestras creaciones, por tanto, que nada nos viene de fuera, ni de los dioses, ni de la naturaleza de las cosas.

En las sociedades en vías de desarrollo, estos fenómenos económicos, sociales y culturales todavía no son mayoritarios, pero ya han entrado. Si la teología de la liberación que se da en el ámbito católico y su opción por los pobres, no se adelanta a los acontecimientos, si no los acoge en sus inicios, sustituyendo a tiempo el

fundamento que resta de creencias religiosas y laicas por un puro fundamento espiritual de conocer y sentir desde el completo silenciamiento del ego y de todas sus construcciones y reclamos, se encontrará con dificultades que pueden amenazar su misma sobrevivencia.

La teología de la liberación tendrá que unir la opción por los pobres con la opción por el conocimiento silencioso, de forma que todo su pensar, sentir y hacer sea, a la vez y explícitamente, un camino hacia el conocimiento silencioso, —que es el conocimiento de la unidad—, y una acción a favor de los necesitados.

La teología de la liberación podrá ser así una teología de la liberación de la opresión y de la injusticia, y una teología del camino espiritual en sociedades globales, sin creencias y laicas.

Por último, será preciso ampliar la noción de pobreza.

En el pasado los poderosos tenían la religión a su servicio. Así eran doblemente poderosos. En la actualidad, las elites de las sociedades de conocimiento están desmanteladas axiológica y espiritualmente. Sin noticia seria de la dimensión absoluta de la realidad, no hay humanidad. Estamos pues frente a unas elites, creadoras de las nuevas ciencias y tecnologías llenas de graves riesgos, creadoras también de los nuevos tipos de organización social y de proyectos colectivos, vacías casi por completo de noticia explícita de la dimensión absoluta de la realidad y, por consiguiente, de humanidad.

¿Qué hay más peligroso que eso? Personas sin posibilidad de cultivo del camino que aleja del egoísmo y que conduce al amor, rigiendo los destinos de la humanidad y de la vida entera del planeta. Ellos son los que marcan el camino que seguirá la humanidad entera.

Esos hombres y mujeres no pueden aceptar el mensaje de las grandes tradiciones religiosas porque se les presenta unido indisolublemente a sistemas de creencias, y ellos no pueden aceptar creencias porque bloquearían e ilegítimarían la dinámica y la lógica de las sociedades de innovación continua y cambio.

La pobreza de esos hombres y mujeres es un tipo de pobreza que no se dio en el pasado. La pobreza de los marginados es una pobreza de la que se muere. La pobreza de estos nuevos pobres es una pobreza que puede matar y que matará si no se le pone remedio. Una es pobreza de raíz material, la otra es pobreza de la mente y el corazón, y no pobreza en el sentido de la bienaventuranza de Jesús, sino de miseria del espíritu.

Francisco de Asís y los nuevos franciscanos

Francisco siguió a Jesús en una pobreza absoluta. Una pobreza que suponía y exigía una confianza en Dios total y completa.

Vivió su pobreza de forma tan confiada que suponía una entrega sin condiciones,

con completa alegría y sin rastros de temor. Todo él era delicadeza y ternura por toda criatura. Posiblemente fue el hombre que mejor comprendió y vivió el espíritu de Jesús de Nazaret. Por su pobreza y desnudez adquirió una altísima cualidad.

Pero hubo una pobreza que Francisco no pudo tener; por las condiciones culturales de su época. Vivió con una potente epistemología mítica. Poseyó mitos, símbolos, rituales y creencias que interpretaba, como todos en su tiempo, como descripciones fidedignas e inmutables de la realidad de este mundo y del otro. Esa fue una riqueza mental y sensitiva enorme e inapreciable.

Nosotros no vivimos en la pobreza material de Francisco pero asumimos, con confianza y entrega sin reservas, una pobreza mental y sensitiva completa. Hemos abandonado, en gran parte forzados por nuestras condiciones culturales pero voluntariamente y sin resistencia ninguna, la epistemología mítica.

Las grandes narraciones sagradas, los mitos y símbolos que tan profundamente conmovieron a Francisco y a su más próxima seguidora Clara, son para nosotros sólo modelaciones de lo innombrable, propias de una cultura agrario-autoritaria que ya no existe.

Nos hemos quedado sin agarraderos de ningún tipo. Nuestra pobreza mental y sensitiva es completa. Estamos desnudos, sin donde refugiarnos y sin suelo bajo nuestros pies. Y asumimos esa pobreza como una liberación, con alegría y total confianza.

Somos seguidores de Francisco, pero en una época posindustrial. Nuestra intemperie y desnudez debería conducirnos a la delicadeza y ternura de Francisco. Nos queda mucho camino que recorrer.

La pobreza de Francisco fue muy atractiva; la nuestra también es muy atractiva para quien comprende.

La imposición del cristianismo por la fuerza fue contraria a la cualidad humana

Un libro capaz de producir una honda impresión es el de Ramsay MacMullen: *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle* (Les Belles Lettres, 1998. El original inglés: *Christianity and Paganism in de Fourth to Eighth centuries*, Yale University Press, 1997). Es un libro muy documentado.

Los cristianos fueron tolerantes hasta el 312 cuando se convirtió Constantino. Cuando accedieron al poder aplicaron la intolerancia con los gentiles; la misma que ellos habían sufrido en las persecuciones de los emperadores romanos. Y se justificaban esa intolerancia, como harían después con la guerra santa, con textos del Antiguo Testamento especialmente.

La persecución que se desató a principios del siglo IV y duró hasta el siglo VII fue contra paganos, judíos, maniqueos y todo tipo de herejes. Incluso contra los cristianos que no siguieron la interpretación helenista de los evangelios canónicos,

especialmente el de Juan y de los escritos de Pablo.

Aplicaron la destrucción sistemática de templos, árboles sagrados, fuentes sagradas, etc. Estas destrucciones estaban fomentadas por los obispos y ejecutadas por los monjes y otros fanáticos. Los obispos eran agentes de información del emperador. Los sacerdotes y monjes eran a su vez agentes de los obispos. Las autoridades dictaban luego leyes ateniéndose a esas informaciones.

Desde la conversión de Constantino, poco a poco, pero con cierta rapidez, todos los cargos del gobierno y de la administración fueron siendo copados por cristianos. Desde el año 400 todos los cargos del gobierno fueron cristianos. En Occidente algo más tarde. A lo largo del siglo V todos los cargos de la administración, hasta los más bajos, eran cristianos.

Se practicaba la quema de libros. Justiniano (527-565) fue el gran perseguidor. Forzaba a la conversión privando de bienes, torturando, decapitando y crucificando a los que se resistían. Organizó expediciones militares de limpieza de paganos, judíos y herejes en Asia Menor.

Tiberio II fue otro gran perseguidor (578-582). Empleó los mismos métodos que Justiniano: asesinatos «*manu militari*», crucifixiones, quemar vivos a los recalcitrantes.

En el VII o se convertían o eran despedazados y expuestos sus miembros en las calles de las ciudades. El obispo acompañaba a las tropas. Esta campaña se hizo en Harran, Siria.

Quien permanecía pagano era destituido de todos sus cargos, y sus propiedades embargadas. Así se conseguía la presión de la familia.

Los grandes templos del paganismo fueron destruidos por grupos de monjes, dirigidos por los obispos y acompañados de los fieles: el de Sérapis en Alejandría, el de Isis en Filae, el de Asclepios en Atenas. Esos fueron los famosos, pero la destrucción se extendió a todos los templos. Sus bienes fueron confiscados y cedidos a la Iglesia.

Se forzó al pueblo a asistir a la iglesia so pena de exilio y expropiación.

Se excluyó a los no cristianos de todos los oficios públicos, como abogados, profesores. Se destruyeron las escuelas filosóficas de Atenas.

Después de la persecución en las ciudades, se extendió al ámbito rural. El centro de la religiosidad de los campesinos eran los pequeños templos y capillas, los árboles sagrados y las fuentes. Todo eso se destruyó. Con esa destrucción se dejó a las gentes del campo sin lugares donde ir a pedir por la salud, las buenas cosechas, la fertilidad de sus ganados. Se quedaron desmanteladas religiosamente. Los campesinos no asistían a los grandes templos, sino que toda su religiosidad estaba apoyada en esos lugares sagrados del campo.

Para presionar la conversión del campo, se contaba con los grandes propietarios, los monjes y las leyes. Quien se resistía era azotado o exiliado.

Los antiguos lugares sagrados de los campesinos fueron sustituidos por capillas cristianas asistidas por curas o monjes.

En concilio de Toledo, en 681 pide a las autoridades que decapiten a quienes

hagan prácticas paganas.

Las autoridades, instigadas por los obispos, amenazaban con confiscaciones, exilio, prisión, azotes, tortura, decapitación y crucifixión. Se presionó de todas las maneras imaginables, incluidas las más extremas. Así se consiguió a lo largo de varios siglos que el Imperio se convirtiera en un imperio cristiano.

El desmantelamiento del paganismo empezó desde arriba, y poco a poco se llegó hasta los lugares más remotos del campo.

Carlomagno empleó procedimientos semejantes en 772 con los sajones.

Y los reyes vikingos (Dinamarca, Noruega, Suecia, Islandia), que se convirtieron por conveniencia y por la presión de los francos, emplearon los mismos procedimientos. Practicaron las conversiones masivas bajo amenaza de muerte.

Los mismos procedimientos se emplearon en los países del este de Europa.

Y los europeos hicieron algo semejante, o peor, tanto en América del Norte, como en toda la América de colonización ibérica.

Antes había habido las guerras santas contra los árabes y su conversión o expulsión forzosa en España, sur de Italia e islas, y las Cruzadas de Oriente Próximo.

En resumen: los cristianos han utilizado la represión y la guerra santa, en el peor de los sentidos, tanto o quizás más brutalmente que los criticados musulmanes.

¿Por qué ocurrieron estas cosas, teniendo siempre en cuenta la ambición, la codicia y la estupidez humana?

Fue consecuencia casi inevitable de la epistemología mítica que toma lo que dicen las narraciones sagradas como descripción de la naturaleza de Dios y de lo sagrado. Desde la epistemología mítica, la verdad religiosa es una formulación, a la que debe seguir una creencia incondicional. Frente a esa verdad-formulación, toda otra verdad-formulación es error, impiedad, ofensa a Dios, alianza con Satanás, etc. De ahí se sigue que Dios bendice a sus fieles contra sus enemigos, que es lícita toda violencia para alejar esa máxima maldad de entre los hombres.

Esta es la justificación ideológica, religiosa, a la que se añaden muchos intereses y ambiciones bien tierra-tierra.

Tampoco los grandes concilios estuvieron al servicio de la cualidad humana¹⁰

En los primeros grandes concilios se helenizó el cristianismo, pasando por la filosofía griega. Primero se trató de la interpretación de la Trinidad, y después de la

10 Giuseppe Albergro (ed.) *Historia de los concilios ecuménicos*. 2004, Salamanca, Sígueme.

interpretación de Jesús.

En la medida en que la revelación se fue convirtiendo en doctrina, en la misma medida se fue ligando a la autoridad imperial y se fue organizando la Iglesia jerárquicamente.

Podría afirmarse que ni la espiritualidad, ni la cualidad humana profunda aparecían por ninguna parte en su terminología.

Esta misma afirmación se puede hacer de los Concilios medievales.

Les preocupan las doctrinas, las desviaciones de las doctrinas, la estructura jerárquica de la Iglesia, la reforma de las costumbres, especialmente del clero y de las altas jerarquías. No se atina a ver en ninguna parte interés por la espiritualidad estrictamente hablando.

La doctrina, la organización jerárquica, la disciplina, la predicación de la doctrina, la práctica de los sacramentos, es lo que les preocupa, por lo que se reúnen, discuten, condenan. No hablan nunca del conocimiento silencioso, ni de los medios de acceder a él, o de lo que puede desviar del camino interior verdadero. Discuten y sentencian sobre lo que puede desviar de la doctrina, de la organización cada vez más claramente jerárquica y centralizada.

La preocupación por la reforma de las costumbres, especialmente del clero y de los jefes no está vista como preparación imprescindible para la auténtica espiritualidad, sino más bien como problema de disciplina y de prestigio.

Ocurre lo mismo en los dos últimos Concilios, el Vaticano I y el Vaticano II. Doctrina, poder, organización, disciplina, costumbres; estos son las grandes preocupaciones, hasta el punto agotarse en esas dimensiones, casi por completo, toda la temática.

Estos hechos son aleccionadores: el seguimiento de Jesús se convierte en cuestión de formulaciones dogmáticas y creencias. El poder político se siente afectado e implicado en el asunto así planteado y, por el contrario, queda en la sombra la dimensión espiritual o de profunda cualidad humana.

La doctrina necesita del poder político para imponerse y el poder político necesita de la unidad de doctrina y del control de esa doctrina.

Por su parte la unidad en la doctrina precisa de la organización jerárquica. La organización jerárquica no puede darse sin las creencias intocables y sin la dogmática.

Cuanto más se convierte el seguimiento de Jesús en doctrina, más pasa por la filosofía griega, más se conecta y alía con el poder, más se ha de unificar la doctrina, más necesaria es una organización jerárquica y más esa jerarquía tiende a ser centralizada.

En todos los concilios los problemas del poder político, del poder eclesiástico y de la doctrina están implicados.

La implicación es completa en los grandes Concilios ecuménicos del inicio y

concluye en el Concilio Vaticano I.

El Vaticano II se sale algo de esa implicación del poder político y la doctrina, pero no puede salirse de su implicación con el poder eclesiástico y la organización jerárquica centralizada. Esa será la causa principal de su fracaso y de la marcha atrás de los últimos pontífices con respecto a lo que postulaba ese Concilio.

No bloqueéis la entrada

Si nos ceñimos a nuestro país, la transmisión de la tradición de Jesús y de su enseñanza, en la Iglesia Católica, está, principalmente, en manos del clero. Sin mirar hacia atrás ni juzgar el pasado, ahora, en las actuales condiciones culturales, ese no es un hecho claramente positivo, está lleno de ambigüedades.

Frente a esa situación no nos podemos permitir, ni nos permitimos, tener la menor agresividad, sólo buscamos y fomentamos la lucidez. Nuestras reflexiones nacen del amor al legado que Jesús nos dejó y del interés por las generaciones futuras.

Nos consta de la sinceridad de muchos miembros del clero. Conocemos su vida austera y entregada. Conocemos su interés por la gente. Sabemos de su piedad y de su profunda religiosidad. Pero también tenemos noticia de su miedo.

¿De qué pueden tener miedo los seguidores de Jesús?

Muchas veces es un timorato sentido de la fidelidad. Son conscientes de llevar un vino precioso en frágiles vasos de barro. Temen que algo pueda romper el jarro y derramar el sagrado vino.

Su temor les hace olvidar que el vino es el señor de los jarros. El vino que no tiene forma es el señor de las formas. Esa dimensión absoluta crea las formas. Es libre de todas las formas. Esa dimensión absoluta no tiene la fragilidad de las formas en que está contenido.

El mensaje de Jesús no está condicionado por las formas culturales ni es quebradizo como los vasos que el tiempo irremediabilmente arrasa.

Su mensaje es espíritu y vida, no formas fijadas, ni de concepciones, ni de valoraciones, ni de organizaciones. El espíritu da vida a las formas, no toma la vida de ellas; las toma y las deja.

El espíritu, como la vida, no se amarra a ninguna forma para siempre, porque no hay ninguna forma que sea para siempre. Toda forma es mortal, como todo viviente. Sólo la dimensión absoluta de lo real, el espíritu, la cualidad profunda, como la vida, no muere; pasa de forma en forma y las hace lucir como diamantes por un tiempo. Durante ese lapso de tiempo, parece que las formas sean la luz misma del diamante, la vida misma; pero no es así, las formas decaen; entonces, la luz y la vida se retiran de ellas. La luz y la vida brillarán y latirán en nuevas formas, nuevas generaciones y culturas.

La condición mortal de todas las formas, incluso de las más sagradas, revela que

el espíritu está en formas, pero que no es, ni depende, ni se liga a ninguna forma; como la vida no se liga a ningún viviente; la vida abandona a todos los vivientes, en un momento determinado.

La vida pasa por las generaciones de vivientes como el espíritu pasa por las generaciones de formas y de culturas. ¿Podría ser de otra manera? Creer lo contrario es ignorar que toda forma concreta de vida, sea del tipo que sea, perece como las hierbas del campo.

A veces, la adhesión incondicional a formas de manifestarse el espíritu, la cualidad humana profunda, es desconfianza de sí mismo, de las personas, de la sociedad y, en definitiva, del poder mismo del espíritu.

Otras veces, la adhesión incondicional a formas es adhesión al poder sobre las formas y, a través de ellas, al poder sobre los corazones y las mentes.

En no pocos casos, la adhesión incondicional a formas fijadas de presentarse la verdad es pura incapacidad de discernir lo que es verdad de lo que no lo es; es necesidad de tener donde poseer la verdad, en vez de ser poseídos por la verdad. Cuando no se tiene capacidad de discernimiento ¿cómo se va a estar cierto de estar en la verdad sino es queriéndola poseer en formas fijas e inmutables?

Poseer la verdad es poder. Con ese poder se tiene la sensación de que la propia fragilidad se apuntala; se cree poner un sólido pedestal a la propia individualidad y a la propia certeza y, por añadidura, se puede llegar a dominar el espíritu de los seres humanos.

Ser poseído por la verdad del espíritu de Jesús pasa inevitablemente por la desnudez y el vacío. El Espíritu es un viento tenue que tiene la potencia de un huracán: aventa al propio yo y a su importancia y lo pierde en el infinito, como una hoja arrastrada por el vendaval.

Aferrarse a formas fijas e intocables, como vasos sagrados que contienen el espíritu de Jesús, o de los grandes maestros del pasado, es temor y desconfianza de que ese espíritu no sea suficientemente poderoso para llegar a los hombres en su intimidad y en sus colectivos, sin las formas que el clero controla. Se sostiene, *de facto*, aunque se niegue en teoría, que el Espíritu sólo pasa por las formas claras, fijadas que ellos controlan.

Se piensa que lo que está fuera de los cuadros de formas sacralizadas es peligroso, porque no tiene la garantía de las formas; como si el Espíritu necesitara del aval y de la protección de las formas. Parecen proclamar: lo que está fuera de las formas que garantizan la verdad, porque son sagradas, ¿cómo sabremos que es verdad?

Esta es una forma de pensar y sentir intolerable por injusta con el Espíritu, porque desconoce la naturaleza de la cualidad humana honda.

Esa actitud de adhesión incondicional a formas fijadas, como si fuera adhesión al Espíritu, exige negar toda la realidad que se salga de los patrones que rigen esas

formas. Esos patrones sacralizados quieren y tienen que fijar lo que es la religión, lo que es la fidelidad, lo que es la moralidad, lo que son las maneras de vivir y organizarse de los colectivos, lo que es la cualidad humana.

Quienes se adhieren incondicionalmente a formas, quienes encierran al espíritu de Jesús, o de cualquiera de los grandes maestros, en maneras de pensar, sentir y vivir que son como jarros lacrados y apartados de los riesgos de la calle, se cierran a la realidad para poder conservar su verdad. Una actitud como esa, ¿tiene algo que ver con la verdad? Ciertamente la verdad no es así. Ni tampoco el amor es así.

Quienes, por temor a la realidad como es y como evoluciona, con su bien y con su mal, se encierran en su verdad y pretenden encerrar a la verdad con ellos, desfiguran la verdad, la matan para sí y la bloquean a los que no tienen otra posibilidad que vivir en la calle. Niegan a los hombres y mujeres que realmente existen, la verdad que creen poseer, porque les exigen lo que su espíritu timorato les quiere imponer.

Quienes actúan así, reclaman que continúen existiendo unos seres humanos y unas sociedades que ya se fueron, que ya dejaron de existir. Y con ese fantasmal empeño ignoran a los que realmente existen.

Cuando muchos miembros del clero hablan de Jesús, hablan a gentes irreales, porque ya no existen; y lo hacen con un lenguaje irreal, porque es el propio de humanos de otro tiempo, que ya no están; hablan llenos de desconfianza, de temor y de rechazo.

Todo esto les hace hombres irreales que hablan un lenguaje irreal, dirigido a unos seres que ya no existen. Este conjunto de disparates, pretende ser el depositario del espíritu de Jesús.

El espíritu, la cualidad humana honda, como el agua de la vida, tendrá que saltar por encima de esos hombres y de sus barreras, para poder llegar a las personas que realmente existen en nuestras ciudades, los que trabajan y andan por nuestras calles.

Esa actitud temerosa, desconfiada, que es también de rechazo y de descalificación, que, de hecho, bloquea el mensaje de Jesús, sería un gran crimen si no fuera una inmensa pobreza; si no pusiera de manifiesto el desánimo, la angustia frente a las nuevas realidades, el temor, el acobardamiento. En algunas ocasiones, y eso ya es peor, pone de manifiesto el aferramiento al poder sobre los espíritus.

¿Qué postura hay que tener frente a esta actitud de muchos hombres de Iglesia? ¿Comprensión y compasión? ¿Indignación? ¿Las dos cosas? Muchas veces podemos oscilar entre un extremo y otro; pero es preferible querer, pretender inclinarse por la compasión y la comprensión antes que por la condena. Aunque a veces nos podamos preguntar si esa es la postura más adecuada para el bien de las generaciones futuras. Jesús, en ocasiones, fue muy duro con algunos grupos, aunque nunca

condenó a su pueblo.

Estos lamentables fenómenos de temor y resistencia a las nuevas condiciones culturales de las nuevas sociedades se producen en todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad e incluso en las tradiciones puramente espirituales.

Apuntes sobre la cualidad humana y la sabiduría simbólica del islam

Breve reflexión sobre el procedimiento de análisis

En nuestra investigación hemos pretendido elaborar un procedimiento para poder heredar el legado de las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, en unas condiciones culturales, –las que crean la desaparición de las sociedades preindustriales, la completa industrialización de las sociedades, la expansión de las sociedades de conocimiento y la globalización– en las que las sociedades son sin creencias, no religiosas y laicas. Un procedimiento que nos permita distinguir el «vino» de las copas en las que ha sido vertido en los distintos ámbitos culturales.

En nuestro acercamiento al islam, el primer paso ha sido pues diferenciar con claridad «religión» de «espiritualidad».

Un segundo paso ha supuesto comprender que la «espiritualidad», en una antropología de cuerpo y espíritu, tiene que transformarse en «cualidad humana profunda» en una antropología que ya no puede sostener esa dualidad.

Desde esta perspectiva las grandes religiones y las grandes escuelas de espiritualidad de la humanidad, y en concreto el islam, son grandes legados de propuestas de cualidad humana y de procedimientos para adquirirla.

Después de estudiar en qué consiste una cualidad humana profunda, cuando ya no va condicionada y expresada por un sistema de creencias y por un sistema religioso, nos hemos adentrado en el estudio del legado de las tradiciones religiosas, en este caso el islam.

Hemos tenido que diferenciar,

–lo que es el sistema colectivo de socialización y programación de las sociedades preindustriales –los mitos, símbolos, rituales, y las creencias que en ellos se sustentan–, – de la cualidad humana que expresan y proponen.

Por consiguiente, hemos tenido que señalar con claridad lo que es la mitología en la que el *Corán* no tiene más remedio que expresarse. La mitología dual, propia de los pueblos ganaderos, es más amplia que el islam y anterior al islam.

Conocida con claridad la mitología –podríamos decir, el «*software*» en el que el *Corán* se expresa–, podremos distinguir con más claridad cuál es la propuesta de cualidad humana profunda que el *Corán* propone y el modo cómo conseguirla¹¹.

El núcleo de la enseñanza del *Corán* está en la afirmación «no hay más dios que Dios». De ese núcleo se deriva la noción de «signo», de la que el *Corán* habla extensamente. ¿Por qué? Porque si Él es la única realidad, toda realidad que podamos observar es signo de Él.

Estudiaremos esa noción hasta comprender que desborda y, en cierto modo, anula la mitología en la que se expresa

Estructura del mito ganadero, como sistema de socialización, como *software*, como plantilla, como cañamazo de expresión de la intuición coránica

La primera tarea es separar el mito en el que se expresa una gran intuición espiritual, de la intuición misma. Diferenciar la gran propuesta de cualidad humana que la tradición islámica propone, del mito ganadero en el que necesariamente se expresa.

El mito de los ganaderos es anterior y mucho más amplio que el islam. Se mueve en un doble plano: lo que podríamos llamar el plano divino y el plano humano; un plano superior o celeste, y un plano inferior o humano.

Plano superior

Enfrentamiento entre dos principios más que humanos

Dios

- vida
- verdad
- felicidad

Satán

- muerte
- mentira
- desdicha.

Plano humano

El enfrentamiento siempre tiene lugar en el plano humano

Fieles

- pueblo elegido
- pueblo de la Alianza

Infieles

- enemigos del pueblo = enemigos de Dios
- aliados con Satán
(a exterminar, sin derechos).

¹¹ Este trabajo ya lo hicimos sobre el *Evangelio de Juan* en nuestro libro: “*Jesús de Nazaret, el mito y el sabio*”. Verloc 2010

Dios envía a sus aliados un AYUDADOR

- Profeta o Mesías + libro revelado.

Historia humana:

- victoria progresiva de Dios, por medio de los fieles,
- contra Satán y sus aliados.

Victoria, al final de los tiempos, contra Satán y sus consecuencias: muerte, mentira, desdicha,

- el resultado de esa victoria final es:
 - rescate de los muertos = resurrección
 - a la resurrección le seguirá el JUICIO
 - el resultado del juicio será el premio o el castigo
 - jardín, paraíso –gehena, infierno.

Este es patrón de interpretación de toda la realidad y el patrón de expresión de la dimensión absoluta de nuestra experiencia humana de la realidad propio de todos los pueblos ganaderos de las sociedades preindustriales. El islam es un caso entre otros.

Este programa mítico es construcción humana

- No es, pues, revelación divina.
- Además ya no nos programa,
- hoy no hay nada que creer en él;
- la revelación coránica se dice en ese programa, pero no es ese programa,
- y sin tomar ese programa como descripción de la realidad, humana y divina, desde una epistemología mítica, no hay religión.

Revelación es lo que en el *Corán* es vehiculado por esa mitología ***pero que no es esa mitología.***

Si se tiene en cuenta este esquema, para comprender la revelación del Corán, en sociedades y culturas ya no preindustriales, habrá que apartar esta plantilla mítica. La apartaremos únicamente como sistema de interpretación de la realidad, como sistema de creencias, no como vehículo de expresión de la dimensión absoluta de la realidad.

La comprensión de todos los profetas y de todas las revelaciones, se obtendrá con el mismo procedimiento, teniendo siempre en cuenta cuál es el *software* en el que se expresan, es decir, cuál es el patrón de construcción humana en el que se expresan.

Nos enfrentamos a un grave problema: deslindar el vino de la copa

La revelación del *Corán*, su mensaje, ha de ser simple y claro. Así lo afirma el *Corán* mismo.

No puede ser difícil deslindar la revelación, de la estructura mítica en que se expresa. Y esta facilidad de comprensión se ha de extender a todas las generaciones, y a todas las culturas, por tanto, también a las culturas como la nuestra, sin religiones ni creencias.

Para realizar ese trabajo, en la nueva situación cultural, se necesita un cierto procedimiento, un cierto método y entreno. Uno y otro no pueden ser ni muy complicados, ni muy largos. Todas las generaciones y todas las culturas son igualmente cercanas a la revelación de Dios, es decir, a la patencia clara de la dimensión absoluta de la realidad.

Ahora bien, ese trabajo requiere interés espiritual, explícito y serio; una teoría, sobre todo al principio de la gran transformación epistemológica; y una cierta finura de mente y corazón. Pero esta finura de espíritu la requirieron todas las generaciones y todas las culturas. No es, pues, algo extraordinario que se exija a nuestra época.

Ese trabajo requiere discernimiento, como en todo caminar interior. El discernimiento proporcionará la cualidad humana, y los medios de cultivarla que propone el *Corán*, más allá de mitologías programadoras, de las creencias que esas mitologías comportan y de las religiones que generan.

La raíz de la dificultad

En las nuevas condiciones culturales, necesitamos procedimientos de comprensión y de transmisión, no ligados a creencias y religiones, capaces proporcionarnos, a nosotros mismos y a las gentes, la cualidad humana profunda de que ofrece el *Corán*.

Las tradiciones de los grandes textos son, si no la única fuente seria de cualidad humana profunda, si la más rica, con distancia. Pero los grandes textos, para las gentes (incluidos profesores universitarios, políticos, medios de comunicación, etc.) se han vuelto crípticos y cada vez lo serán más, por su expresión mítico-simbólica interpretada desde la epistemología mítica que da por real lo que los textos míticos narran.

El problema de comprensión de los grandes textos sagrados no es nuevo, ya lo tuvieron nuestros antepasados, a pesar de la epistemología mítica en que vivían inmersos, y lo solventaron estableciendo mediadores entre los textos revelados y el pueblo: el clero, los *ulemas*, etc. La mediación, en sociedades estructuradas sobre creencias, se hacía a través de doctrinas, creencias, rituales, moral y organización.

Este procedimiento para solventar la dificultad, afianzaba, además, el principio autoritario que regía todas las relaciones humanas.

Es de temer que también, en nuestra situación cultural, se requerirá de mediación entre los grandes textos y el pueblo, por lo menos durante un tiempo. Pero ¿cómo realizar esa mediación, sin doctrinas, ni creencias, ni moral fijada y, sobre todo, sin afianzamiento del principio autoritario, ni organizaciones autoritarias?

Ayudando a comprender el mensaje de las tradiciones religiosas como pura orientación hacia la cualidad, es decir, enseñando al pueblo «a aprender a aprender»; enseñando a las gentes «la iniciativa y creatividad» necesaria para conseguir esa cualidad y la comprensión adecuada de los textos. Y todo esto expresado en los mitos y símbolos de las grandes tradiciones, pero leídos, sin creencias y fuera de la epistemología mítica, como puros símbolos.

Se debe recurrir a los modos de expresión de las grandes tradiciones del pasado para que quede explícito que la fuente de esa cualidad profunda, que tanto necesitamos, son esas grandes tradiciones que hemos heredado. Debemos hacer comprender que se puede y se debe acudir a ellas, con tal de que aprendamos a leerlas como puros símbolos, lejos de la epistemología mítica.

Hay que intentar y conseguir que nuestros contemporáneos puedan leer y comprender las grandes tradiciones religiosas, como comprenden la poesía o el arte del pasado, sin que esa comprensión implique pensar como ellos, sentir como ellos, creer como ellos, organizarse y vivir como ellos. Eso es posible porque ya se ha realizado en otros ámbitos de la cultura humana, como la música, las bellas artes, la poesía, la literatura. Ha llegado la hora de que también los grandes textos sagrados del pasado puedan ser leídos como se hace con la poesía, la literatura, el arte, la música, etc.

Los mediadores anteriores, el clero o los *ulemas*, tenían la exclusiva, se creía que era por voluntad divina; pero en realidad era por necesidad de paradigma cultural autoritario (los cristianos), o por hábito cultural e interés político (islam).

En nuestra época no habrá mediadores exclusivos. Quien posea la cualidad y la habilidad necesaria para enseñarla, podrá ser mediador; el que no posea una y otra cosas, no podrá ser mediador. Entraremos en el ámbito no de una burocracia fijada, sino de la cualidad, de los personas de cualidad. Nunca ha habido un procedimiento para garantizar la cualidad ciñéndola a formas o instituciones, aunque se haya pensado así, pero en nuestra época de transformaciones continuas, menos que en otras épocas.

Tendremos que dejar claro, para remarcar la propuesta y los procedimientos para lograrla, su cualidad ancestral y verificada: la fuente original, que son los profetas, sabios y escrituras sagradas, cuyo mensaje ha sido verificado durante milenios; y habrá que dejar completamente claro y explícito, la posibilidad de

acudir a esas fuentes directamente, sin depender de mediadores. Los mediadores, en la nueva situación, son simples iniciadores, que cuando la iniciación ha concluido, deben desaparecer.

Si no solventamos este problema, —que las escrituras, los grandes textos, los profetas y sabios sean comprensibles desde las nuevas condiciones culturales, y accesibles a todas las personas, sin necesidad impuesta de mediadores, si no es en el corto período de aprendizaje—, se corre el riesgo de que el *Corán*, el *Evangelio* y la *Biblia* pasen a situarse en la misma estantería que la *Odisea* de Homero o la *Eneida* de Virgilio: algo reservado en exclusiva a personas cultas, vivamente interesadas en la belleza o la espiritualidad.

Este es un problema capital, no sólo para la pervivencia del legado de las tradiciones religiosas, sino para la posibilidad misma de una humanidad dotada de cualidad humana y de un mínimo de cualidad humana profunda.

Quienes pueden hacer este trabajo, aunque sea sólo en una primera aproximación, tienen una grave responsabilidad frente a la humanidad y, hablando míticamente, frente a Dios.

Reflexiones sobre la revelación y la mitología coránica

Teniendo en cuenta nuestro conocimiento de la mitología ganadera, en la que la revelación coránica se expresa, y estudiando el *Corán* con detenimiento, podemos aventurarnos a enunciar lo que es el núcleo de la revelación coránica, lo que podríamos llamar la esencia de la revelación del *Corán*. Podríamos formularla de la siguiente forma:

Todas las realidades no son ni objetos, ni sujetos, ni individualidades, sino signos de Dios. Los humanos deben reconocer esos signos. Reconocerlos es reconocer «al que es»; y reconocerlos es recordar un conocimiento que siempre ha estado ahí, aunque no hayamos sido capaces de advertirlo.

A esa conciencia, a ese reconocimiento, debe acompañarle una actuación en consecuencia.

Quienes reconozcan y actúen en consecuencia, irán al paraíso, que no es un jardín de otro mundo.

Quienes no reconozcan y actúen en consecuencia, irán al tormento, que no será un infierno de otro mundo.

Tareas que nos quedan por hacer:

Abordar las creencias centrales de la mitología en las que la revelación del *Corán* se expresa. Es decir, comprender la función mítica programadora de cada una de

esas creencias, para diferenciarla con claridad del sentido espiritual de cada una de esas expresiones centrales. De esa forma desnudaríamos los mitos y símbolos de la función programadora que tuvieron en el pasado y de las creencias que les acompañaron, para poder recuperar, así, su plena fuerza expresiva para unas sociedades industriales de conocimiento, que ni pueden creer, ni ser personas y sociedades religiosas.

Abordaremos las siguientes nociones: Dios único, Predestinación, Profetas, el Último de los profetas, Revelación, Ángeles y Demonios, Lucha del Bien y el Mal, noción progresiva de la historia, la Otra Vida para los individuos, la Resurrección, el Juicio, el Paraíso, el Infierno.

Una vez comprendida la función de estas expresiones míticas y liberada la revelación de las creencias; y una vez comprendido el sentido simbólico de esas expresiones, todavía quedará plantearse el problema:

¿Cómo proponer hoy el cultivo de la comprensión de los signos de que habla el *Corán* y las consecuencias para la cualidad humana y en la práctica de esa comprensión?

Empezaremos por la noción de «Dios».

Dios

Noción clave para la programación de una sociedad, de una u otra forma, jerarquizada. La idea de Dios-Señor en las mitologías ganaderas, tiene un fuerte contagio de las mitologías agrario-autoritarias. Es la justificación y sacralización de la estructuración social y familiar jerárquica, patriarcal. Esa fuerza programadora del símbolo Dios-Señor, cobra especial fuerza cuando el islam se convierte en imperio, a la manera de los grandes imperios agrarios autoritarios que conquistó en el Oriente Medio.

El símbolo «Dios», desde un punto de vista ya no de programación sino espiritual (permítasenos utilizar este término tradicional y todavía con cierta vigencia, por mor de la brevedad), es la representación de la dimensión absoluta de la existencia; la representación de la experiencia intrínseca a nuestra especie, que es la dimensión absoluta de la realidad, pero en forma antropomorfa, como individualidad, persona, alteridad, con la que se puede entrar en relación, como autoridad suprema.

Esta noción antropomorfa se corrige de antropomorfismo añadiéndole rasgos exclusivos:

Se toma de contextos agrarios y patriarcales la noción de Señor, de Señor absoluto y único. No se le llama, como en el ámbito judío, «Dios de nuestros padres», ni Patriarca, Antepasado o Ancestro de la tribu.

Se dice que es Creador todopoderoso, infinitamente Sabio y Misericordioso, Clemente.

Se le representa como un sujeto, pero como un supersujeto.

Para significar que está fuera del tiempo se dice que es Eterno.

Se dice de Él que es infinito.

Las cualificaciones divinas son numerosas para distanciar la figura antropomorfa, con la que nos referimos a ella, de toda cualificación delimitadora. Los apelativos que se añaden a la figura antropomorfa, intentan borrar los límites que cada una de esas cualificaciones supone. Así, atribuyéndole nombres y cualidades, se está, en realidad, haciendo afirmaciones apofáticas: con nuevas calificaciones y nombres, se borran los límites que las anteriores calificaciones y nombres le atribuyeron.

Si se dice de Él que es infinito, con ese término estamos eliminando toda posible delimitación, acotación, objetivación e individuación. Con la calificación de «infinito», de «carencia de límites en la cualidad que se le asigna», borramos de golpe todas y cada una de las calificaciones de carácter antropomorfo que hayamos hecho sobre Él.

Los místicos llegarán a cuestionar y sobrepasar esta antropomorfización en todos sus niveles.

Se le llamará «el que es» como la calificación más abstracta y sin límites. Pero esta noción, aunque supera en gran parte la antropomorfización, no lo consigue del todo, porque le llama «el que es» y no «lo que es».

Además, la noción de «ser» tiene sentido frente a «lo que no es». Hablar de «ser» o «no ser» son formas duales del hablar humano. El habla humana es estructuralmente dual, porque fue construida para edificar la dualidad, mantenerla y posibilitar así, a los vivientes necesitados que somos, la actuación adecuada para sobrevivir de una determinada manera.

No obstante, la noción «el que es» remarca que la experiencia absoluta de la realidad es la que verdaderamente es; viene a decir que lo que construye nuestra necesidad y nuestro deseo «no es», sino que sólo «parece ser», que «sólo Él es».

Así, la noción «Dios» es una noción antropomorfa, que como tal es inexistente, no describe algo existente con esos rasgos, pero es capaz de poner en marcha nuestro camino interior hacia un absoluto que sentimos fuera, y que, al ponerlo fuera, no podemos representarlo más que como un supersujeto. Ese camino que la noción «Dios» pone en marcha, conducirá a llegar a comprender que Él es «más íntimo a nosotros mismos que nuestra propia yugular»; verificando que sólo Él es, y que sólo en Él se supera toda dualidad, sin que eso suponga caer en un monismo, porque Él es todo nuestro ser, pero nosotros no somos todo su ser.

El monismo es una conceptualización y «el que es» está más allá de toda nuestra capacidad de conceptualizar. Por esa misma razón, Él es, a la vez, absoluta unidad y pluralidad y, por tanto, ni uno ni múltiple.

«Él, el Único», son también símbolos, no una conceptualización, ni descripciones de su naturaleza.

Único

La noción de «Único» también tiene función programadora. Todas las sociedades, en la medida en que se jerarquizan, tienden a acentuar la dimensión de unicidad de la representación del absoluto. O se vuelven monoteístas o establecen una estricta jerarquía entre los dioses, estableciendo un dios señor supremo.

Así como en la sociedad hay un único señor, así en el orden de lo divino. Y el monoteísmo, la unicidad, o la jerarquía de lo divino, son legitimadoras y sacralizadoras de la estricta jerarquía en lo social, político y familiar.

La dimensión absoluta de la realidad, aunque se nos muestra desde el seno de la realidad relativa a nuestras necesidades, aunque nos aparece en el seno mismo de la realidad que nuestra necesidad construye en torno nuestro, y por tanto con innumerables caras, se percibe como única.

Sólo la necesidad parcela la realidad, la objetiviza, construye delimitaciones, le pone límites añadidos, la individualiza. Sólo la realidad relativa a nuestras necesidades es plural, como nuestras necesidades.

La realidad no relativa a nuestras necesidades es «no dual» y la experiencia espiritual dice, de una forma u otra, que es única, y es única porque comprendemos que está más allá de todas nuestras posibilidades de acotación, de objetivación, individuación. Objetivar es acotar; y toda acotación tiene que ver, directa o indirectamente, con nuestras necesidades. El absoluto, se afirma independiente de toda relación a nosotros, por ello, es el inobjetivable, el inacotable, por consiguiente, único. Pero esa «unicidad» que afirmamos de Él es un puro símbolo, no una descripción de su naturaleza, que por inobjetivable y si inobjetivable también no individualizable, somos incapaces de describir.

Por ello mismo, el término «único» es sólo un símbolo inadecuado. Lo que no puede ser objetivado no se puede decir, en rigor, que sea único. Hablar del único podría deslizarnos a un monismo, que sería otra forma de objetivación.

Lo que no es objetivable, no puede decirse que sea individuo. Si ni es objetivable, ni individualizable, no puede decirse que sea una substancia. Tendríamos que «lo real» es uno y diverso; pero se estaría indicando que *las diversidades son momentos diferentes no substanciales, no objetos, no sujetos, no individuos, (todas esas categorías son construcciones de la mente) de una realidad no substancia, porque no es objetivable y, por tanto, ni es sujeto, ni es individuo.*

Así podríamos decir, abreviando, que lo que hay son momentos diversos no substanciales, de eso no substancial. Algo verdaderamente inconcebible para nuestra mente dualizadora y objetivadora que tiende a objetivar a Dios, a individualizarlo y a darle una substancia.

No obstante todas estas purificaciones mentales y espirituales de la noción, «el único» es un símbolo adecuado, si no se le toma como una descripción de la realidad,

sino como apuntamiento a «eso» que está más allá de todas nuestras categorías y que, por ello mismo, se nos presenta como no dual; como más allá de las categorías de sujetos y objetos, existente y no existente, unidad y diversidad, criaturas y Dios.

Predestinación

También la noción de «predestinación» tiene que ver con la programación de las sociedades estrictamente autoritarias. En este tipo de sociedades todo depende de la autoridad suprema. Todo lo que se realiza en la sociedad se considera, en último término, como obra del soberano. En Egipto se atribuía al Faraón todos los éxitos de sus generales, sus gobernantes; hasta las crecidas del Nilo o las buenas o malas cosechas eran obras de su suprema autoridad. La predestinación era atribuir a Dios lo que se atribuía al monarca y así, legitimar y sacralizar la total y completa jerarquización de la sociedad y el gobierno absoluto del monarca.

La noción de «predestinación» está ligada intrínsecamente a la noción de «Dios Único». Él es el Señor Absoluto; nada escapa de su señorío, tampoco nuestras acciones. Decir que Él determina todas nuestras acciones, las buenas y las malas, es proclamar que Él es el Único que es y, por consiguiente, el Único Actor.

Esta afirmación se hace, desde la creencia de que Dios es diferente de la criatura. La criatura que está frente a Él, dará cuenta de todas sus acciones, y en el juicio divino merecerán premio o castigo eterno. Pero la predestinación afirma, a la vez, que Él es el Único Actor, y que, por consiguiente, todas las acciones humanas están predeterminadas. Los humanos harán siempre lo que Dios ha predeterminado que hagan.

Esta doble afirmación, «los humanos son libres y responsables» y «Dios predetermina todas sus acciones», es un formidable problema completamente irresoluble desde un punto de vista racional. En la Edad Media cristiana, a la que también se le presentaba el mismo problema, le llamaron la «*crux theologorum*».

Sin embargo, desde un punto de vista de la lógica mítica, esa afirmación contradictoria, cuando el mito intenta hablar de la dimensión absoluta de la realidad, es perfectamente coherente. La lógica mítica practica «la coincidencia de opuestos» precisamente para forzar a que los que escuchan no puedan quedarse con ninguna de las nociones que entran en contradicción, para forzar a que se pase entre ellas y se llegue a la intuición innombrable a la que apuntan.

En la lógica mítica, el principio de no-contradicción no rige. La lógica mítica se rige por semejanzas y contrastes y por la coincidencia de opuestos, como la pintura o la música. La lógica mítica es una lógica cualitativa, no una lógica conceptual.

Además de este aspecto, que podríamos llamar conceptual, la noción de «predestinación» es una bella manera de remarcar la unidad de lo que es; es una

potente forma de hacernos entender que «no somos», sino que «sólo parecemos ser», porque la única realidad es la suya; es un enorme consuelo para nuestra flaqueza; es una poderosa forma de desplazarnos de nuestro sentimiento de ego; y es, en definitiva, una eficaz manera de disolver nuestra supuesta realidad autónoma en «lo que es», incluso en el seno mismo de la afirmación de nuestra responsabilidad frente a Dios, una responsabilidad que nos puede comportar el paraíso eterno o el tormento del fuego eterno.

Los mitos tienen que llamar a la responsabilidad, con una pedagogía adecuada, pero tienen que hacer esa afirmación, sosteniendo claramente, a la vez, que sólo Él es «el que es» y que todo lo que no sea Él «está pereciendo», porque en realidad no es. Lo que no es, no puede ser verdaderamente actor, aunque a los ojos del ignorante pueda parecerlo. Esta flagrante contradicción no es ningún problema para los mitos, porque como ya hemos dicho, el principio de no-contradicción no rige en el mundo de los mitos y de los símbolos. Esta cuestión sólo es un problema cuando se quiere traducir el mito a una interpretación racional coherente por el influjo de la filosofía.

El mito llama a la más completa unidad de ser y, a la vez, a la completa responsabilidad. La noción de predestinación llama a trascender la noción de ego, como actor responsable, y llama a la vez a superar la noción misma de predestinación. Si en mí no hay nadie, ¿quién puede ser responsable? ¿quién puede ser predestinado? Si, por otra parte, no hay más que Él, sin dualidad ninguna y sin individualidad ninguna ¿quién predestina qué?

Desde esta perspectiva, la predestinación es un símbolo eficaz de la unidad, porque comporta, a la vez, la afirmación del Único Actor y la inanidad del ego. Si se comprende bien, como símbolo y no como creencias que pretenden describir la realidad, deja de ser una «*crux*» de la mente y se convierte en una misericordia.

Profeta

Desde el punto de vista del sistema de programación colectiva de los ganaderos, la figura del Profeta es central. Él es el enviado del Principio del Bien para que transmita la revelación, la ley y el pacto con el Pueblo Escogido contra los enemigos de Dios, Satán y sus aliados. El Profeta es el instrumento y el mediador de esa alianza. Gracias a la revelación, la ley y la alianza, el Pueblo Escogido (etnia o creyentes) se constituye como pueblo.

La figura de Profeta, como la de Mesías, es central en la mitología ganadera. El Profeta es la ayuda, de parte de Dios, a aquellos que libran la batalla contra el mal, contra el diablo.

En la historia humana se libra la gran batalla entre el Principio de Bien y el Principio del Mal, entre Dios y el diablo. Sin que Dios se implique en esa batalla, los humanos serían vencidos y, con ellos, Dios sería vencido. Por ello Dios manda a

su Profeta con un libro sagrado, la revelación, para concluir un pacto con el pueblo elegido, una etnia o la totalidad de los creyentes, para que sea su instrumento en su lucha contra el diablo.

Desde el punto de vista ya no programador, sino vehiculador de la dimensión absoluta de la realidad, la noción sólo tiene sentido si se toma a Dios como una realidad individual, y a los humanos como otra realidad frente a Dios. La noción de Profeta está relacionada intrínsecamente con la antropomorfización de la figura de «lo absoluto» y está igualmente relacionada con el supuesto de la realidad del ego. Dios amonesta a sus criaturas a través del Profeta.

Pero si «sólo Él es», y nosotros «sólo parecemos ser»; si lo que hay es «el no-dos» el «único» ¿Quién puede enviar alguien a quién?

El Profeta es la mitologización del desvelamiento de «lo que es» en un hombre y, a través de él, en un pueblo. La mitologización representa al Profeta como un hombre que recibe la revelación, el libro y el encargo de amonestar a sus hermanos para que reconozcan «al que es» y sean su pueblo.

Si prescindimos de la mitologización, que nunca describe hechos, el Profeta es un maestro del espíritu, un indagador que expresa el resultado de su indagación, que es, a la vez, su indagación y un completo don. Esa condición de completo don permite al Profeta interpretar el resultado de su indagación como una pura revelación, y permite a sus contemporáneos mitologizarlo como el Enviado, el Ayudador de la mitología ganadera.

La concepción lineal de la historia de los ganaderos, pensada como una sucesión de luchas contra el Principio del Mal y como sucesión de intervenciones divinas a favor de los seres humanos, se representa como la llegada de Enviados, en situaciones especialmente críticas, como una sucesión de Profetas. Todos los Profetas proclaman el mismo mensaje, la misma buena nueva: reconocer a Dios en sus signos y confiar en Él en la batalla contra el mal, el que viene del propio interior, y el que viene de los enemigos de Dios, los aliados del diablo y el diablo mismo.

Pero el tiempo degrada y desfigura el mensaje de los Profetas, de forma que Dios tiene que enviar nuevos Profetas para que amonesten y corrijan las desviaciones que los hombres hacen del mensaje de los Profetas anteriores. *Mahoma* es el último de estos amonestadores y el que corrige los errores que se han ido deslizando en las revelaciones anteriores.

La revelación

La revelación, desde la perspectiva del sistema de programación, es la sacralización de ese mismo sistema de programación y es la proclamación de su absoluta

intocabilidad; así un sistema mítico de programación se convierte en un sistema de creencias exclusivas y excluyentes.

Desde una perspectiva ya no de programación, sino de instigación a la cualidad humana profunda, podríamos decir que lo que el Profeta expone a sus contemporáneos y a las generaciones venideras es pura revelación y es, a la vez, pura indagación del Profeta. Pero no hay que olvidar que tanto el término «Profeta» como el mismo término «revelación», son términos mitológicos que no describen hechos, sino que apuntan a la dimensión innombrable.

La «revelación» es un símbolo que sólo se da en mitologías en las que se narra un enfrentamiento entre el Bien y el Mal, en mitologías ganaderas. En mitologías agrarias o en mitologías cazadoras/recolectoras no aparece esa noción de forma relevante.

¿Por qué aparece sólo en las mitologías ganaderas? Porque sólo en ese tipo de mitologías, de enfrentamiento entre el Bien y el Mal se requiere la explicitación de la ayuda divina contra el Principio del Mal, que es un poder muy superior al hombre.

La ayuda viene como un Profeta, que es un amonestador o un Mesías; un líder que tiene el poder de Dios, y que aportan un libro revelado, que viene a ser como una estrategia para la batalla que conduce a la victoria, y es el texto de un pacto entre Dios y el pueblo. El Profeta y el libro revelado, es la ayuda de Dios a su pueblo, su exhortación, su amonestación y su presencia entre los seres humanos.

Además, sólo en las mitologías ganaderas, en las que la historia humana es la historia de la lucha de Dios contra el demonio, se concibe la historia como un progreso, como una historia de salvación, como una historia sagrada, como una aproximación sucesiva a la victoria final.

Las mitologías agrícolas tienen una noción del tiempo no lineal ni progresiva, sino circular, como las estaciones, como la sucesión del día y de la noche, como los ciclos repetidos de la naturaleza, como los movimientos estelares, como la sucesión de las generaciones. Ni en esas mitologías, ni en las cazadoras/recolectoras, aparece ni la figura de Profeta, ni la revelación, ni tampoco la noción de historia progresiva.

Sin embargo, esas figuras míticas, tanto la de Profeta, como la de revelación, apuntan *al desvelamiento de la dimensión absoluta de la realidad en el seno de la comunidad humana*, en el seno de la historia humana y a través de seres humanos, aunque éstos se representen como hombres elegidos y sean, también, grandes indagadores y creadores espirituales, grandes genios del espíritu.

Los libros sagrados y los Profetas son dos aspectos de una misma intervención divina en la historia humana y a su favor, para rescatarla del poder del mal y la muerte.

El demonio, la mentira, el mal y la muerte forman un paquete mitológico que va siempre unido. La liberación del demonio es la liberación de la mentira, del mal y de la

muerte. Eso es la resurrección. La muerte, vencida, tiene que devolver sus presas: los muertos.

La «revelación» es un término que supone la dualidad «Dios/criaturas». El Profeta es el mediador entre Dios y los humanos, les trasmite la existencia, la verdad y la benevolencia divina, junto a un código de conducta que implica un pacto de los elegidos con Dios, en su lucha contra el mal y sus aliados. La revelación se recoge en un texto, que es el libro sagrado.

La revelación se concibe como un hecho exterior que tiene repercusiones interiores. Desde fuera, desde Dios, y por medio de su Profeta, se revela la verdad de lo que es, un proyecto de vida y el destino humano. Se exhorta a la aceptación de esa revelación. Los rebeldes y negadores serán castigados en este mundo y en el otro. Los sumisos, los creyentes, tendrán el favor de Dios en este mundo y en el otro.

La realidad espiritual a la que apunta el término mitológico «revelación», desde el silencio de la dualidad no viene de fuera, ¿cómo podría ser eso, si no hay dualidad? Tampoco es la revelación de un conjunto de verdades formuladas a las que hay que someter la mente, el corazón y la acción. ¿Qué formulaciones podrían objetivar, acotar al que es innombrable e inacotable? ¿Qué palabras humanas pueden apresarle, contenerle, poseerle, decirle?

La revelación es noticia clara y cierta «del que no es ni sujeto, ni objeto, ni individuo», y es amonestación para que intentemos salir de la objetivación e individuación que hacemos de nosotros y de todo lo que nos rodea, para que salgamos de nuestra egocentración.

Tampoco esas exhortaciones son propiamente leyes, ni normas, ¿qué normas puede haber o que leyes que nos conduzcan de lo que «parece ser» a «lo que es»? No hay posibilidad ninguna de relación de causa a efecto entre nuestro comportamiento y el reconocimiento de «lo que es». Nuestras relaciones de causa y efecto son relaciones entre objetivaciones, y Él es inobjetivable, por tanto fuera de toda posible cadena de causas y efectos.

La revelación es algo interior, no venido de fuera, ¿qué fuera hay en la no-dualidad? Es un desvelamiento de la propia realidad; es como una implosión interior de todas nuestras construcciones e interpretaciones al servicio de nuestra necesidad; es la implosión de nuestro ego y todas sus construcciones; es la luz que acompaña al silenciamiento completo de nuestro pretendido ser; es la otra cara del descubrimiento, que es don, de nuestra propia nada.

Ángeles y demonios

En las mitologías ganaderas, que constituyen la identidad del pueblo como Pueblo Elegido para pelear la batalla de Dios contra su enemigo ancestral el diablo, hay ayudadores y adversarios. Son ayudadores los ángeles de Dios y, sobre todo, el

Enviado y su libro revelado; y son adversarios los ángeles caídos, convertidos en diablos y los enemigos del Pueblo Elegido, convertidos, por ello, en enemigos de Dios y de sus aliados.

Para los cazadores/recolectores, todas las realidades tenían una segunda dimensión absoluta a la que llamaban espíritu. Así los árboles tenían su espíritu, y los animales, el sol y la luna, la tierra y las aguas de los ríos, los hombres y las mujeres. Cuanto más importantes eran las realidades para la vida de los individuos y los grupos, mayor era la importancia del espíritu de esas realidades.

También los ancestros eran espíritus que ejercían un gran papel en la vida colectiva, porque de ellos venía la vida de todos los del grupo, de ellos venía la cultura y también la religión.

Para los cazadores/recolectores los espíritus son ancestros y los ancestros espíritus.

Cuando las culturas agrarias se jerarquizaron, también esta dimensión absoluta de las realidades se jerarquizó. Ya no se les llamó espíritus sino dioses, señores. Gran parte de la realidad se desacralizó porque sus espíritus perdieron importancia delante de los dioses que señalaban los puntos centrales del medio para la vida del grupo.

A medida que la jerarquización se hizo más fuerte, en los grandes imperios agrarios, el Dios supremo, el Señor, tendió a crecer en importancia e incluso a deslizarse a un monoteísmo. Como el emperador era único, aunque tenía su corte, así el Dios supremo era único, aunque tenía su corte de dioses.

En pueblos ganaderos los espíritus de las cosas sobrevivieron y lo hicieron como ángeles buenos o malos; como ángeles emisarios y auxiliares del Dios bueno, o como compañeros y subordinados del Dios malo o del diablo. En Persia alcanzaron un desarrollo especial. De Persia pasaron a Mesopotamia y de ahí a judíos, cristianos y árabes.

Estos personajes espirituales, buenos o malos, son claramente entidades míticas que representan aspectos diversos de la dimensión no relativa de la realidad; emisarios, ayudadores u enemigos en nuestra lucha contra el mal, la mentira y la muerte. Más próximos a nuestra debilidad y pequeñez que los dioses.

También la simbología de los ángeles tiene una dimensión puramente espiritual para quienes saben comprender. Todas las cosas son signos de Dios, son ángeles de Dios que nos hablan de Él, son aspectos concretos, rostros del único. Todo lo que nos rodea son sus enviados, sus signos, sus ángeles. Nada es inerte.

Pero los ángeles son sólo figuras simbólicas, no realidades individuales y substanciales existentes. Hay que tener esto muy claro frente a algunas modas de angelologías que circulan en nuestra sociedad desorientada.

La otra vida

La existencia de otra vida *post mortem* con premio eterno o castigo eterno, es también un potente instrumento de moralización de los colectivos. Ejerce, pues, un papel importante en su sistema de programación. Es un modo de motivación ética para aquellos que no son capaces de motivaciones más sutiles.

Como en toda realidad puede percibirse y sentirse la doble dimensión de la realidad, también, y especialmente en los humanos. La vieja idea de que todas las cosas tienen un espíritu, que es su segunda dimensión sutil, propia de las culturas cazadoras/recolectoras, se mantiene, de una forma u otra, tanto en las culturas agricultoras, como en las culturas ganaderas. Todo humano tiene su dimensión corporal y su espíritu.

Ese espíritu abre la posibilidad de otra vida ya aquí, pero especialmente después de la muerte. Hay pervivencia del espíritu en la ultratumba. Se trata de una creencia mítica que da forma a la captación de una dimensión absoluta en los humanos, no relacionada con la necesidad y la depredación.

Esta creencia en la pervivencia *post mortem*, como la misma creencia en los ángeles, no parece formar parte de la estructura central de los pueblos ganaderos. En Israel aparece tardíamente. En sus inicios, en Israel no hay pervivencia después de la muerte y los ángeles son aspectos no claramente diferenciados de Iahvé. En el cristianismo, tanto la vida de ultratumba como la creencia en los ángeles aparecen con claridad desde sus mismos inicios, porque ambas cosas ya estaban perfectamente cuajadas en el Israel de su tiempo. Podríamos decir que en el islam ocurre lo mismo y, además, hay que tener en cuenta, en lo que se refiere a la creencia en los ángeles y demonios, a los *jīns* preislámicos.

La creencia en la otra vida, que es una figura mítica, tiene un soporte no mítico, que es la experiencia de que «hay más» en la vida de los humanos que lo que nos dicen nuestros temores y deseos y la interpretación de nosotros mismos que deriva de esos deseos y temores. Y ese «más» es un elemento sutil, intrínsecamente relacionado con la dimensión absoluta de lo real. Es la captación de la segunda dimensión de lo real en nosotros mismos.

Esa captación ya no es una creencia sino un dato antropológico. Pero como dato antropológico no podemos objetivarlo como cuerpo y espíritu, ni siquiera como dos dimensiones de nuestro ser de hombres, sino sólo como dos aspectos de una única realidad.

Este doble aspecto de nuestra humanidad, nos desliza al terreno de lo inobjetivable, de lo no individuo, de lo vacío de sustancialidad propia. Los humanos, como lugar en el que aparece más claramente el misterio de «lo que es», se convierten, como Él, en inconcebibles.

El último día, el día de la retribución

El día del juicio, como la existencia *post mortem*, es un potente motivo de moralización de los colectivos. Es, por ello, un poderoso elemento de programación colectiva.

La mitología ganadera, cuyo eje es el enfrentamiento del Dios Bueno, –Dios de la verdad y de la vida–, con el Dios Malo o con el diablo, –señor de la mentira y de la muerte–, termina siempre, necesariamente, con la victoria del Bien. ¿Cómo podría ser de otra manera si la mitología debe motivar a los hombres para luchar y sobrevivir? Por tanto esa victoria del Bien, también es construcción humana para vivir:

La victoria final es la completa derrota del Dios Malo o del diablo; por consiguiente, la derrota definitiva de la mentira y de la muerte. La muerte derrotada devuelve sus presas, los muertos. Eso supone que al final de los tiempos, el día de la gran victoria de Dios, será el día de la resurrección de todos los muertos que el Dios Malo o diablo retenía en su poder.

Aunque la resurrección de los muertos no apareció tempranamente en Israel, estaba en la lógica del desarrollo de la mitología ganadera. Así ocurrió en Persia y también terminó desarrollándose en Israel y se heredó ya completamente explícita en el cristianismo y en el islam.

Los mitos tardan tiempo, a veces siglos, en desarrollar plenamente su lógica. Cuando algún pueblo lo consigue, otros se contagian o bien lo desarrollan por su cuenta. Pero lo que queremos remarcar es que la «resurrección» juega un papel central, y según la lógica mítica, en la mitología ganadera.

Supuesto el día de la resurrección de los muertos, habrá juicio de los que se sometieron y respetaron las normas del pacto, y de los que, por el contrario, no se sometieron, no respetaron las leyes del pacto o se aliaron con el enemigo de Dios. Ese juicio, con castigo o premio, se realiza ya en esta vida, pero, sobre todo, tendrá lugar en la otra vida, después de la resurrección, como juicio definitivo de premio y paraíso perpetuo, o castigo y fuego eterno.

El mitologema de resurrección y de juicio de premio o castigo perpetuo, es una construcción que tiene finalidades prácticas, en el asentamiento de principios morales y de cohesión y alianza de las tribus de los pueblos ganaderos y, además, tiene un sentido netamente espiritual: las personas o grupos que no son capaces de reconocer la dimensión absoluta de su existir, ellos mismos se salvan o ellos mismos se condenan; es decir, ellos mismos montan su vida en falso y hacen de su vida individual y colectiva un infierno, o ellos mismos montan su vida sobre la roca sólida de su dimensión absoluta y pueden hacer de su vida un paraíso, el Reino de Dios, del que hablaba Jesús.

La expresión «no hay más dios que Dios» y los signos de Dios

La fórmula central del islam «no hay más dios que Dios», ha tenido varias interpretaciones:

- No hay más dios que el Dios único.
- No hay más realidad que la de Dios
- No entregues tu vida a ninguna realidad, como si fuera un absoluto, sino es a Dios.
- No orientes tu vida a otra realidad que no sea Él.

La noción de «signo», en la que tanto insiste el *Corán*, indica que la interpretación más adecuada que hay que dar a esa fórmula clave del islam es: «no hay otra realidad que la suya; Él es «el que es», «el Único».

Si no hay otra realidad que la suya, en todo aflora Él, todo es signo de Él, todo habla de Él, todo es Él. Entre el signo, que no es una realidad frente a Él y Él no hay dualidad, ni frontera alguna. Nada es «otro» de Él.

Quien ve sus signos, le ve a Él, inmediata, clara, patentemente.

Quien ve y testifica esos signos, es también signo de Él, es Él. No hay dualidad ninguna entre el testificado y el que testifica.

Quien le reconoce en todo su ser, se asienta en la verdad, y actúa en consecuencia, desde la reconciliación y la paz. Quien no le reconoce, se asienta en la ignorancia, que es el vacío de ser, y actúa, en consecuencia, desde el temor, el deseo, la inquietud y el dolor.

Quien se asienta en «el que es» se asienta en la realidad y la vida, y habita en un jardín, en el que no se ve otra realidad más que su faz. Quien se asienta en lo que «sólo parece ser», se asienta en la nada y la muerte, y habita en el dolor de querer ser y no ser.

Esta nos parece que es *la intuición central del Corán*, que se expresa y se desarrolla en la mitología ganadera y da lugar, con ese desarrollo, a la religión musulmana.

Pero, si se reflexiona, la intuición central se sale de los marcos míticos y termina disolviéndolos, negándolos.

Si Él es el Único, ¿qué queda del enfrentamiento de Dios y el diablo, como si Satanás tuviera alguna realidad con la que enfrentarse al Único?

Si, en realidad, no puede darse ese enfrentamiento, tampoco la historia humana es el lugar en que se enfrentan esos dos principios; ni es una historia progresiva en la que el bien va venciendo, batalla a batalla, al mal y a la muerte.

¿A quién va Él a enviar y a quién va a revelarse, si sólo Él es?

¿Hay frente a Él alguien que pueda ser su Pueblo Escogido, o tiene Él enemigos, si es el Único?

La misma Unicidad desvalora el juicio, el castigo y el premio.

La plena comprensión de la noción «de signo», no otro de Él, hace ver con claridad que todo el sistema mitológico, en el que el islam se expresa, es sólo eso, un sistema expresivo, que durante milenio y medio funcionó, además, como sistema de socialización y programación colectiva.

La mitología no puede ser tomada como descripción de la realidad, como pretende la epistemología mítica, sino como puro sistema mítico-simbólico de expresión.

La fórmula central del islam «no hay más dios que Dios», muestra, con toda claridad, que tomar la mitología, como la base de un sistema de creencias, fue un mal menor dentro de un sistema cultural. Está más de acuerdo con el espíritu de la revelación, tomarse la mitología en que se dice, y a través de la que nos ha llegado, como un puro sistema expresivo y simbólico para hablar del Único y sus signos, que no son «otros» de Él.

Sólo una advertencia última: Él no es Dios. Dios es una figura antropomorfa demasiado estrecha para Él. Sin embargo, en mí y en mis hermanos soy testigo de que «lo que es» es como mente. Si es así, puedo llamarle Él, aunque sé que es también una figuración inadecuada, pero apta para arrancarnos de nuestra egocentración.

Por otra parte la misma noción de «signo no otro que Él» se niega a sí mismo. ¿Qué sentido puede tener hablar de «signo de Él» donde no hay dualidad ninguna? Desde la estricta unidad, ¿qué es lo que tiene poder y entidad para ser «signo de Él»? ¿Qué está fuera de Él para ser signo de Él?

Por consiguiente «signo de Él» es un símbolo carente de entidad, no una descripción de una entidad.

Sobre las afirmaciones fundamentales del Islam, relacionadas con la gran formulación «no hay más dios que Dios»

1. *Tawhíd.* La Unidad. No hay más divinidad que Dios. No hay más realidad que Dios. Sólo Él existe. No hay nada fuera de Él, porque Él es todo cuanto es y existe. Nada puede asociarse a Él (en el ser, en el existir).

Queda excluida toda dualidad.

2. *Rahmân.* Él es el Clemente, Compasivo, Misericordioso, Dador y Multiplicador de vida.

Estos títulos están sugiriendo dualidad. Como si existiera algo fuera de Él. Así pueden hablar el ego ignorante, pero no quien sale de la ignorancia. ¿Cómo no va a ser compasivo y clemente con lo que no es «otro de Él»?

Queda excluida toda dualidad.

3. *Todo es signo de Dios. Áyat Al.lâh.*

Porque todo es Él, todo es signo suyo. Que todo sea signo suyo, sea Él que se revela, ese es el único milagro real, lo demás es poco más que magia.

Reflexiona para advertir que en todo no hay más que signos de Dios. Reflexiona y reconoce que sus signos no son «otro de Él».

Él se dice a sí mismo a través de sus signos. No se dice a nadie. Es un decir absoluto, gratuito, porque sí.

Nosotros mismos somos su signo, Él.

Se excluye la dualidad.

4. *El camino espiritual es el «recuerdo/presencia» de Él. Dhikr.*

El camino es reconocer sus signos, reconocerle, reconocer es recordar.

El camino es salir del olvido de «lo que es» y recordarlo. Y se recuerda lo que se ha re-conocido.

¿Qué puede ser la oración sino salir del olvido y recordar, hasta que le tengas tan presente que ya no necesites recordar?

Reconocer es recordar que nada es sino Él.

Excluida la dualidad.

5. *Vivir en Él implica un obrar justo.*

No reconocer—¿dónde? en sus signos— es negarle, eso implica egocentración, darse por real, depredar, injusticia.

Reconocerle en sus signos es no egocentración, conciencia del propio no ser, unidad, amor, justicia, solidaridad. Obrar justo.

Reconocer y obrar recto y justo, son intrínsecamente inseparables. No puede darse uno sin el otro.

Reconocer/recordar comporta indefectiblemente servir a los otros; vivir para servirles. Ese es el obrar justo.

Todo esto no es posible sin la exclusión de la dualidad.

Todo son signos de Él. Aproximación a la gran intuición coránica

Vamos a intentar rastrear ahora la gran intuición espiritual de coránica, pero sin creencia ninguna.

Partimos de nuestra condición de vivientes que precisan dualizar la realidad en sujetos y objetos y modelar todo lo que conciben. Pero eso no es «lo que es», sino nuestra construcción.

Teniendo eso en cuenta, las cosas, los seres, los acontecimientos naturales o

culturales no son ni sujetos ni objetos, ni son existentes, ni no existentes, son «eso absoluto» que aparece en todo; son puro existir porque sí, sin finalidad ninguna. Comprender esto es el punto clave.

Tomamos el término absoluto no en un sentido religioso sino simplemente en sentido de «no relativo a nada», como término epistemológico.

Todo lo que damos por existente es «eso absoluto». Todo lo que parece ser, son sólo señales, muestras, signos de «lo que es», de «eso absoluto». Entre «lo que es» y sus signos no hay dualidad alguna, porque toda dualidad es hija de nuestra condición animal.

¿Por qué llamarles signos? Porque son formas, gestos, guiños, manifestación «de eso que es» por los que nos da noticia de su ser. Son como signos dirigidos a nuestra condición mental y sensitiva por los que podemos llegar a comprender. Pero todo esto son sólo imágenes.

En realidad nadie hace signos a nadie, porque todo es Eso absoluto, sin referencia alguna. Decir que todo son sus signos es expresarse en términos duales: «eso» nos hace signos a nosotros. No hay tal. Pero para un ser viviente como nosotros que sólo ve objetos y sujetos, orientarnos a que todas las cosas son sólo signos de «eso», no otros de eso mismo, es un medio eficaz, un símbolo eficaz para sacarnos de nuestra mirada limitada por egocentrada.

Hay que mirar todas las cosas, sujetos y acontecimientos, buenos y malos, como signos de «lo que es», sin dualidad alguna. Por consiguiente, si en mi mente hay luz, y soy signo de «lo que es», «eso que es», es luz. Puedo llamarle Él, aunque no cabe en ninguna categoría que pueda nombrar, como ya hemos indicado.

Quien lo vea todo como Él, incluido a sí mismo, la vida será para él admiración, amor y veneración, lejos de la depredación inmisericorde.

¿Qué cualidad humana mayor que esa?

¿No silencia esa actitud el deseo y el temor, que deforman todo lo que tocan?

¿No despierta esa actitud un interés sin condiciones por todo?

¿No es eso el silencio de todos los reclamos del deseo, que es el que subjetiviza, desvía la mirada y es la causa de todo sufrimiento?

El *Corán* invita a ver a las cosas y personas, a los acontecimientos naturales o culturales, buenos o malos, no como seres existentes frente a uno mismo, sino como signos de «eso que es absoluto» al que puedes llamar «Él».

Si lo haces, tu mundo se transformará, y tú también, en el «reconocimiento» de Él.

Según estas reflexiones, tienes dos posibilidades:

– «no reconocerle» y vivir en la ignorancia, que es el infierno, el mundo de dolor que crean tus deseos, temores, recuerdos y expectativas;

– o «reconocerle», y entonces tu mundo será un jardín en el que todo, incluido tú mismo, son sus signos, su faz, Él.

No hay más alternativas.

Núcleo de las creencias islámicas: *Aqîda*

Estas son las creencias centrales del islam:

1. Unidad/unicidad de Dios.
2. Sus ángeles.
3. Sus libros sagrados.
4. Sus enviados o Profetas
5. El último día, día del juicio y la retribución.
6. La predeterminación.

Islam es que atestigües que no hay mas divinidad que Dios y que Mahoma es el profeta de *Al-lâh*, que hagas la oración, que participes en la solidaridad económica, que ayunes durante el mes de Ramadán y que peregrines a la Meca, si ello te es posible.

Que creas en Dios, en sus ángeles, en sus libros sagrados, en sus mensajeros/profetas y el último día y que creas en la predeterminación tanto de lo bueno como de lo malo.

Que adores a Dios como si lo vieras, pues si tú no lo ves, Él te ve.

Breve comentario con respecto al Aqîda.

Aqîda es semejante al credo cristiano. Ahí estamos ya en plena representación mítica de las intuiciones espirituales anteriores. Estamos plenamente en el mito, capaz de dimensión iniciática.

El mito no es capaz de superar la estructura mítica, ni tampoco la creencia, porque la creencia se apoya siempre en el mito. Mito y creencia, por causa de la epistemología mítica, llevan grilletes en los pies. A pesar de ello, el mito es capaz de apuntar más allá de sí mismo. La creencia establece que lo que dice el mito es intocable y debe ser aceptado por mente y corazón, como refrendado por la garantía divina. La creencia, en cuanto arranca y se apoya en el mito, es capaz de apuntar más allá de sí misma; pero eso lo hace por su conexión intrínseca con el mito, pero, de sí misma, la creencia tiende a fijar en la formulación, a bloquear la escapada del sometimiento a la formulación, porque su estructura es conceptual, no simbólica. Este aspecto de la creencia no debe olvidarse nunca: al ser una formulación conceptual, carece de la posibilidad, que sí posee el mito y el símbolo, de lanzar más allá de sí misma. La creencia al ser formulación conceptual, amarra.

La espiritualidad, la cualidad humana profunda, a la que mito y el símbolo pueden servir de trampolín, puede superar esas formulaciones lingüísticas y comprender la unidad absoluta de la existencia.

Los mitos y los símbolos llevan en su seno dinámicas contradictorias: por una parte, por su función programadora y por la epistemología mítica en que se ven inmersos, bloquean la dinámica que lleva a trascenderlos; por otra parte, tanto mitos como símbolos son usados como medios de expresión de la dimensión absoluta e innombrable de la realidad, por lo tanto, llevan en sí una dinámica iniciática que empuja a trascender mitos y símbolos.

Estas dos dinámicas de los mitos y los símbolos están siempre presentes en las grandes tradiciones religiosas, pero en las colectividades suele preponderar claramente el elemento programador y de creencias sobre la dimensión mística o de cualidad humana profunda. O dicho de otra forma, suele predominar fuertemente la sumisión y la repetición, a la libertad y la creatividad.

El mitologema «Dios/criaturas» no permite decir que los sabios y profetas son Él, pero sí que se puede decir que son sus mensajeros, sus signos. Por ahí se puede escapar la mente y el corazón de la lógica dual del mito hacia la unidad.

El medio para superar la estructura mítica hacia la unidad es considerar, por ejemplo, el mitologema del día del juicio y la retribución, como el día de la discriminación que lleva a comprender que nosotros mismos, con nuestra ignorancia, nos hemos precipitado en el infierno de pretender ser, no siendo; o que hemos comprendido nuestra irrealdad, reconociendo la plena y única realidad de Él.

Hay juicio, premio y castigo y hay resurrección, hablando desde el que se cree alguien y que, o bien reconoce, y hace de su vida un paraíso, o bien niega, y hace de su vida un infierno.

En cuanto a la resurrección, ¿quién resucitará, si nadie nació o murió? Sólo el que, desde su ignorancia, cree ser alguien, puede tener la esperanza de la resurrección. Pero a la vez, la resurrección es un símbolo que empuja más allá del nacer y del morir, y más allá del tiempo y del espacio. Bien comprendido, es decir, cuando no niega la ineluctable muerte en toda su poderosa aniquilación, la resurrección empuja a la unidad, negándose a sí misma.

Por consiguiente, podemos concluir que la *Aqîda*, el credo musulmán, es una escueta formulación de creencias, pero su conexión con la fuerza iniciática de los mitos es tal, que empuja a los mitos y creencias a trascenderse a sí mismos y llevar, desde las palabras y las formulaciones, a más allá de ellas; desde la dualidad, a la unidad.

El mito, como medio de figuración de la dimensión absoluta de la realidad, tiende a conducir a ella, a pesar de la epistemología mítica en la que se mueve. La creencia, que no puede ser infiel a esa dinámica mítica, tampoco pone muros de acero que no se pueda traspasar, aunque no sea fácil saltar por encima de ellas.

Reflexiones sobre la Unidad y sus signos

Se caracteriza al Absoluto, a Dios, como infinito, como incognoscible.

Esta sería una afirmación para la entrada en la indagación, y una afirmación de salida.

«El que es», «lo que es», Dios, el Absoluto, o como quiera que se le nombre

– no es un objeto, (O) porque no es objeto para ningún viviente. Los objetos están en relación con las necesidades de los vivientes;

– no es un sujeto, (S) los sujetos son sujetos de necesidades en relación a objetos;

Dios no es un sujeto de necesidades relacionado con objetos;

– si no es O ni es S, es inacotable, inobjetivable;

– lo que no se puede acotar ni objetivar, no se le puede individualizar;

Por consiguiente ni es O, ni S, ni objetivable, ni individualizable.

– Lo que no es nada de eso, no es substancia;

– si no es substancia no es naturaleza.

Vacío absoluto de categorías, impensable, no-imagen

Todas las realidades de nuestro mundo, incluidos nosotros mismos, no somos lo que dice nuestra interpretación, que siempre es una lectura desde la necesidad.

Por consiguiente, tampoco nosotros, ni los seres que existen con nosotros, somos como nos interpretamos porque no somos «otro» del innombrable:

– no somos O;

– no somos S;

– no somos acotables, objetivables;

– por ello mismo, no somos individuos;

– por la misma razón, no somos substancias,

– ni somos una naturaleza;

Somos vacío absoluto de categorías, irrepresentables, no-imagen.

Entre el vacío absoluto de toda categoría e imagen con respecto a Él, y el vacío absoluto de categorías e imágenes con respecto a nosotros y todos los seres,

– ¿dónde poner la frontera, si no podemos acotar y objetivar?

– No hay dualidad;

– esto es aquello y aquello es esto;

– sin monismo ninguno, porque sería objetivar;

– si es «nada», ¿cómo poder decirlo?

– sería objetivar,

– sería dualizar.

– Todo eso, inobjetivable, irrepresentable, no-imagen

– es «como» conciencia, no es «como» inerte, no es «como» no lucidez.

Todo lo existente son sólo momentos efímeros, (no S, no O, no individuos, no substancia, no seres), de «eso», al que, porque es «como» conciencia, le podemos llamar «Él». No obstante esa apariencia efímera de sus signos, nada parece en Él.

Todas las realidades son «como» signos de Él, porque no son propiamente signos, porque supondrían dualidad.

Todas son «como» la presencia de Él. Tampoco la noción de «presencia» se le aplica rigurosamente, porque supondría dualidad.

Sólo Él es «como» si fuera. La noción de existencia también implica dualidad. Hace referencia a la «no existencia»

«Signos», «presencia», «ser», son conceptos que implican dualidad y que, por tanto no se le pueden aplicar.

Él es el ser de todos esos momentos efímeros; pero los momentos efímeros, a pesar de ser sólo Él

- sin nada añadido,
- sin ser parte suya,
- sino siendo todo Él,
- no le agotan.

En todo ese aparente entrar y salir de su Ser,

- no hay tiempo, no hay espacio;
- no hay separación, ni fusión.
- no hay «como» pluralidad, ni «como» unidad.

Estamos más allá de todas esas categorías.

Pero los datos son los datos:

- hay signos diversos de Él,
- hay gestos diversos de Él,
- sin dualidad, ni objetividad ninguna,
- sin monismo y sin creacionismo.

Asentarse en esa pura no imagen es el mensaje.

- Reconocerle a Él en todo,
- verlo todo como sus signos,
- verlo todo como su faz,
- y actuar según esa visión.

Esa intuición está expresada en lenguaje teísta, y a través de una mitología y simbología ganaderas, que es un sistema simbólico potente, si se vive a fondo la intuición.

La gran intuición del *Corán*, la revelación, se expresa en ese lenguaje mítico y simbólico, y en ese lenguaje se expresan las consecuencias del reconocimiento o no reconocimiento, en una situación cultural determinada.

Esta intuición es única, aunque se exprese de diferentes maneras en el Corán y fuera de él, en la tradición musulmana.

– No puede haber otra intuición. Se puede expresar en conceptos (como acabamos de hacer), o se puede expresar en mitos, símbolos, rituales, imágenes. Cualquier modo de expresión será correcto, si se entiende fuera de la epistemología mítica y sin creencias.

Todo son signos de Él. No le asociéis nada.

Esa es la afirmación central del Corán.

Veamos la lógica de esta afirmación:

El Corán llama a que veamos que todo son signos de Él.

Son signos y no otra cosa que signos.

Si son signos de Él, algo tienen de Él.

Pero no hay nada que tenga algo de Él.

No hay nada junto a Él. Nada se asocia a Él.

Sólo Él es.

Por consiguiente, sus signos son Él.

Él es el Único. Él es el Único Actor.

Donde quiera que te vuelvas no verás más que su Faz.

Cuando hayas comprendido esto con tu sentir y tu mente, vuélvete a cada unas de las realidades:

- las realidades cósmicas,
- las realidades culturales,
- las catástrofes de los pueblos o de los individuos,
- a lo bueno y a lo malo,
- a todo lo que sucede por obra de la naturaleza, de la acción de los pueblos o de los individuos;
- todo, absolutamente todo sólo son sus signos,
- todo, absolutamente todo es su Faz y sólo su Faz.

Si reflexionas, *le reconocerás en sus signos*. En cada uno de ellos.

Reconocerle no es conocerle, es recordarle, porque desde siempre le hemos conocido, aunque nos olvidemos de ello, o recubramos ese conocimiento con nuestras preocupaciones e intereses.

La función de los Profetas y de las Escrituras es amonestar, llamar a la reflexión, recordar lo que ha sido desde siempre, reconocido, negado u olvidado, el conocimiento de los pueblos y de los individuos.

Las Escrituras y los Profetas no han enseñado otra cosa que eso. Nada que creer, sólo reconocer, sólo recordar, y actuar según ese reconocimiento.

¡Hay de quienes desmientan ese reconocimiento, lo nieguen y actúen de acuerdo con esa negación! ¡Ellos mismos serán su propia perdición, sean pueblos o individuos!

Éste es el mensaje del *Corán*, su revelación. El resto es la mitología propia de los pueblos ganaderos que, o han desaparecido, o están en vías de desaparición.

¿No conduce todo esto a una cualidad humana profunda, libre de creencias y de religiones?

El mensaje coránico desde una epistemología no mítica

Ya lo hemos ido insinuando a lo largo de la exposición de los elementos centrales de las mitologías ganaderas.

Los pueblos ganaderos y preindustriales se ven forzados a interpretar todas estas estructuras míticas, y las creencias que ellas soportan, desde la epistemología mítica, que da por real lo que los mitos y creencias enuncian.

Este ya no es nuestro caso. Es más, nuestras condiciones culturales nos impiden una interpretación de todas esas formaciones desde la epistemología mítica. Para nosotros, la estructura mítica ganadera completa, con sus puntos centrales y los menos centrales, es una construcción humana con una finalidad práctica: la socialización y programación de un tipo de pueblos que viven de la ganadería; y que, además, es vehículo de expresión de la dimensión absoluta de lo real.

El que sea expresión de la dimensión absoluta de lo real, desde una epistemología no mítica, comporta, que no pueda ser descripción de la realidad de nuestro vivir cotidiano, ni de la dimensión absoluta.

Como ya hemos dicho en otros lugares, los mitos no describen la realidad, la conforman, de acuerdo a un modo concreto de vida. Si eso es válido para nuestra dimensión cotidiana, ordenada a nuestra supervivencia, lo es, con más razón, para la dimensión absoluta de lo real.

Los mitos y símbolos ganaderos modelan la dimensión absoluta de lo real para hacerla vivible en unas condiciones culturales y de sobrevivencia determinadas y preindustriales.

La fuerza de los mitos, símbolos y rituales, estructuradora de la realidad, constructora de su interpretación, de su valoración y de la actuación y organización del grupo, se ha perdido para nosotros; pero su fuerza expresiva no se ha perdido ni se perderá jamás.

Las imágenes, expresiones y mitologizaciones de «eso absoluto» como un Dios clemente y misericordioso, –interesado por los humanos, que se comunica con ellos por medio de hombres escogidos de entre el pueblo, los Profetas, maestros del espíritu, mensajeros de programas de vida, de buen comportamiento, de paz, de concordia y de esperanza frente al mal y la muerte–;

– esos hombres son la conciencia de que hay una revelación indudable procedente de ese Dios, que nos guía para que podamos acceder a nuestra auténtica dimensión;

– son la promesa de otra vida, más allá del fuego del deseo y del temor, y más allá del nacer y del morir;

– son la promesa de una justicia definitiva, aunque en nuestras cortas vidas veamos triunfar el mal;

– son la exhortación a hacer pie en la dimensión absoluta de nuestra realidad y de toda realidad, como garantía felicidad y de paz;

– y son la exhortación a que evitemos identificarnos con nuestros deseos y temores y con el mundo de dolor que eso comporta, para nosotros mismos y para los que nos rodean.

Esas imágenes y de lo que hablan tienen validez universal.

Leer y vivir esos mitos y símbolos, e incluso las creencias de nuestros antepasados, libres de epistemología mítica, no quita fuerza expresiva a esas formaciones lingüísticas, al contrario aumentan su capacidad expresiva.

Las afirmaciones mitológicas y simbólicas, cuando someten la mente y el corazón, impiden o dificultan la indagación espiritual, que como toda indagación auténtica tiene que ser libre. Una mente sometida no es libre para indagar; un corazón sometido no es libre para sentir, en toda su profundidad indecible, esas dimensiones sutiles de nuestro vivir.

Así, pues, con la muerte cultural del sistema programador de las mitologías ganaderas no hemos perdido nada, sólo hemos cambiado nuestra forma de vivir y hemos ganado libertad frente a esas colosales construcciones mitológicas de nuestros antepasados.

Ganar libertad no es siempre cómodo, ni es siempre hacer las tareas más fáciles. Sea como sea, así son las cosas; así es el lote que nos ha tocado vivir. Hablando míticamente, debiéramos alegrarnos y dar gracias a Dios por ello.

Cómo ejercitarse en los signos coránicos en sociedades laicas y sin creencias

El *Corán* nos muestra que todo son signos de Él. ¿Cómo ejercitarse en esa visión, en una sociedad con las características de la nuestra? ¿Cómo realizar esa visión?

Los procedimientos sufíes son, sin duda, maneras acreditadas y verificadas de

hacerlo. Pero tendríamos que elaborar procedimientos que estuvieran al alcance de todo el mundo, fueran musulmanes o no, creyentes o no creyentes; procedimientos que se pudieran proponer a profesionales, gente de la calle, sin que tengan que entrar en una orden sufi, con todas las resonancias culturales que eso tiene para Occidente.

Hay que partir sin creencias, apoyándose en datos.

Observar árboles, plantas, flores, personas, animales, la luz, el sol, la luna y las estrellas, todo lo que existe, desde la perspectiva de las galaxias, de la inmensidad de los mundos;

– advertir que todo eso está ahí desde hace millones de años o larguísima períodos de espacio/tiempo;

– que todo eso está ahí sin el espacio/tiempo que les proyecto;

– que eso está ahí, independientemente de su relación conmigo, de forma absoluta, gratuita, porque sí; todo existe de forma absoluta;

– que yo soy «eso», no he venido a eso, ni me iré de eso.

– que en todo «eso» no hay objetos, sujetos, individualidades, acotaciones, sustancias, separaciones.

– que en todo eso no hay ni rastro de la dualidad que yo le proyecto (S-O);

– que un árbol, una flor, una persona es todo;

– que todo procede del proceso de todo;

– que, en realidad, no hay proceso, porque no hay tiempo/espacio, ni nada va a ninguna parte;

– que toda esa inmensidad, que yo también soy, es «como» mente, porque todo es de una complejidad inteligente inacabables y porque en mí hay mente, sentir, inteligencia; si la hay en mí, es que la hay en «eso»;

– que todo está lleno de «como» inteligencia, aunque ninguna categoría humana le describa;

– que cualquier cosa que perciba es «eso» y sólo «eso»;

– que en cualquier cosa aflora todo;

– que en cualquier cosa estoy viendo emerger «eso» inmenso;

– que a «eso» que es «como» mente, le puedo llamar Él, mientras voy de camino a la unidad completa y me sienta un sujeto, individuo, acotado, separado, alguien venido a este mundo.

– No hay cosas, objetos, sujetos, individuos, sólo hay diversos afloramientos, diversas presencias, diversos gestos, señales, signos de «eso», de Él. Fuera de «eso», de Él, no hay nada.

- He de aprender a vivirme como en «eso», en Él, no como un sujeto, individuo, como una persona.
- He de aprender a comprender, percibir, tratar a todo como a «eso», como a Él.

- A partir de esa comprensión y sentir desde la unidad, se despliega
 - el *interés* sin condiciones por todo, (I)
 - el *desapego* de todos mis deseos, expectativas, recuerdos, (D), fruto de la dualidad,
 - el *silenciamiento* de todo el sistema de pensar, sentir, evaluar y actuar, propio de creerme alguien venido a este mundo. (S)
- *Ese resultado es el método de acceso, y el método de acceso es el resultado.*

- Ver todas las cosas como signos es realizar IDS,
- es realizar la máxima cualidad humana.
- Practicar a fondo IDS, es aproximarse a esa realización.

- Se puede usar forma teísta, si se es consciente
 - de que todo hablar de «eso», de Él, es modelación nuestra,
 - desde mi ignorancia de creerme alguien venido a este mundo,
 - de que es un dato del que clara u oscuramente tenemos conciencia: la dimensión absoluta de lo real.

¿No coincide la propuesta coránica desde los signos, sin creencias, con los mismos planteos vedantas, budistas y también cristianos cuando se viven sin epistemología mítica?

Esa es la herencia profunda y común de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la historia humana, que debe convertirse en el legado para las nuevas sociedades de innovación y cambio, sin creencias, sin dioses y sin religiones. Un legado de cualidad humana profunda.

APENDICE 2

REFLEXIONES EN UNA ÉPOCA DE CAMBIOS. DOS VIAJES

Con pocos meses de distancia tuvimos la oportunidad de viajar a Turquía y a la India. Visitas, visiones y circunstancias que dieron lugar a una serie de reflexiones, interpelados por el entorno.

Viaje a Estambul y Konya

La revelación desde la nueva epistemología

La noción de revelación, de las grandes tradiciones religiosas occidentales (judaísmo, cristianismo e islam), tal como se suele interpretar, es el gran peligro para la convivencia pacífica de las religiones y las culturas en una sociedad globalizada.

Pero la raíz de ese mal está en la epistemología mítica que subyace y persevera bajo esa noción. La epistemología mítica sostiene que hay una correspondencia entre las palabras y la realidad. Supone que las palabras se corresponden con las cosas, que describen y aluden a las cosas tal como son. Está total y completamente ausente la idea de que las palabras construyen las cosas y el mundo.

Nuestra epistemología real hoy, de una forma explícita o implícita, sostiene que las palabras y las interpretaciones que les acompañan edifican nuestro mundo. No podemos marginar esta postura para mantener la epistemología mítica con respecto a las religiones o con respecto a la noción de revelación, porque nuestra vida científica, tecnológica y cotidiana nos lo impide, ni tenemos posible marcha atrás.

Con esta nueva epistemología, la noción de revelación pierde su aguijón, pero no su validez. Las religiones tradicionales pueden vivir esta nueva situación como una tragedia, pero es una bendición.

La oración ritual musulmana

Los musulmanes rezan con todo el ser; también, muy marcadamente con el cuerpo y en colectividad.

En una época de crisis de creencias, cuando es necesario tomar la palabra «Dios» no como una formulación que describe una realidad, sino como un símbolo, ese tipo de plegaria, tan corporal, tan colectiva ¿no corre riesgo de cosificar, de representar frente a mí una entidad antropomorfa, que obstaculice la vivencia simbólica de la palabra «Dios»? Una vivencia y comprensión puramente simbólica de esa noción, ¿podrá soportar esa gestualidad colectiva? ¿La disolverá o exigirá otra más sutil?

Las *rakaas* (postraciones y plegarias) practicadas en grupo, asientan en la mente y en el sentir de los individuos y de las colectividades la idea de Dios como algo frente a los individuos y a la comunidad. Esa comprensión y ese sentir es demasiado sólido, demasiado cósmico para referirse a la pura alusión de un símbolo.

El punto de encuentro de las tradiciones religiosas

Conocer personalmente a los derviches seguidores del gran maestro Rûmî, en Konya, nos han reactualizado una vieja reflexión.

Las tradiciones religiosas tienen que unirse por sus raíces, dando una importancia muy secundaria a las formas. Las raíces son la experiencia espiritual, la vivencia de la gran cualidad humana, que late en cada una de las tradiciones. Eso es lo que hay que cultivar. Cultivar esa dimensión une.

Hay que cultivar, simultáneamente, el sentimiento y la comprensión del valor relativo y secundario de las formas. Si se insiste en las formas, que son las creencias, ritos y organizaciones, se cultiva lo que enfrenta a las tradiciones.

Los líderes de las tradiciones fomentan por todos los medios, lo que los miembros de las nuevas sociedades deberían evitar: dar importancia a las formas, las creencias y los rituales que dependen de factores culturales. Hay que apuntar a lo nuclear, que es la experiencia de la dimensión absoluta del existir; el resto es secundario, subordinado a eso, circunstancial, cultural, cambiante.

El conflicto entre religiones

El conflicto entre religiones es el conflicto entre sistemas de creencias exclusivos. El conflicto de religiones es un conflicto entre revelaciones divinas exclusivas. En definitiva un conflicto entre poderes que se pretenden exclusivos.

Mientras las tradiciones religiosas se mantengan como sistemas exclusivos de creencias es imposible el acuerdo, el pacto, la paz firme. Mientras se mantengan sus sistemas de creencias como revelaciones exclusivas, el conflicto grave puede surgir tan pronto como las condiciones sociales, políticas o culturales lo permitan. Mientras las religiones se vivan así, son como bombas que pueden estallar al menor incidente.

En esta situación, a lo más que se puede aspirar es a una tolerancia que se asemeja a un conflicto mitigado, civilizado y frágil. Cada uno de los que toleran, considera que la verdad la tiene él y que el otro yerra en algún grado importante.

Una familia en la que los miembros intentan comprenderse para tolerarse, no puede funcionar bien. La humanidad globalizada es como una gran familia que exige más que mera tolerancia.

La tumba del compañero del Profeta en Estambul

Tuvimos la ocasión de ver la gran piedad popular de los musulmanes.

¿Qué pasará con esa piedad popular, con la plena modernización e incorporación de Turquía a las condiciones de las sociedades industriales nuevas?

En España y en otros países de Occidente, esa devoción se ha diluido; simplemente no existe, si no es como residuo. ¿Pasará igual en Turquía y en el mundo musulmán en general? Parece lo más probable.

Supuesta la doble experiencia de la realidad, que aunque para la gran mayoría es oscura y casi inconsciente, pero que es, a pesar de ello, operativa, ¿qué pasará cuando las vías populares de la devoción desaparezcan?

Las religiones fueron maneras de cultivar y dar salida a esa segunda dimensión de nuestra experiencia de la realidad; maneras al alcance de todos, sabios e ignorantes, volcadas a la espiritualidad y dirigidas gentes absortas por la cotidianidad de la vida. Desaparecido el prestigio de las religiones y disueltas las devociones populares ¿por dónde encontrará salida esa dimensión humana de nuestra experiencia absoluta y oscura de la realidad?

Es razonable pensar que la presencia de la dimensión absoluta del existir y de la realidad, aunque oscura y casi inconsciente, tendrá que encontrar algún tipo de salida, expresión y forma de cultivo. Esas salidas no serán sociales a la manera de las religiones. ¿Puede haber formas sociales que no sean los sistemas de creencias de las religiones? ¿Cuáles serían esas formas?

Las creencias pueden estar al alcance de cualquiera, aunque ese cualquiera carezca de refinamiento. No parece que esas nuevas formas de expresión y cultivo de la dimensión absoluta de la realidad, que no se podrán apoyar en creencias sólidamente asentadas en la comunidad, puedan darse sin un mínimo de refinamiento de las gentes. ¿De dónde sacarán ese refinamiento?

En la nueva situación cultural, las religiones como sistemas de creencias al alcance de todos, no podrán proporcionarlo. Por consiguiente, los sistemas públicos de educación de los países tendrán que preocuparse de encontrar maneras de cultivar la cualidad y el refinamiento de las personas.

Lo mismo que sin un mínimo de refinamiento no es posible la experiencia y el cultivo de la belleza, así ocurrirá con esa dimensión absoluta de la realidad.

Si no se proporcionan los medios, al alcance del pueblo, de cultivo de esa dimensión, sustituto de las creencias y las devociones populares, hay riesgo de que se produzcan absolutizaciones peligrosas de nacionalismos, grupos sectarios y no se sabe que otras patologías sociales.

Por el momento, nuestras sociedades no están buscando salidas viables a esta necesidad, y ya se están produciendo esas temidas patologías sociales: integristas, nacionalismos exacerbados, proliferación de sectas, embrutecimiento de las gentes, etc.

Estambul y sus grandes mezquitas. El pacto del poder de la religión y el poder político-militar

Visitamos detalladamente el palacio de los sultanes, el Topkapi, y la Mezquita Azul del Sultán Ahmet.

En Topkapi visitamos las estancias de los sultanes, los patios, los jardines, el harén, las cocinas. Surge el recuerdo de los genízaros, muchachos cristianos arrancados a sus familias y convertidos al islam para educarlos como soldados esclavos al servicio del sultán. Esos soldados esclavos eran el principal instrumento de dominación del imperio y de los pueblos de los que procedían los mismos soldados esclavos, los genízaros. Hombres sin familia, desclasados, sin otra referencia que la vida al servicio incondicional del sultán.

Pudimos ver las habitaciones asignadas a los eunucos negros, guardianes del harén de mujeres, cuyo número llegó a oscilar entre 300 y 1000, encerradas en unos departamentos de palacio desde la adolescencia, con la única esperanza de que su señor el Sultán las usara alguna vez.

Vistas en frío esas habitaciones enrejadas, esos patios cerrados, esos guardianes castrados, es quizás, después de la visión de los barracones de madera de los campos de concentración de los nazis en los que exterminaban a los judíos, lo que más duramente es capaz de impresionar.

El refinamiento indudable de los sultanes estaba al servicio de un régimen perverso. Y los grandes maestros de la ley musulmana, los sabios del islam, aceptaron y aprobaron todo eso.

Estas cosas llevan de nuevo a reflexionar sobre la conexión de las religiones con el poder. La inmensa y bella Mezquita Azul es un monumento que conmemora el matrimonio de esos dos poderes: el poder de la religión y el poder de los sultanes turcos, como antes ocurrió con los califas árabes, con los emperadores bizantinos, con los zares, con los reyes cristianos y tantos y tantos casos.

Las religiones son sistemas de creencias. Los sistemas de creencias son sistemas de poder y control de las mentes, de los sentires y del actuar de los pueblos.

Supuesto que las religiones son sistemas de creencias, que son sistemas de poder, no dejan indiferentes al poder político y militar, que puede controlar las actuaciones y las organizaciones de los individuos, pero no su mente y su sentir.

El poder de las religiones es menos violento, pero más poderoso, porque controla las almas. El poder de las autoridades políticas y militares es más coercitivo, más violento, pero menos poderoso, porque no llega a controlar las mentes.

El pacto resulta inevitable. El poder religioso tiene que adaptarse a las circunstancias que se dan. El poder político-militar tiene que pactar forzosamente con la religión, dándole ventajas, facilitándole que ejerza el control de las mentes del pueblo, a cambio de la legitimación de su poder y del apoyo incondicional.

El pacto, de hecho inevitable, fue beneficioso para las autoridades político-militares, porque las legitimó. En el pacto, la religión tuvo que hacer algunas concesiones al poder político-militar: tuvo que reprimir la espiritualidad que libera y primar la espiritualidad que somete; tuvo que transigir con los abusos del poder y lo tuvo que legitimar. El poder hizo también concesiones a la religión: la favoreció económicamente; le ayudó en su trabajo de indoctrinación de los pueblos; reprimió o suprimió las religiones alternativas. A cambio de eso, el estado vampirizó la espiritualidad auténtica para legitimarse a los ojos del pueblo. El pacto sirvió a la religión para que aumentaran la extensión de su poder, pero ese aumento del poder fue a costa de la calidad.

La religión como sistema de creencias, que es sistema de poder sobre las mentes y el sentir de las gentes, aliada con el poder político, se vio empujada a eliminar toda posible alternativa religiosa. Así, los cristianos eliminaron al islam de sus territorios, y el islam eliminó al cristianismo de los suyos o lo subyugó.

Por suerte, han caducado las condiciones que llevaban a ese pacto entre los dos grandes poderes. Todo esto es inviable, o está en vías de serlo, en las nuevas sociedades globales y sin creencias. Todo eso es, además, un peligro público para el nuevo tipo de sociedades.

En las sociedades de innovación, ya no son posibles las creencias. Con ello, el poder de las religiones queda minado por su base. Ese nuevo tipo de sociedades industriales, para ser verdaderamente dinámicas e innovadoras, no pueden ser más que democráticas. Las sociedades democráticas, con todos sus inconvenientes, minan también por su base a los autócratas.

En estas circunstancias, las religiones, como sistemas de creencias, están condenadas a desaparecer. Pero esa pérdida es una gran ganancia, porque las grandes tradiciones religiosas de la humanidad no podrán presentarse más como sistemas de creencias y de poder, sólo les resta la cualidad sutil de su oferta.

Esa cualidad de su oferta es valiosa para las nuevas sociedades que han de construir sus postulados axiológicos y sus proyectos de vida colectiva, al ritmo rápido de las innovaciones científicas y tecnológicas.

¡Qué difícil lo tiene el islam!

El sistema de vida de las nuevas sociedades, científico-tecnológicas, de innovación y globales

- barre las creencias,
- desarticula el sistema autoritario y patriarcal con la democracia y el feminismo,
- desarticula la familia jerárquica y patriarcal,
- desarticula el exclusivismo de un tipo de cultura,

- integra en una globalidad no islámica, concebida desde categorías judeo-griego-cristianas,
- desarticula gran parte del sistema legal islámico y lo integra en un sistema legal no concebido desde el islam,
- desarticula la religión como sistema global de vida,
- empuja a una espiritualidad privada o de pequeño grupo.

Todo esto lleva al sentimiento de pérdida de identidad y al sentimiento de derrota anticipada en una lucha cultural con Occidente.

El islam, como hasta ahora, no podrá subsistir. Y es muy difícil concebir otra forma del islam, aunque no sea imposible.

Es posible una cualidad humana y sistema de vida de raíz profética, que tenga en cuenta las nuevas circunstancias. Las nuevas circunstancias son

- la globalidad, lo cual supone una profunda revisión de la noción de revelación,
- la cualidad humana sin creencias,
- teniendo que construir un proyecto de vida islámica acorde con los rasgos de la nueva sociedad,
- lejano del patriarcalismo,
- con otro modelo de familia,
- en otra estructura social y legal.

Estas nuevas condiciones no tienen por qué impedir una espiritualidad musulmana, la cualidad humana de tradición musulmana, ni un proyecto de vida musulmana, ni tiene por qué menoscabar la oferta de la tradición musulmana a la humanidad.

¡Qué difícil va a ser hacer todas esas transformaciones pacíficamente y con la suficiente celeridad para no quedar atrasados y marginados!

Viaje a la India

La resistencia de las religiones a las aguas de la nueva cultura

La Iglesia Católica parece ser que es la que está en peores condiciones para soportar la riada. La Iglesia católica tiene una organización religiosa rígida, un sistema de creencias y moralidad también rígido.

Frente a la gran avalancha de las aguas de las sociedades de innovación y cambio, todavía ha endurecido más sus sistemas defensivos. El problema, grave en sí, se intensifica, porque los defensores de las murallas son casi todos ancianos, y en su gran mayoría, asustados.

El resultado es que las aguas están destruyendo grandes paños de las murallas; están arrancando la tierra de la base que sustenta los muros y, sobre todo, las aguas están pasando por encima de todas las fortificaciones, dejándolas atrás, simplemente y con indiferencia.

El porvenir para la Iglesia Católica no es halagüeño. Siempre cabe la posibilidad de que un reducido grupo de gentes se recluyan en la torre del homenaje y se queden allí, rodeadas de las aguas.

Las grandes Iglesias Protestantes no tienen un porvenir mucho más claro.

El islam juega con la ventaja de no tener una organización rígida, pero su sistema de creencias, aunque es menor que el de los cristianos, es también rígido. Y juega con una desventaja, porque su sistema cultural y social resulta duro en las nuevas circunstancias y en muchos casos intolerante; en no pocos países el sistema legal es muy inflexible.

Por todo ello, no parece que pueda resistir tampoco el embate de las aguas. Las aguas de fuertes corrientes de las nuevas condiciones culturales también se llevan la tierra que sustenta su sistema de creencias y su sistema legal y, si no se toman medidas adecuadas, arrasará también su sistema cultural. Sus escuetos cuadros de creencias, al ser reducidos, pueden defenderse mejor, pero no hay que hacerse ilusiones, tampoco eficazmente.

El Hinduismo no tiene un sistema de organización religiosa rígido, ni tampoco un sistema de creencias rígido. Para las gentes, el hinduismo parece reducirse a el convencimiento de que existen poderes que pueden ayudar en las difícilísimas condiciones de vida de la gran mayoría de la población. Poderes diferentes que pueden ayudar en las diversas dificultades humanas. Esos poderes adoptan las formas tradicionales milenarias védicas e hindúes. Se cree que esos poderes se han revelado a los hombres, se han acercado en ocasiones hasta tomar forma humana. A esa ayuda de arriba parece reducirse la religión de la mayoría, por lo que se puede observar en los templos.

Esa débil estructura podrá resistir a las aguas, por lo menos mientras las condiciones de vida de la mayoría de la población estén sumidas en tan grandes carencias de todo tipo. Cuando los medios económicos y técnicos puedan solventar mejor esas necesidades, si es que eso le llega alguna vez a la gran población pobre de la India, veremos lo que ocurre.

Algo de tan poco cualidad, no creo que tenga especial trascendencia cultural, ni para la India, ni para la humanidad en general. Tiene importancia para los que están sumidos en la miseria.

A pesar de la devastación que crea la miseria, la India ha legado a la humanidad una gran cantidad de sabios, de maestros de la gran profundidad humana. El islam también. Los cristianos, aunque su legado de grandes sabios sea menor en número, también ha dejado un gran legado.

Muchos sabrán heredar esa sabiduría, pero ¿y las masas? En nuestra tierra, y creo que la constatación vale para la mayoría de los europeos occidentales, ni siquiera se cree en que haya poderes que puedan ayudar a los humanos en sus dificultades. Saben, clara u oscuramente, que todo está sólo en las propias manos o en los

tumbos que da la marcha de la cultura, de la economía, la evolución de las sociedades.

¿Cómo hay que hacer llegar a esas masas, después de que las aguas hayan arrasado las antiguas religiones, el cultivo de IDS de forma que les permita recuperar, de forma explícita, el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad? Ya no podrá hacerse con las maneras antiguas todavía vigentes en gran parte de la población de la India (hay poderes que ayudan a las gentes en sus dificultades). Tendrá que ser como una oferta de cualidad humana y de cualidad humana profunda. Pero ¿de qué forma, que resulte eficaz y que no parezca que se intenta reflotar lo que se tragarón las aguas?

¡Ahí está la gran cuestión!

Si hubiera maneras de extender el cultivo de IDS, los grandes maestros de todas las tradiciones serían accesibles para ese cultivo de IDS en profundidad.

El castigado pueblo indio

Delhi, Benarés, Jaipur, Agra. ¡Cuánta miseria! Pobreza de todo tipo. Benarés no es una ciudad, a pesar de sus dos millones y medio de habitantes; es una interminable ruina, habitada por gentes, que no se puede saber de qué viven.

Sin servicios de limpieza eficaces, con vacas, perros, cabras, cerdos deambulando libres por las calles; sin semáforos ni orden ninguno en un tráfico inmenso de *rickshaw*, bicicletas, motos, algunos coches, unos pocos autobuses desvencijados, circulando por calles sin asfaltar o mal asfaltadas, sin aceras, sin líneas en el suelo que marquen quien va por la derecha y quien por la izquierda, quién va o quién viene. El tránsito de la ciudad es como la vida de sus habitantes: una lucha por la subsistencia.

Las gentes, en su gran mayoría viven por debajo de los niveles de una subsistencia digna. A los visitantes extranjeros nos ven como una posibilidad de comida o como posible dinero. Los europeos son acosados por miserables de todo tipo y de toda edad, pidiendo limosna o, la mayoría de las veces, intentando vender lo que sea. Es un acoso constante, insistente, molesto, pero que rompe el corazón.

La gente parece despierta y bien parecida. En Benarés todo viviente es desgraciado: humanos, vacas, cabras y perros. Pero todos son pacíficos y resignados, animales y hombres. No se sublevaron contra su condición. Pero ¿qué podrían hacer? ¿Huelgas? Para la mayoría del pueblo no hay apenas vida industrial ni económica que paralizar. Sólo les quedaría la posibilidad de destruir, de prender fuego, pero ¿a qué? ¿A las casas ruinosas de los pobres? ¿A sus tiendas de pocos metros cuadrados? Están inermes por completo; inermes y resignados.

¿Quién ha causado esta situación de las masas pobres de la India?

La política de opresión y de explotación de las masas campesinas de los *Maharaja* hindúes, de los emperadores mogoles, del Imperio británico, de la corrupción de

sus mismos gobernantes indios. Todos ellos han explotado a los campesinos hasta dejarles por debajo de los límites dignos de subsistencia. Así durante miles de años. Los poderosos no hay dudado, en todo ese tiempo, en masacrar cualquier intento de rebelión de un pueblo pacífico e inermes.

Inmensos y lujosos palacios, tumbas con extensos jardines construidos para la esposa amada de un emperador mogol o para el esposo amado de una emperatriz. Bellísimos monumentos que son claros testimonios de un crimen de lesa humanidad, visitados con admiración por los turistas y expuestos con orgullo por los propios indios.

La belleza más sublime y la explotación más denigrante, como dos caras de una misma moneda.

Esos fuertes, esos palacios y esas tumbas no han sido posibles en Occidente, no se hubieran tolerado. Ni hemos sido tan pacíficos, ni, quizás el poder ha tenido la capacidad de explotación de los soberanos orientales.

¿Ha tenido alguna culpa de esta situación el hinduismo? Nos resistimos a creer que todos esos males se han debido a su pacifismo, porque ahora estamos viendo aparecer un hinduismo integrista y agresivo. Nos resistimos a creerlo, pero tenemos que admitir que el hinduismo, como todos los sistemas de creencias, se puso a disposición del poder o se alió con él.

El sistema de castas, impuesto por los conquistadores arios y legitimado por la religión; la teoría del *karma* y la creencia en la reencarnación según los méritos adquiridos en vida, sin duda contribuyeron eficazmente para mantener sometido al pueblo. Lo mismo podría decirse del islam al servicio del poder mogol o del cristianismo puesto al servicio del *Raj* Británico. Nadie es inocente frente a la pobreza de las masas de Benarés y de otros muchos lugares de la India, excepto, quizás, el pueblo mismo. Quizás la única culpa del pueblo indio sea la resignación, su mansedumbre.

Nos han acosado pidiendo limosna con la excusa de vendernos esto o aquello, pero ni en los lugares más miserables nos han intentado robar, a pesar de que no se ve a penas policía por las calles.

¿Qué va a pasar con esa masa enorme de pobres que no se beneficia a duras penas de la ascensión económica de la India y de sus casi 300 millones de nueva clase media? ¿Qué pocos van a tener posibilidad de incorporarse a ese grupo ascendente! Por lo que se puede advertir en Benarés y otras ciudades indias, para no hablar de los miserables pueblos de campesinos, los pobres no tienen solución, simplemente sobran; y como que sobran, se ven condenados a vivir como pueden.

¡Pobres masas de la India! En los pueblos y ciudades en que viven, —no se puede decir que viven sino que sólo sobreviven—, todo está degradado al extremo, hasta la religión.

¿Qué queda del hinduismo?

La impresión es que poca cosa. Queda el convencimiento de que hay poderes que pueden ayudar a los humanos en sus necesidades. Los pobres de Benarés, como los de otros lugares, que no pueden solventar sus problemas esperan y confían que los dioses les echen una mano. Los dioses no les solventarán nada, pero ellos tienen el consuelo y la confianza de que recibirán ayuda.

¿Qué quedará de todo eso cuando la conciencia y los medios económicos, científicos y técnicos crezcan lo suficiente para solventar muchos de los problemas por los que acuden a los dioses?

Posiblemente quede la conciencia de que hay más que lo que puede ver y concebir la vida cotidiana de unos pobres animales como nosotros; que ese «más» es benévolo; que esa conciencia de que hay más es fuente de paz, luz y aceptación de nuestra condición.

¿Qué quedará de la ley del *karma*, tan central para los indios? El convencimiento de que las acciones y omisiones de nuestros antepasados y nuestras propias acciones y omisiones tienen consecuencias graves, positivas o negativas, tanto para nosotros como para los que nos seguirán.

¿Qué quedará de la creencia en la reencarnación? Puede que tarde en desaparecer esa creencia o puede que incluso perdure largo tiempo en los márgenes de la cultura, como un consuelo que haga más digerible la ineluctable muerte; pero esa creencia, a nuestro juicio también está condenada a desaparecer.

¿Qué quedará de los templos, de las imágenes de los dioses, de los rituales de flores y frutos? Verdaderamente no parece que mucho. Quedará, quizás, que se simbolice a «eso» mayor que nuestra vida cotidiana de animales necesitados con las imágenes y metáforas de los dioses védicos e hindúes, pero sin epistemología mítica.

¿Qué quedará de la devoción a los dioses? Por lo que se puede ver en los templos, un 90% es superstición, quizás un 10% es devoción.

¿Qué quedará más? El gran legado de los grandes sabios de la cultura hindú y budista. Ninguna cultura, por lo que sabemos, ha dejado tan gran legado de sabios.

Las formas religiosas de la sabiduría y cualidad humana están definitivamente desplazadas en la nueva cultura

Todas las formas religiosas, las cristianas, las musulmanas, las hindúes, las que ha ido adoptando el budismo, las formas religiosas de los *sikh*, de los jainas, etc. son formas de tiempos pasados ya muertos o bajo sentencia inevitable de muerte.

En los nuevos tiempos hay que dedicarse, con toda seriedad y rigor, a descontaminar de creencias y religiones el inmenso legado de sabiduría de todas y cada una de las tradiciones. Limpiar ese legado de creencias y religiones es nuestra tarea. Una tarea que requerirá el esfuerzo de más de una generación.

Forma parte esencial de esa purificación el estudio y seguimiento de los grandes maestros, porque de una forma u otra, con una profundidad u otra, son la presencia de «lo que es» en la tierra, son como encarnaciones del absoluto.

Por fidelidad a la enseñanza de los grandes, hay que no darles culto a ellos, sino que hay que volverse a lo que ellos hicieron patente y presente. A esos grandes los amamos y los veneramos, pero no les damos culto; les recordamos con agradecimiento y les seguimos en su gran aventura, pero sin poderla repetir como ellos la hicieron.

Nuestra tarea es un trabajo difícil y una tarea odiosa para muchos, pero necesaria y que supone uno de los mayores servicios que se puede hacer a la humanidad, si no es que es el mayor de los servicios.

El crematorio del gath del Ganges en Benarés

Es el espectáculo más macabro y significativo que hemos visto en nuestra vida.

Llegan los cadáveres al crematorio en unas parihuelas de bambú, llevadas a hombros por los familiares del difunto. Bajan el cadáver al río y lo sumergen para purificarlo en el agua sagrada del Ganges. El muerto va envuelto en un plástico brillante de color naranja. Ya está preparada la pira de leña, una leña especial que es muy cara para los bolsillos indios. Le quitan el plástico y queda envuelto en un lienzo blanco. Lo colocan encima de la pila de leña y lo cubren con algunos troncos. El familiar más próximo, completamente rapado y vestido con una especie de túnica blanca, prende fuego con unas ramas a la pira. En unos minutos prende la pira. El cadáver tarda en quemarse de dos a tres horas.

Los familiares femeninos no pueden asistir a la cremación, sólo los varones. No deben llorar mientras el muerto arde, porque estorbarían la salida del alma del cuerpo. Llorarán en casa, pero no delante de la pira.

Contemplamos la cremación a unos 30 metros de distancia. En el lugar de la cremación ardían simultáneamente siete u ocho cadáveres. Los familiares contemplaban la combustión desde una terraza superior. Un par de hombres de casta baja atizaban los fuegos y empujaban hacia la hoguera la cabeza cuando se desprendía del cuerpo y removían los huesos para que quemaran bien. No hace mucho que las viudas tenían que quemarse vivas en la misma pira del esposo muerto. No pudimos averiguar si las dopaban primero.

Mientras los cadáveres ardían, entre los montones de leña, un niño jugaba con una cometa, media docena de vacas, cabras y algunos perros estaban entre los troncos, muy cerca de las hogueras.

A ese cuadro de naturalidad de convivencia de la vida y la muerte, nos añadimos nosotros con el encargado de las cremaciones que nos explicaba las cosas.

Las cremaciones se suceden día y noche. A unos 20 metros del crematorio hay

una casa vieja, sin ventanas, donde estaban, recogidos de las calles de Benarés, 24 moribundos. Los tienen en esa casa, esperando a que se mueran para quemarlos con las donaciones voluntarias de la gente. El responsable nos explicó que mientras esperaban morir, rezaban por todos nosotros y por ellos mismos.

Todas estas cosas son difíciles de digerir para un occidental, pero revelan la naturalidad de la convivencia de la vida y la muerte.

En la India se adquiere conciencia de la insignificancia humana

Cuando uno mira el cielo estrellado nocturno y cuando se tiene noticia de los millones de estrellas en nuestra galaxia y de los millones de galaxias, cobra conciencia de la insignificancia de nuestro pequeño planeta y de la radical insignificancia humana. Viviendo y moviéndose por la India uno tiene una experiencia semejante. Por todas partes cantidades enormes de personas, cada una persiguiendo sobrevivir como puede.

Ante esas masas humanas, se cobra conciencia clara de la insignificancia de la vida de cada uno de los humanos. Millones de personas que se suceden en generaciones ininterrumpidamente durante miles de años. ¿Qué importa un individuo más o uno menos? ¡Qué insignificantes somos cada uno de los individuos! Tan insignificantes como las hormigas de un hormiguero.

El culto a las imágenes

Todas las imágenes son símbolos que apuntan a lo que no son ellas, a lo que las trasciende absolutamente. Desde ese punto de vista todos esos símbolos e imágenes valen o no valen por igual.

¿Son unos símbolos más expresivos que otros? Quizás, pero eso no tiene gran importancia, si se tiene en cuenta la trascendencia de aquello a lo que apuntan. En ese sentido, tanto vale una imagen de *Durga* o *Kali*, la diosa con el collar de calaveras, que una imagen cristiana.

Las imágenes, desde la epistemología mítica, representaban, describían, aunque fuera sólo analógicamente, aquello a lo que apuntaban; lo hacía presente tal cual «eso es», en alguno de sus aspectos.

La epistemología mítica modelaba a modo humano aquello que es inmodelable, aquello que está vacío de toda posible modelación. En este sentido, nuestras modelaciones, nuestras representaciones hacen presente, de alguna forma, aquello a que se refieren, pero sabemos su absoluta inadecuación. Por tanto, si tomamos demasiado en serio esas imágenes, nos desvían del camino recto. En el camino a la gran cualidad humana, el culto a las imágenes está lleno de riesgos. Su función será sólo la de recordatorio bien orientado y eficaz. Habría que eliminar de ellas todo lo que induce al culto, tal como altares, plegarias a la imagen o símbolo, etc.

Las imágenes y símbolos deben ser vividos y usados sin epistemología mítica, con cuidado y lucidez, de lo contrario desvían «del sutil», «del que está vacío de toda forma» que podamos darle, «del que es totalmente otro», del que ni es sujeto ni objeto ni individuación.

El politeísmo de la India y los monoteísmos

Podría sostenerse que todos los pueblos agricultores practicaron una forma u otra de politeísmo o su equivalente: Sumer, Acad, Babilonia, Asiria, Egipto, India, Roma. También se puede afirmar lo mismo de China, aunque su politeísmo sea especial por el filtro del confucianismo; todos los países de la cuenca mediterránea antes de la entrada del islam, las culturas centro americanas, mexicanas, aztecas, incas, etc.

El cultivo de la tierra revela muchos lugares de sacralidad, muchos lugares hierofánicos: la tierra, el cielo, la meteorología, la fertilidad, la guerra, la autoridad, el cultivo, el sexo, etc. Esos diversos lugares reveladores de la sacralidad adoptaban figuras de dioses y diosas.

A medida que las sociedades agrarias se estructuraban y jerarquizaban, el dios de dioses se acentuaba y se acentuaba, con ello, la tendencia a un monoteísmo. Una sola autoridad política y un solo dios supremo que no excluye el politeísmo connatural a la agricultura.

Podría decirse que el dios único se manifiesta de mil maneras. Así ocurrió en las grandes culturas agrario-autoritarias.

La India es, a la vez, monoteísta y politeísta. De Grecia, Roma y Egipto podría afirmarse algo semejante.

Los grandes politeísmos adoptan figuras diferentes, según sus raíces culturales. Mesopotamia se mueve en la tradición de Sumer; India en la tradición de los dioses védicos; Grecia y, más tarde, Roma en la tradición olímpica, etc. Los dioses de estas culturas son muy diferentes, pero los lugares de hierofanía que dan pie a esas figuras son muy parecidos.

Si en Europa no hubiera irrumpido el cristianismo, aliado del Imperio Romano, tendríamos, probablemente, una cultura religiosa parecida a la India, pero con formas olímpicas.

Lo que cambió la estructura religiosa de Europa, si la comparamos con la India, fue la versión del cristianismo de Pablo y Juan, reelaborado por los Padres de la Iglesia. La versión judía del cristianismo no hubiera podido ser adoptada por el Imperio. Y si hubiera vencido la interpretación gnóstica del movimiento de Jesús, nuestro parecido a la india hubiera sido aún mayor: politeísmo-monoteísta olímpico, cultos místéricos funcionando por todo el Imperio y, sobre todo, un cristianismo iniciático de experiencia interior más que de creencias. El gnosticismo probablemente hubiera evolucionado de su dualismo inicial y se hubiera refinado.

Todos los monoteísmos rigurosos que penetran en culturas agrarias, se reacomodan, podríamos decir que se corrigen: en el cristianismo, los santos y la Virgen jugaron un papel semejante a los dioses del politeísmo; lo mismo se podría decir de los santones del islam de la cuenca mediterránea, o del culto a los antepasados de China.

Como conclusión: otra vez podemos comprobar que las formas de vida determinan la forma de representar y vivir la dimensión absoluta de la realidad, y lo inadecuado de la epistemología mítica en la nueva situación cultural.

Visita a los palacios del Maharaja de Jaipur

La sacralización de la autoridad fue necesaria y una consecuencia del tipo de vida agrario; pero en la mayoría de los casos se convirtió en una calamidad, una plaga que devoraba los escasos bienes de los campesinos.

Quien tiene la legitimación de la sacralidad, más la capacidad militar de represión, puede utilizar las dos cosas en provecho propio. Y así lo hicieron. Basta con visitar los lujosísimos palacios y fortines indios para convencerse de ello.

Y de ese poder no se beneficiaba sólo el soberano, sino que también lo hacían todos los que le sustentaban, los que eran los apoyos de su poder: los nobles, los jefes militares, los líderes religiosos. Y todo eso cargando sobre las espaldas de los campesinos.

Miles de años de estas condiciones de vida generaron la miseria que abruma a la India. De hecho, la religión legitimó esta situación; quizás la mitigó algo, pero ni mucho menos lo suficiente. Los líderes y jefes religiosos se beneficiaron de su alianza con el poder.

Pero hay algo más grave: de la estructura autoritaria que se consigue imponer en una sociedad agraria, depende la vida del pueblo. Si la autoridad ejerce las funciones que ha de cumplir: administración de recursos, resolución de conflictos, orden público, defensa del pueblo contra los enemigos exteriores, aunque lo haga de forma despótica, en esas funciones centrales para la vida del pueblo, se manifiesta la dimensión absoluta de la realidad, independientemente de la catadura moral del jerarca.

Podría afirmarse que, en las sociedades agrarias, la autoridad es siempre jerarquía, autoridad sagrada. La religión, como proyecto de vida individual y colectivo querido por los dioses no tiene poder para deslegitimar su autoridad y su sacralidad; a lo más puede intentar moralizarla, responsabilizarla; pero la sacralidad de la autoridad es, en cierta medida, autónoma de la forma religiosa establecida, aunque la necesita para asentarse sólidamente.

Es la hierofanía que se manifiesta en la autoridad la que, en gran parte, legitima también a la religión. Se establece una circularidad de causa y efecto entre la

autoridad y la religión: la autoridad, con su hierofanía, fundamenta a la religión, y la religión con su sacralidad, sus mitos y su proyecto de vida y sistema de creencias, legítima a la autoridad.

La religión requiere de la autoridad para imponer su sistema de creencias y la autoridad requiere de la religión para su explícita sacralización. Sin embargo, el ejercicio de la autoridad es eje, a la vez, del sistema social y político y del sistema de creencias. Autoridad social y política y religión están ligadas a un hecho hierofánico básico en un concreto estilo de vida agrario amplio. Autoridad y religión están amarradas a un mismo hecho hierofánico.

La religión agraria como sistema de creencias, moralidad y proyecto de vida no puede desligarse del principio autoritario y tiene que concebir al absoluto como Señor; y la autoridad social no puede desligarse de la religión a menos de atentar contra su mismo hecho hierofánico y su misma legitimidad.

Sólo la profunda vida espiritual, el silencio de toda estructura programadora, puede disolver ese lazo de acero entre poder y religión, y deslegitimar a la autoridad tanto civil como religiosa, si conviene.

La religión agraria es la formulación, mediante mitos, símbolos y rituales, de las dos hierofanías básicas y fundamentales para las sociedades agrarias: la autoridad y el cultivo. Formulan, expresan esas dos hierofanías centrales, y expresándolas hacen posible su vivencia. Posibilitando esa experiencia, sustentan la naturaleza propiamente humana de doble experiencia de la realidad, la absoluta y la relativa.

De esas expresiones fundamentales deducen mítica y prácticamente lo que deberá ser el modo de vida de la colectividad; dicho de otra manera, construyen el proyecto colectivo.

Por consiguiente, la religión arranca del hecho autoritario y agrario y de las hierofanías que ahí se producen. No puede, pues, oponerse ni a la autoridad, ni a la agricultura, porque son el fundamento experiencial de su construcción. Por consiguiente, la relación entre autoridad y religión será o de fusión (las hierocracias tales como las ciudades estado sumerias, la egipcia, las mesoamericanas, la incaica, en cierta medida las monarquías helenistas o el caso del islam, que sin ser estrictamente una hierocracia, porque no hay sacerdocio ni iglesia, se acerca a ello), o de pacto, (como es el caso cristiano).

No podrá darse, como pretendían los pontífices católicos en la guerra de las investiduras y quizás Jomeini, el control de la religión sobre la autoridad. No es coherente esa pretensión, porque la autoridad no recibe su sacralidad de la religión, en las sociedades agrarias la tiene por sí misma.

La espiritualidad y el problema de la miseria

Hemos visto la miseria de las ciudades y de los suburbios de las ciudades indias y la miseria de los pueblos indios. En esa miseria económica, espiritual, humana, de

completa humillación, de pérdida de la dignidad humana y de las mínimas condiciones de una vida digna, vivió, hizo su camino y enseñó Nisargadatta, Ramana Maharshi y otros.

¿Fue eso el cultivo de una altísima vida cualidad humana en medio del pueblo pero de espaldas a la miseria del pueblo? ¿Se desentendieron de la miseria del pueblo? ¿Cuál fue su *karma-yoga*?

Podría parecer que se desentendieron de la miseria, pero no es así.

Mantuvieron viva y presente, en la nueva India, la vieja llama de la sabiduría. Mostraron con toda claridad que otro tipo humano, de humanidad es posible. Pusieron ante los ojos de todos, orientales y occidentales, lo que es la verdadera condición humana, lo que es la verdadera naturaleza humana, lo que es la verdadera cualidad humana.

Les comprendieron unos pocos y les siguieron también unos pocos, con casi nula incidencia cultural, social, política; pero sin embargo, ahí estaba su realización; ahí estaba explícita la posibilidad de una humanidad de cualidad.

¿Qué precio tiene eso, en un mundo perdido y desorientado como el nuestro? Ese es el mejor don que se puede hacer a las nuevas generaciones.

¿Es así como hemos de actuar nosotros?

Primero, la relación maestro discípulo de la tradición india es una relación propia de una sociedad ágrafa, sin los medios de comunicación escrita e informática instantánea de que ahora disponemos.

Los libros sagrados fueron el primer paso para la superación de la limitación ágrafa de la relación de maestro-discípulo.

Segundo, no hay camino espiritual posible y serio sin un incondicional *karma-yoga*. El *karma-yoga* de Nisargadatta y Ramana Maharshi fue el que fue, en sus condiciones culturales y con sus medios, y fue correcto. En nuestras condiciones culturales y con nuestros medios nuestra actitud parece que debe ser otra.

¿Qué es lo que tenemos que hacer nosotros?

La acción social a favor de los menesterosos del tipo Vicente Ferrer o Teresa de Calcuta es admirable, pero es tapar agujeros en un barco que se hunde. Lo que habría que intentar, si se puede, es poner las condiciones adecuadas para la construcción de otro barco. ¿Cómo podemos hacer eso?

No podemos ofrecer un nuevo proyecto político que evite la miseria. No somos políticos. Tampoco somos economistas. Ni podemos pretender ser líderes sociales. Todo eso es tarea de especialistas en esas materias, tanto teóricos como prácticos.

Nosotros tenemos otra cosa que ofrecer: la gran sabiduría de nuestros antepasados; la propuesta que ellos hicieron de otra humanidad de profunda cualidad, de interés sin condiciones por todos los vivientes, de desapego de sí mismo y de todo, de silencio del propio interés para poder conocer «lo que es».

Nuestro *karma-yoga*, nuestro amor y servicio al prójimo es ofrecer, de forma inteligible y eficaz, esa cualidad humana que es la propuesta de todos los grandes maestros de la historia.

Pero nuestra oferta ha de ser hecha en las nuevas condiciones, ya no ágrafas y con los nuevos medios de comunicación. Libros, artículos, Internet, video-conferencias, etc.

Dos tendrían que ser nuestros puntos de trabajo:

Primero y principal, hacer inteligible, practicable y realizable la gran propuesta de los maestros del espíritu en las nuevas condiciones globales, de sociedades plenamente industrializadas, de sociedades de conocimiento, de responsabilidad internacional. Nuestra propuesta no puede ser un proyecto político, ni económico, ni de organización social, ni siquiera moral. Nuestro proyecto ha de ser un proyecto de cualidad humana, de profunda cualidad humana, que sea la base de las construcciones económicas, políticas, morales, sociales.

Segundo, debemos esforzarnos para educar a las gentes, lo más extensamente posible, en esa cualidad, especialmente a las nuevas generaciones. Debemos apuntar al ámbito de la educación en todos sus niveles.

Tercero, tendríamos que esforzarnos en hacer comprender al mundo de los profesionales, a los medios de comunicación, a la intelectualidad, que el cultivo de la cualidad humana es una condición *sine qua non* para la viabilidad de una sociedad de conocimiento, globalizada y sostenible.

Cuarto, habría que evitar, por todos los medios, hacer el camino espiritual sin un planteo explícito y una puesta en práctica de la necesidad de un *karma-yoga* sin condiciones. Hay que evitar cultivar la cualidad humana con una actitud egoísta, aunque sea un egoísmo refinado.

Quinto, hay que evitar la tentación de que el *karma-yoga* sea de efecto inmediato, de tal forma que de sentido a la propia vida y al quehacer personal o de grupo. La vida no necesita ningún sentido, le basta con ser; y la vida de cualidad se practica por su propio valor, no por el sentido que puede proporcionar.

Sexto y principal, todas estas tareas no se pueden hacer de forma adecuada si quienes intentan hacerlas no trabajan con toda su mente, su corazón y su acción por adquirir esa cualidad en el mayor grado de profundidad posible. ¿Quién puede comprender la cualidad de los grandes para dar conciencia a las gentes de la grandeza de su legado si no tiene una gran cualidad? En estas cuestiones nadie puede hablar por boca de ganso.

A modo de conclusiones del viaje a la India

1° La mayoría del pueblo vive una miseria grave, suciedad en las calles, humillación, rebajamiento de la dignidad humana por la urgencia de la sobrevivencia, superpoblación, contaminación grave, falta de condiciones higiénicas

en todo, menos en las personas que van limpias. Se da una mezcla insalubre e ilógica de vacas, búfalos, perros, cabras, monos, por las calles; esos animales comen porquerías y ensucian seriamente las calles.

Sin una ayuda internacional ¿podrán salir de la miseria 700 u 800 millones de pobres?

¿Cómo ha llegado ahí un pueblo inteligente y no indolente?

Por la explotación sistemática de los poderosos: señores arios, señores hindúes, mogoles, ingleses e indios. Una explotación extrema y una humillación de milenios han generado la miseria de las masas indias.

Las grandes construcciones de los *Maharajas*, de los señores mogoles son, a la vez un lujo ostentoso e inútil, un abuso de poder al servicio del placer y del egoísmo extremo, y una maravilla de belleza casi insuperable.

La India ha engendrado sabios entre los más sabios de nuestra especie, artistas de grandísima valía y, también, generaciones de tiranos que han humillado y explotado al pueblo y la han dejado en una miseria casi irrecuperable.

2°. En la India queda patente que la religión, como intuición de la dimensión absoluta de la realidad y como sistema de creencias, tiene la misma fuente de sacralidad que el poder.

El poder tiene sacralidad autónoma de la religión agraria, porque la religión y el poder tienen la misma fuente de sacralidad: la hierofanía de lo absoluto en un eje central de supervivencia para el pueblo: la autoridad.

De ahí se sigue que la religión no tiene capacidad de controlar al poder; por estructura tiene que aliarse con él.

Los monoteísmos, en las culturas agrarias, se agrarizan, es decir, se hacen compatibles con un tipo u otro de politeísmo práctico.

La religión, en la India, a penas muestra rasgos serios de cualidad humana. La gran espiritualidad en la India funciona al margen de la estructura «religión/poder» y no tiene capacidad para corregir su marcha, si no es excepcionalmente, porque es demasiado sutil.

3°. La religión para el pueblo es una cierta conciencia de la dimensión absoluta de lo real, más la clara conciencia de la necesidad y precariedad absoluta. Se acude a esa dimensión absoluta, en las formas védicas e hindúes, para pedir auxilio. No es magia, pero los rituales se degradan hacia ella por la pobreza de la experiencia espiritual y por la profundidad de la necesidad.

No parece haber apenas nada más en las masas indias.

Por lo que parece, el islam tiene una actitud más digna. Quizás también los *sikh*.

4°. La India reafirma nuestro convencimiento de que hemos de vaciarnos de las religiones como sistemas de creencias y apuntar explícitamente a la gran cualidad humana, a la gran espiritualidad, esté donde esté.

No podemos practicar la espiritualidad como Nisargadatta, con unas formas de relación maestro/discípulo ágrafas, sin tener en cuenta los medios de comunicación escritos y los informáticos.

En nuestras sociedades ya no existe el paquete «poder/religión». El poder carece de legitimación hierofánica; la religión, como sistema de creencias no se puede sostener en las sociedades plenamente industrializadas y de innovación y cambio.

Estamos axiológicamente desarticulados y sin lugares claros y fijos de hierofanía.

Requerimos cultivar explícitamente la dimensión absoluta de lo real. No hay ningún lugar privilegiado donde aparezca para todos.

Hay que cultivar un IDS para todos, y el gran IDS para quienes sean capaces. Hay que estudiar las formas adecuadas para nuestra cultura global.

Este es nuestro *karma-yoga*, nuestro servicio sin condiciones a la especie. Sin ese servicio incondicional no hay camino interior posible.

Hemos salido de la India con lo que nos han enseñado sus templos, la miseria de sus gentes, su humillación que no les ha hecho perder la dignidad, su lucha desesperada por sobrevivir, la ostentación caprichosa de sus gobernantes.

La religión de los pobres está degradada, como su humanidad. Sus grandes sabios, sus grandes tradiciones de espiritualidad y cualidad humana son un legado para toda la humanidad. Nosotros en Occidente podemos rescatarlos; ellos están demasiado ocupados en salir de la miseria.



¿Cómo favorecer el cultivo de la cualidad humana en las sociedades de innovación? ¿Cómo recrear de nuevo la sabiduría de nuestros antepasados en unas condiciones culturales tan radicalmente distintas e inéditas? ¿Cómo concebir un camino a la cualidad, imprescindible e inseparable de la creatividad de individuos y grupos?

Tras un intenso itinerario de estudio, plasmado en obras anteriores, estas páginas recogen el palpitar de una inquietud: intuiciones, interrogantes, dudas... reflexiones forjadas día a día en diálogo con la realidad y dejándose interpelar por ella. Una inquietud que lleva al autor a abordar la construcción de proyectos colectivos, el papel de la ciencia, el lugar de las religiones, la confluencia de tradiciones culturales, la relectura del legado de sabiduría... Una mirada a la realidad que procura poner de relieve los obstáculos a la cualidad, y necesidades, retos, ayudas para su cultivo. Una obra que refleja su preocupación por lo mucho que queda por hacer.

ISBN: 978-84-937737-9-3



9 788493 773793