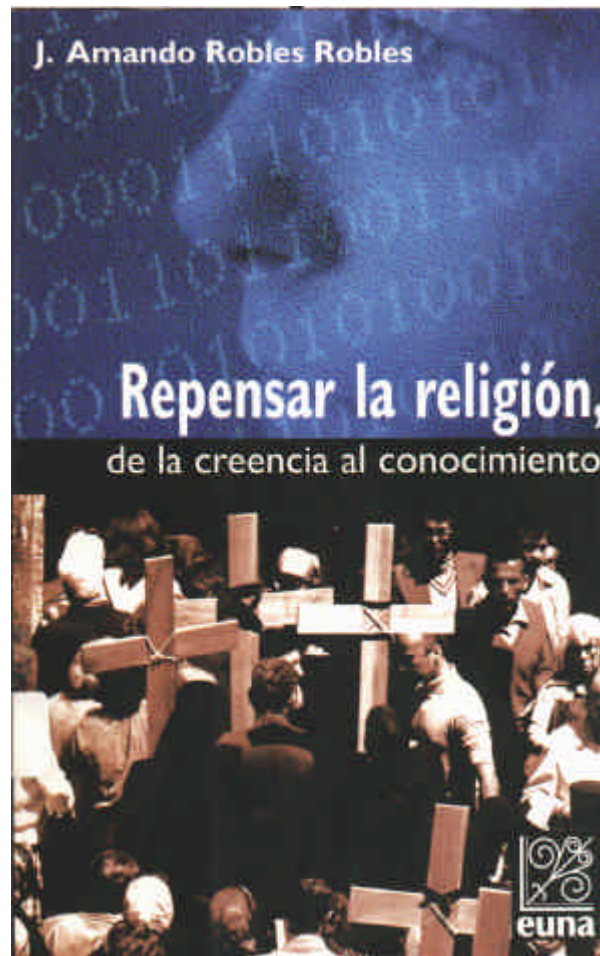


REPENSAR LA RELIGIÓN

De la creencia al conocimiento

(Capítulo 1)



J. Amando Robles Robles

ISSN-9977-65-215-5

Contenido

I.- PUNTO CRUCIAL.

De la religión de creencias al conocimiento silencioso.

1. Crisis de la religión en nuestros días y su interpretación.....	6
1.1. La crisis como un hecho.....	9
1.2. Interpretación dominante.....	10
1.3. Cambios y retos.....	13
1.4. Otra interpretación posible a la crisis.....	17
2. Religión y teología en un punto crucial.....	21
2.1. El descrédito de las visiones dualistas.....	21
2.2. El descrédito de un conocimiento de “creencias”.....	23
2.3. El reto de la cultura actual.....	25
3. Importancia y trascendencia del punto de partida.....	26
3.1. El ser humano necesitado que somos.....	27
3.2. Pero no únicamente.....	29
3.3. Cultura y religión, productos humanos.....	31
3.4. Doble hipótesis.....	34
4. Nuevas aproximaciones a lo religioso. A la búsqueda de nuevos paradigmas.....	37
4.1. Recuperando la experiencia religiosa como forma de conocimiento.....	38
4.1.1. Síntesis de la posición y planeamiento de X. Pikaza.....	38
4.1.2. Una primera valoración.....	43
4.2. Recuperando lo sagrado nuevo y la experiencia mística (Martín Velasco).....	48
4.2.1. Metamorfosis de lo sagrado.....	49
4.2.2. La experiencia mística como “vivenciación” y “personalización” de la fe.....	53
4.2.3. Un primer apuntamiento crítico.....	61
4.3. “Recuperación de la creación” como paradigma teológico.....	65
4.3.1. Diagnóstico de la crisis e interpretación de Torres Quiruga.....	65
4.3.2. Nuestra Valoración.....	67
4.3.3. El paradigma de la creación aplicado a la moral.....	70
4.3.4. Dios nos ha creado humanos, no religiosos.....	71
4.4. Resumiendo.....	73
5. Insuficiencias más frecuentes en los planteamientos que se hacen.....	77
5.1. Insuficiencias de carácter sociológico.....	77
5.2. Insuficiencias de carácter antropológico.....	79
5.3. Insuficiencias derivadas de la ortodoxia religiosa.....	80
5.4. Insuficiencias de carácter epistemológico.....	81

6. Modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí.....	84
6.1. A la búsqueda de indicadores objetivos de la profundidad de los cambios. Concepción y diseño del modelo.....	84
6.2. Los indicadores objetivos en los diferentes tipos de sociedades y de culturas. Conformación de la religión y sus cambios.....	88
6.2.1. Articulación sobre el esquema “muerte – vida”, en las sociedades cazadoras-recolectoras.....	89
6.2.2. Articulación sobre el esquema “mandato-obediencia”, en las sociedades agrarias.....	92
6.2.3. Articulación sobre el esquemas dualistas.....	96
6.2.4. Articulación sobre el modelo “emisión-recepción”, en las sociedades artesanales.....	99
6.2.5. Articulación en el modelo axiológico de las sociedades industriales.....	106
6.3. Balance de lo hasta aquí hallado.....	109
6.4. Indicadores objetivos en la sociedad actual. Conformación de la religión.....	113
7. Abocados a una “Religión sin religión”.....	122
8. ¿Y la religión de “creencias”?.....	126
9. Punto crucial de interpretaciones.....	131

I

PUNTO CRUCIAL

De la religión de creencias al conocimiento silencioso

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

en ellas. Tal va a ser nuestro planteamiento en esta primera parte: el punto crucial en que se encuentran religión y teología

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

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

El presente trabajo es un análisis y una interpretación más de la crisis de la religión en la sociedad actual en cuanto sociedad nueva, sociedad que para nosotros merece ser calificada de conocimiento, dada la función de paradigma que éste desempeña en la misma. Un análisis e interpretación más, porque existen otros. Es más, éstos son los dominantes y en general siguen un mismo camino: el de querer mostrar lo religioso como experiencia “específica” entre todas las demás, sin para ello tener que trascender el conocimiento interesado que el ser humano tiene de la realidad. En nuestro trabajo nosotros nos

proponemos seguir un camino diferente, la religión como resultado del conocimiento no interesado de la realidad, y en esto no es un trabajo más, porque, aunque en minoría aquí en Occidente, no en Oriente, otros han abierto y balizado este camino antes de nosotros¹.

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

En todas las sociedades y culturas que nos han precedido, este tipo de conocimiento se ha producido en forma no dominante pero sí impactante. Ahí están, desde la religión chamánica, los grandes testigos y maestros espirituales de todos los tiempos. Pero los respectivos paradigmas de aquéllas han sido axiológicos, permitiendo a la religión articularse e institucionalizarse como en realidad la hemos conocido, visión de mundo y

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

sistema de valores por encima de toda otra visión y sistema. Este tipo de religión, montado como sistema sobre verdades reveladas y, en el fondo, sobre “creencias”, es la religión que actualmente ha entrado en crisis, no pudiéndose reproducir más como tal. Nuestras sociedades y culturas, en la medida en que son sociedades y culturas de conocimiento y, por lo tanto, de innovación y creación continua, son estructuralmente incompatibles con tal tipo de religión. Obviamente, la religión está en crisis, como nunca antes lo había estado. Esta es la situación que estamos viviendo. Su superación no vendrá dada por el intento de hacer experiencial la religión como conocimiento interesado, por muy sublime que éste sea, sino por la conversión de la religión a lo que es y fue su función más profunda y auténtica, la del conocimiento no interesado o silencioso. Esta, además de ser la función en que consiste la religión en su nivel más profundo, es la única que se corresponde con la sociedad y cultura de conocimiento, es la única que se corresponde con nuestro tipo de sociedad y de cultura. De ahí el reto de repensar la religión y la teología². Recuperar la religión como conocimiento silencioso no es producto por parte nuestra, al menos conscientemente, de actitudes arqueologistas u orientalistas de moda, sino una necesidad antropológica y social que se impone a la religión para ocupar el lugar de pertinencia que le corresponde en nuestra sociedad de conocimiento.

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

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

1.1. La crisis como un hecho

En primer lugar, aquí damos por sentado el hecho de la crisis³. Este reconocimiento no niega que, contra lo que se pronosticó desde la teoría de la secularización en los años sesenta, la religión no solamente no haya desaparecido a impulsos del desarrollo y profundización de la modernización en la vida de los pueblos sino que, al contrario, en cierto modo gracias al proceso de modernización la religión ha rebrotado con fuerza nueva por todas partes. Y decimos gracias a la modernización porque no es infrecuente que el desarrollo de algunas dimensiones humanas, culturales y sociales, ponga en evidencia el poco desarrollo o carencia de otras y, sobre todo, despierte en el ser humano la necesidad de estas últimas. No se niega que entre religión y modernidad no hay incompatibilidad. La coexistencia de religión y modernidad es posible y deseable. Los errores derivados de suponer incompatibilidad entre ellas se pagan caro, la religión en formas social y humanamente no deseables brotará por doquier si la religión como dominio específico y propio que es no se cultiva⁴. Pero de igual manera las religiones, y pronto las sociedades, pagan caro también el error de no reconocer los cambios y transformaciones que en la religión como dimensión humana se están operando. Y ello en virtud de que se están operando también en la forma de vida, en lo que ésta tiene de base socio-laboral para vivir. No se niega ni se pretende negar nada de lo religioso, tanto lo que desaparece por anacrónico y caduco como lo que emerge como nuevo. Al contrario, convencidos de que,

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

⁴ La advertencia de Eugenio Trías es sabia: “... todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada: por la vía de la per-versión, ...” (1997:27).

en el fondo, todo tiene un mismo origen, se trata de descubrir éste y su lógica, lo que implica aclararnos sobre lo que realmente es la religión; conocer el por qué de la crisis religiosa hoy, en qué consiste, qué implican los cambios para las religiones, concretamente aquí para el cristianismo; qué significan estos cambios y qué retos suponen. Nada nuevo en estas preguntas. Son las que nos hacemos todos los que investigamos y reflexionamos sobre lo religioso. Lo que indica que la diferencia no está en las preguntas, sino en el diagnóstico, en el análisis, en el instrumental o modelo utilizado, en la interpretación. En otras palabras, la diferencia no está en reconocer que hay crisis, ésta se da por supuesta, sino ¿en qué consiste y qué interpretación nos merece?⁵

1.2. Interpretación dominante

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

Después de un tiempo de cierta perplejidad y desconcierto la posición dominante ha creído encontrar la clave interpretativa de la crisis religiosa actual en el desplazamiento que está experimentando lo sagrado. En un lapso muy corto de tiempo y con relación a un pasado secular e incluso milenar, estaríamos asistiendo a un cambio en profundidad del lugar de ubicación de lo sagrado por parte del hombre actual. Este lugar sería el propio ser

⁵ La tesis de Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1997), según la cual no es cierto que en el mundo actual estemos asistiendo a una crisis de sentido, no niega que sin embargo que al nivel de la religión sí se está dando una crisis. Con lo cual, de paso, se muestra que no sólo la religión es creadora de sentido.

humano, la persona humana en cuanto ser que existe y vive, en su singularidad consciente y responsable, en su autonomía y libertad, brevemente, en su dignidad (Ferry 1997). Adelantamos que esta interpretación y este diagnóstico, mantenidos dentro de ciertos límites epistemológicos, nos parece correctos y estamos de acuerdo con ellos.

El cambio es de una gran trascendencia. Lo que el ser humano recibió vía religión, y con la Ilustración vía la ciencia y la ideología, siempre de alguien o algo situado más allá, anterior y superior a sí mismo, Dios, razón, naturaleza, historia, y frente a lo cual se sentía dependiente, subordinado, ahora lo recibe de sí mismo o, mejor dicho, lo puede seguir recibiendo de fuera, pero el principio de validación único y supremo está en sí mismo y no lo delega en nadie. En otras palabras, en el orden de los valores el sujeto humano resulta ser, y así se percibe, el valor más incondicional y absoluto que existe, lo más sagrado. Y así es. Se trata, en el sentido positivo, de algo que constituye la condición humana. De ahí que esta nueva percepción penetre e impregne todo. Con excepción de grupos fundamentalistas, creacionistas y afines, es una nota común a todos los grupos religiosos en las sociedades desarrolladas, practicantes, no practicantes y no creyentes. Es el caso en las sociedades de la Unión Europea. Y es bien revelador que, sin pretender olvidar las diferencias culturales existentes, la misma nota la encontremos progresivamente presente en los pueblos del Tercer Mundo. En este sentido es un hecho, con su respectivo impacto en los valores de la tradición, que estamos asistiendo a una modernización universal. Un estudioso tan poco sospechoso de etnocentrismo como Raimon Panikkar lo confirma con su experiencia y conocimientos. “La misma vida moderna -dice- ha ido diluyendo el pasado, quizá no en sus arquetipos más profundos, pero sí en la existencia superficial de la mayoría de la gente. Esto no sucede únicamente en el mundo occidental, o, si se prefiere, cristiano, sino también

en Africa, India, Japón y en la mayoría de lugares del mundo y de sus religiones” (1998b:48). Ya en los setenta Peter Berger sostenía parecida opinión (1975:36).

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

Este cambio, que algunos con la intención de dar cuenta de la globalidad y profundidad que alcanza califican de “metamorfosis” de lo sagrado (Martín Velasco 1998) y que para encontrarle algo semejante habría que remontarse al *tiempo eje* de Karl Jaspers, esto es, a la época que va del 800 al 200 a.C.(Jaspers 1980:19-21), no está ocurriendo sin un gran impacto en las religiones institucionales. Estas monopolizaban lo religioso. Ahora cada vez menos es así. Además de una creciente “incredencia”, no en términos de ateísmo, que es minoritario, sino de “indiferencia”, una religiosidad difusa, ecléctica, incontrolable, subjetiva y creciente surge al margen de la religiosidad institucional de las iglesias, y, como es lógico, los mismos sectores religiosos practicantes subjetivizan significativamente su fe. La crisis de la religión institucional es un hecho. Las religiones vienen tomando conciencia de la brecha creciente entre la cultura nueva y el mensaje que ellas han anunciado durante mucho tiempo, y tratan de superarla sin éxito. En Occidente es patético el caso de las Iglesias cristianas. La Iglesia Católica desde hace treinta y cinco años viene llamando a una nueva evangelización, y pareciera que la crisis, lejos de remitir, aumenta en profundidad. Y es que, a diferencia de otras veces, el reto ahora es mayor. Además de que la crisis no está

tanto afuera como adentro. A este hecho se alude cuando se habla del “malestar religioso de nuestra cultura” (Martín Velasco 1993a).

1.3. Cambios y retos

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

El cambio cultural actual supone la superación, con todas sus implicaciones, de la visión cósmico-ontológica griega. Xabier Pikaza dirá a este respecto, “Todo nos permite suponer que el ciclo de helenización del cristianismo y su visión de Dios en términos de una ontología cosmológica se acaba. Por vez primera, una parte considerable de teólogos y muchos creyentes se encuentran molestos ante el trasfondo conceptual de las antiguas formulaciones de la fe. Todo nos permite suponer que el cristianismo ontológico-helenista nos conduce hasta unas tapias donde sólo cabe repetir las fórmulas vacías del pasado o proclamar la muerte de Dios” (Pikaza 1981:21). El esfuerzo que se viene haciendo desde el

siglo pasado por hacer una teología más científica, histórica, antropológica, social y más vivible, que culminó con la celebración en los sesenta del Concilio Ecuménico Vaticano II, fue necesario pero insuficiente. Supuso reconciliarse, aún con limitaciones, con la modernidad en un momento en que ésta dejaba de ser lo que había sido, por decirlo así (Martín Velasco 1997c:69), para ser otra cosa que aún no sabemos bien qué es y ni siquiera nos podemos imaginar lo que será. Torres Queiruga expresa el reto que el cambio supone en términos que encontramos muy elocuentes: “Han cambiado los parámetros culturales, ha cambiado drásticamente nuestra manera de estar en el mundo y ha cambiado, en consecuencia, el modo de relacionarnos con Dios. Ahí está la raíz que, en definitiva, lo está condicionando todo. Se trata de un cambio verdaderamente revolucionario, de consecuencias aún no previsibles en muchos aspectos” (1997:22). Y en la misma obra, más adelante: “Hoy resulta ya muy difícil comprender en vivo la profunda experiencia de cambio radical, de auténtico sobresalto en todos los órdenes, que estén en el origen de la modernidad. Lo que se puso en cuestión no fue tal o cual aspecto, sino la entera imagen del mundo como tal. Y con ella se conmovió hasta sus cimientos la visión de la presencia divina que le era propia.”(1997:93).

El otro gran cambio, tan necesario como éste, es el que tiene que ver con redescubrir la religión como experiencia, como realidad profundamente vital, que por naturaleza demanda ser vivida y ya no meramente creída o teóricamente aceptada. El fundamento para esta reorientación se encuentra en la nueva ubicación de lo sagrado. Es lógico. Si, como vimos, lo más sagrado se encuentra ahora en el ser humano, si es el ser humano el principio y fuente de validación y verificación, la religión tiene que mostrar que es profundamente humana, que es la realidad experiencial por antonomasia y echa sus

raíces en lo más profundo de la experiencia humana. Un análisis rápido en esta perspectiva mostrará que la religión ha sido siempre esa gran experiencia. El reto es, pues, romper las formas culturales en que, por su mismo éxito, cristalizó en el pasado quedando fijada en ellas, para que la experiencia que constituye la religión vuelva a ser posible hoy. Porque, según un supuesto en este tipo de análisis, mientras haya sagrado habrá experiencia del mismo y será posible la experiencia religiosa. Y sagrado habrá mientras haya hombres, es más, como vemos, hoy lo sagrado es el hombre. Es la tesis continuamente repetida de los fenomenólogos de la religión.

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

guiándonos únicamente por un modelo de análisis antropológico y sociológico. Este es un punto que nosotros desarrollaremos en nuestro trabajo.

Decíamos que, mantenido dentro de ciertos límites epistemológicos, estamos de acuerdo con el análisis e interpretación que se hacen de la crisis actual en lo religioso, de sus grandes causas y de sus retos. Más aún, es un análisis y una interpretación que tienen su validez en el mundo cultural práctico en el que necesariamente nos movemos y nos tendremos que seguir moviendo. Pero mucho nos tememos que con ellos no se superará la crisis, por el contrario, ésta seguirá. Porque, en nuestra opinión, lo que está en crisis no es ya solamente el ontologismo racional con el que se ha identificado la fe, cosa que se superaría restaurando la fe como experiencia, vivenciando y personalizando sus contenidos, sino la fe como “creencia”. Y será “creencia”, mientras se haga consistir la fe en un conocimiento operando en base a mediaciones representacionales, cuyo estímulo viene a su vez de representaciones, sean éstas de lo más sagrado y de lo más misterioso. En otras palabras, la supuesta fe como experiencia es tan mediatizada representacionalmente que dicha fe es antes y más representaciones que experiencia, convirtiéndose, vía el entendimiento, en dato-conclusión para la razón y en mandato y dogma para la voluntad y el ser humanos. “Creencia” es, pues, para nosotros todo conocimiento religioso mediatizado por la razón de modo que ni brota de la experiencia religiosa directamente tal o conocimiento silencioso ni conduce a ella, con frecuencia sólo apunta en su dirección y en el mejor de los casos la vislumbra, nada más. De ello resulta que si la fe es un dato-conclusión, para asumirla no se necesita religión, la razón se basta para dar cuenta de ella. Y si es un mandato, la fe y la religión siguen siendo y apareciendo dogmáticas, y por lo mismo inspiración continua de rechazo.

No basta, pues, con subjetivizar, experimentar y vivenciar la fe. Estas mismas expresiones evidencian la persistencia de un dualismo, según el cual la fe y sus contenidos son algo que inicialmente se produce fuera del sujeto, como algo diferente y más allá de él. La vivenciación por parte del ser humano de lo que le es heterónimo, no deja de serlo por el simple hecho de vivenciarlo. No basta con subjetivizar, interiorizar y personalizar la fe. Ello en forma más íntima sigue reproduciendo la “creencia”, y con la creencia la fijación, la sumisión y el dogma. Y es esto lo que, a nuestro juicio, está en crisis en la religión en la actualidad, por el tipo de sociedad y cultura que somos, sociedad de innovación y cambio continuos, donde ya no es posible la religión como “creencias”, por muy sutil que resulte este revestimiento. Hay lugar en la sociedad y cultura actuales para lo sagrado, para su experiencia y para la experiencia de lo religioso. Pero fijarse en ellos, tomarlos como “enganche” para una religiosización (evangelización) del hombre y mujer de hoy, de la sociedad y cultura actuales, en vez de tomarlos como apoyo para la superación de la religión que está en crisis, la fe representacional y la religión de creencias, es no percibir hasta dónde llega la incompatibilidad entre este tipo de fe y de religión y la sociedad y cultura actuales.

1.4. Otra interpretación posible de la crisis

Obviamente que el hombre actual rechaza la religión tradicional, la religión de “creencias”, como normalmente se entiende este término, por ser una religión dogmática, heterónoma e impuesta. Pero no únicamente se manifiesta rechazo a la religión tradicional en la medida en que ésta es dogmática. Nuestra interpretación es que, por las mismas

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

Para un análisis e interpretación adecuados de la crisis religiosa actual hay que, efectivamente, comparar ésta con situaciones pasadas⁶. En el pasado siempre la religión se articuló sobre los paradigmas culturales vigentes. Estos eran siempre axiológicos, y sobre ellos la religión siempre se pudo articular como sistema de representaciones y de valores superior. En nuestras sociedades y culturas de conocimiento, por primera vez en la historia de la humanidad, nuestro paradigma cultural, la matriz y modelo que nos permite vivir, posicionarnos ante la realidad, actuar, funcionar como sociedad, no es axiológico, y la religión ya no se puede articular en él como un sistema superior de representaciones y de

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

valores. Y si lo hace así, es y aparece como un sistema de “creencias”, que instintivamente mueve al rechazo, y ello no porque el hombre actual moral y religiosamente falle, sino porque su estructura cultural no lo soporta. La religión, que ha conocido cambios profundos de articulación en el pasado, pero que siempre pudo hacerlo sobre el paradigma respectivo, no lo podrá hacer ahora, encontrándose ante una situación literalmente inédita. De ahí la importancia, repetimos, de no quedarse en el mero análisis de los datos de la situación actual. Por rico que sea, resulta profundamente insuficiente. Para completar su análisis, para conocer su significación más profunda, hay que analizar contrastando nuestra situación de cambio con otras parecidas del pasado, encontrar los indicadores más profundos que subyacen a los cambios y sólo entonces se podrán captar cambios estructurales profundos que están en la base de los cambios culturales y religiosos actuales.

La religión no podrá articularse más como sistema de representaciones y de valores sobre el paradigma del conocimiento actual. Como veremos, éste como tal es aséptico, no genera más valores e interpretación que los que necesita para operar y, desde luego, no crea, no puede crear, el sistema de valores que dé sentido, guíe y oriente al ser humano y a su proyecto. Pero le abre a la religión la posibilidad total de descubrirse y desarrollarse como conocimiento, conocimiento genuino, no representacional, plenamente creativo y libre. En otras palabras, el nuevo paradigma le ofrece a la religión la posibilidad de, desidentificándose de funciones supletorias, concurrentes y alternativas, ser ella misma, ser lo que en lo más profundo y auténtico de sí misma siempre fue: conocimiento

no representacional, no dual, conocimiento silencioso⁷. Este es el reto que la situación actual presenta a las religiones: convertirse a sí mismas en cuanto portadoras de este conocimiento. Este ya existió en el pasado. Es conocido el gran desarrollo que la religión como conocimiento silencioso adquirió desde hace muchos siglos en Oriente, sobre todo en el hinduismo y en el budismo. En Occidente, por razones culturales e históricas, este desarrollo ha sido mucho menor, pero no han faltado testigos de este conocimiento a lo largo del tiempo. El reto actual es que, al no ser creíble una religión como sistema de representaciones y de valores, la religión o es conocimiento silencioso o no será. Es el significado profundo, más allá del que haya podido atribuirle el autor, que adquiere hoy la frase tan citada de Karl Rahner según la cual el cristianismo del siglo XXI será místico o no será, y que sin duda remite a otra muy parecida de André Malraux. Es mucho más que la necesidad de un cristianismo experimentado y vivenciado como la mayoría de autores señala ahora, es la necesidad de un cristianismo como conocimiento silencioso.

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

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

2. Religión y teología en un punto crucial

Consecuencia de la crisis que atraviesa lo religioso, religión y teología se hallan hoy en un punto verdaderamente crucial, como nunca antes lo habían estado. Con respecto a la primera parte de la proposición no sólo abunda ya la reflexión sino que comienza a perfilarse un consenso en cuanto a su profundidad y sus implicaciones, no así en cuanto a la segunda parte, cuya realidad es sin embargo más trascendental que la primera, pues el reto es tan grande que la religión que de él deriva como alternativa, el “conocimiento silencioso”, ni siquiera será religión, al menos no lo que hasta ahora hemos entendido por tal. De ahí que hablando de ella Corbí haya titulado uno de sus libros “Religión sin religión” (1996) y subtítulo otro “Más allá de las formas religiosas” (1998). Aunque por otra parte, como dice Jesús de Nazaret y todos los maestros, no se trata de nada nuevo, sino de la verdadera religión, la de siempre, la que testimonian los que la han vivido, de ahí que sean testigos, en todas las religiones.

2.1. El descrédito de las visiones dualistas

Quienes están de acuerdo en que religión y teología atraviesan hoy un punto crucial, a éste lo ven formado en la confrontación que necesariamente se va a dar y se está dando entre *autonomía* y *subjetividad*, por una parte, como las notas más características según ellos de la modernidad, y la religión y la teología como las seguimos presentando, por otra, todavía gravemente lastradas por una visión dualista de lo real: creación y salvación, contingencia y eternidad, profano y sagrado, humano y divino, donde lo primero aparece

sometido a lo segundo. Así planteadas las cosas, aunque el cambio ubica la religión y la teología en un punto crucial, en un momento de transformaciones profundas, como veíamos más arriba, no sería la primera vez que ello ocurre en la historia y la crisis puede ser superada si religión y teología reconocen, con todas sus consecuencias, los retos que presentan la autonomía y subjetividad modernas (Torres Queiruga 1997), la nueva configuración de fondo a la que tiende la religión (Martín Velasco 1998:32-45).

Aun reconociendo la valía de estos análisis y propuestas, valía científica y creyente, puesto que algunos de los cambios que proponen introducir en la comprensión y presentación de la doctrina cristiana son verdaderamente grandes, análisis y propuestas sufren, en nuestra opinión, de un grave y limitante supuesto: que, pese a todo, religión y teología seguirán siendo un cuerpo de conceptos y de representaciones, que éste seguirá siendo el instrumental “natural” y “científico” para captar lo religioso y transmitirlo, que la ‘verdad’ seguirá siendo el objeto de la religión y, sobre todo, de la teología, ahora descubierta respetando, y hasta potenciando si se quiere, la autonomía y la subjetividad del ser humano moderno. En otras palabras, y pese a cambios profundos que se propugnan, religión y teología lo siguen siendo de “creencias”. Permanece incuestionable el postulado de que el conocimiento religioso y teológico, por muy “sui generis” que sea, es conocimiento representacional, por lo tanto conocimiento en base a mediaciones, símbolos, conceptos, representaciones, al igual, porque es parte, del resto del conocimiento que producimos como animales necesitados que somos. Aunque se sabe de otro tipo de conocimiento, el de los místicos, y se le cita, apenas se sospecha que es en este tipo de conocimiento donde se encuentra el verdadero reto y la verdadera superación, no se cae en la cuenta de que en la conversión a este conocimiento es donde está el reto crucial de la

religión y de la teología. Y en este sentido riguroso, no hay antecedentes de este punto en la historia, es la primera vez que se da. No que antes no se haya dado la religión como conocimiento sin mediaciones simbólicas, se dio en individuos aquí y allá, pero no con la radicalidad estructural de reto a la religión y a la teología con que aparece hoy.

Como queda sugerido, por conocimiento de “creencias” no sólo entendemos aquí un conocimiento no verificado, que opera en base a autoridad y revelación, atentatorio contra la autonomía y subjetividad de la persona o, mejor dicho, contra la creatividad y libertad que caracteriza al conocimiento actual -conocimiento que logra superar formalmente las posiciones a que nos venimos refiriendo-, sino este mismo conocimiento actual aplicado al conocimiento religioso. Y ello porque se trata de un conocimiento representacional, dual, y, en último término, de estructura egocentrada. Este punto es sumamente importante⁸.

2.2. El descrédito de un conocimiento de “creencias”

De entrada, por concepción antropológica, hay que decir que el conocimiento en función de la vida y de la sobrevivencia como es el conocimiento científico actual, y lo ha sido el conocimiento funcional a la vida siempre, es un conocimiento con función y de naturaleza totalmente diferente del conocimiento religioso. Este es un conocimiento no funcional a la vida, no necesario para vivir y sobrevivir como individuo y como especie humana; es, como el arte, un conocimiento “superfluo”, gratuito. Por su función, el

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

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

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

producto de “creencias”, heterónimo, dogmático. He aquí el punto crucial, en el que la cultura actual en lo que tiene de más matricial nos sitúa.

2.3. El reto de la cultura actual

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

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

criterios éticos tienen la ética. De la religión, aún tal vez sin saberlo formular, esperan algo distinto. En este mismo sentido se puede interpretar el hecho no tan infrecuente en nuestros días de hombres y mujeres de formación científica y tecnológica, trabajando en sectores de punta, en búsqueda de sentido religioso y trascendental para sus vidas en ámbitos bien diferentes a los de la ciencia y tecnología donde se mueven. La religión no niega la ciencia, la filosofía y la ética, no niega nada de lo real, físico, social, cultural, político, como tampoco el conocimiento no interesado no niega la pertinencia en su nivel del conocimiento interesado. Para ella no hay más realidad que ésta, la que hay. Pero tampoco es una supra-ciencia, supra-filosofía, supra-ética, como si fuera la matriz y molde de ellas, su vértice. Su realidad es toda la realidad vista, sentida y actuada desde el no interés.

3. Importancia y trascendencia del punto de partida

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

3.1. El ser humano necesitado que somos.

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

función instrumental, como lo muestra la hipótesis hoy más aceptada de que el origen del pensamiento puede ser el resultado de la necesidad por parte de algunos homínidos de enfrentar su complejidad social (Arsuaga 1999: 50-51). El carácter más instrumental que el conocimiento humano mostró y fue adquiriendo con la revolución del neolítico, con la ciencia experimental en el Renacimiento y con la ciencia en la sociedad industrial y actual, se encontraba *in nuce* en el primer conocimiento de todos.

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

3.2. Pero no únicamente

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

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

Esta manera de ver al ser humano la podemos probar, y nos permite explicar sus comportamientos y cambios a lo largo de su historia sin necesidad de recurrir a supuestos como el que el ser humano por naturaleza es religioso, tiene percepción de lo sagrado, aspira a conocer y vincularse con lo Absoluto y lo Trascendente, y otros supuestos semejantes, más difíciles de probar de lo que se cree⁹ y que, de un modo u otro, “suponen” la vigencia continuada, a través de cambios y transformaciones, de la religión como en el fondo la conocemos hoy: sistema de representaciones, comportamientos y valores, la religión como sistema de “creencias”.

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

3.3. Cultura y religión, productos humanos

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

Todo en la cultura, mediacional y gratuito, conoce el cambio, pero lo mediacional mucho más, dada su naturaleza y función instrumental. Aunque, en lo que se refiere a la estructura matricial que lo hace posible, los cambios radicales, es decir, de la misma matriz, sean contados. Nos referimos a los cambios que coinciden con las diferentes formas de vida o tipos diferentes de sociedad: pueblos cazadores y recolectores, pueblos pastoriles, sociedades agrarias, industriales, y sociedades actuales o de conocimiento. Estos cambios matriciales, como bien lo ha analizado Mariano Corbí, han incidido en la religión como

sistema de “creencias” y , como otros autores lo muestran también, en la representación y ubicación de lo sagrado. Estos cambios, algunos autores los llamamos de “paradigma” en el sentido matricial o estructural del término, han sido los más profundos y cargados de consecuencias en la historia. El que se está dando ahora y en lo que afecta a la religión, tal es la hipótesis de Mariano Corbí y la nuestra, es inédito, nunca antes se había dado.

Hay un aspecto implícito en nuestra concepción de cultura, como también en nuestra concepción del ser humano como animal, y es la condición biológica de la cultura, al ser ésta una invención biológica de la especie humana para poder adaptarse a las situaciones cambiantes sin tener que cambiar, como sí tienen que hacerlo los animales, su programa genético y su morfología. Este hecho hará que todo en el ser humano, sus creaciones más abstractas y sus productos más gratuitos y desinteresados, no conozca otra matriz que esa funcionalidad biológica. Esta función es la que impone la existencia de una correspondencia estructural, entre formas de vida, con sus recursos, medios técnicos para lograrlos, organización social, y paradigmas culturales y axiológicos. En ella se insertan las expresiones inmanentes y trascendentes más desinteresadas y gratuitas, la ciencia, la filosofía, el arte, incluso la religión como conocimiento silencioso. Todo lo cultural en el ser humano nace de la vida y, en última instancia, refiere a ella. El conocimiento no borra ni anula nuestras raíces naturales, biológicas, animales. Somos parte y manifestación de esa realidad. Para la interpretación, por ejemplo, de los paradigmas culturales tendremos que volver a sus condiciones biológicas y sociales, de tiempo y de espacio. Con razón dice Corbí: “La biología en el hombre es cultura, por tanto, conocimiento, teoría, tecnología, valores e incluso religión” (1992:26).

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

La *religión*, como está quedando de manifiesto, no goza de privilegio en nuestro tratamiento. No es necesario y tampoco sería científico. No es necesario, porque es sometiéndola al mismo tratamiento que, como vemos, se puede dar cuenta de las diferentes configuraciones que ha conocido según los diferentes tipos de forma de vida y de cultura, y de lo que en sí misma es, de su pertinencia en cuanto conocimiento silencioso. Cuando se recurre a la fe, a la revelación o a otros mecanismos de naturaleza no comprobable, podemos estar seguros de que, por las razones que sea, se está recurriendo a un argumento innecesario, de dogma y de autoridad, innecesario y que crea un círculo hermenéutico vicioso. Esta forma de proceder es rechazada por el ser humano moderno como dogmática, y con razón. Es la religión de “creencias”, en el sentido más fuerte del término, que ha

perdido y está perdiendo credibilidad en la cultura actual. Si la religión como conocimiento silencioso no se puede convertir, bajo pena de descrédito, en conocimiento mediacional ni en su producto, menos puede ser producto de una “creencia”, conocimiento que en su tiempo fue “racional”, aceptable y creíble, y que hoy ya no lo es o es un lenguaje mítico-simbólico que hay que traducir.

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

3.4. Doble hipótesis

Es partiendo de esta concepción del ser humano, de cultura y de religión, como llegamos a una doble hipótesis. La primera es que lo que conocemos por religión, aún cuando cumplió otras funciones, nunca dejó la de ser conocimiento no mediacional, sutil, silencioso, de la realidad, entregando así a sus cultivadores el conocimiento más real de la realidad, lo real de lo real, la realidad en su ser o, mejor, en el ser, allí donde todo es uno.

Es la experiencia y conocimiento que vemos en los grandes maestros de las diferentes tradiciones religiosas. La segunda es que, debido a los cambios profundos que suponen en nuestra cultura nuestras sociedades de conocimiento como forma de vida, la religión ya no se puede reproducir en las mismas como sistema de “creencias” y de valores correlativos, es decir, ya no se puede reproducir como sistema mediacional de conocimiento ni sistema ético, puesto que por naturaleza y función éstos son egocentros e interesados, mucho menos como sistema dogmático, con límites, por sutiles que sean, a la libertad y creatividad interior, y que, en consecuencia, si la religión ha de ser creíble, ésta ha de ser experiencia y conocimiento no mediacional, no egocentros ni interesado y, para ello, no conceptual, silencioso.

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

Estas posiciones, recogidas de la producción española sobre lo religioso, cumplen para nosotros con la función de interlocución. De hecho teniéndolas en cuenta y en contraste con ellas es que fundamentamos y exponemos la nuestra. Las razones para retener las que aquí presentamos son, fundamentalmente: sus calidades científicas de rigor, criticidad y pertinencia; ser, en nuestra opinión, representativas de la rica reflexión española

en este campo, y complementarias entre sí. Efectivamente, llama la atención lo nueva que es en España la reflexión científico-social sobre lo religioso, prácticamente de los sesenta para acá, y la calidad científica alcanzada en tan poco tiempo, calidad que se muestra en un conjunto impresionante de autores y obras de mucha valía.

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

aproximaciones no excluyentes que representan estos autores porque son nuevas, como el pensamiento en general en este dominio, en su intención explícita de comprensión de la crisis y de ofrecer caminos de superación y de respuesta.

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

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

Se trata de aproximaciones nuevas, en el sentido que tratan de comprender y ayudar a superar un fenómeno nuevo, como es la crisis religiosa de Occidente en las últimas décadas. Este carácter de novedad es muy importante, sobre todo en la medida que refleja una conciencia muy aguda de que las respuestas que se venían dando, culpabilizando por la crisis religiosa a la cultura y hombre modernos, no son serias. En fin, podríamos decir que a las tres aproximaciones les es común un propósito de “recuperar”. Este es explícito en Torres Queiruga, que titula la obra a la que fundamentalmente nos vamos a referir

Recuperar la creación. Pero igualmente podemos hablar, sin deformar demasiado los aportes que significan en este tema, de recuperación de la experiencia religiosa como forma de conocimiento en Pikaza¹⁰, y de recuperación de lo sagrado nuevo y de la experiencia mística en Martín Velasco. De ahí los subtítulos que siguen.

4.1. Recuperando la experiencia religiosa como forma de conocimiento.

4.1.1. Síntesis de la posición y planteamiento de Pikaza.

Pikaza escribió *Experiencia religiosa y cristianismo* hace ya unos años, en 1981, pero como posición ante la experiencia religiosa la obra conserva todo su valor¹¹. En ella, más que recuperar, quizás lo que Pikaza persigue es develar el carácter experiencial y vivencial que le es esencial a la religión y a la fe cristiana, y así enraizar éstas en la experiencia, dado que un ciclo del cristianismo se está acabando, el ciclo ontológico-helenista (1981:21). En consecuencia, la experiencia, humana, religiosa y cristiana, es el gran tema que se propone abordar, y en él la visualización estructural de la experiencia va a

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

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

ser capital. Y es que, para Pikaza¹², en la experiencia en sí como forma humana de conocimiento, está ya la estructura básica de toda otra forma experiencial, concretamente de la experiencia de sentido y de la experiencia religiosa.

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

Pero hay realidades y realidades, y la experiencia de sentido tiene que ver con las realidades fundamentales de la vida, según la distinción que Pikaza hace propia entre *experimentar* cosas y *experienciar* este tipo de realidades. Lo que aporta la experiencia de sentido a la experiencia como conocimiento no son objetos nuevos, sino la profundidad y valor de los mismos, de la realidad. En otras palabras, la experiencia de sentido es radicalmente valorativa y simbólica. Aunque sigue sin ser religiosa.

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

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

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

Esta ruptura o quiebre existieron siempre. Aquí volvemos de nuevo al comienzo, a la definición del ser humano como viviente extraño que desborda la estructura de equilibrio con el mundo, desbordamiento o ruptura de equilibrio al que responde la experiencia. Esta responde siempre al desequilibrio, brecha o ruptura existente entre lo experimentado y el trasfondo o dirección en que acontece la experiencia. La importancia para Pikaza de subrayar esta ruptura, es que ella determina el surgimiento de la dimensión de sacralidad o

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

Si hay sagrado donde hay contraste, diferencia, desequilibrio, en una palabra, *ruptura*, entre experiencia y su trasfondo, la cultura tiene una matriz religiosa (P. Berger y Th. Luckmann), puesto que la cultura es, por definición, distanciamiento de la naturaleza; se puede afirmar que por naturaleza el ser humano es religioso; y así volver «al enfoque más normal del hombre preilustrado» (1981:139) que concibe el hecho religioso como algo natural¹³. Pero para Pikaza la experiencia religiosa es sobre todo *encuentro* (*acontecimiento*): encuentro transpersonal con un Dios presente y ausente, que trasciende todos los signos (representaciones), no tiene función práctica, sin embargo se expresa como el origen de todo acontecimiento y de toda praxis y tiene lugar en la historia a la vez que en el momento intemporal del individuo.

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

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

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

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

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

¹⁶ «Entre los datos de la tradición destaca la apertura religiosa. Podremos discutir si existe una experiencia religiosa de carácter fundamental o trascendental; pero es indudable que ha existido (existe) una *tradición experiencial* de lo divino. En otras palabras, a lo largo de una historia, que sólo parece haber quebrado en la cultura occidental del siglo XIX, el hombre ha estado inmerso en esquemas y vivencias religiosas. (...) Eso resulta de tal manera claro que, mirando las cosas sin pasión, es necesario asentir de alguna manera a los tradicionalistas cuando afirman que la idea-experiencia religiosa nunca ha sido creada por la historia. Resulta absolutamente imposible remontarse a un tiempo en que los hombres no fueran religiosos; imposible comprender el salto que, partiendo de un estadio previo, neutral y positivo, les hubiera conducido a la apertura a lo divino. El hombre de la historia es religioso por tradición: su experiencia se vincula a la experiencia de los hombres anteriores.» (1981: 200)

4.1.2. Una primera valoración.

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

En un planteamiento como éste, lo hemos visto, la Ilustración, en el sentido amplio de modernidad, es la excepción a un comportamiento milenario. Siempre en la tradición el hombre vivió inmerso en esquemas religiosos hasta finales del siglo XVIII en adelante. Lo que ocurre del siglo XVIII hasta nuestros días no es normal. Podría argüirse que con la superación de la visión de mundo ontológico-helenista la experiencia religiosa vinculada a ella sufrió un quiebre, una ruptura. Aunque resulta difícil de explicar que, si el hombre es religioso por naturaleza, la ruptura haya sido tan profunda. En todo caso, si así se explicase, sería un paréntesis, supuestamente después del cual el hombre volvería a ser experiencialmente religioso. ¿Y si no fuera así?

Llama la atención que en el análisis de la experiencia religiosa se proceda, como por lo demás es común en todo análisis fenomenológico y culturalista, de manera aparentemente constatatativa pero muy poco o nada operante, es decir, partiendo en el fondo

de una definición sustantivo-estructural de experiencia religiosa, como connatural al ser humano, que se daría siempre, en todo tipo de sociedad y forma de vida. No se entregan indicadores sociales que permitan detectar, analizar e interpretar cambios estructurales en la religión si los hay y, en consecuencia, la propuesta de experiencia religiosa no es operativa. De esta manera, allí donde no se constata ni se puede aplicar la experiencia religiosa, por ejemplo en la mentalidad modernidad, se la considera una excepción.

Efectivamente, la modernidad es una excepción en la tradición religiosa, pero analizable y explicable con las mismas herramientas con que se puede analizar y explicar la religión y sus comportamientos a lo largo de toda su tradición. Ya lo hemos visto en parte y lo veremos sistemáticamente más adelante, cuando propongamos el modelo de análisis que nosotros adoptamos. Lo que sucede es que tradicionalmente, por exigencias de las diferentes formas de vida, la religión tuvo que configurarse como revelación de verdades, por lo tanto como creencias, como experiencia de éstas, y hoy, en la nueva forma de vida que es la nuestra, forma que fundamentalmente consiste en la innovación y creación continuas de conocimiento, eso ya no es posible. Y, obviamente, este hecho se manifiesta bajo formas de increencia, incluso indiferencia, religiosa. Un auténtico quiebre y ruptura en la experiencia religiosa tal como había sido y se sigue proponiendo. En este sentido, la modernidad no es una excepción, no es un hecho anormal, es la confirmación de la regla: la religión configurándose de acuerdo a las posibilidades que le abre cada forma de vida.

Lo cual nos permite inferir que no es la experiencia religiosa tal como Pikaza nos la propone ni la categoría apropiada de análisis ni la respuesta adecuada a la crisis. Puede responder por un tiempo a necesidades que hay en nuestra cultura de interiorización y

subjetivización de creencias y valores, incluso permanentemente, en quienes experimenten esta necesidad de por vida, pero no es la respuesta que esté a la altura de la demanda de la crisis. Y la razón fundamental es porque lo que se siguen ofreciendo son creencias, precisamente lo que la sociedad que vive del conocimiento estructuralmente rechaza.

Desde el primer momento y en forma reiterada, al hablar de experiencia, de experiencia de sentido y de experiencia religiosa, Pikaza lo enfatiza: el conocimiento experiencial es un conocimiento mediacional, representacional. «La experiencia se realiza siempre a través de mediaciones.»(1981:40). De esta manera, por definición-decisión la experiencia como conocimiento queda acotada al conocimiento interesado, que, lógicamente, procede ensayando, probando, representando, fijando, ...; esto es obvio en la experiencia. En ningún momento se descubre o admite la posibilidad de experiencia en otro ámbito de conocimiento, en un ámbito no interesado, en el que, por naturaleza, el conocimiento es experiencial y no representacional. En consecuencia, a partir de esta acotación, por más que se enfatizen los aspectos directos, inmediatos, de contacto, de la experiencia, ésta será siempre un conocimiento mediatizado, no directamente experiencial, de verdades-representaciones construidas, no de la realidad tal cual es. Esas verdades-representaciones construidas, no conocidas con todo nuestro ser sino con parte de él, con nuestra experiencia representacional, la que necesitamos para responder al entorno que aún no conocemos o no conocemos bien¹⁷, nos serán impuestas a todo el resto de nuestro ser que no las conoce, y serán por lo tanto creencias. Mientras las formas de vida anteriores a la

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

nuestra las necesitaban por su función legitimante, jerarquizadora, cohesionadora y motivadora, eran y aparecían creíbles. Cuando una forma de vida, como la nuestra, no las necesita ya, pierden como creencias su credibilidad y plausibilidad.

Nos parece muy importante caer en la cuenta de cómo, sutilmente, al querer recuperar por este camino la experiencia religiosa, no solamente no se logra, ya que otra vez se convierte la religión en creencias, sino que hablando en rigor se imposibilita la verdadera experiencia religiosa, la del conocimiento no representacional o silencioso. Es cierto que Pikaza reiteradamente advierte que no se debe entender como si hubiera continuidad entre la apertura ineludible de la experiencia de sentido, en cualquier dirección que se dé, mundo, sujeto e historia, y experiencia religiosa, ni siquiera entre sagrado y esta última. La experiencia religiosa es de otro orden. No se puede crear, determinar o imponer desde la experiencia de sentido y de lo sagrado. Estas apenas son lugares, sobre todo la experiencia de lo sagrado, donde por el quiebre y ruptura en que se asienta con respecto al resto de la realidad, la experiencia religiosa puede acontecer. Pero la iniciativa es de Dios. El sólo se puede revelar. Es cierta la reiteración de este énfasis en Pikaza. Pero, de nuevo, el énfasis no es operativo. Se insiste tanto en la experiencia de sentido y de lo sagrado, siempre representacionales, como lugar de la experiencia religiosa, y queda tan cerrada la posibilidad de una experiencia no representacional, que también la postulada posible revelación de Dios aparece como una creencia, un acontecimiento de orden sobrenatural. No se ve cómo a través de los medios propuestos, experiencia de sentido y de lo sagrado con sus respectivas cargas representacionales, se pueda llegar al fin que se persigue.

De hecho, ante la dificultad religiosa del presente, Pikaza reivindica la tradición, no como posición intelectual, sino como transmisión de la experiencia religiosa, que se expresa en fórmulas, transmite usos, se refleja en textos, se contiene en ritos, postulando el cumplimiento en dicha transmisión de tres condiciones: que sea libre, abierta y trascendente. Es evidente que la tradición conserva grandes riquezas de sabiduría y de experiencia religiosa, específicamente de conocimiento silencioso, que si no las tuviéramos a mano por tradición, hoy las tendríamos que inventar. Pero las condiciones exigidas, aunque necesarias, son insuficientes. Además de libre, abierta y trascendente, la transmisión de la experiencia religiosa y, sobre todo, su comprensión y vivencia tienen que estar siempre acompañadas de discernimiento y criticidad. En la tradición hay que distinguir entre el vino sagrado y la copa que lo contiene, entre conocimiento silencioso y creencias, entre la experiencia de la que es testigo la tradición y la forma como nos la ha transmitido. Formas y creencias son tributarias de una sociedad y de una cultura que no es la nuestra, están dirigidas a unos hombres que no somos nosotros. En consecuencia, hay que apurar el vino sagrado que contienen, pero como creencias y formas definitivamente pasadas dejarlas morir, enterrarlas. De lo contrario, estaremos ofreciendo a nuestros contemporáneos vida y muerte mezcladas, experiencia religiosa auténtica junto con creencias y, a la postre, sólo creencias, con el consecuente rechazo.¹⁸

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

Es cierto que religión y cristianismo son experiencia religiosa, pero experiencia de conocimiento no egocentrado ni interesado, conocimiento silencioso. Lo que en la religión y en el cristianismo no es esta experiencia, las creencias, concepciones y ritos correspondientes, debe sufrir una conversión total a la experiencia, la única experiencia religiosa digna de este nombre, y morir. El intento de enraizar religión y cristianismo en la experiencia religiosa sin distinguir lo que es conocimiento silencioso de lo que son creencias lleva a que de nuevo sean creencias lo que se ofrece. La forma y lenguaje más experiencial y subjetivo en que se haga no cambiará en el fondo las cosas. No es por esta vía que el hombre de la sociedad de conocimiento será religioso. El cambio está en distinguir lo que es en verdad experiencia religiosa de lo que no lo es, en ofrecer lo primero y en enterrar lo segundo.

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

4.2. Recuperando lo sagrado nuevo y la experiencia mística.

Otra aproximación no excluyente de la anterior, sino más bien complementaria *ex ante* (lo sagrado) y *ex post* (experiencia mística), es la que representa Martín Velasco, prestigioso estudioso de lo religioso, a lo largo de su abundante y rica producción, pero que

podemos verla expresada en forma más sistemática y desarrollada en dos últimos trabajos suyos, en la ponencia *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (1998)¹⁹, y en la obra *El fenómeno místico. Estudio comparado* (1999).

4.2.1. Metamorfosis de lo sagrado.

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

Como las categorías «descristianización», «desacralización», «salida de la religión», y otras, utilizadas en décadas pasadas, no resultaron tan “proféticas” como se creía, hoy los estudiosos de lo religioso, y Juan Martín Velasco con ellos, prefieren hablar de «cambio», «mutación», «metamorfosis», como más adecuadas para captar y expresar el sentido y la orientación de la situación religiosa. Específicamente, «metamorfosis» «remite a la modalidad del cambio. Se trata de la transformación del estado o de la forma de la realidad que sufre ese cambio.» (1998:9). ¿En qué estado o formas está él pensando? En la «forma constituida por las mediaciones en que había cristalizado la religión - que abarca las creencias, las prácticas, las constelaciones de símbolos, las prácticas rituales, las normas y los comportamientos éticos, las escalas de valoración los sentimientos y emociones, las configuraciones institucionales - y que se había ido configurando tal vez desde el *tiempo eje*

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

en que nacieron las grandes religiones universales - y, en el caso del cristianismo, desde el llamado «giro constantiniano» -, ha entrado en crisis profunda, se está desmoronando progresivamente ante nuestra mirada» (1998:10). Se trata, pues, de grandes transformaciones. Por otra parte «la ineliminable necesidad de trascendencia que habita en la raza humana está generando poco a poco, lentamente y como a tientas, nuevas formas de encarnación de la religión en la historia, nuevas configuraciones religiosas en las nuevas y cambiantes culturas emergentes; nuevas formas de presencia de la religión en las nuevas sociedades sometidas a un proceso rapidísimo de transformación.» (1998:10). Metamorfosis significa el cambio de algo en otra cosa y, por lo tanto, hace referencia tanto a lo que deja de ser como a lo que adviene.

Para Martín Velasco, como para otros autores, el cambio está teniendo lugar en lo que desde Durkheim²⁰ se ha considerado el basamento de lo religioso, lo sagrado, mejor dicho, en su percepción y ubicación. Aquí está teniendo lugar la metamorfosis profunda. Milenariamente lo sagrado ha referido a una realidad superior, por encima, más allá del ser humano. Con la modernidad, y más aún en la situación actual, lo sagrado remite a la experiencia que hace el ser humano de su dignidad, profundidad e inviolabilidad. «Lo sagrado designa así el aura que rodea el sujeto, la dimensión de profundidad de su conciencia, la inviolabilidad de su dignidad, la sublimidad de la belleza que es capaz de gustar» (1998:27). Es verdaderamente el horizonte lo que está cambiando, y como parte del mismo nuevas formas de definirse religiosamente emergen, como lo muestran las encuestas

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

y los análisis de éstas, y nuevas posibles formas “sagradas” o religiosas. La presente situación se origina para Martín Velasco en el individualismo y en la subjetividad, vigentes en las sociedades occidentales desde el Renacimiento y la Modernidad, que ya asomaron en la época del *tiempo eje* (Jaspers 1980: 19s), pero agudizadas en nuestros días. Estas se han convertido en cuestiones de vida o muerte para la religión. Las cosas no volverán a ser como antes, entre otros factores por el «pluricentrismo», y ya no solamente pluralismo, cultural y religioso. El reto para las religiones, y para el cristianismo entre ellas, es, según Martín Velasco, mostrar que reconocimiento de la Trascendencia y de la subjetividad humana son posibles. La historia del cristianismo así lo muestra, y las realizaciones más eminentes de ello son los místicos cristianos, que «han comportado una profunda humanización de la experiencia de lo divino» y son «pioneros de la experiencia de la subjetividad». Pero el reto no tiene nada de fácil.

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

Por otra, es obvio, hay grandes diferencias entre su planteamiento y el nuestro. En este trabajo, al igual que en otros, él no se plantea cambios en la naturaleza y función de la religión tal como se la define clásicamente. Como fenomenólogo es más difícil percatarse de ello. La fenomenología de la religión opera sobre la actitud religiosa como un continuum, hecho de sagrado, Misterio y Trascendencia, que descubre en todas las manifestaciones religiosas. La religión encuentra su amarre en «la ineliminable necesidad de trascendencia que habita a la raza humana», en la necesidad que el ser humano tiene de lo sagrado.«”Lo sagrado”, subraya Martín Velasco, constituye para mí la categoría fundamental para la interpretación y la comprensión de los fenómenos que la historia presenta como religiosos» (1998:10). El que la religión opere como un conocimiento mediacional no supone en sí problema, porque fenomenológicamente hablando parece que la religión siempre ha operado así, es parte de su naturaleza. Sólo se ve problema en la desadecuación cultural de las mediaciones utilizadas con la subjetividad y el individualismo como valores modernos, no en las mediaciones conceptuales en sí. No se sospecha que el problema está aquí. Que la religión, operando como conocimiento mediacional, es un conocimiento de apropiación, egocentrado e interesado, abocado por naturaleza a constituirse en revelación, doctrina, mecanismo de diferenciación, dogma, a imponer jerarquización y autoridad por sutiles que sean y a exigir sometimiento. De esta manera la crisis de la religión seguirá. Dar más cabida en la religión a la subjetividad y autonomía del individuo moderno, paliará por un cierto tiempo la crisis pero no la resolverá, porque no está ahí la raíz del problema, sino en la no renuncia a seguir reproduciendo una religión conocimiento mediacional. En la medida en que se pretende conocimiento mediacional, de nuevo tendremos a la religión repitiendo su consabido ciclo: primero disputa con la ciencia, la filosofía y la moral el lugar que cree le corresponde en la cultura, conseguido éste

coexiste con ellas, para luego y ante el avance de éstas ir retrocediendo en crisis. Y los místicos cristianos, reducidos a ser ejemplo de una simbiosis imposible entre “creencia” o verdad aceptada en el sometimiento y subjetividad y autonomía.

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

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

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

Como nos pasa un poco a todos los que en la actualidad reflexionamos sobre lo religioso y su crisis, Martín Velasco se ha topado con la necesidad de estudiar la

experiencia religiosa de los místicos al preguntarse por el sentido de esta crisis, por la influencia sobre la religión de los cambios que están teniendo lugar en lo más profundo del ser humano, a nivel de su subjetividad, autonomía e interioridad, y al tener que preguntarse incluso hasta por las posibilidades de supervivencia de la religión en estas nuevas condiciones de existencia. El mismo así lo confiesa (1999:9). Y es que la mística es la experiencia religiosa por antonomasia. En ella la experiencia del sujeto ocupa un lugar central. Además de que, al igual que en nuestros días también, de un modo u otro en el fenómeno místico la religión aparece siempre desplazándose de la institución y de las prácticas a la experiencia del sujeto. Los místicos hoy atraen fuertemente nuestra atención porque los distingue haber realizado con una profundidad y una intensidad inigualadas «la experiencia que subyace a todos los elementos que componen una religión» (1999:10), y ello porque los místicos parecen haber penetrado «el núcleo interior» de las manifestaciones de lo sagrado. En fin, que constituyendo la experiencia mística la experiencia religiosa vivida en su mayor significación y profundidad, es imposible conocer la religión sin pasar por el conocimiento de la mística²¹. «Sin la referencia a la mística pueden saberse muchas cosas sobre la religión, pero se está condenado a ignorar el núcleo más íntimo, la verdad definitiva de la religión» (1999:10).

De nuevo, como desde su primera obra, *Introducción a la fenomenología de la religión*, publicada a comienzos de los años setenta (1973), su enfoque va a ser el

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

fenomenológico (1999:45). A la luz de este enfoque he aquí algunos de los aspectos privilegiados en su análisis y retenidos por nosotros. Conviniendo que la palabra «mística» refiera a «experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión - cualquiera que sea la forma en que se la viva, del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu» (1999:23), lo primero que hay que reconocer es que este tipo de experiencia se da en todas las tradiciones religiosas y al margen de ellas, como en los dominios y en ciertos niveles de la filosofía, la contemplación y creación artística y en la ética. Desde un punto de vista fenomenológico, éstas últimas presentan suficientes rasgos en común con las místicas de las tradiciones religiosas. Por ello cabe hablar de místicas profanas: estéticas, metafísicas, en el contacto con la naturaleza, en la relación interpersonal, e incluso “ateas”; y místicas religiosas: monistas (brahmanismo hindú), teístas (tronco abrahámico), del vacío (budismo theravada) y algunas formas de yoga. En todo caso, y éste es un elemento muy enfatizado por Martín Velasco, siempre se trata de una experiencia interpretada, nunca en las tradiciones místicas hay «experiencias puras». Porque una «experiencia pura» no podría ser experiencia humana.

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

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

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

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

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

Martín Velasco percibe la impresión teórico-dogmática que puede causar esta concepción del Misterio como objeto de la experiencia mística cristiana, y va a tratar de «mostrar» que no solamente son “verdades”, es decir, enunciados racionales del núcleo central cristiano, sino que, por debajo de ese aspecto, son contenidos del Misterio que regulan la experiencia cristiana realizada por los místicos en forma eminente(1999:218). Consciente de que la originalidad no está en la referencia a la fe, porque entonces, ¿qué

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

pasaría con las experiencias místicas no cristianas, «al no proceder de la fe»? (sic), enfatiza que «la novedad, de nuevo, está en la peculiaridad de esa adhesión a Dios que los cristianos llamamos fe-esperanza-caridad»(1999:218). «La importancia de la relación entre mística y fe está no sólo en que la mística se mueve siempre en el interior de la fe y nunca puede pretender suplantarla. Está, además, en que la experiencia mística realiza en su nivel la misma armonía de aspectos aparentemente contrarios que constituyen a originalidad de la fe cristiana.»(1999:219). Así lo testimonian todos los místicos cristianos, incluidos los de lenguaje más transgresivo, como Eckhart. Y es que si una experiencia mística cristiana de Dios al margen de la revelación en Jesucristo y que pretendiera superarla o suplantarla se degradaría en *gnosis* o en una especie de experiencia metafísica²³, un conocimiento de Jesucristo desligado de la experiencia oscura y metaobjetiva del Dios incomprensible para el hombre caería en una forma de idolatría(1999:228).

El análisis fenomenológico de la estructura de la experiencia mística confirma que el místico es alguien que vive personalmente la religión a la que pertenece, que ha tomado contacto experiencial con la realidad última, el Misterio, Dios, lo Divino, a quien remiten

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

todos los elementos de la religión. Confirma que el Misterio no es la proyección de sus deseos, es un *excesus* que lo inunda y lo desborda. Es una Presencia, expresable en términos de absoluta Trascendencia-inmanencia, originante del Misterio, que llama a ser reconocida y acogida por la fe. Aquí tiene su origen la experiencia mística. En la experiencia de la fe se encuentra ya la experiencia mística, que es su coronamiento.

¿Cómo se da el paso de una a otra? ¿Cómo se convierte la experiencia de la fe en experiencia mística? ¿Cuándo se puede afirmar que se ha logrado? Cuando la persona hace, realiza y vive la experiencia de la fe²⁴. El místico es quien «rehace personal, experiencialmente, el proceso originario de toma de contacto personal con el Misterio que ha cristalizado en el sistema de mediaciones de la propia religión» (1999:290). La realización de la experiencia de la fe puede darse en muy diferentes formas y grados, situándose el umbral decisivo en relación con la vida religiosa en el hecho de haber o no pasado por la experiencia, es decir, por la «vivenciación» de la fe, y, dentro de ella por la experiencia del Misterio al que se llega en la fe. Ello no impide a Martín Velasco reconocer y enfatizar simultáneamente la «ruptura de nivel existencial» que supone la experiencia mística, la superación de aspectos de la conciencia ordinaria como la división sujeto-objeto, la percepción de niveles de realidad y formas de existencia inaccesibles al conocimiento y conciencia ordinarios, incluso hasta la experiencia de vaciedad, inconsistencia e irrealidad

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

del mundo y del sujeto de la conciencia ordinaria (1999:298). En cuanto a la posible inmediatez de la experiencia mística, Martín Velasco no la considera posible, prefiriendo hablar de «transparentización» a la conciencia del fondo mismo de la realidad y de la conciencia -transobjetiva y transubjetiva- del sujeto con ella (1999:329), y de «tacto» (1999:381). Esta metáfora expresa mejor que ninguna otra la inmediatez, por una parte, y la oscuridad por otra, que caracterizan las formas más altas de la contemplación.

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

4.2.3. Un primer apuntamiento crítico.

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

Igualmente, estamos de acuerdo con ciertos rasgos en el análisis de la crisis religiosa actual, concretamente en la valoración que se hace del desplazamiento de la institución religiosa al individuo²⁵, de las verdades abstractas a la experiencia, en la importancia de ésta, y en términos generales en interpretar el reto actual en la línea de hacer la experiencia de la religión y, mejor aún, de lo último de la realidad. Es más, hay con relativa frecuencia afirmaciones y valoraciones en la línea de lo que nosotros llamamos conocimiento silencioso que, tomadas como tales, las suscribiríamos. Así, por ejemplo, cuando hablando de las místicas «naturales», esto es, profanas o no religiosas, enfatiza que el núcleo central de éstas consiste en «una nueva forma de conciencia que supera el conocimiento objetivo, el uso de conceptos y determinaciones, y entra en contacto intuitivo, inmediato, con su objeto, poniendo en juego, en un nivel de profundidad e intensidad

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

enteramente nuevos, tanto las facultades cognoscitivas como afectivas de la persona» (1999:104). De igual manera se expresa, obviamente, cuando da cuenta de la naturaleza de la experiencia mística expresada en los textos admirables de la *Kena Upanishad*: «El resultado es una nueva conciencia – señala –, una nueva experiencia que no se puede describir en los términos del conocimiento ordinario, porque trasciende las oposiciones conciencia reflexiva-inconsciencia, sujeto-objeto y la dualidad espíritu-ser que rigen en él, y accede a una experiencia que es transparencia perfecta del ser absoluto a sí mismo, del ser al espíritu.» (1999:142). Y otras citas más que podríamos aportar. Pero es su planteamiento, sus valoraciones y las propuestas a que llega lo que no podemos compartir.

La primera divergencia entre nosotros se da ya en el punto de partida, en la interpretación de la crisis religiosa actual. Así, el fenómeno de la increencia religiosa, increencia que deriva en indiferencia, constatado en las sociedades occidentales que han comenzado a vivir del conocimiento, para nosotros es la manifestación del rechazo a toda religión de “creencias”. Ya hemos explicado lo que entendemos por este término: toda propuesta religiosa no experiencial y que por lo mismo reviste un carácter impositivo, dogmático. Pues bien, la fe tal como la presenta Martín Velasco no escapa a esta condición. Presentar la fe cristiana como una experiencia del Misterio, misterio que significa la aceptación-experiencia de un Dios encarnado, Jesucristo, en quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu, el desvelamiento del Misterio en la historia de los hombres, el encaminamiento de ésta hacia Dios como a su términos escatológico y la convocación de los creyentes en la comunión de la Iglesia como germen del reino de Dios, nos tememos que es presentar de plano muchos contenidos dogmáticos al hombre moderno, que, presentados así, producen rechazo o todavía una aceptación de los mismos como

“creencias”. En efecto, ¿quién puede “experimentar” todo esto? Por ejemplo, ¿cómo experimentar la orientación teleológica de la historia hacia Dios, si hoy día sabemos que la historia ni tiene ni presenta orientación teleológica de ninguna especie, sino que la historia, sus objetivos y metas los tenemos que construir nosotros? ¿No es éste un supuesto, hoy día ya no mantenible, de filosofías del sujeto y de la historia? ¿Y el desvelamiento del Misterio en la historia de los hombres? ¿Las mismas expresiones utilizadas en la especificación de los contenidos fundamentales del Misterio cristiano no son expresiones dogmáticas, en el sentido de que son tomadas de las fórmulas dogmáticas del cristianismo? Como tales la fenomenología de la religión podría probar que responden a contenidos de la fe cristiana, pero ¿podría probar que responden a la experiencia religiosa propiamente tal?

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

conocimiento, en general tampoco compiten con éste, se reproducen como un universo de sentido personal limitado.

Igualmente, tampoco creemos que, siendo así el punto de partida, es decir, partiendo de una fe de verdades aceptadas más que verdaderamente experimentadas, la propuesta de superación de la crisis actual sea la vivenciación y personalización de la fe. Por más que se vivencie y personalice una fe así, seguirá siendo y experimentándose como una realidad heterónoma, fuente de imposición y sumisión²⁶.

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

Aquí se trataba de un primera valoración y reacción crítica.

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

4.3. «Recuperación de la creación» como paradigma teológico

Torres Queiruga es uno de los autores que, tanto en su lengua gallega como en la lengua castellana, más radicalmente se ha planteado el problema. Lo ha hecho en y desde la teología principalmente, pero no exclusivamente. Aunque es una temática que él aborda en muchos de sus artículos y en varias de sus obras, el planteamiento más sistemático lo hace en su obra reciente, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (2a ed. 1998) y en forma muy sintética en *Un Dios para hoy*, Cuadernos “Aquí y Ahora” de Sal Terrae 1997. Muy esquemáticamente recogeremos lo sustantivo de su planteamiento y nos detendremos un momento, por considerarlo igualmente de interés para nosotros, en su forma de plantear la autonomía de la moral con relación a la religión.

4.3.1. Diagnóstico de la crisis e interpretación de Torres Queiruga.

Torres Queiruga es particularmente lúcido en cuanto al gran corte operado entre cristianismo y modernidad, así como en cuanto a que la tarea de acordar el primero a la segunda es enorme y apenas ha hecho que comenzar. Mientras el cristianismo persiste en presentar una visión de Dios y una comprensión de la fe marcadas desde su raíz por las experiencias y conceptos de un mundo que ha dejado de ser el nuestro, objetivista, dualista y profundamente heterónimo, «con la modernidad *la cultura*, entró justamente en una fase de «palpación» de la solidez del mundo, de la autonomía de su funcionamiento en todos los ámbitos: los de la naturaleza e incluso los de la libertad»(1998:73). Un mundo y una experiencia heterónomos, ya pasados, frente a un mundo y una experiencia autónomos,

actual. Lo que surgió entre ambos es el «paradigma moderno» (1997:8). Un cambio profundo en la manera de ver, sentir y pensar el mundo, y al ser humano en él, que a su vez demanda de la teología un cambio de paradigma (1998:22). «Será preciso tratar de comprender el sentido real de la religión: qué significa realmente, qué tipo de vivencias promueve, qué dice acerca de la realización propia y de las relaciones con los demás...» (1998:22). Torres Queiruga advierte que se impone tomar en serio la nueva visión, que urge ir al fondo, aceptando en toda su posible consecuencia la lógica de los presupuestos (1998:21). « Han cambiado los parámetros culturales, ha cambiado drásticamente nuestra manera de estar en el mundo y ha cambiado, en consecuencia, el modo de relacionarnos con Dios. Ahí está la raíz que, en definitiva, lo está condicionando todo. Se trata de un cambio verdaderamente revolucionario, de consecuencias aún no previsibles en muchos aspectos.» (1998:22). Se trata de «remodelar totalmente» los medios culturales en los que comprendemos, traducimos, encarnamos y tratamos de realizar la experiencia cristiana (1997:9); de «La difícil y necesaria re-traducción del cristianismo» según reza uno de los párrafos de la *Introducción* (1998:19-20), una cuestión de vida o muerte (1998: 76). Una tarea titánica, más si se tiene en cuenta el duro retraso histórico en la misma y lo incipiente que está; verdadera tarea eclesial, que corresponde a todos y ocupará varias generaciones.

Las expresiones no engañan, el reto es grande. ¿Qué propuesta de paradigma hace el autor?. Interpretar la salvación en continuidad con la creación. Este enfoque implica reconocer la bondad intrínseca de todo lo creado por el hecho de haber sido creado por Dios, y la salvación como desvelamiento y conciencia de esa realidad, como vivencia y confianza «conscientes» de la misma. De esta manera desaparece el dualismo Inmanencia-Trascendencia, heteronomía-autonomía , incluso el dualismo profano-sagrado, y se

responde al anhelo de imagen de Dios creador de autonomía que brota como valor irrenunciable y constitutivo en la cultura moderna. La salvación, según este paradigma, se mide por la realización o no realización del proyecto de la creación en todas sus dimensiones, desde la dimensión ecológica a la dimensión moral, sin poder dejar ninguna de lado. El criterio aquí es «fuera del mundo no hay salvación», en expresión tomada de Schillebeeckx (1997:25). La aplicación de este paradigma a la teología transformaría formulaciones y actitudes en profundidad, tal como lo comienza a mostrar el propio autor en la segunda parte de su obra *Recuperar la creación* a propósito de tres temas, moral, pecado y oración de petición.

4.3.2. Nuestra valoración.

¿Qué valoración desde nuestro interés epistemológico y metodológico nos merece el planteamiento? En primer lugar, que estamos ante un planteamiento tan radical como honesto; que toma en serio los retos que, para utilizar su expresión, el paradigma de la modernidad presenta a la fe cristiana y a la teología, y va al fondo. En segundo lugar, es un planteamiento que resuelve muchos problemas, los que derivan de los dualismos religiosos, valorando la autonomía de lo creado y respetando de la misma manera su funcionamiento en los diferentes ámbitos: «los de la naturaleza e incluso los de la libertad». Con el nuevo paradigma se pasará, para decirlo con epígrafes de un trabajo resumen suyo, «de repetir la tradición a la responsabilidad intelectual», con todo lo que una actitud así significa e implica; «de la omnipotencia arbitraria a la compasión solidaria»; «de la insistencia en la Salvación a la centralidad de la Creación»; de la «elección» a la «estrategia del amor» en el diálogo de las religiones, reconociendo que «de hecho y con razón, *todas se consideran a sí*

mismas reveladas. Y por eso es preciso partir siempre del principio de que todas las religiones son verdaderas y que, por lo mismo, constituyen un *camino real de salvación* para los que honestamente las practican» (1997:21-22). En tercer lugar, se trata de un planteamiento, crítico con su propio quehacer, nada ingenuo. El reto es histórico, pero la ambición y la propuesta está a la altura del reto. La tarea que descubre y propone es revolucionaria, pero no utópica, en el sentido de no realizable. Como él mismo advierte, más fácil de decir que de llevarla a cabo, pero realizable con el tiempo y la participación de todos.

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

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

alternativas de la ética y de la filosofía. Esta duplicidad del saber innecesaria es la que, a la luz de una ley de no repetición de funciones inscrita en la naturaleza y que se traduce en una sensibilidad especial para estos fenómenos en el ser humano moderno, aparece como “creencia” inaceptable. Por decirlo así, son la ciencia y la filosofía modernas las que sacan a la religión cristiana de lo que durante milenios fue su nicho “ecológico”, y tiene que buscar otro, el que por naturaleza le corresponde y nadie ni nada le pueda arrebatarse.

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

4.3.3. El paradigma de la creación aplicado a la moral.

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

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

4.3.4. Dios nos ha creado humanos, no religiosos.

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

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

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

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

religiones, excluyendo la pretensión cristiana de Jesucristo como mediador único y universal de salvación (Dupuis 1991:143; 1999a:275-277). No vamos a entrar aquí en esta temática, pues nos llevaría muy lejos. Con esta evocación únicamente queremos enfatizar hasta qué punto, en un dominio tan sensible y tan de nuestros días como el de la teología de las religiones, y a nivel existencial en el encuentro cotidiano de religiones que experimenta el hombre actual promedio, aspectos considerados inmutables entran en crisis, haciéndose necesarios planteamientos al respecto más de fondo. El hecho del pluralismo religioso, el diálogo y encuentro de religiones, plantean exigencias de contraste y verificación (Hick 1992: 101-124), y en este sentido no hay que extrañarse si muchos de los planteamientos suponen como trasfondo la modernidad y cada vez más hacen uso de sus criterios de verdad, de sus criterios científicos de validación y verificación. Y lo mismo cabe decir de la teología en general.

4.4. Resumiendo.

Acabamos de pasar revista a tres planteamientos nuevos y críticos sobre lo religioso; no se excluyen entre sí, al contrario, pueden verse como diferentes momentos o énfasis originados en una misma preocupación y respondiendo a una misma sensibilidad; y, sobre todo, en su novedad y criticidad, son bien representativos del enfoque dominante de la religión en la actualidad. Las tres aproximaciones hechas a lo religioso en sí desde lo religioso en su crisis actual, y en el caso de Martín Velasco también desde el análisis de la experiencia mística, tienen el valor de realizar un diagnóstico sincero de la crisis actual. Señalan con vigor y con acierto algunos de sus factores y de sus más fuertes efectos y hacen propuestas muy valiosas. Muestran cómo la experiencia religiosa, cristiana en el caso

de los tres planteamientos, tiene que enraizarse en lo más profundo de la experiencia humana, en la experiencia de sentido y de lo sagrado, aunque no se confunda con éstas²⁷. Para Torres Queiruga esta experiencia no tiene otro lugar más que la creación y lo creado. Las tres planteamientos son un intento muy responsable de tomar totalmente en serio la subjetividad del individuo moderno, su autonomía, así como la autonomía del proyecto humano. Y de cara al cristianismo, su veredicto no puede ser más claro y contundente. Se trata de «recomponer» un cristianismo que ha estallado, de «retraducirlo» a los valores y exigencias de la cultura actual. Sin embargo, en nuestra opinión, los planteamientos aún no van a la raíz del problema y se quedan cortos en las propuestas de superación; en consecuencia, no son suficientes. Los tres autores tienen conciencia de que la situación actual reta el conocimiento de la naturaleza de la misma religión. Pero no se la llega a cuestionar y revisar en su fondo. Se la cambia de tierra, poniendo sus raíces en el *humus* (humano) experiencial, se realiza una poda de cuanto se va quedando seco, pero se sigue tratando de la misma religión, la religión desde la perspectiva del ser humano como animal necesitado.

Esta es la crítica que nosotros hacemos a los planteamientos reseñados. Con ser grave la crisis de la religión que ellos señalan en la actualidad, nosotros creemos que se trata de una crisis todavía mas grave, más radical. Repetimos lo que ya hemos dicho en otros momentos, la crisis actual es de la religión como “creencias” en el sentido fuerte de éstas, es crisis de la religión como conocimiento dual. Y ya sabemos lo que aquí entendemos por dual: la religión actuando en base al conocimiento representacional,

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

conocimiento interesado y egocentrado; religión hecha a medida del ser humano como animal necesitado.

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

Las propuestas de vivenciación y personalización de lo que de por sí es creencial no elimina el problema sino que más bien actúan como una racionalización ocultadora del mismo. Las propuestas de superación tienen que ir en otra dirección: en la dirección de la religión como verdadera y auténtica experiencia, como experiencia totalmente experiencial,

valga la redundancia, y no como lo que en un orden de cosas más bien filosófico se ha llamado “razón experiencial”(Conill 1991:135), experiencia con referencia más o menos continua y permanente a la *empeiria*, a las situaciones vividas, experiencia como conocimiento que aún no es definitivo, la experiencia de la que nos habla Pikaza. Esta existe, cumple una función permanente muy importante en el ser humano, pero, una vez más, en el ser humano necesitado que somos. Con razón Pikaza y Martín Velasco son conscientes de que entre esta experiencia, reducida incluso a lo que es experiencia de sentido y de lo sagrado y la experiencia propiamente religiosa no hay continuidad, existe una ruptura o quiebre y se impone un salto. No hay paso continuo de la una a la otra, de la experiencia que sigue consistiendo en el conocimiento dual a la experiencia de conocimiento no dual, que, hablando con rigor, ya no es experiencia, porque ésta supone un sujeto.

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

5. Insuficiencias más frecuentes en los planteamientos que se hacen.

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

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

5.1. Insuficiencias de carácter sociológico.

Hay insuficiencias de carácter sociológico. Como cuando no se parte de un conocimiento adecuado en cuanto a la profundidad en los cambios de la sociedad y cultura actuales. Ello es frecuente en los enfoques y análisis que se caracterizan por ser más culturalistas que sociológicos. En las posiciones reseñadas anteriormente podemos ver algunos ejemplos. Así, cuando se diagnostica la situación actual y los cambios en términos de subjetividad, individualismo, autonomía, en otras palabras, en términos de valores. Se

tiende a ver ligados éstos casi exclusiva o principalmente con la cultura, la ciencia y la filosofía modernas, dejando de lado el análisis de las condiciones materiales, tecnológicas y socio-laborales que, de un modo u otro, están en la base y los hacen reales, como entendía Durkheim la realidad de los hechos sociales, e irreversibles.

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

En efecto, hay formas de producción y de trabajo, por ejemplo las propias de las sociedades agrarias y artesanales, que por su naturaleza y estructura, si la religión llega a ser su paradigma, ésta necesariamente se articula como una visión céntrica del mundo siendo posible que, además de articularse como visión del mundo a partir de un centro, de un valor cúspide o de un principio, pueda ser teísta, esto es, se articule en torno a Dios como Señor y artífice supremo. Cuando se articula así, ocurre como una necesidad; de ahí su carácter exclusivo y excluyente. Otras formas de producción y de trabajo, como las que han comenzado a ser las nuestras, donde la relación socio-laboral del productor con su objeto se ha hecho sistémica, automatizada y abstracta gracias a la aplicación del

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

5.2. Insuficiencias de carácter antropológico.

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

ascendente, siempre en pos de un sentido y un fin que la naturaleza, la historia o los dioses en forma inconsulta han marcado.

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

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

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

5.3. Insuficiencias derivadas de la ortodoxia religiosa.

Hay limitaciones que parecen nacer de lo que podríamos calificar fidelidad a la ortodoxia religiosa por encima de la fidelidad científica. Aparentemente se es libre para

someter a revisión todo y cuestionarlo todo, pero muy pronto se puede ver que no es así. Se entra a la revisión y al cuestionamiento con ciertas posiciones de fe y contenidos que, de un modo u otro, terminan por privilegiar enfoques y métodos, y nosotros diríamos un enfoque y un método de preferencia, el de la fenomenología de lo religioso. Estos enfoques supuestamente se acomodan mejor con los supuestos de fe, sobre todo si se aplican, como sucede casi siempre, abstrayendo de los aspectos que pueden resultar más retantes o descalificándolos de entrada como no procedentes. No es raro, pues, que tales planteamientos adolezcan de una inflación de lenguaje retórico, tanto mayor cuando menor es la libertad para abordar los temas, dando la impresión de aquello de que se carece: de libertad y creatividad. Desgraciadamente, son los planteamientos que más abundan. Se identifica demasiado pronto religión con fe, y ésta con verdades dogmáticas que, obviamente, se teme puedan entrar en conflicto con las verdades teóricas de la ciencia. Se identifican y superponen dos órdenes diferentes de conocimiento. Es el malentendido de la fe y de la ciencia y viceversa. Es de advertir que para este malentendido no queda lugar en una concepción de la religión como conocimiento silencioso. El conocimiento silencioso se articula sobre su experiencia, a partir de sus propios resultados y de sus posibilidades, no juega a ciencia o filosofía ni se articula sobre ellas. Contribuye a la ciencia y a la filosofía, como de por sí al resto del quehacer y ser humano, haciendo y siendo conocimiento silencioso.

5.4. Insuficiencias de carácter epistemológico.

Por último, está el tipo de insuficiencias de carácter epistemológico y metodológico. Son las que se dan en el instrumental para llevar a cabo la aprehensión del

objeto de estudio, a la hora de realizar el análisis y hacer interpretaciones. Como sabe y experimenta cualquier analista e investigador, además de que para objetos complejos no hay método completo, no todos los métodos sirven para todo. De hecho ya hemos señalado aquí alguna carencia de un método, de por sí tan bueno en el análisis de lo cultural y de lo religioso, como el método fenomenológico.

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

A la luz de todo lo indicado hasta aquí, no sólo ahora bajo este último epígrafe sino , igualmente, bajo todos los anteriores, y, resumiendo, podemos decir que para abordar de manera pertinente lo religioso en la situación actual precisamos proceder con un enfoque y un método que nos permita dar cuenta de la profundidad de los cambios que están teniendo lugar en la forma de vida, en la cultura y en la religión como parte de éstas; un enfoque y un método que nos permita hallar indicadores objetivos seguros, verificables, y no meramente aproximativos, de los cambios. De la misma manera necesitamos poder

establecer objetivamente por qué en la situación actual, en las sociedades de innovación y creación continuas de conocimiento, la religión ya no puede reproducirse creíblemente como hasta ahora ha sido, sistema creado en base a conocimiento representacional dando sentido a la vida, a la historia, a todo el proyecto humano y, en cierto modo, a todo lo real, en fin, constituyendo una ética de referencia religiosa; y, finalmente, poder explicar por qué la única religión creíblemente posible, en la nueva sociedad y en la nueva cultura, es la religión operando en base al conocimiento no dual, el conocimiento silencioso. Este es nuestro reto en lo que sigue, los cuatro puntos aquí enunciados, y en esta tarea vamos a adoptar el modelo epistemológico y metodológico concebido y diseñado por Mariano Corbí para crear una epistemología de los valores y por lo tanto de la religión como axiología. Las grandes coordenadas de correspondencia que él encuentra entre modo de vida, configuraciones semánticas y axiológicas, creo, constituye el modelo adecuado, a la altura que están actualmente los conocimientos en esta materia, para dar cuenta de los puntos que nos hemos propuesto: profundidad de los cambios, indicadores objetivos de los mismo, no reproducción de la religión como sistema en base al conocimiento dual, y producción posible de la religión como conocimiento silencioso

6. Modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí.

6.1. A la búsqueda de indicadores objetivos de la profundidad de los cambios. Concepción y diseño del modelo²⁸.

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

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

Aquí tenemos, pues, hablando todavía en términos generales, los indicadores objetivos buscados de los cambios. Lo anterior nos permite decir que cuando se operan cambios profundos, de naturaleza radical y estructural, en nuestra forma de vida (en los recursos de que vivimos, en los instrumentos y técnicas que utilizamos y en la organización laboral y social que nos damos = indicadores sociales), antes o después y durante los procesos de los mismos, se operan también cambios de la misma naturaleza en el paradigma cultural y axiológico que programa los seres humanos en su existencia social y cultural. Pero éste es todavía un planteamiento muy general.

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

manipulación y tratamiento de los alimentos, preparación de instrumentos, ritos y danzas preparativos a la caza o a la siembra.

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

Para que el modelo sea completo en su orden de pertinencia, específicamente para su aplicación al análisis de lo sagrado y de la religión, habría que añadir las siguientes consideraciones sobre el mecanismo que crea lo sagrado. La religión, por su naturaleza,

está en la cumbre de la axiología humana. Por la fuerza absolutamente implicante que tiene para el ser humano es lo más axiológico en éste. Ahora bien, ¿de dónde le viene esta fuerza y carácter incondicional y absoluto? No le viene de ningún otro lugar más que de aquello que le es al ser humano incondicional para vivir, y por lo tanto de valor absoluto, de aquello que en cada forma de vida le permite al ser humano vivir y sobrevivir. Porque no le viene a la religión ni a lo sagrado de su naturaleza ontológica, que no la tiene, sino de su naturaleza *práctica*, la única que realmente tiene o, mejor, lo único que realmente es. Pero ello no ocurre en forma directa, sino en forma transmutada podríamos decir. La religión toma de la forma de vida lo que en ésta es incondicional para el ser humano, que es lo que le permite vivir y no morir, la significatividad de la que no puede prescindir, la más básica y fundamental, lo traduce en términos religiosos y lo sacraliza absolutizándolo. Así nace lo sagrado como valor en sí. Liberado de la función de la vida, aparece como realidad sustantiva e independiente, accesible en sí misma. Simultáneamente a esta operación, contraponen lo incondicional humano a lo incondicional religioso, descalificando lo primero como lo que no tiene verdadero valor y absolutizando lo segundo como lo único que en realidad lo tiene. Así tenemos sagrado y religión contruidos como las realidades incondicionales y absolutas, todo ello a partir de lo incondicional humano para la vida y negándolo a la vez (Corbí 1983: 49).

No es extraño, pues, lo que los estudiosos de lo religioso detectan: que lo sagrado se desplaza, cambia de lugar (Ferry 1996; Mardones 1994; Pradés 1999). Pero ello no ocurre sin dirección y orientación: lo sagrado, aunque sea en forma transmutada, coincidirá siempre con lo más incondicional y absoluto en la vida del grupo, y cambia y se desplaza de lugar con el cambio radical de la forma de vida del grupo. Desde esta perspectiva, y si se

quiere seguir hablando en nuestros días en términos de categoría de sagrado, no debiera resultar tan sorprendente que en una sociedad dinámica, de creación y libertad de conocimiento, el ser humano con todos sus atributos resulte ser lo más sagrado. No nos vamos a extender ahora aquí en este punto. Pero es normal. En la sociedad y cultura actual el ser humano es lo más incondicional. Ha quedado solo, solo frente a su capacidad y su responsabilidad. Antes podía pensar que su proyecto, como su futuro, su historia, las normas de su comportamiento, sus valores, todo le venía dado, por Dios, por la naturaleza y sus leyes, por la historia. Ahora se sabe que es él quien tiene que construirlo todo²⁹. Ahora se sabe y siente que sólo consigo mismo puede contar. Es lo más incondicional que existe. Sin él nada existe. Es normal que, a la vez que construye una forma de vida cada vez sobre bases más tecnológicas, mediadas pues y abstractas, sacralice su cuerpo, su biología, su vida, la naturaleza, de la que él es parte, el polvo de las estrellas, del cual él proviene. Todo ello es la base concreta e incondicional de todo lo demás.

6.2. Los indicadores objetivos en los diferentes tipos de sociedades y de culturas.

Conformación de la religión y sus cambios.

Esto lo logramos siguiendo la aplicación que del modelo realiza Mariano Corbí a los diferentes tipos de sociedades y de culturas conocidos, desde los pueblos cazadores a nuestros días. Se trata de una relectura de su aplicación en la línea de nuestros intereses. Y lo que más nos interesa ahora aquí, además de ver cuáles son en cada tipo de sociedad los

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

indicadores objetivos del tipo de religión y cómo operan, es mostrar tres cosas, fundamentales en nuestro trabajo: a) cómo hasta nuestros días la religión se ha articulado siempre sobre el esquema o paradigma cultural, por ser éste un paradigma axiológico; b) el hecho que, de esta manera, la religión se ha articulado como sistema de “creencias”; y c) cómo hoy, en nuestra nueva forma de vida, en el esquema socio-laboral, cultural y axiológico que son los nuestros, eso ya no es más posible. La aplicación que hacemos es muy sintética, en función únicamente de esta triple conveniencia.

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

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

representación de lo sagrado es el animal muerto. El ritual supremo es la representación y reactualización de la muerte primigenia del animal sagrado» (Corbí 1996: 18).

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

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

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

ser y será algo más: conocimiento y método que propicia otra forma de acceder a la realidad y de manipulación de la misma, la conocida como religión chamánica.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.3. Articulación sobre esquemas dualistas.

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

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

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

La alianza comporta una convicción de pueblo elegido, de alianza con los pueblos amigos, de rechazo y lucha contra los que son enemigos, y una visión de la historia lineal y ascendente en términos de lucha entre unos y otros, entre el Bien y el Mal, historia que terminará con la victoria de Dios y sus aliados.

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

En estas culturas medievales se hacen presentes tres ejes axiológicos: el autoritario, del mandato→obediencia, el agrícola, de la muerte→vida, y el dualista, de la muerte↔vida. ¿Cómo se articularán entre sí para formar un solo modelo complejo? Ya vimos en las sociedades agrícolas de riego cómo el modelo agrícola era asumido por el

autoritario. En las culturas urbanas señaladas el modelo dualista se articula con el autoritario de la siguiente manera: El Dios Señor de la mitología autoritaria se identifica con el Principio del Bien, y el Principio del Mal es tal por desobediencia al Señor Supremo.

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

Dada la primacía y función articuladora que en este paradigma cultural complejo detenta el eje autoritario, la verdad aparece investida de la autoridad del Ser Supremo, como revelación y emanación de él, una verdad que hay que aceptar, en la que hay que creer y, por lo tanto, una creencia. A la religión en este paradigma le es consustancial apelar a la autoridad heterónoma que caracteriza a la verdad, máxime cuando esta autoridad es la suprema, es el mismo Dios. En este marco, más revelada es una verdad, más le viene al hombre en términos que trascienden el conocimiento, la capacidad y el esfuerzo humanos, más verdad es, sobe todo más religiosa³¹. Por el contrario, más humana aparece una verdad, humana en el sentido que sea producto de la reflexión y del esfuerzo humano, más sospechosa le resulta de que no sea divina y menos credibilidad le merece. De ahí la sospecha que ha guardado siempre el cristianismo frente a toda posición gnóstica y frente a todo tipo de gnosticismo. Sospecha es una término eufemístico que utilizamos, en el fondo

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

se trata del rechazo ante la que considera una de las herejías más anticristiana. Es aversión lo que el cristianismo históricamente ha sentido ante la religión no revelada y ante la religión producto del conocimiento humano (gnosis) Hasta este punto el cristianismo se reivindica religión revelada. Consecuente con esta línea, todavía hace unas décadas Edward Schillebeeckx, teólogo que tanto ha revalorizado la experiencia humana como fuente de conocimiento religioso, consideraba la herejía gnóstica como la más atentatoria contra el cristianismo y como la más diluyente de su originalidad³².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Varias y muy fundamentales. La primera es que, pese a su formalidad, el modelo vehicula una relación axiológica sujeto-objeto. Aunque profano con relación al modelo «la muerte se transforma en vida» de los cazadores y a la variante introducida por las sociedades agrícolas de riego, en cuanto «emisor-receptor» se conecta con el modelo autoritario, teniendo ambos el doble referente común, de algo o alguien que emite y algo o alguien que recibe, y, sobre todo, conserva todavía una gran fuerza axiológica. El mismo principio de naturaleza es cualitativo, porque es un principio creado. Y con mayor razón todavía las naturalezas. Todas ellas son realidades cualitativas, valóricas, que hablan de un

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

Aludimos al principio de este acápite al influjo que el uso de los instrumentos como mediaciones laborales pueden tener en sus correspondientes paradigmas culturales. Lo enunciamos aquí con palabras de Mariano Corbí. «Interpretar el mundo como «factible, factibilidad» supone someter la interpretación de la realidad a la evolución de los instrumentos humanos.» (1996:36). La anotación es sumamente importante por la verdad de la misma dicha en forma viceversa: «La evolución de los instrumentos que emplea el hombre arrastrará consigo una evolución en los modos de interpretar la realidad, aunque siempre bajo una misma perspectiva: la realidad vista desde la trama de su factibilidad.»

(1996:36). No otra cosa es lo que ha sucedido en las sociedades de la primera revolución industrial y lo que está sucediendo en las de la segunda, las nuestras³³.

6.2.5. Articulación en el modelo axiológico de las sociedades industriales³⁴.

Venimos de ver el impacto que en el modelo cultural y axiológico de las sociedades artesanales tiene el uso de instrumentos. Las sociedades industriales se caracterizan por vivir en lo fundamental no tanto gracias al uso de instrumentos sino al uso de máquinas. Si aquéllos son la invención de los artesanos, éstas, como dice Corbí, son invención de los ingenieros y de su ciencia. Se caracterizan por hacer ellas solas lo que antes hacía el artesano con sus instrumentos. Reciben suministro de energía y la materia a elaborar, y ellas producen aquello para lo que están diseñadas. No son, pues, una complementación y prolongación de la habilidad humana sino una sustitución. Ya no requieren de artesanos con habilidad, sino de operarios que las hacen funcionar. En relación con el objeto-producto la máquina realiza el trabajo más principal y el operario un trabajo subordinado. Su complejidad y grado de autonomía varía según las máquinas, pero su uso significa una mayor complejización y abstracción en la relación sujeto-objeto, sujeto-producto. Esta abstracción es resultado de la aplicación de la ciencia. La relación laboral directa que antes se daba entre sujeto-objeto, relación valórica como hemos visto, ahora se convierte en una relación sujeto-máquina producto de la ciencia-objeto, relación más mediatizada y

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

³⁴ Sobre este punto y el siguiente acápite el lector puede ver la obra de Mariano Corbí, *Proyectar la sociedad*, Herder, Barcelona 1992.

abstracta, y por lo tanto de menos significación para el operario. Proporcionalmente, en la medida que el operario, y con él el miembro promedio de la sociedad, siente que el objeto es producto de la máquina, en esa misma medida siente que el objeto no es fruto de su habilidad, siente que no le implica. Con todo, en dicha relación hay todavía elementos axiológicos, dándose todavía una base, aunque parcial, para una interpretación axiológica.

Axiológica comienza por ser la misma ciencia que está en la base de las máquinas. Ella se configura como descubrimiento y aplicación de las leyes inscritas en la naturaleza, y en eso la ciencia es mítica. Creen que los modelos, concretamente el modelo del proyecto humano a construir, su fin y sus valores, pre-existen, y por lo tanto hay que descubrirlos. Al configurarse como “descubrimiento” y “aplicación” de leyes ya existentes, ingeniero, operario y espectador encuentran en ellas un significado y un valor del que no pueden abstraerse, es la referencia que las leyes llevan de totalidad valórica y de modelo. De ahí que la ciencia suscite emociones y actitudes que antes suscitaba la religión, y la tendencia sea a construir explicaciones totales de pretensión científica, las ideologías. Ciencia e ideología será el paradigma cultural que programa las sociedades industriales. Estas vivirán gracias a él. Ciencia e ideología que, en cuanto científicas, son abstractas, ya no buscan comprender cómo está construida cada naturaleza, cuál es su «razón», «proporción» o «medida», sino las leyes generales que presiden y gobiernan todo, y en este sentido son abstractas, pero a la vez son axiológicas porque en estas leyes buscan la fundamentación, orientación y norma del proyecto humano.

El nuevo paradigma no es religioso. La nueva relación sujeto-objeto puede ser interpretada, y de hecho lo es, de una manera profana, todavía teleológicamente pero

recurriendo únicamente a las leyes. No supone una estructura teísta. La religión ha dejado de ser el centro o la cúspide del paradigma. Pero el nuevo paradigma sigue siendo céntrico. En su estructura supone un principio, Razón, Naturaleza o Historia, que explica o explicará todo. Y en cuanto estructura céntrica es también axiológica. El impacto de las máquinas supuso un nuevo paradigma cultural. ¿Cómo se articulará en él la religión?

En la medida en que ya no es axiológico, no podrá articularse en él. No solamente no podrá articularse en él, sino que otros sistemas concurrentes van a surgir explicando el sentido de este mundo, de la historia, de las sociedades, de la ciencia y de la filosofía, y éstos son laicos. A la expansión y dominancia universal del nuevo paradigma hace referencia Corbí con la expresión la *primera universalidad laica*, distinguiéndola así de la *segunda*, que ha comenzado a darse en las últimas décadas (1992: 228). Pero en la medida en que el nuevo paradigma aún es axiológico, la religión, y aquí nos referimos sobre todo a la religión cristiana, va a tratar de doblarlo religiosamente, utilizando para ello la voz que el paradigma reconoce, la de la ciencia, la de la ideología como visión totalizante del mundo, la de la ética. La religión trata de fundamentar hasta donde puede científica y filosóficamente sus “creencias”, historiza su pensamiento, incorpora métodos críticos en su reflexión, trata de hacer una teología más de acuerdo con la ciencia y filosofía moderna, y hace de la religión una manera de pensar propia, también aquí hasta donde puede, pero sobre todo una manera de hacer y de comportarse, esto es, una política y una ética. La religión ya no es la cumbre y el patrón pero trata de ser con la mayor fuerza posible interlocutor del mismo y, en casos de no coincidencia, sistema concurrente y hasta alternativo. En otras palabras, la religión trata de hacerse creíble ante el sentido crítico de la cultura moderna, reivindica una función de crítica, corrección y complementación, y recaba

para sí poder aportar el alma ética, el sentido y la orientación que según ella le falta al proyecto humano actual.

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

6.3. Balance de lo hasta aquí hallado.

Sentíamos la necesidad de, con la ayuda de un enfoque y modelo de análisis adecuados, poder explicarnos la profundidad de los cambios en la actualidad en la religión, encontrar indicadores objetivos del sentido y significación de tales cambios, explicar la imposible reproducción de la religión que hemos conocido en la sociedad y cultura actuales, y entender por qué en esta condición cultural que es la nuestra sólo cabe en forma

creíble la religión como conocimiento silencioso. Simultáneamente, queríamos comprobar cómo la religión ha tomado como eje para articularse el paradigma axiológico dominante y cómo al hacerlo se ha configurado como religión de “creencias”. Ya hemos recorrido un trecho largo, aunque no total, es el momento de realizar el balance correspondiente.

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

Simultáneamente hemos ido viendo cómo los indicadores de cambio buscados se encontraban en el nivel precisamente de la forma de vida. Las diferencias entre los diferentes tipos de sociedades y entre sus respectivas programaciones se encontraban ahí. Hemos visto cómo la religión siempre ha estado ligada a lo que ha sido lo más

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

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

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

Nos queda por ver que en la situación actual la religión de “creencias” no puede reproducirse más de manera culturalmente creíble y que la única religión posible es la religión como conocimiento silencioso. Pero, como final de este balance intermedio, una conclusión de carácter general comienza a emerger que hace referencia a la relación tan estrecha entre “creencias” y ausencia de cambio profundo social. En efecto, al respecto se puede decir: toda sociedad que vive de hacer lo mismo, necesita de fijación, excluir el cambio y, consecuentemente, en ella la religión se expresará en creencias, y, por el

contrario, toda sociedad de cambio y de innovación no puede ser de creencias. En otras palabras, la configuración en “creencias” no es una necesidad de la experiencia religiosa en sí misma sino una configuración para una función que la sociedad que vive de hacer lo mismo le pide a la religión y que ésta cumple.

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

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

El cambio es radical, como nunca antes se había dado en la historia de la humanidad. En el pasado, lo hemos visto, hubo cambios profundos y algunos muy traumáticos³⁵, pero siempre el nuevo paradigma cultural, el que sustituía al anterior, era axiológico o, como dice Corbí, «mítico-simbólico». Por primera vez, el nuevo paradigma no lo es. Podrá objetarse que el cambio no comenzó en lo laboral, no comenzó con la creación de las nuevas máquinas. Bien puede ser. Aquí, ni en los análisis que han precedido de los demás tipos de culturas y de sociedades, no es de interés llegar a precisar dónde está el origen histórico, sino qué factor o factores estructura el cambio, lo establece, lo hace irreversible como forma de vida dominante. Y en nuestras sociedades, al igual que en las sociedades artesanales y de la primera revolución industrial, es el factor instrumental-laboral.

Además, este cambio rápidamente está atravesando todos los campos en que se explana la actividad humana, sin que en tan corto tiempo ninguno haya quedado al abrigo de su penetración, potenciándolos de una manera increíble e incluso dando origen a nuevos campos, subcampos y dominios. El secreto de tal éxito está en la naturaleza y potencialidad de la tecnología base utilizada: la informática. Esta ha logrado traducir los códigos clásicos de la percepción e información humana, demandando cada uno su soporte específico y sólo tolerando en casos puntuales la yuxtaposición o simultaneación, a un sólo soporte o código, código que resulta común a todos y los comunica entre sí. El nuevo código y codificación en sí es puramente relacional, inmaterial: el código binario, cuyos elementos o impulsos, los bits, como dice Negroponte (1998:21), no tienen átomos. La aplicación de la nueva

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

tecnología está siendo rápida, pero, nos advierten los entendidos, todavía es superficial y casi lúdica, como ha pasado en su momento con otras invenciones que luego iban a impactar nuestras vidas. La aplicación en profundidad en los diferentes dominios parece que aún está por venir. Estamos pasando de una cultura «analógica» a una cultura «digital». Estamos ante una nueva “escritura”, llamada, como la primera (Cebrián 1998:62), a producir un cambio cualitativo en el conjunto de la experiencia humana. No sin razón, hay autores (Parsons 1973:33s) que ven los cambios profundos de cultura y de sociedad en los cambios profundos de escritura: pueblos sin escritura, con escritura, imprenta, y hoy diríamos, ordenador.

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

El conocimiento erigido en paradigma cultural, demanda creatividad y libertad total, sin dogmas de ninguna especie, menos aún dogmas religiosos. Sólo así puede garantizar la vida y sobrevivencia de la sociedad que vive del conocimiento. Naturalmente, tiene que haber criterios, valores, que orienten y dirijan. Pero éstos también tendrán que ser creados y establecidos científicamente, con los medios que tenemos, con la ética como disciplina. No es cierto que los valores ya estén dados, que estén esperando que los “descubramos”. Como tampoco está establecido el fin de la historia, ni los objetivos y metas del proyecto humano. Siempre han sido creados al crear los paradigmas culturales y axiológicos respectivos. Nuestro paradigma cultural no los vehicula con él, y sin embargo los necesitamos para determinar nuestro proyecto, para orientarlo y conducirlo. Con la ciencia construimos el proyecto humano, nos aporta los materiales por así decirlo, pero la ciencia no nos dice en función de qué construirlo, para qué, cuáles deben ser las prioridades, con qué costos. Todo lo que son valores lo tenemos que crear nosotros, si bien nunca de espaldas a los condicionamientos y posibilidades que marca el proyecto humano. La religión como experiencia puede inspirarnos y motivarnos; de hecho no nos saca de la tarea humana, la de construir el proyecto y crear los valores adecuados, por el contrario, nos sumerge en ella; pero la religión no crea los valores.

En el nuevo paradigma cultural la realidad se ha vuelto sistema de sistemas, donde ninguno es superior o más importante que otro, en una red de redes, como internet, donde no hay un centro. El nuevo paradigma cultural no es céntrico. Y no admite ninguna articulación sobre él con tales aspiraciones. En fin, en el sentido valórico tampoco queda lugar para la relación valórica sujeto-objeto. Todo es sujeto y objeto, nosotros somos naturaleza, materia, polvo de estrellas, como suele decirse, y todo es en nosotros sujeto,

realidad llamada a desarrollarse como aparece, sistema de sistemas. Por las mismas razones desaparece también, como carente de sentido, la separación entre espíritu y materia, natural y sobrenatural, temporal y eterno. Panikkar ha enfatizado como nadie por una parte la conciencia transhistórica que comienza a caracterizar al hombre actual en la visión de las cosas y que significa la superación de la historia como horizonte donde se sitúa lo real (1993b: 391; 1999a:24), y por otra la conciencia de que lo que hemos considerado temporal, terreno y humano es también definitivo y eterno o, como él dice, «tempiterno» (1999a:44).

Consecuencia de todo ello, ni la axiología ni la religión podrán articularse sobre la relación axiológica sujeto-objeto, porque esta relación ya no existe. No se pueden articular más sobre la relación socio-laboral. Tampoco sobre la ciencia y sus aportes, sobre una filosofía de la historia o una ética. Ambas tendrán que articularse sobre la única relación axiológica que queda, la del sujeto-sujeto, sobre la condición de subjetividad del sujeto. Y más específicamente la religión sólo podrá articularse sobre ella misma, sobre la experiencia de lo religioso, sobre el conocimiento no mediacional, gratuito, descentrado, silencioso. Porque, con la desaparición de la relación axiológica sujeto-objeto, ha desaparecido la posibilidad misma para una religión conocimiento mediacional, para una religión de verdades que en su naturaleza a lo primero que apelan es al entendimiento y a la voluntad, para una religión de “creencias”.

¿No será posible a la religión basarse y articularse sobre la experiencia, la experiencia de sentido y, más particularmente, sobre la experiencia de lo sagrado que, como vimos, está experimentando un desplazamiento de lugar pero no una desaparición? Para

quienes reivindican el enraizamiento de la experiencia religiosa en la experiencia, y experiencia de lo sagrado, no solamente es posible sino necesario. Aunque se cuidan mucho de identificar “tout court” experiencia de lo sagrado y experiencia religiosa. La primera, junto con la experiencia de sentido, es como paso y marco previo, unos verdaderos “preambula”, sin los cuales o fuera de los cuales no se daría la experiencia religiosa, pero no son la experiencia religiosa propiamente tal. Entre ambos hay una ruptura o quiebre que marca una necesaria discontinuidad. Se trata de realidades pertenecientes a niveles experienciales diferentes aunque en relación. Por así decirlo, en el primero el ser humano es activo, en el segundo se mantendría pasivo y receptor. Pero la imposibilidad estriba en el carácter “objetual” que toma la experiencia de sentido o de sagrado para la ciencia, antropología, psicología y otras, y por lo tanto en el carácter no axiológico que asume. Los objetos de la ciencia actual no son axiológicos. Una experiencia de sentido y de lo sagrado en cuanto objetos del análisis y conocimiento científico, no ofrecen el asidero que se busca. Enseguida en la mentalidad moderna surge la sospecha de si no se está calificando de sagrado simplemente lo todavía no conocido ni manipulable o, simplemente, el marco y horizonte “infinito” donde por construcción viene dado todo conocimiento de lo finito (Sabater 1989:93; 1996:53-54)³⁶. Hasta aquí llega el impacto de la ciencia como nuevo paradigma cultural no axiológico. La experiencia religiosa, si quiere ser culturalmente

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

creíble, tiene que presentar otras credenciales, las que de verdad den cuenta de su naturaleza específica diferente.

No cabe duda que una religión más interiorizada y, para ello, más psicologizada y subjetivizada, significa un gran paso adelante con respecto a una religión ritual y dogmáticamente articulada y tendrá más aceptación entre nuestros contemporáneos. Pero será cuestión de tiempo. Cuando también los dominios de nuestra interioridad se vean, en expresión conocida de J. Habermas, colonizados por la racionalidad científico-instrumental, también aquí irá retrocediendo la religión. La competencia y destino de la religión, así como su naturaleza, son otros.

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

vuelto una necesidad de credibilidad. Y no nos estamos refiriendo aquí a una credibilidad cultural en el sentido habitual del término, que siempre se trata de una credibilidad interesada, por más moral y honesta que sea, sino de una credibilidad estructural: es la única posibilidad que tiene, como el arte de ser arte, y es un imperativo de nuestra existencia cultural realizarnos en esta dimensión como tenemos que realizarnos en las demás.

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

El fenómeno de la increencia, una increencia, como se reconoce, con visos de indiferencia, crecientemente progresiva en los países desarrollados de Occidente, analizado a la luz de este marco, nos parece un fenómeno normal. Es el comportamiento que cabe esperar por parte de quienes integran las sociedades que viven del conocimiento. Lo que sería anormal es que no se diera. Es el rechazo normal a nivel del nuevo paradigma cultural de la religión de “creencias”. Este es el análisis e interpretación obtenidos a partir del marco utilizado. No es un dato que van a arrojar espontáneamente las encuestas, sino que demanda un determinado marco de análisis e interpretación. Es algo que postulamos desde un principio: ubicar los cambios y comportamientos religiosos actuales, y concretamente este fenómeno creciente de la increencia, en un marco más amplio. Los científicos sociales lo saben muy bien, los hechos sociales no hablan solos, hablan dentro de un marco de interpretación. Los autores cuyas posiciones hemos reseñado lo han hecho también, y con razón. Han comparado y contrastado la situación actual con situaciones pasadas, incluso con lo ocurrido durante el primer milenio antes de Cristo, el *tiempo eje* de K. Jaspers. Es la única manera de proceder. Lo decisivo es que el marco sea el apropiado y correcto para analizar e interpretar la realidad, los datos, los comportamientos, y su dinámica.

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

7. Abocados a una religión que ya no es religión.

En el comienzo respectivo de dos de sus obras aquí más citadas, Martín Velasco (1999:11) y Torres Queiruga (1997:22) vinculan el presente momento con la necesidad y oportunidad de conocer mejor qué cosa es eso que llamamos religión, en qué consiste, qué significa realmente, qué vivencias promueve. Estas manifestaciones no tienen nada de retóricas. Expresan adecuadamente bien dos realidades: el desconocimiento, ante la situación actual y desde la perspectiva dictada por la costumbre, de qué cosa sea la religión, y la necesidad, por lo tanto, de conocerla. Otros autores tienen el mismo sentimiento y apreciación. Encontramos muy elocuente y significativa la expresión de Raimon Panikkar respecto a este punto: «El hombre es un ser religioso; la religiosidad es uno de sus rasgos constitutivos. Pero este carácter religioso se expresa de modos variados y nuevos. Estamos asistiendo a un momento crucial en la comprensión misma del carácter religioso. En otras palabras, la religión está sufriendo una mutación» (1999a:62)³⁷.

Este es el punto crucial para la religión y para la teología del que comenzamos hablando. Tan crucial, que la religión, por así decir, cambia de naturaleza, y con ella la teología. La religión ya no es visión “religiosa” del mundo, la religión ya no es explicación e interpretación última de este mundo ni de su historia, y aquí decimos mundo por universo. No es salvación y redención, creación nueva corrigiendo fallas de la anterior. Tampoco es

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

ni siquiera fuente de sentido. La religión ya no es religión. Es camino de plena realización y, para ello, de pleno conocimiento, de plena percepción y sensibilidad, de plena acción. El conocimiento pleno es el conocimiento que ni parte del conocimiento limitado que necesariamente tenemos que utilizar como animales necesitados y depredadores que somos ni se deja encerrar en él, conocimiento interesado y de apropiación, que distingue, diferencia y parceliza, conocimiento que de un modo u otro violenta la realidad. Estamos en el punto crucial o vertiente que divide y separa las aguas: la religión como “creencias”, incluso vivenciadas y experienciadas, y la religión como conocimiento silencioso.

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

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

igualdad³⁸. Lo que sucede es que refieren a enfoques radicalmente diferentes de la realidad y lo hacen desde epistemologías también radicalmente diferentes. El planteamiento de Corbí da cuenta a la vez de la autonomía y de la posible relación de ambos tipos de conocimiento, evitando tanto el no reconocerlas como conocimiento válido, mejor, que no se reconozcan entre ellas como conocimiento válido, como su confusión. Ciencia y religión no se oponen en cuanto conocimiento válido, se oponen en cuanto conocimiento concurrente y alternativo uno del otro. Por lo que refiere a la religión como conocimiento silencioso, realidad y función, son absolutas y últimas, pero no especialmente “religiosas” Ni suponen ni ofrecen otra cosa que no sea lo que supone y ofrece la realidad. De ahí que sea una religión sin religión. Por último, la religión como conocimiento silencioso es la única religión que admite el nuevo paradigma cultural, la única posible en sociedades como las nuestras que ya viven del conocimiento; y simultáneamente, por paradójico que sea, es la más fiel a la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas. Aquí tradición y actualidad no son incompatibles, al contrario, son plenamente integrables.

Esta religión y sus ofertas no son “creencia” ni apelan a ella, son empíricas y verificables. Lo que ofrecen son experiencias de testigos, de quienes las han vivido, formuladas como testimonios e invitaciones a realizarlas, no a creerlas. Tal es la conciencia de la conexión necesaria y única existente entre testimonio de la experiencia y realización de la misma, que la creencia, la mera aceptación intelectual, es evitada y rechazada como el mayor obstáculo. No se trata de mera aceptación intelectual, se trata de la realización

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

misma de la experiencia con todo el ser. En este sentido no hay posibilidad para el subterfugio o el engaño: o se hace o no se hace.

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

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

que efectivamente camina en esta dirección y lo logra es religión, aunque no lo parezca, y, al contrario, todo aquello que parece religión, pero no va en esa dirección, no lo es.

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

8. ¿Y la religión de “creencias”?

Si, definitivamente, estamos abocados a una religión de no “creencias”, a una religión sin religión, es necesario que nos preguntemos, entonces, ¿qué va a pasar con la religión de “creencias”?, ¿tiene todavía alguna función que cumplir? Seremos muy breves

en este punto, porque ha sido muy desarrollado por Corbí en dos de sus obras, a las que remitimos al lector (1992:227-272; 1996:73-95)

En primer lugar, en el pasado no todas las religiones fueron de “creencias”. Hay formas y corrientes que fueron conocimiento no dual, silencioso, y como tales fueron sistematizadas, transmitidas, y se siguen practicando. No referimos por ejemplo al brahmanismo de las Upanishads, al yoga y al budismo. Este es un dato muy importante a retener. En otras palabras, hay expresiones donde aún podemos beber hoy directamente. Su forma es no dual. Nos inducen directamente a hacer la experiencia del conocimiento silencioso. En el propio cristianismo, religión no solamente teísta sino monoteísta y que como tal viene expresada en término dualistas, de sujeto y objeto, ha existido siempre en teología, aunque sea en forma subterránea pero perturbadora (Tracy 1994:65), la corriente conocida como teología negativa o *apofática*, corriente que guarda y transmite la memoria de que el verdadero conocimiento de Dios es el que procede por vía de negación de todo lo que no es Dios, por lo tanto de toda representación, adhesión y percepción que interpone el sujeto y del sujeto mismo.

En segundo lugar, en todas las grandes tradiciones religiosas se ha dado este tipo de experiencia y conocimiento. Son numerosos los testigos y maestros del mismo, que nos han dejado sus enseñanzas. Estas enseñanzas, aunque con frecuencia hayan sido expresadas y transmitidas en categorías duales, propias de los paradigmas mítico-simbólicos a los que pertenecían, sin embargo es de esa experiencia y conocimiento que hablaban e invitaban a hacer. En estas enseñanzas hay que distinguir siempre, como recuerda Mariano Corbí utilizando una expresión frecuente en diferentes tradiciones, la copa del vino, lo que es

forma cultural de lo que es contenido. No hay, no puede haber, experiencia de conocimiento silencioso que no se exprese utilizando mediaciones. En los paradigmas mítico-simbólicos éstas son frecuentemente dualistas. En ellas, por su naturaleza dualista, hay que distinguir siempre lo que es forma de lo que es contenido. Esta necesidad se hace más imperiosa en nuestro caso, porque los paradigmas mítico-simbólicos en que fueron expresadas ya no son los nuestros. Ello hace que, directamente como tales, las formas utilizadas entonces ya no puedan transmitir ahora lo que transmitieron, sino los valores propios de sus paradigmas y que hoy chocan frontalmente con el nuestro. Hoy es su forma la que habla, no su contenido, de manera que su mera repetición traiciona su mensaje y provoca rechazo en vez de aceptación o, como dice Mariano Corbí en términos más propios, increencia.

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

personal. Aquí la norma es la diferencia y la pluralidad. Y es en la originalidad contrastada donde la experiencia se verifica. No se trata ya solamente de no rechazar el vino con la copa sino de que también, al trasvasar el vino no se pierda la originalidad de éste expresado en la copa.

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

verdadera. También aquí la actitud no es la de tirar todo por la borda, con ello arrojaríamos sabias enseñanzas. La actitud debe ser más bien distinguir, superar y traducir, siempre desde la conversión de las grandes tradiciones religiosas a sí mismas, a su vino, a la experiencia religiosa que las nutre. En términos de Mariano Corbí y en el caso sobre todo del cristianismo, se trata de desjerarquizar, desagrarizar y desdualizar (1992:257-266) los contenidos de la gran tradición que es la religión cristiana.

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

La religión de “creencias” ha llegado a su fin como modelo social y culturalmente legitimado de religión, no es ya culturalmente creíble en nuestra sociedad que vive de la innovación y creación de conocimiento. El modelo de religión social y culturalmente creíble del presente y cada vez más del futuro es la religión como experiencia religiosa

específica, como conocimiento silencioso. Pero de la religión de “creencias” debe y puede pervivir, convertido y traducido, lo mucho que hay en ella apuntando a esta experiencia. La religión de “creencias” ha llegado a su fin, pero no la experiencia religiosa a la que siempre ha apuntado e invitado, aunque por su forma no haya iniciado e introducido. Esta experiencia es la única que hoy es culturalmente creíble.

9. Punto crucial de interpretaciones.

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

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

diferentes motivaciones y argumentos, podríamos decir que se caracteriza por emitir un juicio negativo.

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

“religiosa”, la única con garantías de acierto, de abordar lo religioso, cuando la única vía es la de lo real respetando lo real. Y esta vía es, en nuestra opinión, la vía que aborda críticamente, como se aborda cualquier otra realidad, la religión como conocimiento silencioso.

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

Consideramos que, pese a los avances innegables que se van dando, falta aún una buena concepción y manejo de la relación que existe entre experiencia religiosa propiamente tal y lo real cósmico, humano e histórico y las propuestas hermenéuticas de superación, aunque necesarias, no son suficientes. A la luz de nuestro planteamiento, el origen del problema está en la persistencia en seguir considerando la experiencia religiosa como conocimiento necesariamente mediacional, por lo tanto, en función de necesidades, y producto del mismo. Mientras no se cambie de concepción de la experiencia religiosa,

caben hacer discursos cada vez más sutiles y cautelosos, tanto con relación a la naturaleza de lo religioso como con relación a la autonomía de todo lo creado, incluido el ser humano, pero no será posible dar con la auténtica naturaleza de lo religioso ni con la relación que está llamado a tener con el proyecto humano.

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

No podía faltar en este fugaz pase revista a diferentes posiciones e interpretaciones de lo religioso la representada por la Nueva Era. Esta es más que una interpretación, es toda una propuesta religiosa para nuestros días, que se ha configurado como una filosofía y forma de vida, una corriente de creencias y comportamiento. Como propuesta se caracteriza por presentar una religión construida a partir de ciertas necesidades sentidas en la cultura actual, de horizontes cósmico-planetarios, con sensibilidad ecológica, pacifista y ecuménica, y en buena parte como reacción a una modernidad sobre la que ella misma se sustenta. Obviamente, desde nuestro planteamiento, es una corriente que, además de reflejar un pretendido concordismo entre religión y ciencia y apelar a conocimientos esotéricos, se configura como una típica visión de mundo o, mejor, del universo, con toda una carga de conocimiento científico y paracientífico, con ingredientes más entusiásticos y estéticos que verdaderamente contemplativos. Algo se intuye y vislumbra, pero no con la mínima claridad necesaria, y, en consecuencia, así es tematizado, de una manera confusa y torpe: una especie de cajón de sastre. Es una religión construida por ingenieros de lo religioso o afines y no por maestros o testigos de la experiencia religiosa. Tiene razón Ken Wilber cuando, refiriéndose a la Nueva Era, dice que «estos “nuevos paradigmas”, en suma, reemplazan el ojo de la contemplación por el ojo de la mente y por el ojo de la carne, impidiendo, así, la única posibilidad de salvación» (Wilber 1998a: 53).

A nivel de las iglesias, de las teologías, el análisis científico-social y de la pastoral, viene desarrollándose todo un esfuerzo por enraizar la fe y la religión en la experiencia religiosa, así como en los valores más sentidos de la cultura actual. Los autores que nosotros hemos reseñado en esta primera parte son buena prueba de ello. Hay toda una reflexión y pastoral en torno a valorar lo cósmico, la ecología, la naturaleza, como

dimensiones que inducen a la contemplación y como dominios de responsabilidad. Por lo que respecta al esfuerzo por devolver y enraizar la religión cristiana en la experiencia hay que remontarse a mediados del siglo XIX - Schleiermacher, R. Otto, J. Wach-. En la segunda mitad del siglo que termina se continúa en ese esfuerzo, y cada día más, desde la teología más sistemática, como la de Karl Rahner y la de Edward Schillebeeckx, hasta la reflexión en orden a la evangelización y pastoral actual. La literatura a este respecto, artículos y libros, es abundantísima, y sigue en aumento. Tal pareciera que aborda una realidad huidiza. Y lo es: el cambio actual, una religión que no consiste en “creencias”, no se deja atrapar por las posiciones, enfoques y categorías hijos de la modernidad, demanda otros. Las propuestas son elocuentes apuntando a una religión más subjetivamente apropiada, más experiencial y vivencial, pero siempre mediatizada por el conocimiento teórico, y por lo tanto imposibilitada como experiencia. Es patético: al extremo ¡la propuesta misma de la experiencia imposibilita la experiencia! Urge discriminar la experiencia religiosa tal como en estos planteamientos se presenta del conocimiento silencioso. Aquí solamente enunciamos las dos posiciones. Volveremos sobre ello más adelante.³⁹

Y está la posición que en este trabajo hemos hecho nuestra, la posición que por una parte distingue dos órdenes de conocimiento, interesado y no interesado, conocimiento

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

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

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

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

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

conocimiento-conciencia que en el pasado sólo individuos excepcionales lograron hacerlo. Este tipo de predicciones no tienen base real alguna.

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

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

enfoque de Torres Queiruga, y, como tal, no monopolio de ninguna religión en particular. El conocimiento silencioso es y representa una dimensión laica al alcance de todo ser humano.

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