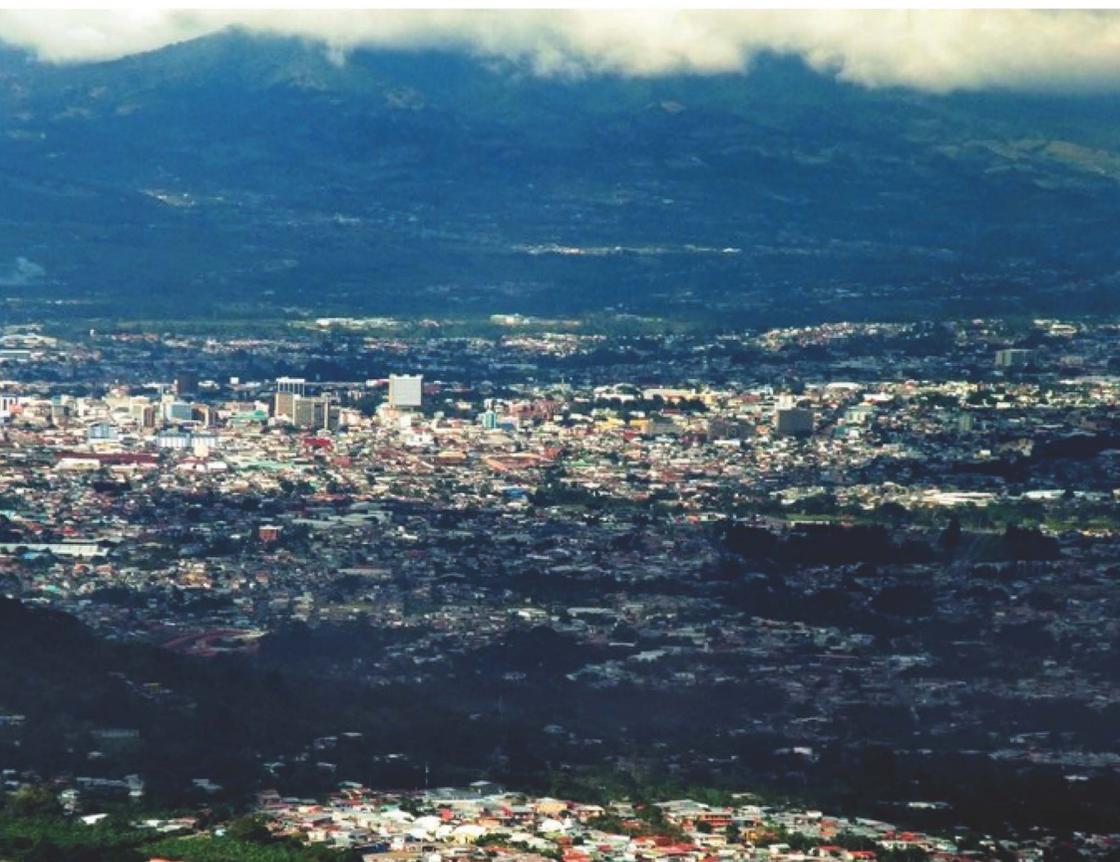


INDAGACIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA



9° Encuentro Internacional CETR

en colaboración con el CEDI

M. Corbí (Coord.)

noviembre 2013

INDAGACIONES SOBRE LA
CONSTRUCCIÓN DE UNA
EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA

9º Encuentro Internacional CETR Noviembre 2013

en colaboración con el CEDI

INDAGACIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA

9º Encuentro Internacional CETR Noviembre 2013

en colaboración con el CEDI

(M. Corbí coord.)



Foto Portada: Valle Central (Costa Rica)

© Marià Corbí

© Indagaciones sobre la construcción de
una epistemología axiológica.

ISBN papel: 978-84-686-5395-2

Depósito Legal: B 16615-2014

Impresión: Edugraf

Diputació, 339

08009 Barcelona

Índice

Presentación	7
Función biológica del doble acceso a la realidad <i>Marta Granés</i>	11
El cultivo de la cualidad humana profunda en las nuevas sociedades industriales <i>Marià Corbí</i>	47
Tesis de Marià Corbí a la luz de temas y retos comunes con Franz Hinkelammert <i>J. Amando Robles</i>	87
El buen vivir, proyecto colectivo axiológico. Analogía con los principios de epistemología axiológica de Marià Corbí <i>Juan Diego Ortiz Acosta</i>	113
Análisis de la crítica a la religión de Bertrand Russell desde la epistemología axiológica <i>Montserrat Cucarull</i>	129
Camino hacia la epistemología axiológica el aporte de la teología fundamental <i>Sergio Néstor Osorio García</i>	149
La educación de la gestión de las organizaciones en las sociedades del conocimiento occidentales. Un problema mal planteado <i>Queralt Prat-i-Pubill</i>	199
Elementos para la lectura e interpretación de los textos místicos desde las sociedades de tránsito <i>Francesc Torradeflot</i>	231

INDAGACIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA

9º Encuentro Internacional CETR Noviembre 2013

en colaboración con el CEDI

Presentación

En esta edición presentamos los trabajos expuestos y discutidos en el 9º Encuentro Internacional que por primera vez ha tenido lugar en América, en concreto en San Rafael, maravillosa población situada en el Valle Central de Costa Rica. La organización ha corrido a cargo del CEDI, Centro Dominicano de Investigación (San Rafael), y del CETR, Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría (Barcelona).

El objetivo del trabajo del equipo para esta edición ha sido juntar y compartir aportaciones que ayuden a la creación de un saber sobre el tratamiento de lo valoral humano, tanto en lo que se refiere a los proyectos axiológicos colectivos, como en lo que se refiere a la cualidad humana honda, la espiritualidad.

El tema escogido para esta edición ha surgido de nuestra preocupación por los gravísimos problemas axiológicos que generan los grandes cambios en las formas de vida de los colectivos, tanto en el seno de los grupos sociales que viven ya en las sociedades de conocimiento e innovación y cambio constante, como en aquellos que viven en las sociedades que transitan de la vida campesina a la ciudadana, o de las sociedades preindustriales a las industriales. Son problemas de todo tipo, morales, de justicia y equidad, políticos, familiares, sexuales, espirituales, etc.

Estos problemas axiológicos pensamos que pueden afrontarse, desde un punto de vista académico, a partir de muchas perspectivas, desde la teología, desde la filosofía, desde la epistemología, desde la teoría política, etc. pero es necesario habilitar un acceso epistemológico específico.

Para abordar estos grandes y radicales cambios axiológicos es necesario un punto de partida libre de presupuestos axiológicos, religiosos, filosóficos, o de cualquier otro tipo, es por ello que planteamos la creación de un saber científico capaz de tratarlos. Es urgente crear esta disciplina porque resulta

complicado, si no es que imposible, solventar un problema axiológico con los presupuestos que lo generaron cuando se dio un desplazamiento cultural de importancia.

Para solventar el grave problema valoral al que nos enfrentamos son necesarias aportaciones de elementos de solución desde todos los rincones del mundo del saber. Y cuanto más desnudos de presupuestos estén esos aportes, más posibilidades de objetividad y acierto tendrá el resultado final.

El punto más grave de esta situación que parece evidente que es el problema raíz de todos los otros que estamos sufriendo, es la falta de cualidad humana y, sobre todo, la falta de cualidad humana profunda. Esa falta no se debe a la especial maldad de nuestros contemporáneos, sino a la carencia de medios de su cultivo adecuados a las nuevas situaciones de sobrevivencia colectiva, a los cambios bruscos sufridos y que estamos sufriendo. Todavía prevalece la pretensión de cultivar esas dimensiones individual y colectivamente con medios propios de sociedades que o han desaparecido o ya están en rápido proceso de cambiar la piel por completo.

Nuestras ciencias y tecnologías, con los productos y servicios, y en muchos casos desastres, que crean, requieren procedimientos explícitos ágiles, libres de presupuestos intocables para darles las respuestas axiológicas adecuadas.

La espiritualidad seria está en barbecho en la gran mayoría de los grupos sociales mientras que abundan sustitutos de baja calidad que, a lo más, son un alivio a los síntomas, pero que son incapaces de resolver el problema.

Pensamos que muchos intentos de solución actuales van errados porque intentan frenar el movimiento o intentan imponer soluciones que lo eran para sociedades del pasado, pero no para las nuevas sociedades industriales de conocimiento.

Encontrar medios para cultivar la cualidad humana profunda, heredando el legado de sabiduría de nuestros antepasados, sin que eso suponga que

tengamos que adoptar sus formas de vida, es el núcleo central del problema que nos ocupa.

Nuestro Encuentro en Costa Rica ha querido ser una ocasión para recoger aportaciones que puedan servir como elementos para crear ese saber sobre lo axiológico y su aplicación en las nuevas situaciones, en las que nos va la sobrevivencia.

En esta edición, a diferencia de otras anteriores, por un problema de falta de tiempo, no se recogen las discusiones que se realizaron tras la exposición de cada una de las ponencias. El lector las va a poder encontrar próximamente en la página www.cetr.net en el apartado de «Nuestros libros». Esperamos que los trabajos de este Encuentro puedan resultar interesantes y de utilidad.

Participantes

Marià Corbí doctor en Filosofía, licenciado en Teología, epistemólogo, ha sido profesor de ESADE Business School, actualmente dirige el CETR (Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría).

Montse Cucarull licenciada en Ciencias Químicas y en Farmacia, es miembro del equipo investigador de CETR.

Marta Granés licenciada en Estudios de Asia Oriental, Ingeniero Técnico Agrícola y Master en Humanidades, doctoranda por la Complutense de Madrid, es miembro del equipo investigador de CETR.

Sergio Néstor Osorio García candidato a doctor en Teología, pregrados en filosofía y en teología. Máster en Bioética Global. Actualmente es profesor asistente en la Facultad de Educación y Humanidades en la Universidad Militar Nueva Granada, en Bogotá-Colombia; líder del grupo de Bioética y Director de la línea en Bioética global y complejidad de la misma Universidad. sergio.osorio@unimilitar.edu.co sergionestorosorio@yahoo.com

Juan Diego Ortiz doctor en Filosofía, es director del Centro de Estudios de Religión y Sociedad adscrito al Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Méjico.

Queralt Prat i Pubill es licenciada en Dirección y Administración de Empresas y MBA por ESADE Business School de la Universidad Ramon Llull (España) y Master CEMS. También ha cursado estudios de MBA en Insead (Francia) y es master de investigación por ESADE. Actualmente está compaginando su doctorado en ESADE sobre la cualidad humana en el management y una investigación en la Universidad de Saint Gallen (Suiza) sobre el papel que deben jugar las Humanidades en la formación de los empresarios.

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

Francesc Torradeflot, doctor en Teología, licenciado en Historia de las Religiones (Lovaina) y en filosofía (UAB), es el secretario de la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso-Unescocat, profesor en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas Sant Fructuós de Tarragona, en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas Don Bosco de Barcelona, y de CETR.

José M^a Vigil, doctor en Ciencias de la Educación, licenciado en Teología Sistemática y licenciado en Psicología. Es responsable del portal Koinonia, de la Agenda Latinoamericana y de la revista Voices. Es miembro de la ASETT Asociación Ecuémica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, Panamá.

Función biológica del doble acceso a la realidad

Marta Granés

En este escrito¹ pretendemos mostrar que todos los fenómenos cognoscitivos y axiológicos humanos pueden ser fundamentados y explicados desde la epistemología axiológica. Veremos que ésta puede dar razón tanto de los fenómenos que tienen que ver con la condición de animal necesitado de nuestra especie como los que tienen que ver con la dimensión absoluta de lo real.

Esta capacidad de dar cuenta racionalmente de la globalidad de los fenómenos axiológicos y cognoscitivos humanos individuales y colectivos, nos va a permitir tratarlos adecuadamente en una situación cultural como la nuestra en la que no podemos heredar nuestras formas de vida ni del legado de nuestros antepasados, ni de nuestros dioses ni de la naturaleza de las cosas.²

Nos proponemos fundamentar racionalmente las capacidades cognoscitivas humanas y el mundo que generan en todos sus aspectos, y para ello

1 Este texto contiene la ponencia y un apéndice con los anexos.

2 Para Jerome Bruner *La cultura es una construcción nuestra, así que está bajo nuestra responsabilidad. Pero la humanidad no resulta experta en enderezar el rumbo de sus propias creaciones culturales.* Al buscar la causa de los fracasos culturales, dice: Haríamos mejor en cuestionar nuestra capacidad de construcción y reconstrucción de formas comunales de vida que invocar las deficiencias del genoma humano [...] se trata de dirigir nuestra atención al lugar adecuado, no sobre nuestras limitaciones biológicas sino sobre nuestra inventiva cultural.

En otra parte afirma *El constructivismo de la psicología cultural es una expresión profunda de la cultura democrática que exige que nos hagamos conscientes de cómo desarrollamos nuestro conocimiento y de los valores que nos llevan a adoptar nuestras perspectivas. Exige que nos hagamos responsables de cómo conocemos y por qué. Pero no pretende que haya una sola forma de construir el significado, o una sola forma correcta. De esta manera la situación permite hacer frente a los cambios y fracturas que comporta la vida moderna.* Bruner, Jerome *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva.* Alianza Editorial, Madrid 1991 pg.38.

apuntaremos al habla como el factor desencadenante y específico de nuestra estirpe.

Algunos momentos nucleares de nuestra evolución hacia la adquisición de la capacidad de fonación

Lineo, en 1735, con su clasificación de los seres vivos deja formulada la posición zoológica del hombre: el *homo sapiens*, es el último escalón de la serie coronada por los primates. Con ello queda forjada la idea del encadenamiento de las especies que sugiere la emergencia progresiva del hombre a partir de los primates. Así pues el hombre un animal más entre otros.³

El hecho significativo de la evolución ha sido el desarrollo siempre más grande del cerebro y de sus dependencias nerviosas. Puesto que, en definitiva, el cerebro, es el soporte-órgano del pensamiento y que nosotros hemos tenido el mayor éxito en esta dirección de la evolución, dice Leroi-Gourhan que tenemos formalmente motivos para pensar que el alimento y la complejización del dispositivo cerebral es el reflejo exacto de los progresos constantes de la materia viva en su búsqueda del contacto consciente⁴ (hablando de forma antropológica). Junto a ello se debe admitir, también, que el armazón corporal y el sistema nervioso integran un todo y que sería artificial y arbitrario separarlos. Ambos evolucionan en íntima coordinación.

La evolución se traduce, materialmente, en una doble línea de hechos: de una parte, el perfeccionamiento acumulativo de las estructuras cerebrales, y por la otra la adaptación de las estructuras corporales según unas reglas directamente vinculadas al equilibrio mecánico de esta máquina que es

3 Esta exposición parte de que todo en el humano tiene origen biológico y cumple funciones biológicas. Tomo como base el planteamiento del antropólogo André Leroi-Gourhan expresado en su libro *El gesto y la palabra*. Ed. Universidad Central de Venezuela, Caracas 1971. <http://es.scribd.com/doc/29053386/El-Gesto-y-La-Palabra-Leroi-Gourhan-1971>. Con el fin de poder tomar plena conciencia de la ligazón del *homo sapiens* con el resto de la corriente evolutiva en el 1r anexo se encuentra un resumen de las principales aportaciones de esta obra.

4 Ibidem pg .61

el ser vivo y móvil. El crecimiento del cerebro supone un mejoramiento mecánico dentro de un juego de adaptaciones.

Disponer de *cuatro manos* que conservan los cinco dedos de los vertebrados primitivos, supone una extrema especialización. Las especies con mayor liberación de la mano son las que tienen un cráneo susceptible de contener un mayor cerebro, pues liberación manual y reducción de constreñimientos de la bóveda craneana están íntimamente ligadas: son términos de la misma mecánica.

Para cada especie queda determinada una relación estrecha entre sus medios técnicos, su cuerpo, y sus medios de organización, el cerebro. Las posibilidades de desarrollo evolutivo son tanto más grandes cuando el cuerpo se presta a una remodelación del comportamiento gracias a la acción de un cerebro más desarrollado.

En los vertebrados hasta llegar al hombre se encuentran en su sitio unos mismos elementos: la caja rígida del cráneo que estructura la boca y protege el cerebro; los órganos locomotores estrechamente unidos a la base de la caja craneana y el miembro anterior, situado de manera ambigua entre los dos⁵.

Se puede hablar del linaje humano como de aquella especie que aprovechó máximamente las condiciones favorables sucesivas. La primera y más importante condición es la constitución del campo anterior que se concreta en una liberación de los órganos faciales de la cabeza que les permite ampliar su acción y una liberación del miembro anterior (nuestros brazos) que abandonando la exclusividad de la locomoción puede dirigirse a la captura y preparación de alimentos. Bastantes especies se benefician de estas liberaciones.

El efecto acumulativo de las adaptaciones al medio lleva en el transcurso de los tiempos hacia una organización cada vez más eficaz del sistema nervioso. No se puede hablar de una relación de prioridad de la evolución

5 Véase esquema en el anexo 2

del cerebro sobre la evolución del dispositivo corporal controlado por él. Para Leroi-Gourhan no debe estudiarse por separado la evolución de cada uno de los elementos que componen los vertebrados, puesto que hay un efecto evolutivo coordinado.

En la evolución general se da una relación de provecho mutuo entre la evolución del cerebro y la corporal. El cerebro evoluciona inscrito en los progresos del cuerpo. No se puede citar ningún ejemplo de ser vivo cuyo sistema nervioso haya precedido a la evolución del cuerpo⁶.

La corriente general de la evolución de las especies vivas arrastra inevitablemente hacia unas mismas etapas en la dirección de aumentar las posibilidades de relación. Ello justifica la precocidad con que los antrópodos⁷ liberan su mano y adquieren la posición erguida, mucho antes de que su cerebro haya alcanzado el nivel que nos es propio: la distribución nerviosa sigue a la de la máquina corporal.

Aparición de la lengua como invento biológico

En todas las especies, los cambios introducidos en el recorrido de la evolución responden a adaptaciones a modificaciones que se hayan dado en el medio. Estos afectan a la fisiología, es decir, cualquier introducción de novedad es debida a que se ha producido un cambio fisiológico. En el caso de la aparición del habla, esta es posible por diversas razones: la musculatura deja de constreñir los huesos de la cabeza posibilitando que pueda aumentar su volumen y con ello tener más capacidad cerebral. ese mismo aflojamiento de los músculos masticadores permite más expresividad a los labios y a la cara que podrán, de este modo, participar en el habla; el hecho de comer más carne se tradujo en un aumento del cerebro, el cual llevo a un acortamiento de la gestación lo que hizo aumentar el tiempo de relación madre-hijo con la consiguiente necesidad de comunicación y

6 Véase anexo 3

7 Antrópodos o antropoides: grandes simios, suborden de los primates. Las manos y los pies son prensiles, generalmente con el pulgar oponible, resultado de la adaptación a la vida arborícola.

de aprendizaje de sonidos⁸. Además se dio un cambio en la elevación del aparato fonatorio lo que permitió al hombre la producción de sonidos más abundantes y modulados^{9 10}.

Estas nuevas posibilidades generan la ‘competencia lingüística’ que consiste en la capacidad del cerebro humano de descubrir en poco tiempo, con relativo pequeño número de elementos, la gramática, la sintaxis apropiada para la generación y comprensión de significado dentro del habla de una comunidad concreta¹¹. Todo sujeto adulto, que habla una lengua determinada, es capaz de emitir o de percibir y comprender un número infinito de frases que en su mayor parte no ha pronunciado ni oído anteriormente. La competencia lingüística como un sistema de reglas que permiten engendrar un conjunto infinito de frases, pone de relieve el aspecto creador del lenguaje¹². Una creatividad gobernada por reglas. Así es que también la competencia lingüística junto con la lengua son un invento biológico que responde a cambios fisiológicos. Hay que tener en cuenta que las lenguas diversas son productos culturales.

Debe haber una razón biológica para la aparición de la lengua en nuestra especie pues todo paso en el proceso evolutivo tiene un fundamento en una liberación de un condicionamiento anterior¹³. Dentro de este encadenamiento lógico debe poderse explicar la capacidad lingüística y el lenguaje.

8 Jean Aitchison *El mamífero articulado: introducción a la psicolingüística*. Alianza, Madrid 1992 pg. 73

9 Véase esquema del aparato fonador en anexo 4

10 Véase noticia sobre Atapuerca anexo 5

11 Término acuñado por Chomsky. Corbí, M. *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Universidad de Salamanca, Salamanca 1983 pg.78 http://www.cetr.net/files/2013_2014/Tesi_Maria_Corbi.pdf

12 Tanto la lingüística generativa iniciada por Chomsky como la semántica generativa representada por Lakoff (en N.A. Chomsky; G. Lakoff; J.D. McCawley; J.R. Ross *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria*. Compilación de Victor de Zavala. Alianza Universidad, Madrid 1974) intentarán dar una explicación sobre el procedimiento que sigue el habla para la generación de significado.

13 Leroi-Gourhan, André *El gesto y la palabra* Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1971 pg. 28

Consecuencias del invento biológico del habla:

1. La lengua permite trasladar el significado de las realidades a un soporte acústico

La competencia lingüística se convierte en una herramienta de comunicación al servicio de la simbiosis puesto que los sonidos estructurados están cargados de significado y es el rasgo distintivo de nuestra especie. La lengua permite trasladar el significado de las realidades a un soporte acústico. La lengua permite hacer la transposición de sentido de lo extralingüístico al ámbito lingüístico, es decir traspasar el significado de la cosa, es decir la estimulación para los individuos, a un soporte acústico, el significante.

La generación de la posibilidad del habla debe estar, necesariamente, ligada a una función. Con la dotación del habla la vida puede dejar a la especie sin acabar de determinar genéticamente pues tiene la herramienta del habla con la que puede completar su indeterminación programática: el habla es, pues, un invento biológico. Nuestra especie va a dejar determinados genéticamente cuatro aspectos: condición simbiótica, condición sexuada, la fisiología, la competencia lingüística; y puede permitirse dejar indeterminados 'los cómo' de estas determinaciones.

Pues ahora dispone de la dotación del habla con la que puede completar su indeterminación programática: el habla es un invento biológico¹⁴.

Apoyando lo anterior aportamos la cita del antropólogo Clifford Geertz «sin el papel constitutivo de la cultura somos monstruosidades imposibles... animales incompletos, sin terminar, que nos completamos o terminamos a través de la cultura... no existe una naturaleza humana independiente de la cultura»¹⁵. En el mismo sentido el psicólogo Jerome Bruner

14 Corbí, M. *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica*. Bubok, Madrid 2013 pgs. 19-23

15 Geertz, Clifford *The interpretation of Cultures* Nueva York, Basic Books Inc., 1973, p.49 [trad. española: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1987]. En: Jerome Bruner *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza Editorial. Madrid 1991 pg.29

frente a la idea arrastrada del siglo XIX de que la cultura vendría a ser una especie de capa superpuesta sobre la naturaleza humana que estaría determinada biológicamente, dando por supuesto que las causas de la conducta humana radican en el sustrato biológico, él sostiene «que las verdaderas causas de la acción humana son la cultura y la búsqueda del significado dentro de la cultura»¹⁶.

El habla es un invento biológico genial que permite poder modificar la respuesta a los cambios del medio de manera mucho más ágil que las otras especies cuya adaptación a alteraciones del medio pasa por una modificación genética que es un proceso mucho más lento.

2. El mundo de los humanos es lingüístico

El viviente humano como el resto de animales, para sobrevivir, debe orientarse adecuadamente en el medio.

Lo significativo para los individuos humanos que es aquello estimulativo o axiológico para una cultura, viene expresado en la lengua y presupone la existencia de esa orientación o sentido. En la lengua natural todo es axiológico porque está ordenado a la estimulación. El significado vehiculado en la lengua es la trasposición del sentido de sobrevivencia, por ello se puede afirmar que la lengua natural siendo toda ella significación lingüística, no es una simple designación de algo extralingüístico sino una trasposición de su sentido para la sobrevivencia. Así tanto el significado como su vehículo, la lengua, son en función de la relación del viviente con un medio.

La manifestación sensitiva del mundo para el humano se transcoda en significado de la lengua en virtud de su conexión con el soporte acústico. El mundo que percibimos no es otra cosa que significados lingüísticos adecuados a un sentido determinado (el de sobrevivencia), que, a su vez, está en dependencia con el sistema de expresión acústica. Hay unidad entre expresión (lo acústico) y contenido (el significado): no hay contenido sin

16 Bruner, Jerome *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza Editorial, Madrid 1991 pg. 35

su expresión, ni expresión con sentido sin contenido. Hay, pues, significado solo si hay expresión.

Las realidades son primariamente una estimulación que transcodificamos a la lengua, por ello la referencia de las expresiones lingüísticas no es a la cosa misma sino a su significado para nosotros. Si el mundo exterior, tal como lo percibimos, existe en tanto que tiene expresión lingüística y no separado de ella, se concluye de ahí que tendrá la estructura y carácter de la lengua. Ello nos empuja a reconocer que la realidad, que no es más que el conjunto de cualidades de las cosas que vienen expresadas en la lengua natural, ha perdido la substancia de donde partía para tomar una substancia lingüística. Según esto, la relación entre los sistemas lingüísticos (el habla) con sus referentes (el mundo) será una relación entre dos niveles de realidad significante, la fuerza estimulativa de la realidad y su expresión lingüística. Esta reflexión permite remarcar que nosotros y nuestro mundo tenemos la configuración de la lengua. No somos un viviente que puede hablar sino que somos vivientes en tanto que el habla nos da la configuración.

La relación entre palabra y cosa en la lengua natural no es de designación, las palabras no designan realidades sino que las palabras muestran significatividades, es decir apuntan a la estimulación que ejercen las cosas en los humanos. El mundo es correlato a la significatividad adecuada a una manera de sobrevivir, a un momento cultural. El mundo es de naturaleza semántica. Los significados lingüísticos son reformalizaciones comunicativas de las realidades. Las cosas se semiotizan para ser comunicadas como un condicionamiento para nuestra sobrevivencia pues somos simbióticos y además requerimos de la cultura para acabar de ser viables¹⁷.

Geertz viene a apoyar lo dicho «El concepto de cultura al cual me adhiero (...) denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican,

17 Corbí, M. *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica*. Bubok, Madrid 2013 pgs. 50-53

perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta».¹⁸

Los signos naturales y el lenguaje no deberán entenderse primariamente como una relación entre palabras y cosas, sino como una relación entre elementos de articulación de la estimulación del medio y elementos de articulación lingüística. Porque para un viviente no existe un mundo de cosas sino de estimulaciones, por tanto la relación de los signos lingüísticos es una relación con las estimulaciones del medio, no con las realidades.

Las significatividades del mundo objetivo hacen referencia a su fuerza estimulativa. Por efecto del traslado del significado o estimulación al soporte acústico se crea la conciencia explícita o larvada de que las realidades no son la significatividad que tienen para mí. Hay una distancia entre la fuerza estimulativa de las cosas (que depende de la cultura) y las cosas.

La lengua pone en correlación de interdependencia dos formas: el significado y la expresión. La significatividad del signo natural (cosas), al ser reformalizada para la comunicación toma la formalidad de la semiótica de contrastes y similitudes y se apoya en la forma de la expresión, con ello deja de estar inmersa en el objeto natural mismo y cobra distancia y generalidad. De esta manera quedan distanciados el objeto natural de su expresión lingüística.

La lengua a través de la conjunción de lo acústico y la fuerza estimulativa de los objetos designa las realidades en virtud de significación del término lingüístico que lleva en su seno la fuerza estimulativa de la cosa a la que se refiere. Por su capacidad designativa los términos lingüísticos distancian el significado de la realidad a la que se refiere, con ello objetiva aquello referido. Con la objetivación se crea distancia entre el objeto y su significatividad que ha sido reorganizada lingüísticamente y transcodificada a un soporte acústico.

18 Geertz, Clifford *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona 1987 pg.89

Supuesto que la lengua estructura al viviente humano y su mundo, todo significado que venga del medio estará enclaustrado en la relación del sujeto con el medio y a su transcodificación al sistema lingüístico. No hay posibilidad de un acceso directo a la realidad como tampoco es posible un acceso a algo que trascienda al círculo de relación del viviente con su medio en el que está enclaustrado. No es posible confrontar nuestra visión del mundo con ningún dato sobre la realidad adquirido de la manera que sea (por ejemplo a través de la ciencia o de la religión), pues ambas aproximaciones a la realidad están recluidas en la correlación del viviente con el medio.

Toda articulación objetiva es la articulación de los objetos respecto de un sujeto; más allá de ahí no hay sentido porque todo saber de las objetivaciones está mediatizado por el significado que proviene de la estimulación, el cual está irremisiblemente enclaustrado en las significatividades de los objetos para un sujeto.

Otra consecuencia de lo anterior es que si los términos lingüísticos forman tramas de significados, si forman lo que llamamos macroestructuras de significación y si sus significados únicamente se individualizan según su incorporación a las tramas de significados y únicamente tienen sentido por sus relaciones con los demás significados de la macroestructura y por la función que en ella desempeñan, resulta, que así como cada significado está en relación de interdependencia con los demás significados del campo, así también su función de designación está en interdependencia con las designaciones de la totalidad del campo macroestructural¹⁹.

3. El habla genera un acceso bifurcado o doble a la realidad

Como ya hemos dicho, nuestro mundo es lingüístico surgido de la recodificación a lenguaje comunicativo de la estimulación que suponen las realidades para los vivientes. Este proceso posibilitado por el habla genera

19 Corbí, M. *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Universidad de Salamanca. Salamanca 1983 pgs. 173-178

distancia entre nuestra configuración de lo que percibimos (nuestra recodificación de la estimulación) y la fuente de donde parte. Hablando más llanamente podríamos decir que ese distanciamiento entre *mi mundo* y *el mundo que hay* está operativo continuamente en nosotros y es lo que nos permite que podamos modificar, reorientar, renovar la manera de acercarnos a la realidad. Si ella fuera tal como la vemos, esta posibilidad de nueva visión no podría darse.

Es habitual interpretar el hecho de la creatividad viéndola solo como una posibilidad de nuestras capacidades mentales, de nuestra inteligencia, desatendiendo el hecho de que si somos creativos es porque la realidad tal como la vemos es dúctil. Lo es porque tenemos un doble acceso a ella. El hecho de que sea dúctil nos está indicando que la recodificación de la estimulación (nuestra realidad) es modificable, y si es modificable es porque *nuestro mundo* solo es lo que es significativo para nosotros vivientes en función de nuestra manera de sobrevivir y no es una descripción del mundo tal como es.

De manera permanente nos enfrentamos siempre a una bifurcación de la realidad: *nuestra realidad* y *la realidad* de la que parte la nuestra. *Nuestra realidad* se ha construido a partir de la estimulación, es decir, desde la relación de necesidad que todo viviente forzosamente establece con el medio y con los otros vivientes, orientada ineludiblemente a mantener la vida. A la vez que se muestra nuestra codificación está presente *la realidad* acompañándola pues es su trasfondo sobre el que hemos construido nuestro mundo, la modelación se realiza sobre algo. Nuestra construcción va a ser siempre a nuestra medida, y su trasfondo nunca va a quedar atrapado en ella. Eso quiere decir que ninguna de nuestras categorías puede serle aplicable de la misma manera que lo son en nuestra construcción. Aunque nuestra estimulación (nuestro mundo) está en ese trasfondo (nada puede ser fuera de él), podemos decir que ese trasfondo es independiente de cualquier configuración que se le superponga. Por ello es que podemos renovar, reconfigurar y también escapar de nuestra realidad configurada desde la estimulación.

Toda reconfiguración, toda nueva visión de nuestra realidad pasa por distanciarse de la configuración en la que estamos. Tanta más novedad habrá cuanto más podamos desligarnos de la construcción en la que residimos, y ello pasa por su silenciamiento.

La realidad bifurcada es un fruto del habla y como tal es el condicionante específico de lo humano. Nuestra condición de *homo sapiens* pasa por operar con esa realidad bifurcada formada por nuestra configuración y también por el trasfondo sobre el que se dibuja.

El trasfondo aparece acompañando lo objetivado por el habla pero no es objetivable porque es aquello que soporta la objetivación reconfigurada a partir de la estimulación pero que no está limitado por la relación de sujeto-objeto.

Esto es lo específico de la especie humana, es nuestra cualidad específica, los otros animales están atrapados en la configuración genética.

4. Dota a la especie humana de la flexibilidad para cambiar cuando convenga

El concepto de realidad que poseemos forma parte de una trama de significados que, como totalidad, se refiere a una experiencia objetiva. No podemos llevar más allá de esa trama nuestro concepto de realidad. También ese concepto forma parte del conjunto de conceptos con que ordenamos y comprendemos la totalidad de nuestra experiencia, es decir, la correlación sujeto-objeto. Ni siquiera el concepto de realidad es capaz de salirse de la correlación y contestar a la pregunta sobre la realidad del mundo y de nosotros mismos.

No poseemos un concepto de realidad que no forme parte de una concreta trama de significados.

Pero a pesar de nuestro enclaustramiento en la relación sujeto-objeto, y aun estando condicionados por la objetivación propia de vivientes hablan-

tes, los humanos por la bifurcación que el habla genera, en la objetivación misma, aparece una posibilidad diferente de acceso a la significatividad de la realidad configurada. Es decir la realidad puede tener otra significación que la que le damos en un contexto determinado. Nuestro mundo aun siendo una recodificación de la estimulación muestra el trasfondo que lo soporta. El habla nos permite acceder a la realidad ya no por su funcionalidad respecto a la estimulación sino en su aspecto no estimulativo. Prueba de ello es el arte, la religión, la espiritualidad, la filosofía, incluso la ciencia.

Esta segunda manera de acercarse a las realidades que resuena en el trasfondo de la recodificación de la estimulación no tendrá más remedio que expresarse mediante los significados de la lengua, que se apoyan, necesariamente, en las significatividades de las cosas naturales. Este acceso al trasfondo en el que se dibujan las objetivaciones deja de lado lo estimulativo dirigido a resolver las necesidades de los vivientes, lo cual permite un acceso a la realidad libre de su relación con la necesidad, se podría decir, un acceso a aquello independiente de las objetivaciones que todo animal realiza pero que muestran.

De ese acceso puede aparecer un tipo peculiar de discurso axiológico, haciendo referencia a aquello que en las realidades no está en relación de funcionalidad con los sujetos, aquello imposible de objetivar. Sería el caso del discurso poético, el religioso, el místico, el filosófico entre otros.

A eso que uno accede de manera no estimulativa, es decir gratuita y por tanto no funcional, ese trasfondo inobjetivable no debe interpretarse como de un orden más profundo, superior, trascendente, metafísico que pueda usarse, por confrontación, para validar o invalidar la realidad funcional. Es una noticia no relativa a la construcción del sujeto, es gratuita, absoluta en el mismo seno de las objetivaciones y solo ahí. Por lo tanto al ser un ámbito que es el silencio de toda objetivación no puede confrontarse a ella. El distanciamiento de todas las objetivaciones va a parar al trasfondo de todas ellas, lo que supone situarse en la unidad con todo que se traduce en interés y amor.

La realidad funcional como recodificación de la estimulación funcional, es objetivada en interdependencia con el trasfondo. El trasfondo desaparece si no es en interdependencia con las objetivaciones, no se encuentra fuera o más allá de la correlación sujeto-objeto pues hay que tener presente que aparece por la lengua misma.

Todos los fenómenos axiológicos humanos tienen raíz y función biológica de supervivencia tanto los ligados a la estimulación como los que están relacionados con el trasfondo de la realidad. Incluso eso, el trasfondo, lo absoluto, pues gracias a su gratuidad dota a los humanos de flexibilidad. Si lo absoluto no se le comprende como totalmente gratuito no podría dotar a los individuos de su cualidad específica: la flexibilidad. Por tanto el doble acceso a la realidad: el relativo a la estimulación y el que entra en el ámbito no relativo a nada ni a nadie (es en ese sentido que se le puede llamar absoluto), es a la vez funcional para el viviente y absolutamente gratuito porque si tuviera este carácter no resultaría funcional. Quien pretenda convertir el acceso gratuito en funcional quiebra la flexibilidad propia de nuestra especie. El acceso relacionado con el trasfondo supone una abertura inesperada para un ser necesitado, de adentrarse en lo gratuito.

La dimensión gratuita de nuestro acceso a la realidad, el que no es relativo a la estimulación, es un dato antropológico

Todo lo expuesto hasta aquí nos lleva a afirmar que en las objetividades el acceso al trasfondo no estructurado por la estimulación que conduce a una visión gratuita de lo real, es decir no referenciado a la necesidad, es un dato antropológico cuyo origen se encuentra en la lengua.

Ese acceso gratuito a la realidad se nos presenta de una manera inesperable para un animal necesitado. No está referenciado al sujeto ni a su mundo lingüístico. Ese acceso al ser connatural a nuestra naturaleza, ha sido percibido desde que apareció el viviente hablante. Esa noticia que sobrepasa la cotidianidad se la ha interpretado de diversas maneras a lo largo de la historia de la humanidad. Ahora podemos afrontarla sin necesidad de in-

interpretarla desde creencias religiosas, ni presupuestos filosóficos, podemos verla como un dato de conocimiento de lo real.

Sabemos que esa posibilidad de conocimiento tiene la función de otorgarnos flexibilidad que se traduce en capacidad de cambiar modos de vida incluso radicalmente, en posibilidad de generar arte, ciencia, espiritualidad, religiones... Si su función es mantenernos adaptables a los cambios habrá que concluir que es fundamental para la especie no olvidar esta capacidad. Hoy, además, como vivimos de creación en ciencia, tecnología, productos y servicios, esta flexibilidad nos resulta aún más necesaria pues es base para la creatividad. El acceso gratuito a la realidad cuanto más lo es, más consecuencias tendrá para la creatividad, pero basta con ponerlo al servicio de la creatividad para que sus repercusiones en ella se reduzcan. Para que cumpla su función tiene que mantenerse en su total y completa gratuidad. Quien la quiera convertir en útil la aniquila.

Este acceso gratuito a la realidad debe ser tenido en cuenta no solo a nivel individual sino principalmente a nivel colectivo. La supervivencia del planeta y de nuestra especie en él, depende de que colectivamente cultivemos una aproximación a la realidad no ligada a la estimulación. Hoy es posible plantear su cultivo de manera desligada de la religión, de creencias, de dioses. Es posible comprender todas las formas religiosas y espirituales como formas de cultivo de esa dimensión modeladas por las distintas maneras de sobrevivencia y no necesitamos atribuirle una fuente externa porque podemos ver que su raíz se encuentra en la estructura del ser humano.

La noticia sobre el trasfondo, el acceso gratuito a la realidad, se presenta como una invitación a adentrarse en ella. Este es un hecho que se confirma a lo largo de la historia en religión, arte, espiritualidad. Si la noticia del trasfondo no es un hecho colectivo sino que se toma como opción de personas raras, a los proyectos colectivos que podamos crear les faltará cualidad humana, porque la cualidad humana es vivir el doble acceso a la

realidad sabiendo clara u oscuramente que la modelación y fuente es ese trasfondo que no admite ni delimitaciones ni objetivaciones.

Como resumen de estas consideraciones reafirmamos que el trasfondo gratuito de las objetivaciones no es ni una creencia ni un supuesto, sino un dato antropológico.

Reconocerlo como tal dato tendrá muchas consecuencias para la construcción de proyectos axiológicos colectivos adecuados a las sociedades de conocimiento y a las sociedades en tránsito.

Epistemología mítica

Se podría afirmar que así como en el resto de animales la programación genética cumple la función de modelar la realidad a la medida de cada especie, en nuestra estirpe esta función la lleva a cabo el habla. En ambos casos el mundo que se genera es correlato a lo que necesita la especie para sobrevivir. Las diversas modelaciones son para adecuar la inmensidad en la que se dibujan las objetivaciones, a la medida de la necesidad de cada especie. Los diversos mundos no corresponden ni pretenden ser descripción sino adaptaciones a la pequeñez de cada una de las especies. Afirma el antropólogo James Clifford que los argumentos basados en esencias y realidades aborígenes son medios para crear estancamiento.²⁰

A la epistemología, operativa hasta hoy, que considera las construcciones lingüísticas como descriptivas la llamamos *epistemología mítica* porque apareció en el uso de los mitos. Para los animales las modelaciones se viven como lo que es la realidad. Cuando interviene el habla, ella también está sometida al mismo tipo de interpretación que hacen los otros vivientes, porque tiene que cumplir el mismo papel de interpretación indudable. Los mitos cumplieron con esa función.

20 Clifford, James *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. En Jerome Bruner en *Actos de significado Más allá de la revolución cognitiva* pg.41, Alianza editorial, Madrid, 1991.

Según todo lo expuesto la pretensión de la epistemología mítica es imposible. Esta comprensión tiene repercusiones muy graves para la concepción de la religión, de la espiritualidad, de los proyectos colectivos axiológicos y la ética (la ética depende del proyecto axiológico que construyamos).

Solo cuando las tecnociencias se convierten en modo de supervivencia, y su rápido crecimiento crea transformaciones continuas en los modos de vida, se impide el continuar interpretando nuestra relación con el medio mediante modelaciones nacidas de la epistemología mítica.

Del hecho que el doble acceso sea un dato, que toda formulación corresponda a una objetivación y que su trasfondo no sea delimitable ni acotable, se sigue que todo lo que afirman nuestros mitos, saberes, ciencias, es una modelación de lo real acorde a un tipo de sobrevivencia, manteniéndose en la misma línea de los restantes animales. No es una descripción de lo real, ni de este mundo ni del otro.

Esta es una grave transformación de la epistemología en la que los humanos hemos vivido desde siempre. Es un cambio que se ha ido creando poco a poco y que se ha hecho patente a la colectividad, a las sociedades en tránsito y a las sociedades de conocimiento.²¹

Incluso la misma evolución epistemológica es una adaptación del pensamiento y sentir a nuevas maneras de vivir. Supone evidentemente una adaptación biológica.

21 Para el psicólogo Jerome Bruner ... *el pluralismo de la vida moderna [...] y los rápidos cambios que impone crean conflictos que afectan a los compromisos, conflictos que afectan a los valores y, por consiguiente, conflictos que tienen que ver con la «validez» de distintos postulados relativos a nuestro conocimiento de los valores. Sencillamente no sabemos cómo predecir el «futuro del compromiso» en estas circunstancias. Pero resulta un poco chistoso suponer que, en las actuales condiciones mundiales, insistir con obstinación en la noción de valor absoluto vaya a hacer que las incertidumbres desaparezcan. Lo único que cabe esperar es un pluralismo viable.* Op.cit. pg. 43

APÉNDICE

El sentido de estos anexos es remarcar la condición de nuestra naturaleza como vivientes que hablan, como una especie de vivientes en los que la evolución de las especies y los modos de sobrevivencia le conducen a hablar, y con esa facultad a convertirse en animales que se estructuran y prosiguen la evolución, cultural en ese caso, desde su condición de hablantes.

El habla es una modalidad de ser vivientes, desde esa modalidad se generan las culturas y todos los fenómenos cognoscitivos y axiológicos que se dan en ellas. Sin olvidar ese origen y su función hay que leer y vivir todos esos fenómenos que se desencadenan desde el habla.

Esta actitud no es un reduccionismo ni un materialismo porque se reconocen los fenómenos que se presentan desde el habla (el doble acceso a lo real), dándoles el valor que tienen, como datos antropológicos, pero situándolos en su contexto entre las especies vivientes de nuestro pequeño planeta perdido en la inmensidad de los mundos.

Anexo 1

Resumen de la postura de A. Leroi Gourhan en *El gesto y la palabra*

La vía de aparición de los humanos ha sufrido tres etapas: el ictiomorfismo – equilibrio en el medio acuático–; el anfibiomorfismo –la primera liberación del agua–; el antropomorfismo –liberación de la cabeza, locomoción cuadrúpeda erguida, posición sentada y posición erguida– con forma de hombre, la cual abarca todos los antrópodos y australantropos, y deja fuera el pitecomorfismo (los monos).

Excepto espongiarios y celenterados, el plan normal de los animales es que el organismo se organice detrás del orificio alimentario. Es en ese hecho donde reside la condición fundamental de la evolución hacia formas superiores de vida. Según sea la captura de los alimentos será la organización dinámica, que se traduce en tipos de simetría del cuerpo: radial o bilateral. La radial la adoptan aquellos para los que la locomoción no desempeña ningún papel como algunos invertebrados, esporangios, celenterados (hidras, actinias, pólipos). La bilateral está ordenada por el eje de desplazamiento, y es posible gracias a una polarización anterior de los órganos de relación para asegurar orientación, reconocimiento y la coordinación de órganos de prensión. Insectos, peces, mamíferos tienen la misma estructura general.

Los elementos constitutivos de los vertebrados se encuentran ya en su lugar en los peces, pero la adaptación mecánica que les dará el retoque completo se producirá solamente con el paso a la vida aérea: el anfibiomorfismo, que supone una liberación parcial del agua que transforma la respiración en aérea, y hace viable la locomoción terrestre. Ello implica exigencias mecánicas nuevas, puesto que la cabeza ya no se sostiene en un medio de densidad elevada y se encuentra en falso a la extremidad del cuerpo. La conciliación de los esfuerzos mandibulares y los de suspensión, constituye la trama de toda la evolución del cráneo de los vertebrados, incluyendo al hombre.

En la siguiente etapa, la del sauromorfismo o del lagarto hay una liberación de las dificultades respiratorias de los anfibios. Son los primeros en resolver los problemas del equilibrio mecánico en medio terrestre. Su columna vertebral ha tomado una convexidad marcada, su función en el sentido vertical predomina sobre su función en el sentido lateral: es una viga sobre la cual se sostienen la cabeza y los miembros.

El cráneo de los sauromorfos comprende los mismos elementos principales que el de los vertebrados. Se puede afirmar que la mayor parte del camino hacia el *homo sapiens* está recorrida: eje vertebral con el papel de viga; los miembros se individualizan; las extremidades tienen cinco dedos; el cráneo reposando sobre el basion sostenido por músculos que se enganchan al inion; la dentadura rige el volumen de la bóveda y sus dimensiones son condicionados por el complejo mecánico del cráneo posterior. El cerebro es modesto y desempeña un papel mecánicamente pasivo.

La siguiente etapa evolutiva es el teromorfismo que es el paso de reptiles a locomoción cuadrúpeda erguida, distanciando el cuerpo del suelo mediante unas extremidades que son como columnas. Se alargan las vértebras cervicales y el cuello se habilita para mover ampliamente la cabeza. Lo que supone una liberación en cuanto a la movilidad permitiéndole recorrer mucha mayor extensión.

Se observa que 200 millones de años antes de nuestra era, queda resuelta la disposición corporal de los vertebrados superiores pero sin embargo el cerebro está a un nivel mucho más retrasado. Los mamíferos aún están lejos.

En lo esencial de su estructura corporal, los mamíferos cuadrúpedos no difieren de los reptiles teromorfos, siendo posible que se hayan desarrollado a partir de ellos. Las primeras formas son pequeñas criaturas de hacia mediados de la era Secundaria y que tardaron más o menos cien millones de años para dar origen a la oleada de los mamíferos de la era Terciaria.

El comportamiento de los mamíferos toma dos alternativas funcionales: o la mano interviene de alguna manera en las operaciones de relación; o sólo la cabeza se implica en dichos actos. La mayoría de los omnívoros y los

carnívoros (excepciones: elefante herbívoro con la mano-trompa; el perro carnívoro pero adaptado a la marcha como los herbívoros) tienen extremidades prensoras con 4-5 dedos, de los que el anterior asegura la prensión. Muchos pueden tomar la posición sentada para liberar la mano, pero la arquitectura de su cráneo sigue sin órganos faciales como en los reptiles.

Los mamíferos plantean la cuestión de la mano, el de la cara y el de la postura de prensión, que son en realidad un solo problema directamente vinculado a la construcción corporal del hombre. Para los prensores la complejidad queda repartida entre cara y manos. Los prensores presentan soluciones diferentes y complejas. Mano de 5 dedos heredada de anfibios (muy diferente ha sido la profunda elaboración de las pezuñas de buey o caballo); el hombro conserva movilidad, el conjunto del esqueleto se orienta hacia la flexibilidad en sus movimientos. La variedad y la finura de las operaciones técnicas en los mamíferos evolucionados se traducen para los caminadores (donde todo se concentra en el edificio craneano) en una gran complejidad de la construcción.

Se considera que hace cerca de 50 o 60 millones de años que el despliegue de los mamíferos ya tiene las formas de las cepas de órdenes vivientes.

El pitecomorfismo (monos) se caracteriza por la liberación de la cuadrumanía locomotora. Corresponde a una locomoción cada vez más fundada sobre la preeminencia prensora de la mano en relación al pie, una posición sentada cada vez más erguida, una dentadura cada vez más corta, unas operaciones manuales cada vez más complejas, y un cerebro cada vez más desarrollado. El desarrollo del dispositivo de oposición de dedos, cada vez más eficaz y preciso.

Hay un vínculo entre el cráneo y la armazón postural o borde anterior del agujero occipital, que en los monos está abierto oblicuamente hacia abajo. Esta disposición es consecuencia del comportamiento postural, al cual corresponde una columna vertebral apta para conformarse a dos posiciones: cuadrúpeda y sentada. La posición del agujero occipital está en relación directa con el grado de enderezamiento en las dos posturas. Esto tiene consecuencias craneanas: la base prosthion-basion se acorta, por lo

que dentadura y cara son más cortas que las de los teromorfos. La bóveda craneana escapa a los esfuerzos de suspensión del cráneo. Y ello repercute en el desarrollo del cerebro.

La base craneana escapa a los esfuerzos de tracción de la mandíbula y el bloque facial se autonomiza en relación al cráneo. La bóveda craneana puede crecer y se forma un macizo óseo como una visera encima de la cara.

Hay un estrecho vínculo entre prensión y locomoción; la prensión es función de las características de la locomoción.

Los primates comparten con algunos teromorfos la posibilidad de liberar su mano en posición sentada, pero su pulgar oponible y la semiliberación de su bóveda craneana suponen su diferenciación. Presentan un mayor grado de ligazón del miembro anterior con el campo de relación que los otros animales. Hay una relación orgánica entre la liberación de la mano y el lenguaje: el hecho que la mano pueda agarrar libera los órganos faciales que quedan disponibles para la palabra. Los unguilados, evolucionaron mucho más que humanos en su locomoción, pero nada en la asociación de la mano y los órganos faciales

Hay una relación entre unas características del cráneo como p.e. la disposición de la dentadura, y la capacidad craneana, con la liberación total de las manos, y la verticalidad del cuerpo.

Rasgos que caracterizan a los homínidos: posición vertical, la posesión de cara corta y manos libres durante la locomoción y posesión de útiles

La libertad de la mano implica casi obligatoriamente una actividad técnica diferente de la de los monos. El desarrollo cerebral es hasta cierto punto, un criterio secundario pues es correlativo a la posición vertical. Hay una relación entre la cara como soporte de los órganos de prensión alimenticia y el miembro anterior como órgano no sólo de locomoción sino también de prensión. Desde los orígenes, la columna vertebral, la cara y la mano (incluso bajo la forma de aleta) están indisolublemente ligadas.

Cada 'liberación' que se produce en la evolución supone una aceleración. Cuando la extremidad anterior se libera de su función locomotora y adquiere funciones prensoras produce una aceleración en la evolución. La liberación de la mano es el factor que posibilita la palabra y conduce la evolución hacia la conciencia humana.

Ese cambio en la locomoción ha afectado al desarrollo del cerebro, permitiéndolo y no al revés. Los cambios en la movilidad o factores físicos son los que posibilitan el desarrollo cerebral y no ha sido el provocador de la adaptación locomotora.

El antropomorfismo supone una fórmula diferente a la de los monos, cuya característica fundamental es la adaptación de la armazón corporal a la marcha bípeda.²² El miembro anterior se ha liberado y si bien la mano está compuesta por las mismas partes que la de los monos, sus proporciones y sus posibilidades se diferencian considerablemente. La cabeza tiene como carácter esencial mantenerse en equilibrio sobre el vértice de la columna vertebral.

La construcción facial de los antrópodos más antiguos es similar a la de los monos superiores pero la parte posterior del cráneo está completamente despejada y la bóveda se ha ensanchado unos 60°, lo que explica el aspecto redondeado y muy humano de la región occipital.

El antecráneo sería equivalente al de un mono si no fuera por la reducción de los dientes anteriores y en particular de los caninos; esta reducción es una respuesta al abandono del papel mecánico de la parte posterior del cráneo²³. El cerebro no es ya el de un mono, sino de un ser tallador de útiles.

22 Esta adaptación se traduce por una disposición particular del pie, cuyos dedos se encuentran en radios paralelos como en los vertebrados caminadores, por unos detalles de construcción del tarso y de los huesos del miembro inferior y sobre todo, por una adaptación de la pelvis, la cual sostiene en equilibrio todo el peso del tronco. La columna vertebral presenta unas curvaturas de compensación cuya resultante es una vertical.

23 La porción sustentadora de la arcada dental se equilibra en longitud con la parte ocupada por la musculatura de contracción (temporales en particular). Los premolares y molares son enormes y los músculos temporales no encuentran, sobre la caja craneana exigua, más que una inserción insuficiente: sobre su línea de encuentro determinan la presencia de una cresta ósea, comparable a la de los gorilas, pero limitada al vértice de la bóveda.

Cuando se pasa a la posición vertical en los antrópodos se produce una ganancia considerable en el curso de lo que se ha llamado, bastante impropriadamente 'el enrollamiento del cerebro' en torno de la base. En el curso de la evolución antropoide, el macizo supraorbital pierde progresivamente su carácter de fundamento del edificio facial y asimismo disminuye y finalmente desaparece, por ejemplo, en la mayor parte de los sujetos femeninos actuales. Todo sucede como si el cerebro viniera a ocupar progresivamente los territorios anteriores a medida que son liberados de los constreñimientos mecánicos de la cara.

Para Gourhan pensar que es el desarrollo frontal del cerebro el que determina el retraimiento progresivo de la cara y su disminución, es subordinar un efecto mecánico a causas de crecimiento cerebral sobre las que no es posible demostrar. Si el cerebro tuviera la fuerza de expansión que se le otorga, no habría razón para que no se hubiera desarrollado mucho antes.

El proceso evolutivo aparece una vez más en la estrecha cohesión que existe entre la base de sustentación del edificio craneano, que se acorta progresivamente, la regresión dental y la expansión cerebral, deslizándose, el cerebro ahí donde las resistencias ceden.

El efecto más importante de la suspensión del cráneo antropoide en el vértice de la columna vertebral completamente erecta es el aislamiento mecánico de la cara respecto a la parte posterior del cráneo, rebajándose el macizo iníaco y la orientación del clivus basilar. El efecto es un enrollamiento del encéfalo que adopta una forma acodada. La bóveda craneal se despliega en abanico, de manera no uniforme: la frente es mantenida en sus proporciones por el macizo facial y en cambio aumenta la zona prefrontal. Como la nuca tiene limitaciones mecánicas de suspensión, resulta que el alargamiento de la circunferencia craneal es más considerable en el centro que en las extremidades. Transversalmente también hay aumento por lo que aumenta la superficie de la bóveda craneana en la región fronto-temporo-parietal media. Este aumento es progresivo y puede seguirse sus etapas desde el mono hasta cada una de las formas antropoides.

La inteligencia no solo está vinculada al volumen cerebral sino a la organización de las partes del cerebro, así es que más células suponen una mejora pero no un salto cualitativo. Es decir el cerebro de un mono con más células nerviosas no se convierte en humano. El australopitecus tiene un cerebro de h.s. pero con cara primitiva.

Los invertebrados tienen un sistema nervioso sensomotor limitado a dos cadenas de ganglios, que animan los diversos segmentos del cuerpo junto a una enrucijada nerviosa anterior donde se organiza el primer dispositivo de relación.

El sistema nervioso se enriquece por el aumento del número de conexiones con el cuerpo y también por la multiplicación de las posibilidades de coordinar, a partir del foco cerebral, el juego de las palancas nerviosas multiplicadas. En h.s. se cuenta con unas 14.000 millones de conexiones cerebro-cerebro y cerebro-cuerpo. El aumento del número de neuronas no puede preceder al ensanchamiento del edificio. El cerebro sigue el movimiento general pero no es el motor. Abertura del abanico cortical supone 'liberación de la bóveda' es posible por la reducción de la base, y la flexión progresiva del piso acarreado una abertura cada vez más amplia de la región media, correspondiendo al córtex de la motricidad voluntaria y a las zonas de asociación.

Es en el córtex medio dónde debe hallarse la diferencia intelectual entre monos y hombres. Si bien la evolución corporal humana termina pronto, la cerebral se alarga. La evolución del cerebro en los homínidos está orientada a modificar las proporciones, sobre todo en favor de los lóbulos frontales. El aumento del peso total del cerebro, y la complicación de las circunvoluciones que aumentan la superficie del córtex, implican un nivel muy diferente de desarrollo intelectual. Es la organización en el dispositivo cerebral lo que distingue el mono del hombre mediante el ejercicio de la tecnicidad.

La cantidad de neuronas destinadas a cada región del cuerpo es proporcional a la sutileza de las funciones que desempeña. La sutilidad y complejidad de los movimientos requiere más neuronas que otros movimientos.

Los humanos se diferencian de los monos porque la mano que ya no participa en la locomoción sino que es un órgano de fabricación de útiles y la cara es el instrumento de la fonación organizada en lenguaje. Ello es posible por un mejoramiento del dispositivo neural.

La evolución general implica que los útiles evolucionan de los choppers (véase anexo 6) que se obtienen por un corte por percusión perpendicular a las hachas bifaciales que se obtienen por un golpe tangencial. Esos golpes producen fragmentos mucho más largos, más finos que se usaran para cortar, pulir pieles... Esta nueva producción supone previsión en el desarrollo de las operaciones técnicas y en la elección de la piedra base. Selección del punto e inclinación del golpe.

La inteligencia técnica de estos individuos arcantrópidos es ya compleja pues necesita 2 series de gestos combinables para obtener una forma estereotipada. Durante el Paleolítico que dura entre 300 y 400.000 años las industrias evolucionan a un ritmo lento manteniendo los mismos estereotipos con algunos enriquecimientos y mejoras. No se puede relacionar la evolución del cráneo y por tanto del cerebro con la evolución de los útiles.

Si la tecnicidad es entendida como un hecho zoológico más en los caracteres de los antropoides, se comprende mejor la precocidad de su aparición, la lentitud de su primer desarrollo y la aparición del carácter dominador de su evolución unido a la aparición del molde intelectual del h.s. se cuele su carácter dominador.

La última adquisición de los vertebrados que los convierte en antropianos sería la posibilidad de relacionar fenómenos y de darles una proyección hacia el exterior mediante un esquema simbólico. Gourhan sitúa el origen de esta posibilidad en la organización cerebral afectada por la liberación de la mano y que florece en la coincidencia con el homo sapiens.

Las facultades de reflexión sobre el plano de las técnicas se confunde con la organización neurovegetativa de las áreas corticales de asociación y «todo sucede, en el plano de las operaciones intelectuales ‘gratuitas’, como si el

desarrollo creciente de los territorios frontales y prefrontales acarrearía una facultad de simbolización cada vez mayor.»

Las huellas arqueológicas claras de esta actividad se pueden encontrar en el estadio paleantropiano. Son manifestaciones estético-religioso que o bien atestiguan reacciones frente a la muerte, o bien frente a lo insólito de la forma.

Respecto al lenguaje Leroi Gourhan afirma que el problema del lenguaje está en el cerebro y no en la mandíbula. El hecho que esta fuera soltándose muscularmente y adquiriera más movimientos tuvo una función alimenticia antes que fonética. A pesar de ello hay una relación entre la musculatura facial y de la quijada sobre la flexibilidad de los órganos de fonación y de mímica. La expresión facial va refinándose con la evolución, lo que «no hace más que prolongar la trayectoria esbozada en los mamíferos superiores, para los cuales las expresiones de la cara desempeñan un papel a veces muy importante».

Hay un vínculo entre los órganos faciales y la liberación de la mano.

Así es que se puede afirmar que el lenguaje es tan característico del hombre como el útil, y ambos no son más que la expresión de la misma propiedad del hombre, exactamente como las treinta señales vocales diferentes del chimpancé son la exacta correspondencia mental de los palos empalmados para acercar la banana suspendida; es decir, que ni un lenguaje ni la operación del empate de los palos implica una técnica, en el sentido riguroso.

La aparición de los útiles implica que hay lenguaje. Útil y lenguaje están ligados neurológicamente y ambos no son dissociables. El progreso técnico está ligado al progreso de los símbolos técnicos del lenguaje.

En monos superiores la técnica y el lenguaje aparecen espontáneamente por necesidades de la situación material, pero cesa o no se manifiesta cuando desaparece la situación que los desencadenaba. En los antropoides la fabricación de herramientas revela que es preexistente a la ocasión de usos, y que el útil persiste de cara a otras acciones posteriores.

El hombre es heredero de las especies que escaparon a la especialización anatómica. Ni sus dientes, ni sus manos, ni sus pies, ni finalmente su cerebro, han alcanzado el alto grado de perfección del diente del mamut, de la mano y del pie del caballo y del cerebro de ciertos pájaros, de tal suerte que ha quedado apto para casi todas las acciones posibles, pudiendo comer prácticamente todo, y utilizar el órgano inverosímilmente arcaico de su esqueleto como la mano para unas operaciones dirigidas por un cerebro superespecializado en la generalización.

a

Sobre si es posible prolongar la evolución humana considera Leroi Gourhan que por lo que hace a los caracteres fundamentales: posición vertical, mano, útil, lenguaje, el dispositivo se encuentra en completo desarrollo desde hace un millón de años aproximadamente. Si puede evolucionar aún el humano es hacia retoques en el edificio craneano. La zona parieto-occipital está estabilizada desde hace mucho por la posición erguida, precisaría un cambio de postura para que se produjeran modificaciones. El abanico cortical está completamente desplegado. Por la pérdida de visera orbitaria y por la pérdida de muelas del juicio se ganó espacio en zona prefrontal.

d

Anexo 2

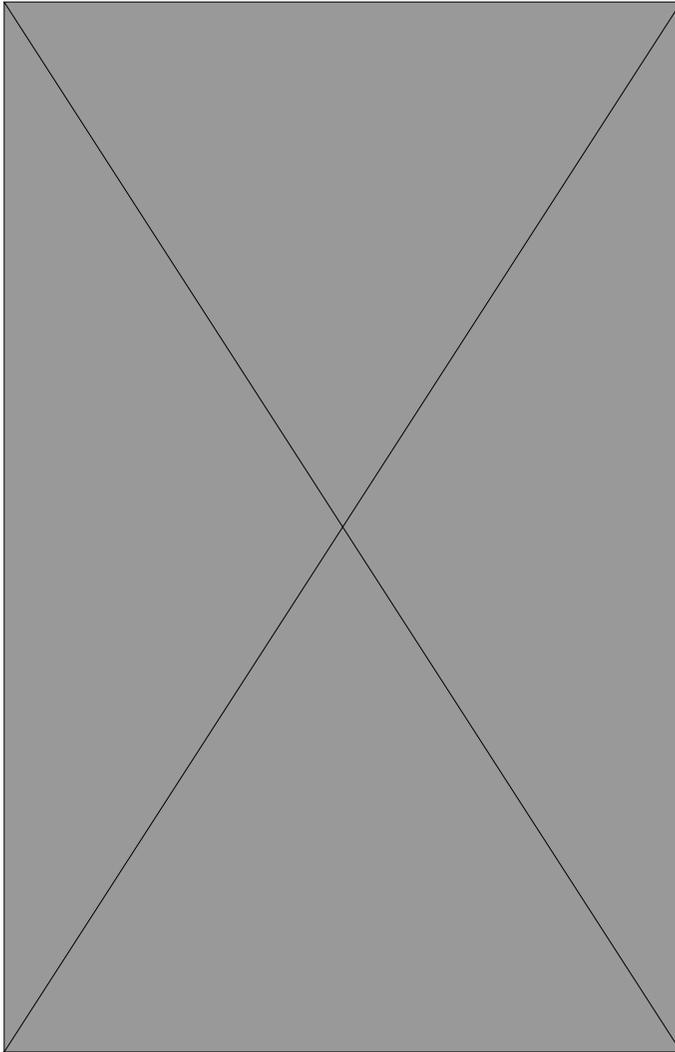
Los seis tipos funcionales: la columna de la izquierda presenta la armazón craneana en sus relaciones con la posición y la dentadura, la columna central la mano y la columna de la derecha la posición en la actitud de prensión.

e

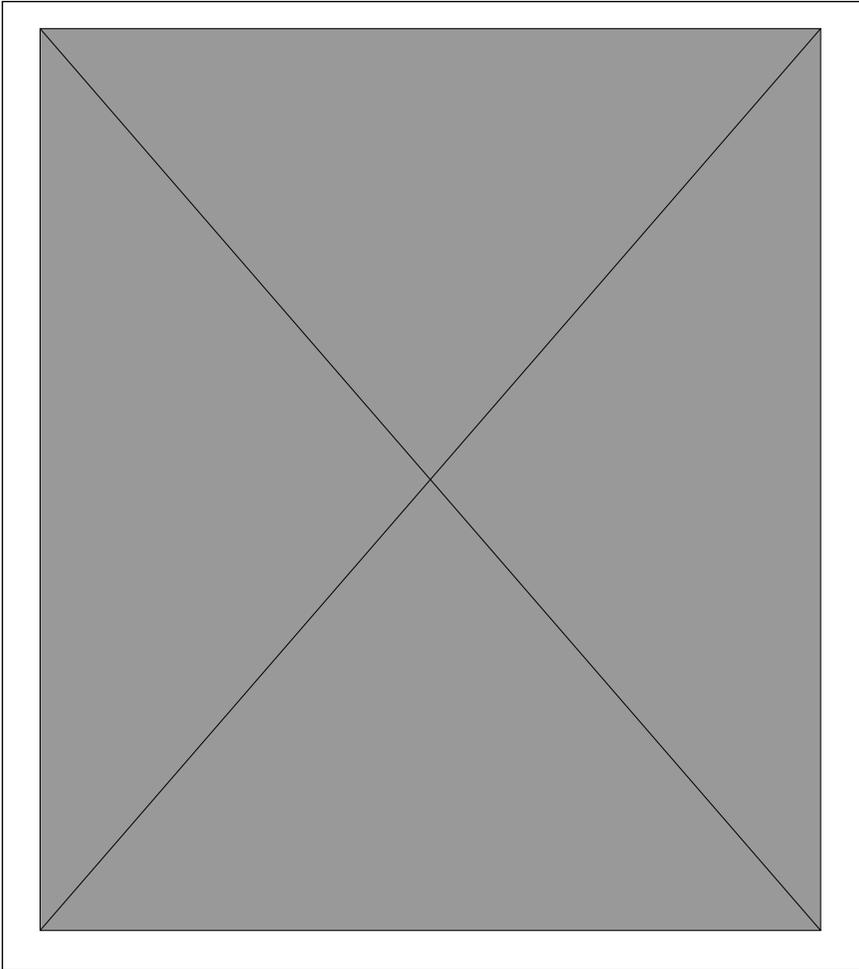
f

Ver: Leroi-Gourhan, André, *El gesto y la palabra* Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1971, p.41. Extraído de ESPINAL PÉREZ, Cruz Elena *EL CUERPO TECNOCULTURAL Y/O TECNO-NATURAL. Relaciones entre cuerpo, técnica y cultura en el marco de la definición del «hombre» y sus conexiones con la «técnica», a partir de la «Paleoetnología» de André Leroi-Gourhan y la «Antropología» de Arnold Gehlen.*

En http://1.static.e-corpuz.org/download/notice_file/2129115/ESPINAL%20PeREZ.pdf

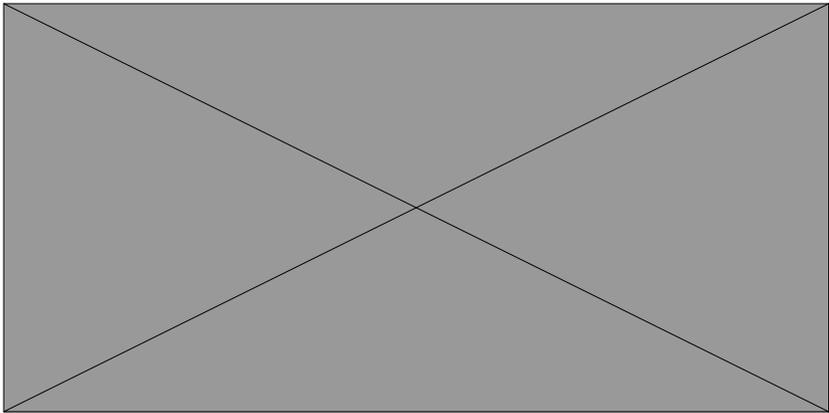
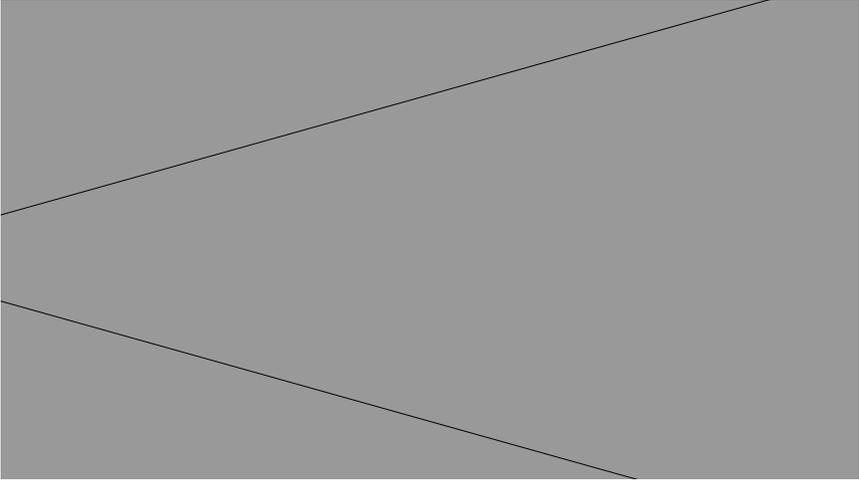


Anexo 3



Leroi-Gourhan *El gesto y la palabra* pg.73

Evolución del apoyo de los dientes. La reducción del dispositivo dentario se traduce por un cierre progresivo del ángulo C' que pasa de 75 ° en el gorila a 40° en la europea. El equilibrio de las presiones se establece para todos los sujetos entre 90 y 100°, mas con modalidades diferentes. En el gorila (35) y el zinjantropo (36) el eje de las raíces de los molares parece



regido por el dispositivo anterior y corresponde a E1. la línea de apoyo de la raíz de los caninos. En los paleantrópidos (37 y 38) el eje E2 corresponde a la región lateral de los pómulos (apófisis piramidal); hay, pues, equilibrio entre los apoyos anteriores (figs. 31 y 32) y los apoyos yugales. En el homo sapiens (39 y 40) encontrándose los apoyos caninos trasladados al pómulo (figs. 33 y 34), hay tendencia a la constitución de una zona de apoyo cada vez más despejada del macizo fronto-orbitario, concentrada sobre el cam-

po de los pómulos. El sujeto 40, desprovisto de molar posterior, marca el punto extremo alcanzado actualmente por la evolución craneana.

Anexo 4

Filogénesis del conducto vocal supralaríngeo

La facultad de hablar está relacionada con una determinada configuración anatómica del tramo final de la laringe. Como indica Lieberman, la longitud del tubo formado por la boca debe ser equivalente a la del otro tubo de la parte posterior de la lengua, ya dentro de la faringe, para que se puedan producir los sonidos del habla humana. Como resultado, solo una posición baja de la laringe permite vocalizar al crear espacio en la boca. Esto conlleva ciertas complicaciones a la hora de respirar y tragar al mismo tiempo. Los neonatos pueden mamar y respirar al mismo tiempo por la situación muy alta de su laringe, que es muy similar a la de los chimpancés. La laringe ‘baja’ en el cuello en los humanos a los dos años aproximadamente, edad en que los niños empiezan a articular palabras. Todos los primates tienen un saco de aire adherido a una extensión del hioides en forma de copa (bullae), excepto los seres humanos, en los que se ha reducido a un órgano vestigial. En el *Australopithecus afarensis* estaba presente esta bulla, pero ya estaba ausente en el *Homo heidelbergensis*. Según los estudios de Bart de Boer (2011), la presencia de este saco dificulta la vocalización. En la región mental, mientras que los chimpancés muestran una sínfisis vertical, en los humanos una prominencia aumenta el espacio para la lengua y los músculos suprahioideos (Michael Coquerelle et al, 2012).

Para Aiello, la posición baja de la laringe es una consecuencia de las adaptaciones anatómicas necesarias para la bipedación. Otra consecuencia de la bipedación es la liberación de la laringe de las tareas locomotoras que desempeña en los simios que la utilizan para dar firmeza a pecho y brazos. Al quedar liberada la laringe de esas funciones, las cuerdas vocales pudieron hacerse más membranosas y se capacitaron así para emitir una mayor variedad de sonidos.

Laitman (1984) sostiene que los australopitecinos disponían de una laringe en posición alta. El descenso comenzaría en erectus.

Lieberman, a partir de las marcas dejadas por los músculos, ha afirmado que el habla sería un fenómeno muy tardío, propio de los seres humanos de aspecto moderno y, en parte, de los neandertales. Estos últimos serían capaces de emitir parte de los sonidos al alcance de los humanos, pero no todos (como a, i y u).

En los neandertales no se observa el descenso de la laringe. Por el contrario, el hioides es idéntico al del sapiens. El hallazgo en Kebara (Oriente Próximo; Arensburg et al, 1989) de un hueso hioides fosilizado (un hueso intermedio entre la laringe y la base del cráneo que da lugar a gran parte de la musculatura lingual y laríngea), perteneciente a un Homo neanderthalensis, nos permite sostener que su aparato fonador era similar al nuestro. Lieberman ha criticado la identificación entre hueso hioides y capacidad de habla.

Según Duchin (1990) las dimensiones de la cavidad oral de los neandertales no difieren significativamente de la de los humanos modernos.

Krantz (1988) piensa que un descenso laríngeo completo sólo se realizó hace 40.000 años (¡coincide con la explosión simbólico-artística del Paleolítico!). La primera fase, hace 200.000 años, habría modernizado el cráneo y especialmente la laringe, dando lugar a una cavidad que supondría la mitad de la actual y permitiría una conducta vocal imperfecta.

http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/2013/01/la-ampliacion-del-espacio-cognitivo-en_24.html

http://www.ieselpiles.es/attachments/224_EVOLUCION%20HUMANA.pdf

Anexo 5

Al parecer, el aparato fonador de los preneandertales de Atapuerca estaba más desarrollado que el del chimpancé, pero no tanto como el del *homo sapiens*. De hecho, en el caso de los preneandertales no existían las dimensiones apropiadas para que pudieran pronunciar tres vocales esenciales, es decir la a, la i y la u. ‘Se trata de las únicas vocales que se encuentran presentes en todos los idiomas conocidos’, según explica el paleontólogo de la Universidad de Alcalá de Henares Ignacio Martínez, responsable de una investigación sobre el tema que pronto será publicada en una revista científica.

Por caprichos de índole física, para poder pronunciar esos tres sonidos básicos resulta imprescindible que la longitud de la mandíbula desde la parte delantera a la trasera coincida con la longitud de la laringe de arriba abajo, es decir, desde la boca hasta la nuez. Dado que la mandíbula de los preneandertales de Atapuerca era más larga que la del *homo sapiens*, y que su cuello, sin embargo, medía lo mismo, los preneandertales no podían pronunciar la a, la i y la u con la misma precisión y rapidez que lo podemos hacer los humanos de hoy día.

En cambio, los chimpancés, por su parte, tienen la mandíbula mucho más larga que la laringe. Esta circunstancia les impide hablar, pero lleva aparejadas otras aptitudes: así, por ejemplo, son perfectamente capaces de tragar y respirar al mismo tiempo, lo cual es una habilidad común a todos los mamíferos que los *homo sapiens* disfrutaban al nacer, pero van perdiendo conforme se desarrollan.

El paleontólogo Ignacio Martínez lo explica muy gráficamente: ‘El precio que pagó la especie humana a la naturaleza a cambio de conseguir la facultad de hablar fue la posibilidad de morir atragantado’.

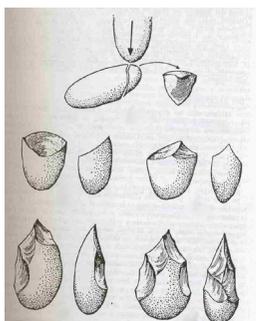
Fuente: Diario El País (España), 13/08/2001

<http://accuca.conectia.es/pais130801.htm>

Anexo 6

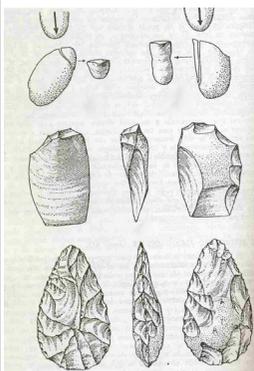
Industria del primer estadio (estereotipo técnico australantropido). La cadena operatoria esta limitada a un solo gesto (a) que lleva al chopeer (b) al hacha elemental (e) por adición de los puntos de choque y desprendimiento de la punta del útil (c-d).

Ver: Leroi-Gourhan, André, *El gesto y la palabra* Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1971, p. 95.



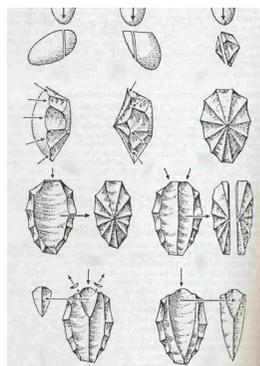
Industria del segundo estadio (estereotipo técnico arcantropoide). La cadena primaria (a) se enriquece con un segundo tipo de golpe (b). Los útiles, además de los fragmentos directamente utilizables, son el destal (c) y el hacha de mano bifacial (d).

Ver: Leroi-Gourhan, 1971, p.98.



Industria del tercer estadio (estereotipo técnico Levallois-Musteriense). Las dos primeras series de gestos (a y b) llevan a la extracción de un fragmento preparado (c). La adición de la primera serie (d) y de la segunda determina un bifacial muy disimétrico, el nucleus (f), de él se puede extraer el fragmento levalloisiense (g) o series de fragmentos laminares (h). La preparación laminar da el fragmento necesario para la extracción de la punta levalloisiense (i y j).

Ver: Leroi-Gourhan, 1971, p. 102.



Extraído de ESPINAL PÉREZ, Cruz Elena *EL CUERPO TECNO-CULTURAL Y/O TECNO-NATURAL. Relaciones entre cuerpo, técnica y cultura en el marco de la definición del «hombre» y sus conexiones con la «técnica», a partir de la «Paleoetnología» de André Leroi-Gourhan y la «Antropobiología» de Arnold Gehlen.* En http://1.static.e-corpus.org/download/notice_file/2129115/ESPINAL%20PeREZ.pdf

Marià Corbí

El cultivo de la cualidad humana profunda en las nuevas sociedades industriales

Marià Corbí

Cualidad humana y cualidad humana profunda

Entendemos por “cualidad humana” la capacidad de interesarse seriamente por las realidades; para lo cual es preciso cultivar la capacidad de distanciarse de sí mismo, de sus deseos, temores, expectativas y recuerdos; y la capacidad de silenciar nuestro sistema de interpretar, valorar y actuar con respecto a todo lo que nos rodea y con respecto a nosotros mismos.

Entendemos por “cualidad humana profunda” la capacidad de interesarse por todo lo real incondicionalmente, (I) eso supone un distanciamiento tan completo de sí mismo y de todos sus deseos y expectativas, como si estuviéramos muertos (D). Para hacerse capaz de ese distanciamiento tan radical hay que silenciar por completo (S) todos nuestros patrones y hábitos del pensar, del sentir y del actuar; un silencio interior como muertos antes de morir.

Esta actitud que es unitaria, aunque sea analizable en un triple aspecto. Pretende hacerse capaz de volver todo nuestro interés de mente, corazón y acción a todo lo que nos rodea, con lucidez y calor pleno, pero como muertos a nosotros mismos. Los muertos no tienen deseos, ni temores, ni recuerdos, ni expectativas; no buscan nada, ni pueden esperar nada para sí mismos. Tampoco se adhieren a ningún sistema de interpretación o de valoración; están en blanco, vacíos.

La cualidad humana profunda, en una sociedad de conocimiento y cambio en todos los niveles de los colectivos y de los individuos, requiere de un interés que se convierta en una actitud indagadora (I), siempre en comunicación con los sabios del pasado y con los compañeros de aventura (C), y de una actitud de servicio total y sin reservas a humanos y al medio, con todo lo que contiene (S).

El interés puede ejercitarse, y así se ha hecho, sometidos a la revelación, a los maestros, a la tradición, a las jerarquías; la indagación, por el contrario, tiene que hacerse libre. Lo mismo cabe decir de la comunicación que podría también ser en el seno de la jerarquía y la sumisión, en su contexto cultural, pero que ahora deberá ser comunicación libre respecto al pasado y al presente.

Fruto de la primera tríada (IDS) es la vivencia de la unidad, de la no dualidad; eso arrastra incondicionalmente al amor y al servicio. La unidad es amor y el amor es servicio sin condicionamientos del ego, servicio gratuito y total.

Fruto de la segunda tríada (ICS) es también la consecución de la unidad desde la indagación libre y, desde ella, de la no dualidad, que lleva al servicio, más explícito, si cabe, que en la primera tríada; no porque la primera tríada sea insuficiente, sino porque el proyecto axiológico colectivo de las sociedades de conocimiento también lo exige.

Cualidad humana profunda es lucidez y calor completo, pero muertos antes de morir, vacíos por completo, con un interés sin los condicionamientos que pone el ego, sus querer y patrones; es indagación constante con mente y sensibilidad, en continua y confiada comunicación y en servicio sin condiciones.

La cualidad humana se requiere para toda actividad importante, para el arte, para la ciencia, para una buena gestión, para las relaciones humanas y, por supuesto para lo que nuestros antepasados, con una antropología de cuerpo y espíritu, llamaron espiritualidad.

Vivimos ya en unas sociedades globalizadas y dotadas de unas ciencias y tecnologías potentísimas, que crecen aceleradamente por retroalimentación mutua, que son capaces de alterar grave y continuamente no sólo las condiciones de vida de los colectivos y sociedades humanas, sino también de extinguir especies vivientes, de alterar amenazadoramente la habitabilidad del planeta, de manipular la vida y las comunicaciones interhumanas.

En una forma u otra estamos viviendo ya en ese tipo de sociedades. Para ellas la necesidad de cualidad humana (CH) y cualidad humana profunda (CHP) ya no es una cuestión optativa, es una cuestión de pura supervivencia de nuestra especie y de la vida en general; ya no es una cuestión gratuita o propia de gentes apartadas del mundo, es un asunto en el que, a corto plazo, nos jugamos la supervivencia de la vida en la tierra.

Hay, pues, que esforzarse para encontrar procedimientos y estrategias para que el cultivo de la CHP llegue a todo el mundo y para que todas las sociedades la consideren como lo que es, una cuestión grave de supervivencia. Hay que elaborar maneras de cultivo colectivo, como en el pasado lo lograron las religiones, pero sin ellas.

Presentar la posibilidad del cultivo de la CHP, a las nuevas sociedades, sin sumisiones y como una indagación libre, es un gran servicio para las gentes que ya no pueden creer, o que tienen serias dificultades para hacerlo, pero que desearían poder cultivar esa dimensión de nuestra condición humana. Sería posiblemente el mayor servicio que se podría hacer a la humanidad y a la vida en el planeta. Incluso a los que todavía son creyentes, les ensancharía el corazón.

Es preciso hacer ese trabajo con urgencia para posibilitar y para liberar.

Por otra parte, todos los sabios de todas las tradiciones que hablan de la dimensión absoluta (DA) de lo real y de su cultivo, afirman insistentemente, sin excepción y de mil maneras, que sin interés operativo e incondicional por las sociedades humanas, por cada hombre y por todo lo viviente, no hay posibilidad alguna de salir de la egocentración y de la modelación de

todo a la medida de nuestras necesidades y, por tanto, no hay posibilidad de adquirir la CHP.

Vienen a advertir que si no hay interés, amor y servicio incondicional a todas las criaturas, todo lo que se haga por adquirir el interés total, el distanciamiento y el silenciamiento, la indagación, la comunicación y el servicio, desagua por el boquete que abre en las mentes y en los sentires el actuar para sí mismos, aunque sea parcialmente.

Habrà que construir procedimientos que conduzcan al cultivo de la CH a todos y cada uno de los colectivos, porque ese cultivo se ha convertido en condición sine qua non de supervivencia. Y habrá que construir modos de cultivo de la CHP para conseguir un número crítico de individuos y colectivos que la posean para impedir la decadencia de la CH de los grupos y para mostrar y hacer patente a todos la indisoluble unión de los proyectos axiológicos colectivos con su base imprescindible de CHP.

El cultivo explícito de las dos dimensiones de nuestro acceso a lo real es la única garantía para el mantenimiento de nuestra condición humana y de la flexibilidad de nuestra condición, cuando más la necesitamos en las sociedades de tránsito.

Resulta evidente que la CH y la CHP son una cuestión de vida o muerte para las nuevas sociedades. Pero surge la pregunta ¿es posible la CHP sin creencias, religiones, ni dioses?

La asimilación de la enseñanza de los grandes maestros del pasado, la lectura de los grandes textos de las tradiciones religiosas y espirituales de nuestros mayores ¿puede hacerse de esa manera sin pérdida alguna del gran legado de los sabios?

¿Es conveniente o incluso es necesario hacer ese proceso?

Si se estudian a fondo y con espíritu libre las tradiciones, se comprende con facilidad que constan de dos elementos importantes: el procedimiento central de cultivo de la DA que conduce a la CHP y las formas en las que

se expresa y vive ese cultivo. Intentando poner nombre a esos dos elementos diríamos que el núcleo central de las tradiciones es el cultivo intensivo y radical del Interés, el Desapego y el Silencio (IDS) en el seno de una Indagación constante, en Comunicación y comunión y en un Servicio incondicional a todas las criaturas (ICS). El modo de expresarse y vivirse ese núcleo central se hace a través de los mitos, símbolos y rituales que construyen los proyectos axiológicos colectivos de las sociedades preindustriales, o a través de aparatos conceptuales orientales, contruidos con esa intención y sin pretensión descriptiva.

En nuestras sociedades de tránsito continuo globalizadas, los mitos, los símbolos y las narraciones se han de conservar, usar y venerar, pero leídas y vividas sin epistemología mítica, es decir, no como descripciones fidedignas de lo real, sino como un hablar simbólico, metafórico de lo que no se puede nombrar.

Desde esa perspectiva buscamos en las tradiciones el valor de sus expresiones, sean simbólicas o conceptuales, para ayudarnos a intuir de que se trata cuando se habla de la DA y de las consecuencias que se siguen del don de esa dimensión para nuestra mente, nuestro sentir y nuestra acción.

En este escrito nos centraremos en recoger los métodos, estrategias y tácticas que aconsejan los sabios para el cultivo de la CHP, la espiritualidad de nuestros mayores, dejando a un lado, en nuestra investigación, los modos de expresar y vivir todos esos procedimientos que ya hemos estudiado en otros escritos.

¿Por qué adoptamos esta estrategia?

Porque para promover el cultivo de la CHP, en sociedades sin creencias sólidas, sin religiones seriamente practicadas y sin dioses que resulten realmente operativos en las vidas de individuos y colectivos, los símbolos y narraciones de las tradiciones religiosas tienen todavía, paradójicamente, excesivas cargas de creencias. Hay gran dificultad para leerlas como meros sistemas expresivos, semejantes a poemas.

Habrà que obrir brecha, primer, a través de los procedimientos que proponen los sabios de todas las tradiciones que en sí no precisan de creencias, religiones ni dioses. Ese es el alma, de hecho, de la propuesta de CHP de todos los sabios; los mitos y narraciones sólo apuntan a dónde hay que aspirar; si conseguimos poner entre paréntesis el papel que tenían, a la vez, de proponer programas axiológicos colectivos en las culturas preindustriales.

Desde la perspectiva de las sociedades industriales de conocimiento, no nos queda más remedio que considerar lo que dijeron los dioses, enviados, profetas, místicos e iluminados, como enseñanzas de los sabios de toda la historia de la humanidad. No tenemos otra opción desde la no-creencia y la no-religión.

Las propuestas, procedimientos, métodos y técnicas que proponen los sabios se orientan a despertar el máximo interés por toda la realidad, tal como se presenta y no como juzgamos que debiera ser, de forma que se desconecte y silencie la modelación que hacemos de todo lo que nos rodea y de nosotros mismos desde nuestras necesidades y deseos de vivientes, tanto de las colectivas como de las individuales.

La esencia del procedimiento es simple en su formulación, aunque difícil, por sutil y huidizo, en su realización.

El cultivo de la CHP resulta ser una garantía para que los individuos y colectivos tengan, por lo menos, CH en sus relaciones mutuas y con el medio. Consiguientemente hay que proporcionar a los individuos y colectivos medios claros, accesibles y practicables de cultivo de la CHP para que se ejerciten en el acceso a la DA, por lo menos hasta que alcancen la CH.

¿Cómo fomentar en la sociedad de tránsito algún grado de cultivo de la DA?

Para la mayoría de la población de las nuevas sociedades y para la corriente central de la cultura, no podrá hacerse desde los mitos, símbolos, ritos y narraciones religiosas, ni desde los sistemas de creencias que les acompañan. Habrá que buscar un modo adecuado a las líneas centrales de la

cultura propia de las sociedades de conocimiento y cambio globalizadas y a sus gentes.

Ese modo adecuado nos lo proporciona, sin duda alguna, el fondo de la enseñanza de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, si no ponemos en primer plano la modalidad con la que lo proponen, siempre según sus circunstancias de supervivencia y culturales. Los sabios de las tradiciones, si los sabemos leer, nos dan el trabajo hecho.

No podemos fundamentar en creencias el cultivo de esa dimensión, porque los miembros y los grupos de esas sociedades no pueden creer; habrá que fundamentar su cultivo racionalmente y, desde esa fundamentación, heredar todas las enseñanzas y procedimientos creados, elaborados y verificados por todos los sabios de la historia de la humanidad que hablan de esta temática. Para dar con esos procedimientos hay que estudiar el legado de las tradiciones religiosas y espirituales del largo período preindustrial. Acudir a ellos es lo racional. Desechar lo que dicen, porque hablan desde las religiones, es confundir su manera mortal de expresarse y vivir la CHP en sus condiciones culturales, con el fondo inmortal de lo que enseñan.

Hay que aprender a distinguir con toda claridad la expresión de la DA desde mitos, símbolos, narraciones y rituales, -que son sólo formas culturales de apuntar a esa dimensión-, del fondo de lo que enseñan. Ese fondo puede heredarse, sin dificultad alguna, cuando ya no resuenen en esos sistemas de expresión, los cuadros de creencias y sumisiones a los que estuvieron ligados, por la epistemología mítica, durante milenios.

Si aprendemos a tomar los mitos, símbolos, narraciones y rituales como meros apuntamientos a la DA a la que hay que reconocer y despertar, lo que queda en las tradiciones son los procedimientos de cultivo de esa dimensión.

Si se hace precisión de las formas en que esos procedimientos se expresan, las enseñanzas de todas las religiones y de las tradiciones orientales son rigurosamente coincidentes en su fondo. Unas insisten en unos aspectos más que en otros, pero todas insisten en los seis propósitos de sus méto-

dos, que podemos expresar en las siglas IDS e ICS, es decir, interés (I) sin condiciones por todo lo real, lo cual implica distanciamiento (D) y silenciamiento (S) del yo y de la modelación que de todo se hace desde ahí, para poder realiza una indagación (I) con todo el ser, en comunicación (C) como comunión, y en servicio (S) incondicional de unos a otros y al medio.

Partimos de una antropología que ya no sostiene que el hombre sea un compuesto de cuerpo y espíritu, ni tampoco de la que defiende que somos animales racionales, ni siquiera del supuesto que somos animales que hablan, porque eso no sería partir de datos sino de creencias y supuestos propios de sociedades estáticas. Partimos de nuestra condición de animales hablantes, porque el habla nos constituye en nuestro modo peculiar de ser animales. Esos son datos y no supuestos.

Somos animales dotados genéticamente de la capacidad de autoprogramarnos, por consiguiente, los únicos animales flexibles en nuestra relación con el medio. Gracias a nuestra competencia lingüística podemos cambiar, incluso radicalmente, nuestra forma de sobrevivir en el medio. Sin esa autoprogramación hablando entre nosotros, no somos animales viables. Somos, pues, animales estructuralmente culturales, y nuestras culturas son formas orientadas prioritariamente a nuestra viabilidad como vivientes.

Esa condición nuestra de animales hablantes, animales constituidos en nuestro ser de vivientes por el habla, nos proporciona un acceso a lo real y a nosotros mismos bifurcado en una doble dimensión: una relativa a nuestras necesidades, como las restantes especies vivientes, y otra absoluta, en el sentido de no relativa a nuestras necesidades. Esa doble dimensión es el fundamento de nuestra flexibilidad como especie y es la base de la maravilla de nuestro acceso a “eso de ahí”, no modelado por nuestra necesidad.

Hemos de partir, también, de una epistemología no mítica, porque la mítica pretendía que nuestros mitos, símbolos, narraciones y rituales describían la realidad tal cual es. Esa epistemología es insostenible en unas sociedades de conocimiento y cambio continuo globalizadas.

Desde este doble fundamento, la nueva antropología y una epistemología no mítica, vamos a ver brevemente lo que dicen las tradiciones religiosas y las grandes tradiciones espirituales sobre cómo cultivar, mantener e intensificar nuestro acceso a la dimensión absoluta, gratuita, a “eso de ahí”, más allá de nuestras modelaciones.

Insistimos, la cuestión del cultivo de la CH y, en su medida, de la CHP, es un asunto urgente para sociedades en las que todo está en tránsito: tránsito de sociedades preindustriales a industriales y tránsito de sociedades industriales a sociedades de conocimiento. Todos los países de la tierra están sumidos en estos tránsitos.

Veamos brevemente lo que dicen las tradiciones del cultivo de IDS e ICS, prescindiendo del aparato mítico en el que las religiones se expresan y siendo libres respecto al procedimiento conceptual en el que se expresan las tradiciones orientales.

En mi estudio he escogido diez grandes textos: los cuatro Evangelios, la Carta a los romanos de Pablo, el Corán, dos grandes y fundamentales Upanishad y dos Sutras budistas básicos. Investigamos en ellos el procedimiento fundamental de tránsito de un proyecto de vida basado en la egocentración a otro centrado en el silenciamiento de la egocentración y en la gratuidad. Recogeremos lo que dicen estos textos fundamentales en lo referente a IDS y a ICS, prescindiendo de sus representaciones mítico-simbólicas, de sus sistemas de creencias, e incluso de sus aparatos conceptuales.

Sus sentencias son fruto de un intenso trabajo de interés e indagación y son, en el mismo sentido, don. En lo que dicen no hay nada que creer ni nada a lo que someterse, hay sólo el testimonio de un supremo interés e indagación y de su resultado; y hay una exhortación a recorrer y proseguir esa misma indagación y verificación.

No vemos en la tradición una llamada a la sumisión, sino a la transmisión de la antorcha de una profunda investigación y una honda sabiduría, para que, tomando el relevo, la prosigamos y la pasemos, de forma adecuada y conveniente, a las nuevas generaciones.

Queremos reunir lo principal que dicen los maestros, partiendo de nuestro doble acceso a lo real, como consejos y orientaciones para el cultivo de la dimensión absoluta de ese nuestro acceso doble. No haremos un cosido de citas, recogeremos sólo su espíritu. Las citas podrán verse en mi libro.²⁴

La verdadera fidelidad a la tradición no es la sumisión y la repetición, sino la renovación por la recreación. Con este espíritu nos proponemos recoger sus enseñanzas en su pura desnudez.

En verdad, mente, sentir y actuación son tres aspectos de una misma realidad. El interés totalitario de uno de esos aspectos arrastra y supone a los otros dos. En ese sentido el “interés sin condiciones” por algo o alguien, supone “la entrega sin condiciones del sentir” y “la actuación incondicional”.

Nuestro acceso a lo real se escinde o se bifurca en una doble dimensión, la relativa y la absoluta. Sin embargo, esa bifurcación no es jamás separación. Eso significa que cada realidad, cosa o persona de nuestra vida cotidiana, que siempre se desenvuelve en la dimensión relativa, tiene en su seno la dimensión absoluta.

Es dato de nuestra experiencia, que la fuente de lo real no es la cara que nos presenta en relación a nuestra naturaleza necesitada, su dimensión relativa; que la fuente de lo real es esa extraña dimensión de lo real que está ahí, y que en su ser, no es relativa a nosotros y en ese sentido podemos llamarle absoluta.

Desde esa experiencia y esa consideración, toda realidad tiene en su seno su fuente, que es la fuente de toda realidad. La dimensión absoluta es la

24 M. Corbí: *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de Epistemología Axiológica*, 2. Madrid, 2013, Bubok

realidad y el ser de toda realidad relativa. No hay dualidad entre esas dos dimensiones.

Podemos decir que toda forma pertenece al ámbito de lo relativo y que, por el contrario, la dimensión de lo absoluto escapa a toda modelación, es sin forma, aunque presente en las formas como su joya, como su verdadera faz, como su fuente.

Lo que no tiene forma, ni tiene origen, no tiene destrucción posible.

El fundamento de esa sabiduría heredada no sería ya un sistema de creencias. El resultado forma parte del saber general sobre todos los fenómenos axiológicos humanos.

No pretendemos hacer una síntesis o concordancia de tradiciones, sino una lectura de todas ellas desde la vivencia de las sociedades ya globalizadas en las que las tradiciones han dejado de oponerse y tienen que convivir en igualdad. Todas ellas hablan, sin lugar a dudas, de la dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real.

El interés

Todas nuestras realidades están modeladas por nuestra necesidad, individual y colectiva y tienen en su seno la dimensión no relativa a nosotros, en la que se apoya la modelación como sobre un trasfondo. Ese trasfondo de toda realidad es su tesoro, la perla que tiene en su seno. La vivimos como escondida, porque tendemos a dar únicamente por real lo que tiene que ver con nuestras necesidades.

Nos parece una perla escondida porque pasamos por encima de ella sin reconocerla, pero no está escondida, sino patente y manifiesta en todo. Ese tesoro es lo único real y patente; lo que damos por real es sólo una representación en nuestra mente y a nuestra medida.

Si la joya es ‘lo real de lo real’, todo lo que nos llama desde cualquier realidad, es la llamada de la joya, aunque no la reconozcamos. Su llamada al interés sin condición alguna, clama desde toda criatura, aunque sea humilde e incluso enemiga.

La llamada es al “reconocimiento”, porque es llamada a re-conocer lo que ya se conocía, aunque de una forma oscura. Todo manifiesta esa dimensión. Ningún nombre nombra nada que no sea esa dimensión absoluta.

Hay que discriminar con claridad esa joya, porque ni las conjeturas, ni los supuestos, ni las creencias, sirven para nada; lo único que cuenta es el reconocimiento.

El interés por la DA ha de ser con todo el corazón, con toda la mente, con todas las fuerzas. Ese interés sin condiciones por la DA lleva a amarlo todo como a sí mismo. Si la DA es ‘lo real de lo real’, no hay dualidad alguna entre uno mismo y las restantes seres que damos por realidades.

Si activas tu mente y corazón en las formas, vivirás en el engaño de tomar representaciones por realidades; si la activas sobre lo que no tiene forma, será la luz.

Lee los grandes textos de sabiduría porque te mostrarán el camino a la joya y podrás ver la faz de Eso único. Las palabras de los sabios son como una semilla que, sin sentirlo, se convierte en un gran árbol capaz de dar cobijo a muchas gentes.

Quien intuye la DA, que es la cualidad humana profunda (CHP), verá que se le impone por sí misma, con autoridad. Alcanzar a ver y vivir en esa joya no es cosa de preceptos humanos. Nada relativo tiene una conexión necesaria con Eso absoluto.

Uno no puede estar entregado sin condiciones a la DA con la mente, si no lo está también con el sentir; y no podrá volcar con toda radicalidad la mente y el sentir a esa dimensión, si el ego pone condiciones a la actuación.

El interés ha de ser sin ambigüedades ni hipocresías, sin dobleces, con la simplicidad de un niño.

Vigila dónde pones tu interés, porque donde lo pongas, estará tu corazón. Vigila pacientemente, porque el interés fructifica en interés y la desidia en desidia.

Quien se aproxima a esa joya, el brillo de la joya le guía; el que no atina a reconocerla, se extravía. Confía en Eso único y no desesperes, porque Eso único es tu realidad y es lo que actúa. ¿Qué otra cosa hay en ti que pueda actuar que no sea Eso?

Quien llega a conocer Eso único, tendrá la paz porque en él no hay enfrentamientos. Sin enfrentamientos no habrá dualidad; sabrá de la no-muerte.

No importa el nombre que des a esa DA; los nombres no son lo importante, si comprendes que todos ellos no sirven más que para apuntarla; no pueden describirla.

Interésate por la DA arriesgando tu vida si es necesario, sin temer ni a la muerte. Si lo haces, todo lo demás se te dará por añadidura. Hazlo pero sin rigideces morales.

A quien se le concede el don de ese reconocimiento, se le computará como justicia, porque ese don, que es también intento intenso, le alejará de las perspectivas egocéntricas y depredadoras de la individualidad.

El intento por conseguir el interés sin condiciones por ese tesoro es la tarea de toda la vida porque no tiene fin. Frente a esa tarea ninguna otra merece ese nombre.

En todo este trabajo hay que tener la sensatez de dar a la cotidianidad, regida por la necesidad, lo que le es propio; y a la DA, que es la gratuidad, lo que le es propio.

Marià Corbí

No podemos caer en la ensoñación de que la búsqueda nos libraré de nuestra condición de seres que para vivir han de depredar, individual y colectivamente.

La indagación

La diferencia entre “interés” e “indagación” es de acento. En la indagación el camino a la cualidad humana se concibe como una investigación que es como un braceo de todas nuestras facultades para salir a flote por encima de la ignorancia que crea la modelación de todo lo real a la medida de nuestra necesidad de vivientes.

En este apartado recogeremos, primero, las afirmaciones de los sabios con relación a la indagación misma de la DA y, segundo, reuniremos lo que dicen los textos sobre la indagación de la persona del sabio.

El sabio, en su persona, palabras y obras, es la presencia y patencia de la DA, hecha accesible a los humanos. Indagar al sabio es indagar la DA. El sabio es el camino, la verdad y la vida; es la puerta de entrada a esa dimensión. En él, lo innombrable se muestra como nombrable, lo invisible como visible. En él, eso sin tiempo ni espacio, se presenta en el tiempo y en el espacio y se hace tangible y audible.

Tanto la DA, como el maestro, lugar de manifestación plena de la DA, pueden indagarse con mitos, símbolos y creencias o sin ellas. Intentaremos expresar esa sabiduría de los grandes en un lenguaje lo más apropiado posible a unas condiciones culturales no creyentes, sin religiones y sin dioses.

Tenemos noticia, más allá de todas nuestras posibilidades de modelación, de que esa dimensión está presente e inmediata en todos los seres. Resulta, pues, para nosotros una dimensión sin forma, vacía de todas nuestras acotaciones y modelaciones.

Nuestras acotaciones, nuestras objetivaciones, nuestros límites añadidos a esa DA sólo tienen realidad en nuestras mentes de vivientes; no son nada añadido a esa DA.

La DA es el fundamento de nuestra flexibilidad para hacer cambios en nuestros modos de vida; cambios equivalentes a los cambios de especie en otros vivientes. Esa noticia, más o menos oscura e inconsciente en la

mayoría de los casos, es la condición sine qua non de toda nuestra peculiar estructura antropológica.

Para unos vivientes como nosotros, la DA es lo sutil de lo sutil, no porque ella lo sea en sí, sino por lo huidiza, inabarcable, indelimitable e innombrable que nos resulta.

Todo lo que damos por real es ese elemento sutil; esa es la realidad de todo; esa es mi propia realidad.

Los sabios utilizan varias imágenes para intentar hacer comprensible esta forma de ser de lo real. Como los ríos nacen del mar y retornan a él, sin que en su retorno al mar puedan marcarse diferencias entre las aguas de un río y las de otro, así toda realidad procede de esa DA y retorna a ella, sin que puedan marcarse diferencias entre las realidades. Aunque en verdad ni las realidades salen de la DA ni retornan a ella, porque la realidad de todo es sólo y únicamente esa sutilidad sin nombre.

A la sal disuelta en el agua del mar no se la ve, pero todo el mar tiene ese sabor; así, aunque a la DA no se la ve, podemos encontrar su sabor en toda realidad.

Si la DA es la realidad de toda realidad, ella es la que ve, la que oye, la que piensa y la que conoce. Nadie diferente de Eso ve, oye, piensa o conoce. Eso es el ser de todo, en todo se le ve, pero Eso no es un ser entre los seres que pueda ser visto como se ven a los otros seres. Hay que aprender a ver, lo que para nuestros criterios cotidianos del ver resulta invisible, pero que, si se aprende a ver lo sutil, es patente, manifiesto e inmediato a nuestra visión.

Para quien llega a comprender, no se ve otra cosa, no se oye otra cosa, no se conoce ni se siente otra cosa. Donde quiera que uno se gire no se verá otra cosa que esa plenitud. Quien ve otra cosa que lo pleno, abre las puertas a la muerte.

En esa plenitud que lo invade todo, porque es todo, no hay diversidad. Quien ve diversidad va de muerte en muerte, porque todo se le morirá en las manos. Quien ve algo, fuera de esa plenitud, vea lo que vea, eso que ve le abandonará, sea objeto de deseo, ansia de poder, aprecio, sea de dignidad, de seres, de mundos e incluso de dioses.

Todo lo que se tenga como distinto de Eso, perecerá y abandonará a quien lo creyó como un ser. Todo lo que se tiene por una realidad distinta de la DA conduce de la mano a la inquietud, al sufrimiento, y en definitiva a la muerte.

Eso absoluto es patente, pero informe; vacío, pero no vacío; constante en el tiempo, pero sin tiempo.

No hay extinción porque si la DA es el ser de todo ¿qué podría extinguirse? Los que lo ven, despiertan a su propio ser. Despertando a su propio ser, que es la DA, escapan a la muerte y al sufrimiento.

Las nociones de objetos y sujetos son construcciones necesarias, errores necesarios de nuestra mente y nuestro sentir para poder vivir como seres necesitados. Dicen los maestros que quien mantiene que hay sujetos y objetos, es una persona corriente; y quien se ha liberado de esos supuestos necesarios, ese es sabio.

Liberarse de esos supuestos necesarios, no es dejarlos de usar. Si los pudiéramos dejar de usar ya no serían supuestos necesarios. Los sabios nos enseñan que hay que tenerlos, pero sólo como supuestos necesarios, no como lo que lo real es.

La DA es la verdad de toda realidad, pero es una verdad que no es una formulación, es una verdad sin forma; es como una presencia, sin que sea presencia de nada ni de nadie; es como una testificación en nuestro propio fondo, sin que pueda señalarse testigo alguno; es como una certeza, sin que se pueda decir de qué o de quién.

Las apariencias de las realidades dependen de nuestro aparato cerebral-mental-sensitivo-operativo, no son características de lo real. Los sabios las comparan a una ilusión, a un efecto de magia. Lo real no es lo que parece. La diversidad que parece ser, viene de nuestra modelación, de los límites añadidos que proyectamos sobre el trasfondo de la DA, y del nombre que le damos.

Todos estos rasgos de lo que damos por real y de lo que realmente son, es lo que nuestra mente, nuestro sentir, y toda nuestra fuerza vital deben indagar.

La DA se nos presenta como hecha de mente, cuya esencia es luz; como hecha de conciencia; que está presente en los sentidos y que mora en el corazón. Mora en el interior del corazón, entendido como símbolo de lo más íntimo de nuestro pensar y sentir. Es preciso indagar Eso en el interior de mi interior, que es, a la vez, diminuto y vasto como el espacio. Todos los seres y todos los mundos están contenidos en él, porque Eso está más allá del espacio y del tiempo.

Quien piensa así ya no tiene dudas, tiene acceso a la calma profunda, a la ausencia de temor, a la no-muerte, porque se asienta en lo real que es no-dual.

La DA, viendo no ve, pensando no piensa, sintiendo no siente; pero no cesa ni en la visión, ni en el pensar, ni en el sentir porque está más allá del perecer o no perecer. Es como un veedor único y sin segundo en el océano de la no dualidad.

Eso es tan íntimo a todo que falta la distancia para objetivarle.

No se puede decir que la DA sea consciente de esto o de aquello; ni que sea consciente de sí misma, porque eso supondría dualidad. No es luz que ilumina a la luz, es simplemente luz; es luz sin la dualidad de un sujeto y un objeto; lucidez desde el seno de la lucidez, sin volverse sobre sí misma como objeto de conocimiento.

Despertar a la DA, que es nuestra propia realidad sin dualidad ninguna, es la vida, la felicidad y la infinitud, es la carencia de fronteras, de límites, es la paz, el no temor. Así nuestra realidad más íntima es vasta como los mundos. La DA, que es mi propia naturaleza, no envejece con mi vejez, ni perece con mi muerte.

Los que se van de este mundo sin haber comprendido esto, han cometido un grave error y han vivido su vida encerrados en los estrechos muros oscuros de su propio ego, tomado como entidad.

En todo esto no hay nada que creer, sólo hay materia y orientación para la indagación honda y libre.

“Eso” es el guía interno de todos los seres de los cielos y de la tierra, porque es su realidad, es su gobernante interno. Ese gobernante interno de toda realidad, ni nace ni muere con ella. Está en toda forma, pero no tiene forma. Nada le incrementa ni le disminuye. Despliega desde dentro todos los seres y es su protector.

La DA es lo más querido en todos los seres, lo más íntimo; el amor a lo que quiera que sea, no es el amor a lo que quiera que sea, es el amor a la DA.

La DA es la forma de toda forma. Quien la reconoce sabe que es la vista de la vista, el oído del oído, el pensamiento del pensamiento, el sentir del sentir, el conocimiento del conocimiento. Es lo primordial, y es cada momento de lo actual.

Quienes la reconocen se convierten en ella, no porque se transformen, sino porque despiertan a su propia realidad hasta afirmar con los sabios “yo soy lo absoluto”.

Quien conoce esa DA sabe que no hay dualidad ninguna entre el mundo y él.

Soy todo porque mi ser no es la representación de mi individualidad que yo modelo, sino eso no-dual. A ese la muerte no le toca.

Mi dimensión absoluta, mi DA, está hecha como de mente; su realidad es la vida; su forma es lucidez; su pensamiento es la verdad; es infinitud, no tiene límites.

A pesar de que esa sea mi realidad, no es fácil de encontrar, porque lo falso, las construcciones que mi necesidad hace y que doy como lo real, la recubren de tal forma que puedo pasar por encima de ese tesoro sin reconocerlo.

Estamos necesitados de un maestro que nos oriente a nuestra propia realidad.

Quien piensa que alcanza algo, todavía reside en la idea de yo, de persona, de ser autónomo, de persona que vive su vida; todavía reside en esas cuatro imágenes que son una pura modelación. Quien mantiene el sentido de logro, está en la orilla de la ignorancia; quien sabe que no hay nada que lograr, ya pasó a la orilla de su propia realidad no-dual.

Donde no hay dualidad ninguna, nadie llega a la sabiduría, ni hay una sabiduría frente a la necesidad; todo eso son representaciones nuestras con las que creemos recubrir Eso único que es sin dualidad ninguna y, por consiguiente, siempre manifiesto.

No tenemos que liberarnos de nada, porque nada recubre ni oculta a la DA, ¿qué realidad hay fuera de ella que pueda cubrirla?

Todo intento de describir la DA sólo puede decir “no es esto, ni esto”, “no, no”. No hay descripción más adecuada que decir “no es eso”. No hay palabra que la alcance.

Eso absoluto no está adherido a ninguna forma, a ninguna palabra, es libre de toda palabra y forma que le atribuyamos. Quien llega a saber estas cosas está en paz, satisfecho, libre de dudas y de sufrimientos porque sabe que su realidad es la DA.

La verdadera enseñanza es la que consigue que aquello que no es oído se torne oído, aquello que no es pensado se torne pensado, aquello que no es

sentido se torne sentido. Las sagradas escrituras, no sirven de nada si eso no conocido no se torna conocido. Sus palabras son venerables, pero con ellas no podrás moverte más que hasta donde alcanzan las palabras, y Eso está más allá del alcance de las palabras. Hay algo superior a las palabras de lo cual nuestra mente y nuestro sentir pueden tener noticia.

Quien, por su indagación, en el seno de la cual puede producirse el don, ve la DA en un pequeño rincón del universo, la verá en todo el universo.

La verdad no es una doctrina que predicar. Ningún sabio tiene una enseñanza, porque la sabiduría no cabe en las palabras de una enseñanza. Quien dice que los sabios tienen una doctrina sobre la DA, les difama.

En todo lo dicho no hay nada que creer, sólo hay materia para indagar y verificar. El punto de arranque de toda esa indagación no es una creencia, ni un supuesto filosófico, es un dato: nuestro doble acceso a lo real.

El camino al despertar a la propia realidad es un arduo camino de indagación con todo el ser. Y es una tarea que jamás concluye, porque en el océano sin límites, no hay final para la indagación.

Esa es la indagación sin agarraderos, sin puntos de apoyo, sin huellas donde poner los pies, pero es explícita, conocida desde antiguo, que ha llegado hasta nosotros, pero que cada uno de nosotros tiene que descubrir con su propia indagación, sin que nadie pueda realizarla por él. Todos nuestros pensamientos, sentires y quehaceres deben estar polarizados por esa indagación, lo contrario es error, necedad y perder la vida.

Hasta aquí se ha hablado de la indagación de la perla escondida que hay en toda realidad. Ahora vamos escuchar lo que dicen las tradiciones de la indagación de la persona misma del sabio. Indagar la persona del sabio es indagar la DA.

El sabio manifiesta la DA porque es uno con ella. Su vivir no parte de su ego, ni de su personalidad, ni de su ser, ni de la conciencia de que es alguien venido a este mundo que vive su vida, sino que parte de la dimensión no-

dual. En él no hay dualidad alguna, es una sola cosa con la DA. Sus obras manifiestan y testifican la DA. En cuanto que su sabiduría no ha surgido de su ego, se dice que el sabio ha existido siempre. El sabio está libre de dudas; sólo el ego puede dudar.

Como presencia explícita del “sin forma”, se le atribuyen muchas imágenes: se dice de él que es el camino, la verdad y la vida; que es el agua de vida; que es alimento, pan y vino. Sus palabras son espíritu y vida, no letra y forma. Reconocerle es entrar en el ámbito de la no-dualidad, no reconocerle es permanecer en el dominio del nacer y morir. Quien le ve, ve la DA.

Sin embargo, el sabio no es fácil de ver; su sabiduría es sutil, indefinible en palabras, inobjetivable. Verle no es nunca fruto de esfuerzo humano, porque el esfuerzo humano se mueve siempre entre objetivaciones, argumentaciones, relaciones de causa y efecto, y lo que él manifiesta es precisamente la dimensión absoluta de lo real que es lo inobjetivable, innombrable y fuera de lo que tiene relación con nuestras necesidades.

El sabio vive como los demás, a pesar de su sabiduría.

Por todas estas razones el sabio pasa desapercibido para la gran mayoría; sólo le ven los que tienen ojos para ver. Quienes le reconocen guardan sus palabras porque son palabras de vida. Son palabras llenas de autoridad que, por ello, discriminan y juzgan.

Al sabio no le asusta la tremenda sutilidad, que es como un vacío para un viviente, sino que lo vive, lo ama y reside en él.

Si ves todas las apariencias como modelaciones humanas, y como tales irreales, ves la verdad del sabio. Quien ve con los ojos del sabio, no ve cosas contaminadas que rechazar, ni cosas puras que buscar, ni liberación propia, ni de los seres.

El sabio no mora en una imagen de la realidad, porque su lugar de residencia es lo que no tiene forma; vive en un despoblado. Tampoco hace imagen de sí mismo. La verdad no cabe en ninguna formulación. La verdad que el

sabio explica es como una balsa para atravesar un río, que hay que abandonar cuando se llega a la otra orilla.

El sabio es la compasión misma, porque su compasión está libre de los condicionamientos del ego y arranca de la conciencia de unidad. Actúa sin discriminar; todo el mundo, sin excepción, está al alcance de su compasión.

El sabio conoce que no es nadie venido a este mundo, ni nadie que pueda obtener nada. Reside en esa no dualidad, en el no enfrentamiento radical; la ignorancia y la falsedad han perdido para él su existencia. Residiendo en el no enfrentamiento, reside en el brillo constante de la conciencia básica, que es la DA.

¿Qué significa la fe en el maestro, en una época en la que no son posibles las creencias? Significa tener ojos para vislumbrar la DA en el maestro y, sobre esa base confiar y entregarse a su guía. Quien actúa así, no será confundido, no errará.

El maestro nos muestra fuera, lo que somos dentro. Al comprenderle nos unimos a él en la unidad. El maestro nos libera de nuestra inmersión en un mundo de pluralidad, de sujetos y objetos, de depredación, de deseos e inquietudes, de nacer y morir.

Tener ojos para ver y reconocer al maestro es un don; no es fruto de esfuerzos. Pero ese don, que unos tienen y otros no, y que la mayoría, no lo tiene, es siempre para el bien de todos. No es algo arbitrario, porque en la no dualidad no hay nadie que pueda ser arbitrario; es algo natural y adecuado a seres simbióticos como nosotros.

Nadie puede asirse a las palabras con las que se expresan los sabios. Aunque parezcan doctrinas, no lo son. Su verdad no es algo que alcanzar, ni algo que lograr, ni que algo que un guía pueda señalar, porque no es una forma. Aunque use palabras, metáforas, símbolos y mitos, no hay palabras que alcancen lo que dice. Lo que dicen los sabios es evidente en todas partes. Esa es su sabiduría.

Nadie puede agarrarse a la verdad vacía de los sabios. Quienes les comprenden no se asustan delante de ese vacío. Su verdad reside en la no modelación de nada. Quien comprende ese vacío ni se libera de nada, ni libera a nadie de nada. El sabio reside en el camino sin fin, que es la indagación constante de la sabiduría.

El sabio ni rechaza nada, ni lo acepta todo. Lo ama todo porque no se aferra a nada, así puede cambiarlo todo. Es precavido y paciente siempre guiado por la compasión. El sabio usa textos pero no se somete a ningún texto; no liga Eso absoluto a ninguna palabra humana.

El sabio conoce al mundo y sabe que es un cepo para los incautos. Lo conoce y no lo teme. Sabe que el ego es un supuesto necesario para el viviente necesitado, pero carente de entidad. Ese conocimiento le libera de condicionamientos y de obstáculos.

Sus palabras juzgan y discriminan. Discrimina a los que pueden ver de los que no, a los que pretenden ver y no ven.

Está siempre dispuesto a sufrir por la verdad y a dar la propia vida si es preciso. Exige que los que quieran seguirle tengan esa misma disposición.

Enseña de mil maneras que no se puede seguir el camino que propone más que amándose unos a otros sin condiciones.

El desapego o distanciamiento

Para que el interés y la indagación puedan ser sin obstáculos han de ir acompañados por el distanciamiento de todo lo que tiene que ver con la propia vida y los propios intereses, expectativas, recuerdos, valoraciones. El desapego o distanciamiento tiene que ser tan total como el interés y la indagación misma.

Las afirmaciones de los sabios a este respecto son de una gran radicalidad. No hay ninguna tradición que, en este asunto, no sea extremadamente radical.

Quien pretenda la gran cualidad humana, deberá asumir por completo la propia muerte hasta el punto de pensar y sentir como si realmente estuviera ya muerto.

Hay que ver, sentir y actuar como quien está ya muerto, pero vivo. Muerto a sí mismo y vivo y vigilante para volcarse al interés y a la indagación de todo, sin la menor reserva. Un muerto no reserva nada para sí, ni sus intereses interfieren en nada.

Mientras estoy vivo para mí mismo, siento y actúo a mi servicio, modelo la interpretación y la valoración de la totalidad de lo que me rodea y a mí mismo a mi propio interés. Así mi interpretación y sentir velan la DA de todo lo real.

Para expresar esta enseñanza se ha utilizado la imagen del trigo que debe morir bajo tierra para poder dar fruto. El grano que no muere, permanece estéril.

El yo, como función del cerebro al servicio del organismo, tiene que continuar vivo en su función, pero muerto como núcleo de interpretación, valoración y acción.

Esta afirmación de los sabios nos puede parecer atroz, paralizante del interés y de la pasión, pero no es así; esa es sólo la apariencia a una mirada superficial. La muerte a los intereses y perspectivas del yo es lo que nos abre a 'lo real de lo real', a la DA. Esa DA no velada y no impedida por los intereses del yo, enciende el brillo y el ser de toda la realidad, porque es su ser y fundamento. Entonces todo luce como la faz de la DA.

Cuando toda la realidad brilla con su propio ser y no con la luz de nuestras interpretaciones, despierta el interés y la pasión, que son el alma de la indagación.

Los sabios dicen que quien quiera salvar la vida de su individualidad egocentrada, la perderá, porque sus pies se asentarán en lo que es vacío de entidad.

Por el contrario, quien pierda esa vida egocentrada, salvará su cualidad específicamente humana, con las ventajas que comporta, y se le abrirá la posibilidad de hacer pie en lo que ya no son representaciones, sino 'lo real de lo real'. Los sabios insisten en que es preciso trasladar el punto de apoyo de nuestro existir, de las representaciones modeladas por los intereses del yo, a la DA. Eso es como nacer de nuevo.

Dejarse llevar por los apetitos del deseo es inquietud y quedarse en el mundo de la individualidad que gobierna la muerte. Guiarse por la llamada de la DA es paz y escapar del mundo de la individualidad que gobierna la muerte.

Apoyándoos -dicen los sabios- ya no en los reclamos incesantes del ego, sino en la DA, renovaréis vuestra mente y vuestro sentir. El mundo que tejen los intereses y expectativas del ego no es real fuera de las mentes que lo traman; es como un juego, es inseguridad y jactancia y, como es irreal, es frágil y perecedero.

La visión de la individualidad es fruto de la ignorancia, es fruto de confundir lo que es un supuesto necesario para todo viviente, con la realidad misma de Eso de ahí, que no es ni mi modelación, ni la modelación de ningún viviente.

Suponer que los vivientes son individualidades, y suponer que las modelaciones de lo real que los vivientes tienen que hacer son individualidades es tomar nuestros errores necesarios por lo que realmente hay.

Todo es perecedero excepto la faz de esa DA. Con lo real de lo real nos basta. El mundo de nuestras representaciones es solo eso, representaciones.

No hay otro lugar donde apoyarse que no sea esa DA, es la única roca sólida, el resto son arenas que el viento y las aguas arrastran.

La idea del yo como centro del pensar, del sentir, del percibir y del actuar es la fuente del deseo, de la codicia, de la ira, la ignorancia y de los enfrentamientos; cada una de ellas genera mil pensamientos y apreciaciones falsas.

Quien se hace una imagen de la verdad, quien la confunde con una representación o figuración, por solo ese hecho muestra que está apegado a la idea de ser un yo, una individualidad, un ser, alguien que vive su vida. Quien practica las buenas acciones sin apego a estas cuatro imágenes se aproxima a la sabiduría.

Todo lo que nuestra mente y sentir pueda objetivar, acotar, nombrar, no es verdad, no es real. Por consiguiente, todo lo producido por nuestra mente no es real. Hay que dejar atrás todas nuestras palabras; no son capaces de describir la realidad. Este es el desapego radical. Incluso las percepciones son hijas de nuestras palabras.

Todo es sin características propias y es profundo como el océano.

La verdad y mi verdad son sin forma, ni tiempo, ni espacio. Reconociendo que todo es vacío y sin ser propio, el sabio renuncia a su vida y sus bienes sin abatimiento.

Despégate de las riquezas, despréndete de ellas. Dalo todo, sin reservas. Donde está tu riqueza está tu corazón. No está la vida en la hacienda.

Da a quien no podrá retornártelo. Si practicas tus buenas acciones con la esperanza de recompensa, eso no son buenas acciones. Da al que te pide y no rechaces a otros lo que es tuyo, ni lo reclames. Lo poco que des se convertirá en incommensurable.

No te preocupes por lo que has de comer o lo que has de vestir.

Unir en el corazón el amor a la sabiduría y a la riqueza es tarea imposible.

Distánciate de querer ser tenido en algo. Sé humilde como los postreros.

El que, creyéndose sabio, se ensalza a sí mismo menospreciando a otros, demuestra que ni es sabio, ni es inteligente. La presunción contamina los mayores logros. La sabiduría se revela a los pequeños, a los que son como niños, sin dobleces.

Para los mansos y humildes el peso de la lucha por la cualidad humana es ligera.

El sabio no quiere fama ni cosa alguna; desapegado de todo, no se enfada, sino que acepta las condiciones de la vida cotidiana propia de su condición necesitada.

El sabio es libre, sin hogar; va de la orilla de la dimensión relativa de lo real, a la orilla de la DA, pero sin permanecer en ninguna de las dos, porque sabe que no hay dualidad. Mora en el no apego radical.

Al sabio, sin noción de yo, de personalidad, ni de ser, la moralidad le surge espontáneamente. Guarda la moralidad sin engreimiento porque carece de la noción de yo y los otros. El que se concentra en la pluralidad es perfectamente inmoral, por más esfuerzos que haga. Concentrarse en la pluralidad es apoyarse en el yo.

El sabio no queda atrapado por preceptos humanos. Sabe que las normas están al servicio de la sabiduría y no a la inversa.

Fundamentado en el no-dos, soporta los agravios, los golpes, el menosprecio y la enfermedad, sin que su corazón y su mente se alteren. Si las ofensas de los otros te hieren es que tienes imagen de un yo y una persona, entonces concebirás odio e ira.

El deseo y su contracara, el odio y el temor, son la raíz de la impaciencia. Con impaciencia no se puede llegar a la luz del conocimiento.

Las riñas y las disputas nacen de las ideas de yo y los otros; esa actitud está lejos de la sabiduría.

Si la boca dice y la mente y el corazón no obran, no es eso.

Ningún ego es bueno porque todo ego es, necesariamente, el de un deprecador. Quien siga apegado a su egoísmo, su vida, su satisfacción y su paz se perderán.

Haz el bien en oculto desprendiéndote del deseo de que te tengan por justo y bueno. No pretendas quitar una paja del ojo ajeno, cuando llevas en el tuyo una viga.

No juzgues y no serás juzgado, porque la medida que uses con otros, esa misma medida se empleará contigo.

No podrás armonizar el interés por ti mismo y el interés incondicional por la sabiduría. No andes en medias tintas; la CHP no se consigue con apañños. Tendrás que arriesgar tu vida para acceder a la sabiduría. La sabiduría requiere radicalidad.

No olvides que la sabiduría te traerá problemas. Las gentes no soportan que los sabios pongan en peligro sus apegos, porque eso pone en cuestión sus vidas.

No envidies ni difames a los sabios, porque eso te cerrará las puertas de la vida.

El silencio

Sin un silencio completo de los propios criterios, de los propios deseos y expectativas no es posible el interés por todo lo real, ni la indagación sin condiciones, ni el desapego; estaríamos sometidos a las deformaciones que nuestras necesidades, temores, expectativas y recuerdos proyectan sobre la modelación de todo lo real.

Silenciar nuestra modelación mental y sensitiva de lo real nos permite conocer lo que verdaderamente hay ahí; y, a la vez, el reconocimiento de Eso no dual que todo es, silencia todas nuestras construcciones desde la necesidad.

Con el silenciamiento personal de nuestro egoísmo, que también es individual y colectivo, la DA estaría con todos nosotros y, con ella, la armonía, la paz, la justicia, la equidad, la solidaridad, el Reino de Dios, en una palabra. Del silenciamiento completo procedería la sabiduría y la CHP de individuos y de grupos.

El egoísmo recubre el conocimiento de “Eso que es” con un manto espeso de pensamientos y sentires que genera injusticias y oscurece la mente y el corazón.

Quien no calla su egoísmo, es su siervo y trabajará para ponerlo todo a su servicio, cueste lo que cueste y tenga las consecuencias que tenga. El que es siervo de su egoísmo, es siervo de un destino implacable e inmisericorde. Sólo desde el silencio se puede reconocer la DA y se puede reconocer la unidad y fraternidad de todo en la DA.

Para silenciar la mente hay que controlar la dispersión del pensamiento. El continuo fluir de los pensamientos no es obstáculo para la sabiduría, si se mantiene la no identificación de nuestra realidad honda con ese ir y venir. Todas nuestras modelaciones son falsas en su pretensión de describir lo real, aunque sean útiles.

Quien se abandona a ese error de pensamientos y sentires es una persona corriente, no un sabio. Si activas tu mente y sentir sin fijarte en las formas, apuntando a “Eso sin forma”, eso es verdadera sabiduría.

Es difícil, para un viviente depredador como nosotros, activar la mente y el sentir en “Eso” sólido, recio, lleno de certeza, pero sin forma, sin posibilidad alguna de objetivarlo, asirlo, tenerlo, aunque no sea más que en una formulación. Es difícil, pero no imposible porque “Eso sin forma” es la realidad de nuestra realidad y es un dato constante de nuestra estructura antropológica para quienes están atentos y alerta.

Quien escucha y retiene las enseñanzas de los sabios, silencia su yo y, paradójicamente, accede a la sabiduría sin forma gracias a las palabras de los sabios.

El consejo de perdonar las ofensas setenta veces siete supone la práctica de un silencio radical de la propia importancia y la propia individualidad.

Aconseja el sabio silenciar la Ley que somete, para que sea el espíritu, siempre nuevo en el interés y el amor, el que guíe y no la letra, siempre fijada y vieja.

La comunicación.

La sabiduría, llega a nuestra condición de depredadores no para el bien de los individuos, sino de los colectivos, de la especie en general y de la vida. No podemos olvidar en ningún momento que somos seres simbióticos, y el alma de la simbiosis es la comunicación. Eso comporta que así como la supervivencia no puede conseguirse autárquicamente, tampoco la sabiduría puede realizarse si no es simbióticamente. Nada puede estar al servicio del individuo que no esté simultáneamente al servicio de la especie e incluso del medio. Esta manera de ser de nuestra propia naturaleza de humanos se hace más patente y exigente en las sociedades de conocimiento globalizadas. Por consiguiente, la sabiduría o es comunicativa o no es sabiduría.

Los sabios comunican la DA con autoridad, porque en ellos es la misma DA la que se afirma. Quien escucha a un sabio y retiene sus palabras y sus obras tiene la posibilidad de despertar en sí mismo la DA, la fuente de su realidad y su propio ser.

Quienes acogen el testimonio de los sabios, están en la verdad, que es la DA informable, a esos la verdad les liberará. Quienes no se encierran en su ego, ni rechazan su desfondamiento, esos serán los que oirán las palabras del sabio. Si no se recibe la palabra, manda el destino, que es el deseo implacable

Observa cómo escuchas, porque al que escuchando despierta su DA, se le dará más, y al que no la despierta, porque la bloquea con su ego, perderá lo poco que tenía.

Quien se pone por encima de los sabios está priorizando la interpretación que hace de sí mismo como un ego, una persona, un ser y una individualidad que vive su vida, sobre la manifestación de la DA de toda realidad. Una presunción tan necia, se paga muy cara, porque encierra con siete llaves en su propio ego a quien lo comete.

Con su revelación, que es una comunicación, el sabio bautiza en fuego y en sutilidad; el que recibe ese bautizo nace a nueva vida.

La cualidad humana que el sabio comunica es como un fermento puesto en el corazón de cada hombre y en el seno de las colectividades que fermenta toda la masa.

El sabio es como un libro que desciende desde el ámbito de la sutilidad para aclarar, guiar y amonestar. Es un libro de misericordia y de albricia.

Para quien tiene oídos para oír, la revelación de los sabios es explícita y una guía clara. Las revelaciones de los sabios guían desde la DA a la DA, quien en su vida no es guiado por esa DA se extravía irremediablemente.

Las palabras de los sabios muestran lo que tenemos oculto bajo las nieblas de las modelaciones construidas al servicio de la necesidad. Quienes las oyen y las acogen no hacen diferencia entre los diversos sabios que han hablado y revelado esa DA.

Los sabios sólo pueden hablar en parábolas, semejanzas, símbolos, porque siempre hablan de lo que, en rigor, no se puede hablar. Por eso hay que tener oídos, sutilidad, para oír esas palabras.

Los sabios siempre sufren persecución, porque desvelan la nada de la vida que montamos sobre las arenas movedizas de nuestros frágiles y erróneos egos. El sabio es como una luz que ilumina a todos los hombres; es un maestro de la sutilidad. Es un puro donante, porque da y no recibe, ¿qué va a poder recibir quien sabe que su realidad es la DA? Es como un rey que reparte, gratis, riquezas. Es como una joya de lapislázuli en medio de falsas joyas. Es como el rugido del león que hace temblar a todas las bestias. Es

como un tsunami que arrasa el mundo de construcciones edificadas sobre la egocentración. Predica que lo que hay está vacío de todo lo que damos por real. Es el maestro del discernimiento.

Los grandes advierten que no hay que conformarse con los discípulos de los discípulos de los grandes, sino que hay que ir a la fuente de la revelación de la DA, aunque la DA no se puede comunicar con afirmaciones definitivas.

Hay que agarrarse al sabio para no naufragar y poder pasar a la orilla sólida de la DA. No basta con un poco de sabiduría para librarse del naufragio de la ignorancia y llegar al re-conocimiento de nuestra verdadera dimensión. Quienes en el mar de nuestras modelaciones están sin guía, serán incapaces de llegar a la otra orilla.

Para poder ser guiados hay que reconocer al sabio y confiarse a él. Reconocerle ya es haber pisado la otra orilla. Los sabios son la ayuda imprescindible para caminar por un camino que es un no-camino. Ellos comunican el sabor de la sabiduría.

Los maestros enseñan que lo más importante no son las normas, la ley, sino la justicia, la misericordia, la lealtad. Se compadecen de las muchedumbres sin guía y enseñan a compadecerse y guiar.

La DA es comunicación porque es unidad. Si continúas sin reconciliarte con todos, no resides en la comunicación, ni, por tanto, en la unidad. Reconoce la DA en todo y tendrás paz y reconciliación con todo, tal como es.

¿Cómo va a ser posible imponer la enseñanza de los sabios, que hablan de la DA, de “Eso sin forma”, sin dañar esa enseñanza?

La indagación libre de la cualidad humana profunda es una continua comunicación con los grandes maestros del pasado y con los compañeros de viaje.

El servicio

El sabio es un sirviente. Quien quiera ser el mayor que se haga el último y servidor de todos. El mayor será como el menor, el que manda será como el que sirve. El que sirve a otros no se gloriará por ello, porque sabe que sólo hace lo que debe.

Los sabios piden una misericordia que no quiebre jamás la caña cascada. El servicio a los que lo necesitan está por encima de las normas.

El sabio quiere la gran cualidad humana, no para sí, porque se sabe nadie, sino para servir. El sabio se dedica con todas sus fuerzas, con todo su corazón y con toda su mente a obtener la sabiduría, no para sí, sino para el bien de los pueblos. Quiere llegar a la cima para poder hacer el supremo regalo a sus hermanos los humanos.

Quien busque la sabiduría para sí mismo, muestra que no es sabio, porque se cree alguien que puede adquirir algo; ese no sabe en realidad lo que busca y no lo encontrará jamás. El verdadero sabio, vivo pero muerto, fermenta a la sociedad.

Los verdaderos sabios no son los que creen poseer la doctrina verdadera, sino los que cruzan el océano de la vida y de la muerte, acompañados de todos los seres.

No aceptan recompensas porque saben que no hay nadie que pueda recibir esa recompensa, ni la recompensa es nada. Tampoco buscan el placer personal de disfrutar de la sabiduría. Los sabios son los verdaderos buenos amigos. Libres de auto-interés instruyen a las personas, hablándoles amablemente.

El sabio llegado a la alegría de la verdad sin forma, entra de nuevo en el mundo de las formas, de las necesidades de sus contemporáneos, por compasión. Renuncia al que es ya su destino feliz, para cuidar de todos los seres como un padre y como una madre. Es ecuánime y su mente y su corazón están con todos los seres que sufren.

El sabio practica la caridad sin fijarse en las apariencias, y lo hace desde una mente sin forma; sabe que en realidad no entrega nada y que nadie recibe nada. Su mejor don es llevar a todos los hombres a la comprensión; su compromiso más firme es abolir el sufrimiento de todos los seres. Los que comprenden sus palabras, que son una auténtica revelación, esos, indefectiblemente, sirven a todos los seres.

Si reconocéis como única realidad a “Eso no-dos” os comportaréis bien con todos, de forma humilde, generosa y espontánea. Si no asociáis nada a “Eso no-dos”, que es único, seréis extremadamente cuidadosos y temerosos con todo. Si reconocéis que fuera de él no hay nada ni nadie, vuestra reverencia y vuestro servicio a todos los seres será completo. Esos son los bien guiados. Quien dice que trabaja por el bien del mundo, tiene aún la noción de un yo, una persona, un ser; todavía está en la dualidad.

Cuando sirvas, sé prudente porque te mueves como cordero en mundo de lobos. Mira a quien das la perla que hay en tu corazón, no la des a los cerdos. Sé prudente cuando sirvas a otros, pero no te protejas; da la vida si es necesario.

Para lograr la lucidez y claridad perfecta de mente y corazón se precisan dos cosas: la compasión y la sabiduría. Estos dos elementos no se pueden explicar plenamente porque su sutilidad es inagotable. Pretender la lucidez sin estos dos elementos, es una empresa imposible.

Los sabios insisten en un precepto siempre nuevo y tan viejo como la sabiduría: que nos amemos unos a otros como los sabios nos han amado.

Quien ama al prójimo cumple toda la ley, que se resume en este precepto: ama a tu prójimo como a ti mismo. Este es el precepto número uno de los sabios.

Ese amor y servicio de unos a otros será real si se fundamenta y brota del reconocimiento de la realidad de todo, que es Eso no-dos. Quien vive desde su dimensión sin forma comprenderá que nadie para sí vive, ni para sí muere, porque todos residimos y somos Eso Único.

Los que aspiran a la sabiduría entregan su vida por amor a la verdad y por el bien de los seres. Esos se alegran con los que se alegran y lloran con los que lloran; se compadecen por quienes sufren por causa de sus deseos, y no los desprecian. Comprenden sus errores y no les ponen tropiezos. Quien sabe de la no-dualidad ama y sirve incluso a sus enemigos, a los que le aborrecen y maldicen. Ven la enemistad como una pobreza a la que hay que prestar ayuda. Vencen al mal con el bien.

Si alguien te hiere en una mejilla, pon la otra; al que te roba, dale limosna.

Perdona tantas veces como sea necesario. Perdona y serás perdonado. No te tomes la justicia por tu mano, deja su castigo a las consecuencias de su propio obrar.

Practica las buenas acciones sin menospreciar a nadie; si puedes, dales lo que necesitan; fortalece los brotes de bien que veas en ellos; sé amable y tolerante con todos, especialmente con la gente mala; no les provoques; ayúdalos a que desarrollen el sentido del gozo y su maldad cesará o no será tan ferozmente perversa.

Si puedes muéstrales el camino a la paz, la alegría y la reconciliación. Exponles, si te dan ocasión, las enseñanzas de los sabios.

Combate a los que te combaten si es necesario; pero no seas el agresor. Pelea con tu mente y con tu sentir para que individuos y colectivos lleguen al reconocimiento de 'lo real de lo real'. Combate a los que engañan y desvían a las gentes buscando su beneficio a costa de ellos. La verdad sin forma será tu apoyo y no temerás nada.

Conclusión

Del recorrido que hemos hecho, queda patente que la enseñanza de los grandes y de las tradiciones de CHP puede expresarse y vivirse desde formas mitológicas y como sistemas de creencias, o sin adhesión a mitologías ni sistemas de creencias.

Ese legado, tan valioso, se vivió desde una epistemología mítica y unos proyectos axiológicos colectivos propios de sociedades que debían bloquear el cambio; pero puede comprenderse y vivirse, sin perder ni una gota de esa sabiduría, desde una epistemología no mítica y desde proyectos axiológicos colectivos de sociedades que sobreviven del continuo tránsito, innovación y transformación de los modos de vida.

Los mitos y narraciones sagradas de las tradiciones religiosas e incluso los aparatos conceptuales de las tradiciones espirituales pueden comprenderse y vivirse como descripciones de la realidad, o como puros apuntamientos y simbolizaciones de lo que está más allá de nuestras capacidades expresivas y representativas.

Que se comprendan y vivan de una forma u otra no es una cuestión de cualidad humana ni espiritual, sino que depende únicamente de las condiciones de supervivencia.

La forma en la que vivieron y expresaron esa riqueza nuestros antepasados fue adecuada a sus condiciones culturales, pero es total y radicalmente inadecuada a las condiciones culturales de las sociedades de tránsito globalizadas.

Cuando más necesidad tenemos de la sabiduría, hemos podido descubrir que poseemos un riquísimo tesoro en el legado de nuestros antepasados. Ese legado se puede comprender y vivir por completo, si no se interpreta como verdades a las que hay que someterse, sino como indicaciones y orientaciones para la indagación de la profundidad de nuestra propia condición y, con ella, de la condición de todo lo real. Ese legado no es un

llamado a la sumisión sino, todo lo contrario, es una llamada a la indagación y la libertad.

El camino a esa indagación puede presentarse partiendo de datos y sin presuponer ningún sistema de creencias al que someterse; es lo que hemos intentado. El dato es nuestro doble acceso a lo real.

En esos grandes maestros y en lo más íntimo de nuestro ser, cuando lo indagamos y escuchamos, está la enseñanza y la guía.

Es ya época de cultivar la CHP desde la diversidad, aunque con un fondo común fácilmente reconocible, porque esa es la manera adecuada a sociedades que viven del tránsito constante, de la indagación y creación libre. Al ser sociedades creativas, estallan en diversidad, pero siempre en el seno de una sociedad globalizada común.

Deben terminar los enfrentamientos religiosos y culturales. Es el tiempo de la complementariedad, el respeto mutuo y la ayuda de todos para que las nuevas sociedades industriales puedan tener una base sólida de CH y de CHP, para que la vida de nuestra especie y del planeta entero no quede seriamente amenazada y dañada.

Los textos que hemos estudiado, que podrían ser muchísimos más, y las reflexiones que les han acompañado, muestran que la CHP, la espiritualidad de nuestros antepasados, es materia de estudio de la epistemología axiológica.

Este tipo de epistemología es capaz de dar cuenta razonada de todos los fenómenos axiológicos que se presentan en nuestra especie, incluidos los peculiares que cultivaron las religiones del pasado y las grandes tradiciones espirituales orientales.

Esa disciplina es capaz de tratar todo lo axiológico y es capaz de mostrar su fundamentación racional, por qué aparecen esos fenómenos, qué finalidad tienen en la estructura de nuestra especie, qué posibilidades abren,

qué tipo de formalidad exigen, qué relación han tenido con las formas de supervivencia de los grupos humanos.

Esa disciplina es capaz de explicar en qué consiste la CHP, de qué factores antropológicos depende, cuál es su función, las características peculiares que abre a nuestra condición de vivientes que hablan, por qué la dimensión que abre esa condición es, a la vez, necesaria para nuestra supervivencia como especie, y completamente gratuita.

Se ha podido mostrar que el cultivo de la espiritualidad, de la CHP en nuestra terminología, es perfectamente posible sin sumisión, y como una indagación libre, sin creencias, sin religiones ni dioses, sin que esa forma de cultivarla suponga pérdida alguna de la riqueza de las tradiciones de nuestros antepasados.

No es mejor la manera de cultivar esa cualidad humana de nuestros antepasados, que la que nos vemos forzados a adoptar en las nuevas condiciones culturales. La diversidad en los modos no afecta necesariamente a la cualidad.

Constatar eso es de gran importancia para nuestra situación cultural, para tener la certeza de que podemos heredar el pasado sin pérdidas, para salvaguardar los rasgos esenciales de nuestra naturaleza específica de humanos y, finalmente, para la supervivencia de nuestra especie y de toda la vida en nuestro pequeño planeta.

La epistemología axiológica, como estudio de las dos ramas de lo axiológico: el relativo a nuestras necesidades y el absoluto, es una disciplina sumamente importante e imprescindible en las sociedades de conocimiento. Sin embargo, la epistemología axiológica es una disciplina científica, abstracta y, por tanto, totalmente insuficiente para el cultivo de lo axiológico, que como tal es sensitivo. No debe olvidarse jamás que la sabiduría de la que hablan los maestros va dirigida a nuestra mente y al sentir.

Pero esa disciplina nos dice cómo funciona todo lo axiológico, y con qué leyes y formalidades, para que lo podamos manejar y crear conveniente-

mente. Los arquitectos, para sus creaciones artísticas, necesitan de muchos conocimientos científicos; así ahora para crear proyectos axiológicos colectivos se necesitan saberes abstractos.

Como sin saberes científico-técnicos no hay arquitectura posible, de forma semejante, sin saberes de epistemología axiológica no habrá manera adecuada de crear proyectos axiológicos colectivos, ni de cultivar convenientemente, en las nuevas condiciones culturales, la CHP, la espiritualidad de nuestros antepasados.

Tesis de Marià Corbí a la luz de temas y retos comunes con Franz Hinkelammert

J. Amando Robles

Marià Corbí ha elaborado epistemológicamente su pensamiento para explicar cómo los valores siempre los hemos construido nosotros, los seres humanos, y cómo el reto más importante en la actualidad es alumbrar una epistemología axiológica con la que construir los valores que necesitamos en las sociedades actuales de conocimiento. Su objetivo humano y social ha sido y es contribuir a que el ser humano y sociedad actuales, en primer lugar sean viables, y en segundo lugar se realicen de la manera humanamente más plena posible, desde y en función de lo que él llama la *cualidad humana profunda*, y que en el pasado se conoció como espiritualidad.

Desde el momento en que, viviendo y trabajando en América Latina, comenzamos a conocer progresivamente su pensamiento y la capacidad de este para explicar la crisis actual de la religión, siempre creímos podría ser un referente importante para el pensamiento crítico latinoamericano, especialmente en su expresión teológica liberadora. Pero tal hecho no se ha dado en la medida en que sería deseable²⁵, pese a reiterados encuentros organizados con tal propósito. Aunque hay que reconocer que en Brasil ya han sido traducidas algunas de sus obras, como *Para uma espiritualidade leiga*, Sao Paulo, Paulus 2010, y hay tesis en proceso de elaboración inspirándose en su teoría y enfoque. No obstante, reiteradamente, con alguna

25 *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos de la teología*. Seminario de teólogos y teólogas, 4-6 de abril del 2005, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional. Heredia (Costa Rica) 2006; *Religión en América Latina y retos a la teología*. Seminario Internacional, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional y Centro Dominicano de Investigación (CEDI), 11-15 de junio del 2007. Memorias del I Coloquio Internacional *Diálogos: Presente y Futuro de las Religiones y la Espiritualidad*. En sus contextos en Europa y América Latina, 22 al 26 de marzo de 2011, UNAM Guadalajara (México); IV Simpósio Internacional de Teologia e Ciências de la Religiao. Tema: Religiao e Cultura. Memorias e perspectivas, 12-14 de setembro 2011, PUC – Minas, Belo Horizonte.

excepción, en estos encuentros, el pensamiento de Corbí ha sido considerado por exponentes de la teología de la liberación como eurocéntrico, y calificado de tal, poco relacionado, pues, con nuestra realidad, y, en consecuencia, no se le ha prestado la atención que, a nuestro juicio, merece.

Hoy, al considerar el pensamiento de los últimos diez años de Franz Hinkelammert, exponente que nadie puede poner en duda del pensamiento crítico latinoamericano, y ver en el mismo temas y retos tan importantes como comunes con Corbí, sin que ambos autores se hayan leído ni se conozcan entre sí, de nuevo sentimos que, como un aporte al pensamiento crítico latinoamericano, se abre una posibilidad de una interlocución, resaltando temas y retos comunes, valorando sus respectivos aportes, y mostrando lo que en ciertos puntos también puede ser una complementación entre ellos. Tales son los aspectos que nos proponemos abordar en la presente ponencia.

1. Temas y retos comunes en la producción reciente de Franz Hinkelammert

Comenzamos por presentar, obviamente de manera muy sintética, temas y retos más importantes de Franz Hinkelammert en su producción de los últimos diez años. Este período, como él mismo reconoce, constituye una etapa, la última hoy por hoy, en la producción de su pensamiento, y es en esta etapa donde, significativamente, se hacen temáticamente más presentes temas y retos que vamos a reseñar. En otras palabras, que en buena parte se trata de temas nuevos, que aparecen precisamente en esta última etapa, y ello no sin relación con la manera como se interpretó y se aplicó la teoría marxista e incluso en algunos autores la teología de la liberación aquí en América Latina. Hay que tener en cuenta que en esta etapa última él, y el grupo que durante la misma se ha nucleado en torno a él, define

su pensamiento como «pensamiento crítico». De esta manera se autodenomina el grupo en su página web (<http://www.pensamientocritico.info/>) como *Grupo Pensamiento Crítico*. Y *pensamiento crítico*, aparte de constituir una propuesta y un programa de investigación, es una categoría muy importante en él, toda una manera de pensar.²⁶

Crítico como siempre de la economía imperante, regida como está por los criterios del cálculo y de la utilidad, generadora por lo tanto de exclusión y de muerte, y queriendo contribuir a la formulación de una nueva economía, en función de la vida, el pensamiento de nuestro autor está marcado por cuatro urgencias temáticas que una y otra vez, casi obsesivamente, siente la necesidad de formular: 1) el ser humano que somos y queremos ser, o urgencia antropológica; 2) la urgencia ética o de nuestro comportamiento con la naturaleza y en el colectivo humano de los que antropológicamente somos parte; 3) la urgencia que podríamos llamar espiritual o la necesidad de valorar todo, ser humano, relaciones sociales, naturaleza, vida y acción, por el ser absoluto y gratuito que les es inherente; y 4), la urgencia epistemológica o de un pensamiento más amplio y crítico, en cuyo marco podamos redefinir y reorientar la racionalidad causal e instrumental, de por sí necesarias, liberándolas y liberándonos tanto de pragmatismos como de utopismos ahistóricos en los que una racionalidad instrumental o utópica se traducen y del sometimiento que demandan.

Estas cuatro urgencias temáticas las vamos a encontrar formuladas en la obra de Marià Corbí, aunque partiendo de un planteamiento disciplinar o epistémico bien diferente, desde una epistemología axiológica, y con un propósito disciplinar también diferente.

Hemos utilizado el término ‘urgencia’, término nuestro, no de Hinkelammert, y no es para menos. Para Hinkelammert, por el camino que vamos, y trata de decirlo con rigor, lo que está en juego es la propia sobrevivencia de

26 «Todo pensamiento que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación.» (*Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales de discusión*, Arlekin, San José (Costa Rica) 2007, p. 182)

la humanidad. Y ello, tanto porque lo que Hinkelammert llama necesaria inserción en el *circuito natural de la vida*, circuito que se demanda como necesario y en buena parte gratuito, cada vez está más en peligro, es decir, no está garantizado, como por la amenaza grave que este tipo de pensamiento instrumental y de sociedad supone a la misma convivencia. En otras palabras, víctimas y actores de un uso hegemónico y casi exclusivo de la racionalidad instrumental tanto en el dominio de la naturaleza como de lo social, hemos llegado a la situación extrema, que Hinkelammert califica de “irracionalidad de lo racionalizado”, y de “asesinato es suicidio”.

“Irracionalidad de lo racionalizado”, porque el sistema en sí no está en crisis, al contrario es más exitoso que nunca; se trata de un sistema muy racionalizado, cada vez más y en todos los campos. Pero sí lo están, y cada día más gravemente, los subconjuntos o dominios, de la naturaleza y de lo social, no sometibles al cálculo y al interés, que en su gratuidad constituyen la base de la viabilidad del sistema, y que sin embargo están siendo sometidos al cálculo y al interés. Y “asesinato que es suicidio”, porque al tratarse de un asesinato por no respeto y salvaguarda de las condiciones necesarias para que se dé sobrevivencia y convivencia²⁷, el asesinato de los otros significará el suicidio de los asesinos. Porque son las condiciones básicas y necesarias para la vida de todos las que están siendo asesinadas.

Quien haya leído alguna obra de Franz Hinkelammert sabe de la indignación ética social y política que motiva siempre sus análisis y reflexiones, cómo defiende teóricamente este punto de partida para construir una teoría crítica, y con qué radicalidad la expresa y la formula. En fin, que podría pensar que la expresión “sobrevivencia”, refiriéndose con ella a la sociedad actual, es una expresión radical más en la lista de expresiones radicales que le es común. Pero no está solo en esa apreciación. Marià Corbí, de talante científico que casi podríamos situar en sus antípodas, bien diferente, que procede científicamente de la manera más aséptica posible, también, procediendo con rigor, habla de viabilidad y sobrevivencia como del reto más

27 *Hacia una crítica de la razón mítica*, p. 100.

grave e importante en la nueva sociedad de conocimiento, si esta no se da la organización y axiología que necesita.²⁸

Para hacernos una idea de su valor e importancia, a continuación recogemos algunos rasgos de cada una de las cuatro dimensiones postuladas por Hinkelammert.

1.1. En relación con la antropología

La que nosotros llamamos urgencia antropológica es un objetivo explícitamente planteado por Franz Hinkelammert en la obra escrita conjuntamente con su discípulo Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*.²⁹ Y lo hace a propósito de lo que ambos llaman una “economía para la vida”, o sea una economía en función de la vida real del sujeto y de las condiciones que permiten esta, no de su muerte. Esta economía, dicen, tiene que hacerse explícitamente la pregunta: «¿Qué tipo de humano queremos ser y cómo queremos serlo»³⁰. Un pensamiento liberal o neoliberal, advierten ellos, típicamente instrumental y utilitarista no se hace tal pregunta, no tiene necesidad de ello. Un pensamiento como el que supone la Economía para la Vida sí tiene que hacerlo. Es la vida de la naturaleza y del ser humano las que están en juego.

La recuperación antropológica postulada es muy recurrente en el pensamiento de Hinkelammert, sobre todo de esta última etapa. Y ello, bajo las categorías contrapuestas de “individuo” y “sujeto”, entendiendo por *individuo* el ser humano reducido a su condición de propietario y calculador de sus utilidades, hecho para y a imagen del mercado; y por *sujeto*, el ser dueño y cultivador de su subjetividad, responsable de la subjetividad (o *sujetidad*³¹) de los otros, que sabe que él no puede vivir si el otro no vive. Es el sujeto que ha sido reprimido y que, rebelándose, así es como interpreta nuestro

28 *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica*, CETR y Bubok, Barcelona 2013, pp. 282 y 306.

29 Edición del DEL, San José (Costa Rica) 2005.

30 *Ibid.*, p. 28.

31 *Hacia una economía para la vida*, p. 28.

autor muchas de las manifestaciones sociales actuales, está volviendo social y políticamente. A esta vuelta se refiere reiteradamente con la expresión «el retorno del sujeto reprimido».³²

Por cierto, que la reducción del sujeto a individuo, con el comportamiento social y político que de ello deriva, no ha sido exclusiva del capitalismo. También se ha dado, advierte críticamente Hinkelammert, en el socialismo. Según él, por dos dinámicas convergentes: por no haber desarrollado sistemáticamente la ética del sujeto que dejó planteada e inició Marx, sin desarrollarla, y por haber concebido progresivamente el socialismo utópicamente, esto es, ahistóricamente, como meta definitiva de la historia. Así concebido, era más importante la transformación de las instituciones que la ética del sujeto. Y de esta manera el sistema que se construyó fue de características centrales parecidas: calculador, utilitarista, no participativo y antisujeto; semejante a los sistemas que pretendía superar.

La observación es bien sugerente. Lo que falló también en el socialismo fue una concepción antropológica reducida y reduccionista que, junto con otras, se traduciría en socavamiento del propio sistema. Así como es sugerente su valoración desde la antropología del socialismo soviético que transcribimos a continuación: «La reacción –escribe Hinkelammert en relación a la reacción suscitada por la caída del socialismo soviético y de su periferia– no es una reacción producida por los fracasos de este socialismo, sino también resultado de una nueva reflexión de la *conditio humana*. Esta *conditio humana* excluye este finalismo de mercado y Estado. Reconocer eso rompe la ortodoxia marxista y hace que los fracasos del socialismo no sean simples errores, sino todo un problema de su concepción. Sociedad sin mercado y estado resulta un concepto trascendental que no resulta accesible a la acción humana.».³³

Como también es muy sugerente la advertencia que se deriva para todo tipo de sistema económico, social y político: en la forma de vida industrial, más aun en la sociedad de conocimiento, no hay construcción durable de

32 Ver por ejemplo el “Excurso D: El retorno del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización” del cap. 6 de *Hacia una crítica de la razón mítica*, pp. 171-181.

33 *Hacia una crítica de la razón mítica*, p. 94.

sistema o proyecto humano sin la concepción antropológica adecuada que demanda el ser humano.

1.2. En relación con la ética

En relación con la urgencia ética, frente a una ética estática y formal, como la kantiana, aparentemente universal, pero únicamente universal para el individuo propietario, no para el ser humano sujeto, y por tanto parcial, legitimadora de las relaciones sociales naturalizadas, competitiva y excluyente, Hinkelammert reivindica la ética del sujeto, como la ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su subjetividad.

Las dos éticas no pueden ser más opuestas y diferentes. Si la ética del individuo hoy dominante implica siempre mi vida a costa de la vida del otro, «yo vivo si te derroto a ti», la ética del sujeto implica el principio «yo soy si tú eres» o «yo vivo si tú vives» que expresara Desmond Tutu; o la expresión equivalente de la traducción-interpretación del “amor al prójimo” que para Hinkelammert hacen Rosenzweig, Buber, y Lévinas: «ama a tu prójimo, tú lo eres»³⁴. La ética del sujeto es la ética de la autorrealización humana, del ser humano como sujeto, por encima por lo tanto de toda ley y norma, que deben ser encuadradas y redefinidas en ella.

Es la ética de la vida y en función de esta, ética cuyo objetivo es la realización de todos y de todo, vida humana y naturaleza, de hoy y de mañana.

La ética por encima de ley es un enfoque y tema muy importantes en Hinkelammert, que en este punto se identifica con Pablo de Tarso, gran crítico de la ley como portadora en su cumplimiento de pecado, y a quien en este sentido considera ser el iniciador del pensamiento moderno en tanto que pensamiento crítico.³⁵

34 *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, Arlekin, San José (Costa Rica) 2012, p. 134; *Teología profana y pensamiento crítico*. Conversaciones con Franz Hinkelammert. Estela Fernández Nadal y Gustavo Daniel Silnik, Ediciones CICCUS y CLACSO, Buenos Aires 2012, p. 74.

35 *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Arlekin, San José (Costa Rica) 2010; *Teología profana y pensamiento crítico*, pp. 173 y ss.

1.3. En relación con la gratuidad

Ya en el 2003, en su libro *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Franz Hinkelammert reflexionó por primera vez sobre la dimensión espiritual como gratuidad y enunció la necesidad de la misma como base y punto de partida para una economía humana. Ambas cosas las hizo con gran énfasis, aunque apenas las enunció. No las desarrolló. Esto lo hace un poco más en las obras posteriores. En aquel entonces, apoyándose en la parábola de Anthony de Mello “el monje y la joya”, señalaba ya la gratuidad como la dimensión humana que está en la base de todos los valores y derechos, que les da validez y es condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana. «Ninguna validez de valores –escribía– y, por tanto, también de derechos humanos es posible, si no volvemos a descubrir la referencia a este “aquello”. Este “aquello” es la gratuidad, la libertad y la espontaneidad totales con las que el monje dio una joya muy valiosa a otro pobre también itinerante que interesadamente se la pidió y días después volvía sobre sus pasos para pedirle estos dones, «aquello que te permitió darme la joya como me la diste».

Descubrirla, no es solamente una virtud, es para Hinkelammert condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana, el punto de Arquímedes que él no encontró.³⁶

La espiritualidad Hinkelammert la entiende en estos términos, como gratuidad, y, obviamente, para él no se trata de una realidad “religiosa” sino humana. Este “aquello” demanda ciertamente conversión, pero esta conversión no es a Dios sino a lo humano.

En obras posteriores desarrolla un poco más la espiritualidad como actitud humana necesaria del proyecto humano a construir, postulando como punto de partida el valor de la acción en sí misma, no por su utilidad o en sus resultados. Es la enseñanza del Bhagavad Gita y de las Bienaventuranzas, expresión a su vez de la espiritualidad en la que se ha logrado la dese-

36 *El sujeto y la ley*, pp. 359-360 y 515.

gocentración total y se ha superado la dualidad ser y hacer o, expresado en forma positiva, en la que hacer y ser son los mismo, forman una unidad.

Esta manera de ver y valorar la acción, aparentemente fracasada, es para Hinkelammert la acción más exitosa y la única que cabe hoy en la situación apocalíptica que vivimos. «La única acción que hoy puede tener éxito –declara en el libro de entrevistas *La teología profana*– es la que no busca el sentido de la acción en el éxito»³⁷. Su razonamiento para ello, discutible o al menos parcial, es sin embargo el siguiente: «Porque, frente a las amenazas, el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme y sumamente complejo. Entonces el sentido está en la acción, y no en el cálculo del éxito. Esa es la formulación, y ahí, paradójicamente, se hace posible el éxito»³⁸. Para nosotros el razonamiento sería que sólo la acción realizada por sí misma es plenitud y sólo en esa plenitud se puede enmarcar adecuadamente la acción medio-fin. En todo caso, la acción buscada y realizada por sí misma y en sí misma, sin otro interés ni cálculo, es lo que hoy sostiene la actitud de Hinkelammert, que él mismo califica de “pesimismo esperanzado”. Porque no se trata de un pesimismo que no hace nada, sino de un pesimismo que sostiene la acción y da sentido a todo lo que se hace, aunque en términos de cálculo sea un fracaso. Y cita como ejemplo la muerte de Jesús.³⁹

1.4. En relación con la epistemología

Junto con la dimensión ética, es el uso y credibilidad que se ha dado al conocimiento en la modernidad o condición epistemológica la más abordada y desarrollada por él de las cuatro dimensiones, y ello desde hace tiempo (ver, p. ej., *La crítica de la razón utópica*, DEI, San José –Costa Rica– 1984.), pero de manera más particular en esta última etapa, como una crítica a la

37 *Ibid.*, p. 91.

38 *Ibid.*, p. 91.

39 *Lo indispensable inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*, Editorial Arlekin, San José (Costa Rica) 2012, p. 169.

denominada por él *razón mítica*⁴⁰. Como en los demás temas, por razones de espacio aquí solo vamos a evocar algunos rasgos de lo que hemos llamado la urgencia epistemológica y que tiene dos momentos: de crítica, y de propuesta.

La condición humana, o *conditio humana*, en latín, lengua en la que gusta expresar esta categoría Hinkelammert, es la de la realidad contingente: el mundo es contingente y todo ser viviente es mortal. Tal es lo que entiende nuestro autor por esta categoría al utilizarla, para a continuación subrayar la particularidad del pensamiento humano en la misma: la de construir mundos más allá de la condición humana y volver a la realidad desde estos mundos contruidos, comportándose así como un pensamiento trascendental, esto es, más allá de la condición humana, más allá de la muerte.

En este comportamiento de nuestro pensamiento Hinkelammert no ve ningún problema. Es nuestra manera de pensar. «No podemos pensar de otra manera». Como seres humanos es esa infinitud atravesando nuestra finitud la que nos caracteriza; infinitud que está presente como una ausencia⁴¹. Pero está presente, permitiéndonos que gracias a lo imposible concebido podamos realizar lo posible. Un imposible que, bajo la forma de principios de imposibilidad y totalidad, está según Hinkelammert presente en todas las ciencias empíricas, y pone ejemplos de ello, permitiendo el conocimiento en estas. Tal es el caso del principio de causalidad, principio que subyace a otros, como el del *perpetuum mobile*, la imposibilidad de una velocidad superior a la de la luz, y según el cual no hay efecto sin causa.

40 *Razón mítica* tiene dos sentidos no excluyentes en Hinkelammert: los supuestos “racionales” subyacentes a toda utopía ahistórica, imposibles de plasmarlos como tales históricamente pero necesarios como “imposibles” para realizar lo posible, y la razón en su pretensión de conocer objetivamente la realidad, cuando la tal objetivación, aunque necesaria, es también una construcción teórica, no una constatación empírica. En ambos casos se trata de corregir lo que hay de mítico y recuperar lo que hay de “real”, ubicándolos en su conocimiento o razón críticos.

41 *Hacia una crítica de la razón mítica*, pp. 121-122. Ver en este punto, a modo de ejemplo y como contraste, la manera de expresar Marià Corbí esta infinitud/finitud y ausencia/presencia a propósito de la dimensión absoluta (DA) como cualidad humana específica: «Es una concepción que no hace pie en concepciones ni convicciones, ni creencias, sino que se asienta, oscura o claramente, en una presencia absoluta de “Eso que es”, fuente vacía de representación, de todo ser y de todo valer. Esa presencia se vive como una ausencia porque es una presencia de lo que es completamente inobjetivable.» (*La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 26).

Para Hinkelammert el problema se da cuando lo imposible, y como imposible, ahistóricamente utópico, es postulado y aplicado como real, con los mitos que le son inherentes. Es lo que ha sucedido y sucede cuando se otorga a la racionalidad instrumental más competencia que la que tiene creyéndola omniaplicable, y se asume como real lo que es un mito, el mito del progreso infinito. Sin caer en la cuenta de que de esta manera se socava todo lo que no es instrumental ni calculable, entre otras, precisamente las condiciones naturales y sociales que permiten la vida humana.

Tal es el efecto o efectos no deseados a los que estamos asistiendo en la actualidad, y que se traducen no sólo en la no sostenibilidad del sistema que hemos construido sino de la propia naturaleza y de la especie humana. «El mundo de esta racionalidad instrumental y de sus mitificaciones no es sostenible. En su consecuencia destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo».⁴²

La razón instrumental no es mala. Es gracias a ella que la vida ha sido posible. Pero es también por ella, desencauzada, que la vida está actualmente amenazada, la vida de la naturaleza en cuyo circuito necesitamos vivir, y la vida humana y de la sociedad. La tarea, dice Hinkelammert es volverla a encauzar. Esto no se logra dando un paso atrás, sino dando un paso adelante, hacia algo nuevo. Este paso puede inspirarse en el pasado, pero tiene que darse, y ello con la novedad y originalidad que demanda. Sin él, sin este paso, no hay salida. Se trata nada menos que de encauzar racionalidad instrumental y acción medio-fin dentro de una racionalidad más amplia, en función esta de la vida. Se trata, en criterio pragmático y concreto de Hinkelammert, de encauzar el proceso de producción en su conjunto en el circuito natural de la vida humana. Y advierte: «No se trata de un juicio de valor, sino de la fuente y el origen de todos los valores»⁴³. Sin vida no hay derechos ni valores. Ella está en el origen de todos.

Este encauzamiento supone todo un proceso constructor. Y aquí la distinción de niveles y su integración es clave para su logro y realización. Ante

⁴² *Ibid.*, pp. 42.

⁴³ *Ibid.*, pp. 132-133.

todo, la concepción o imaginación de una utopía, por ejemplo, la de un mundo en el que quepan todos. Como tal, no existe ni puede existir. Pero sin ella no se daría la corrección deseada ni la construcción del mundo nuevo anhelado. Porque no es una meta, ni un proyecto, ni siquiera un fin. Es una finalidad, una idea *regulativa* de la acción, llamada a modelar la acción, para lo cual es preciso formular otros proyectos *regulativos*, todavía estos no factibles pero sí necesarios para traducir la idea regulativa en relaciones institucionales necesarias.⁴⁴

Estos proyectos regulativos son los que tienen que ver con valores como igualdad, democracia, libertad, capacidades, participación... Solo así la idea regulativa se hará presente en la realidad. A la luz de los proyectos regulativos se construirán los instrumentos regulativos necesarios y juntamente con ellos las políticas, medios con los cuales ya es posible introducir las correcciones deseadas y en el sentido deseado y formular metas, en una combinación de *ex ante* y *ex post*, construyendo por ejemplo un instrumento de regulación permanente y sistemática de una institución reguladora como ya es el mercado.

Hemos recogido este punto, porque es también muy corbiano: la gradación, por así decirlo, axiológica, que necesariamente hay que seguir en la construcción de los proyectos axiológicos, evitando el salto mortal, por irreal, de querer pasar de lo que es una tendencia en el ser humano o una utopía necesaria a los proyectos en su concreción sin más mediación. Lo mismo que la concepción del ser humano como viviente simbiótico, con tendencias y finalidades, y no con fines y necesidades específicas.

44 Sobre idea y proyectos regulativos, ver *Hacia una crítica de la razón mítica*, p. 168. A este propósito es importante ver la coincidencia en Hinkelammert y en Corbí en ver al ser humano como un ser necesitado antes que con necesidades: un ser necesitado de vivir en simbiosis con la naturaleza y con los otros, pero no con necesidades específicas. Estas han de ser construidas a partir de su orientación simbiótica y mediante el habla, diría Corbí, es decir con los otros. En otras palabras, a partir de su orientación simbiótica todo lo demás tiene que ser construido de acuerdo a los retos que representa la respectiva forma y medio de vida.

2. Valoración crítica sumaria

Las cuatro urgencias, antropológica, ética, espiritual y epistemológica, son de suma importancia y Hinkelammert es certero al proponer recuperarlas. Dimensiones implícitas en formas de vida pasada, ahora en la nueva forma de vida tenemos necesidad de explicitarlas porque se han convertido en cuatro retos. Ello, al verse afectadas las cuatro, como lo están siendo, por los siguientes factores principales: el desarrollo exponencial de la ciencia y la tecnología, con la colonización que están produciendo en todos los campos, y por la globalización que producen. Una globalización que como humanidad y de ahora en adelante nos hace ser responsables de nuestra propia sobrevivencia y de la sobrevivencia de la naturaleza.

En otras palabras, con los grandes cambios producidos y en vías de acontecer, las cuatro dimensiones han quedado gravemente afectadas, de manera que no se las puede dar por supuestas, todo lo contrario, hay que construirlas de nuevo sobre lo que son sus fundamentos y de acuerdo a su función. La herencia de las cuatro concepciones, antropológica, ética, espiritual y epistemológica, del pasado, incluso aún reciente, no nos sirve. Son concepciones que tenemos que construir y fundar de nuevo, y a su luz no solo lograr que la sociedad de conocimiento sea viable y nosotros en ella, sino que nos realicemos todos en este nuevo contexto de una manera humana plena.

Hinkelammert es realista y es certero en su señalamiento, en muchos de los análisis que hace, en el descubrir relaciones profundas entre las cuatro dimensiones, de manera más específica entre algunas de ellas, y en la radicalidad con que lo hace. Todo ello, y siempre, desde una opción por el ser humano explotado, sojuzgado y negado, que está en la base de todo su

pensamiento y escritos. Su pensar nace siempre con un propósito liberador y se construye en función de él. Pero, pese a la gran capacidad crítica mostrada y a la gran riqueza de su pensamiento, no ha logrado todavía, y así lo reconoce con una sinceridad digna de admiración, elaborar un planteamiento que dé cuenta críticamente de la modernidad, o lo que él llama el hilo de Ariadna, que le permita atravesar de manera críticamente adecuada y satisfactoria la modernidad como problema; la modernidad en la que surgió el ser humano como sujeto, en la que es reprimido y en la que hay signos de su retorno. Aunque todavía no sepamos de qué manera y cuándo se logrará y lograremos su superación.

La modernidad para él es un laberinto, y su pensamiento al respecto lo es también. Está lejos todavía de constituir un sistema. Con toda valentía así lo reconoce, autojustificándose en cierta manera con el argumento de que un pensamiento no puede ser laberíntico cuando la realidad misma, en este caso, la modernidad, lo es⁴⁵. La limitación de Hinkelammert quizás consista en su personalidad como hombre pensante: crítico, comprometido, analítico, intuitivo, más que constructor teórico y de teoría, y ello pese a su gran capacidad teórica.

En cuanto al hilo de Ariadna que él busca, llama la atención que él crea poder encontrarlo, o lo encuentre, en el dogma religioso fundante del cristianismo, en la creencia cristiana de que Dios se hizo hombre. Aunque planteamientos histórico-culturales como éste no sean raros en él a lo largo de su obra. Claro está, que para ello él no lo toma como fe, ni siquiera como creencia religiosa, sino como el hecho secular y antropológico que es y que, como tal, se puede constatar. Lo que le interesa de la misma es la secuencia histórica, conceptual y práctica, que ha tenido en Occidente: si Dios se ha hecho hombre, entonces el ser humano puede ser Dios, es Dios. Y este es el hecho antropológico, histórico-cultural, secular, que, para Hinkelammert, como aspiración y comportamiento cruza y explica toda la historia de Occidente y de manera especial la modernidad.⁴⁶

45 *Hacia una crítica de la razón mítica*, p. 4.

46 *Ibidem*, p. 5.

No cabe duda que el hecho en cuanto histórico-cultural es de una gran trascendencia, porque, a expensas incluso de lo más genuino de la misma, su ser dimensional espiritual, la creencia del Dios hecho hombre se hizo antropológica, ética y epistemológica, convirtiendo al cristianismo en una religión, no ya espiritualidad, universal, cómplice en general así transformado del capitalismo, como denuncia Hinkelammert. Pero ¿tendrá el valor científico-explicativo que se le supone? ¿O no será mas bien resultado y producto de otras dimensiones, estructuras y funciones más profundas, que hay que develar y analizar?

Así como para elaborar una economía para la vida nuestro autor cree que basta y es suficiente con que la economía sea real y verdaderamente una ciencia empírica, no necesitando de más⁴⁷, ¿no sería también necesario mantener el mismo criterio por lo que respecta a lo demás, laberintos e hilos de Ariadna?

3. Planteamiento de Marià Corbí

Marià Corbí señala también estas cuatro dimensiones como otros tantos retos principales, con la salvedad de que en donde Hinkelammert habla de ética él habla de axiología, término mucho más amplio. Pero lo hace desde una perspectiva y un planteamiento teóricos muy diferentes, mucho más abarcadores, presentes ya en su punto de partida y que en ningún momento tiene que cambiar o abandonar para pasar a otro⁴⁸, incluso cuando se trata de explicar la transformación actual y sus retos, todo lo contrario. Interesado en explicar cómo los valores surgen, se desarrollan y mueren, Corbí, ubicándose en el corazón de lo axiológico, explica la transformación de estos y sus retos con cada transformación profunda en la forma de vida,

47 «El sujeto, así reivindicado, ¿es posible objeto de las ciencias empíricas? En otras palabras, ¿es viable, puede existir, será mejor que el sujeto tenido hasta ahora? Creo que he mostrado la evidencia de que es así.» (*El sujeto y la ley*, p. 47). «Se requiere entonces una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por consiguiente, de la racionalidad productiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las actuales condiciones de vida.» (*Ibid.*, p. 54)

48 Ver su tesis doctoral, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983.

y en las sociedades actuales de conocimiento ve y muestra la necesidad no sólo de construir los valores que necesitamos sino de construir el saber respectivo para hacerlo o una epistemología axiológica.

Y su punto de partida es también antropológico, pero desde la antropología que constituye al ser humano, una antropología que, por paradójico que parezca, podríamos llamar *animal*, la del animal viviente que es el ser humano. «Un pensamiento que no se levante un centímetro de nuestra condición de animales necesitados, aunque respetando íntegramente nuestra condición de hablantes y las consecuencias que se derivan de este hecho, podrá construir una antropología adecuada a las nuevas sociedades dinámicas»⁴⁹. A la luz de esta antropología, que parte como un postulado a verificar, y, en la medida en que se verifica, empírica, puede advertir reiteradamente, como lo hace: «No nos estamos moviendo en especulaciones, estamos frente a datos antropológicos»⁵⁰.

3.1. Viviente hablante

El ser humano es un ser viviente hablante. Hablante significa que es capaz de trasladar el significado que él capta en las cosas a un soporte fonético, el habla, produciéndose una distinción entre significado y cosa u objeto⁵¹ y con ello un doble acceso a la realidad o un doble conocimiento de ella: de la cosa u objeto como es en sí, o de lo real. en su *dimensión absoluta* (DA), como él la llama, y de la realidad en cuanto es funcional a la vida o en su *dimensión relativa* (DR). Es su forma biológica de vivir. Para vivir el ser humano necesita hablar. El habla no le es algo sobreañadido, es su manera

49 Ernst Tugendhat hablará, convergentemente, del ser humano como ser capaz de un lenguaje *proposicional*, y con este, entre otras características humanas, la de ser siempre, mediante tal lenguaje, independiente de la situación a la que se refiere cuando habla. Ver Ernst Tugendhat, cap. I., “El lenguaje proposicional y el decir “yo”, de *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Gedisa: Barcelona 200, pp. 6-14.

50 *Ibid.*, p. 23.

51 Ernst Tugendhat hablará, convergentemente, del ser humano como ser capaz de un lenguaje *proposicional*, y con este, entre otras características humanas, la de ser siempre, mediante tal lenguaje, independiente de la situación a la que se refiere cuando habla. Ver Ernst Tugendhat, cap. I., “El lenguaje proposicional y el decir “yo”, de *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Gedisa: Barcelona 200, pp. 6-14.

de vivir. Hablante significa, pues, animal que vive gracias al habla y en tanto habla. Vivir (viviente) es el gran reto al que responde el habla.

La vida humana como realidad material y biológica, tan importante en el planteamiento de Hinkelammert, es teleonómicamente, podríamos decir, inherente al planteamiento de Corbí. El ser humano percibe, siente, habla, piensa, construye y crea para vivir. No podría asegurar su vida de otra manera. La vida es siempre el propósito del habla, aunque luego el habla abra otras muchas posibilidades y dimensiones, como la ciencia, la filosofía, el arte y la espiritualidad.

El habla, y todo lo que el ser humano construye mediante ella, conocimiento, ciencia, filosofía, ética, axiología, filosofía, arte y espiritualidad, existe y funciona en última instancia en función de hacer viable la vida humana o, mejor, de los vivientes hablantes en la forma de vida de que se trate, es decir, en el contexto que es el suyo como forma de vida y ante los retos que esta presenta.

Lo que permanece es el viviente hablante, con su doble acceso a la realidad y su doble conocimiento, la necesidad imperativa de vivir en simbiosis con la realidad y en ella, y el hacerlo socialmente, colectivamente, porque nadie habla solo y por tanto nadie en ningún contexto, material, laboral, social y cultural puede hacerse viable solo, mucho menos desarrollarse. Todo lo demás cambia, axiología, ética, conocimiento y epistemología y en cierta manera la espiritualidad, por ejemplo su urgencia y su función social. Todo en función de los retos que supone la nueva forma de vida de que se trate.

Cada forma de vida pasada (recolección, caza, horticultura, pastoreo, agricultura, industria) ha significado retos y cambios en el sentido apuntado, con marcos o paradigmas representativos y axiológicos propios. En la nueva forma de vida que estamos comenzando, o sociedades de conocimiento, se está dando el mismo fenómeno e incluso de una manera más grave, de una manera inédita, en la medida que, a diferencia de las formas de vida anteriores, el paradigma de conocimiento gracias al cual vivimos no trae con él los valores que necesitamos para construir la nueva sociedad.

3.2. Todo está cambiando: conocimiento, axiología y espiritualidad

El primer cambio quizás sea la conciencia que estamos tomando de que conocimientos y valores, todo, lo tenemos que construir nosotros. Nada nos es dado ni nos ha bajado del cielo, tampoco en formas de vida pasadas, aunque así parecía. En toda forma de vida pasada representaciones y valores siempre los hemos construido nosotros.

Estrictamente hablando, representaciones y valores de una forma de vida no sirven para otra, mucho menos en nuestra forma de vida, en la que, como ya hemos expresado, conocimiento funcional a la vida, cada día más científico y tecnológico, y valores no nacen simultáneamente, como de una misma fuente. Hoy tenemos que construir o, mejor, seguir construyendo, porque ya estamos en ella, una nueva epistemología, una nueva manera de conocer, y una nueva axiología.

Y todo ello de una manera nueva –segundo cambio importante–, sin modelo al que mirar, sin un pasado al que seguir, solo mirando hacia delante, con la ayuda del habla, colectivamente pues, en grupo, cultivando el doble conocimiento que el habla supone, con la doble dimensión de la realidad a la que el doble conocimiento da acceso. El pasado puede servir como inspiración y referencia pero no como modelo. Tal es el caso del conocimiento. Si el doble acceso a la realidad permanece como constante antropológica con sus respectivas funciones, el conocimiento funcional cambia y cambia también su manera de permitir el acceso a la realidad.

En las formas de vida agrícola y de la primera revolución industrial, el conocimiento fue percibido como copia-adecuación de la realidad. En la sociedad de conocimiento éste es percibido como una construcción y un útil de construcción. El conocimiento, antes que copia-adecuación de la realidad, es una modelación de la realidad y sabe que solo conoce lo que modela y en tanto lo modela. En otras palabras, el conocimiento se sabe epistemológico, y este hecho evidencia que la epistemología ha cambiado.

Frente a una epistemología que creía real todo lo que conocía y como lo conocía, la epistemología actual lo sabe construcción. Este cambio ha hecho que la epistemología anterior la consideremos mítica, y la actual, crítica, y que nosotros no podamos asumir aquella. Una epistemología crítica que, a su vez, resulta mítica en los supuestos en que necesariamente se asienta, ya que no hay ninguna epistemología total y absolutamente crítica o, mejor, sin supuestos.

De la misma manera cambian los valores. Estos, como el conocimiento, no tienen otra función primera que la de hacernos seres viables en la respectiva forma de vida, en nuestro caso, en las sociedades de conocimiento. Y tal es el cambio que vivir del conocimiento significa, la producción e innovación continua de conocimiento, que los valores correspondientes a formas de vida anteriores no nos sirven. La producción continua de conocimientos nuevos, adecuados a la nueva forma de vida y a sus retos, es lo que hace que los valores, que antes parecía que los heredábamos, ahora los tengamos que construir de una manera explícita.

Como son nuevos, lo que les valide no va a ser una especie de modelo que, como en el pasado, sentimos tener delante, anterior a nosotros o por encima de nosotros, y que solamente hay que formular y seguir de la manera más fiel. Lo que valide nuestros valores será la viabilidad que nos proporcionen, la adecuación con que respondan a nuestras necesidades, todo ello en una forma de vida en continuo cambio. De ahí que los valores también tengan que cambiar. Y quien dice valores dice axiología y dice ética. Con la forma de vida (conocimiento funcional), cambian los valores, las orientaciones necesarias podríamos decir de esa forma de vida, y cambia la ética en su fin último y en sus imperativos orientando el accionar humano hacia ese fin.

Por último y, aquí es bien cierto, no en último lugar, en nuestro nuevo tipo de sociedad hay que cultivar explícitamente la espiritualidad, o *cualidad humana profunda*, como la llama Corbí. Porque también la urgencia y función social de esta han cambiado, y ello con el cambio que se ha dado en el conocimiento funcional (DR) y en la relación de éste con el conocimiento absoluto (DA).

En formas de vida pasadas no fue necesario cultivar explícitamente la DA, el conocimiento funcional a la vida parecía y era profundamente axiológico. Era profundamente valioso. No es este el caso en nuestro tipo de conocimiento funcional actual. Por necesidad de eficiencia, este ha tenido que desaxiologizarse casi del todo y se ha hecho aséptico al conocimiento absoluto, del cual sin embargo, por el mismo fenómeno de la desaxiologización, tenemos más necesidad que nunca. De ahí la necesidad hoy del cultivo explícito de la espiritualidad. Sin el cultivo de la misma, al menos en un grupo significativo o crítico, como dice Corbí, el necesario para orientar axiológicamente la nueva sociedad, no será posible esta. Ante los cambios actuales y por ellos, sobre todo los cambios en la naturaleza y función de conocimiento, la espiritualidad, y por tanto su cultivo, se ha convertido en una condición de viabilidad humana y de sobrevivencia. «El acceso a la dimensión absoluta es un instrumento y una necesidad de nuestro sistema de sobrevivencia», expresa Marià Corbí.⁵²

La razón fundamental es que frente a una sociedad de cambio, como es la sociedad de conocimiento, necesitamos tener distancia de nuestro mundo objetual y flexibilidad con respecto a lo que ha sido y es nuestra relación con nuestro mundo objetual. Sin distancia ni flexibilidad no podríamos hacer frente a los cambios que se nos presentan. Los mismos cambios serían imposibles. Nos estamos refiriendo a los cambios profundos que estamos produciendo y produciremos nosotros y al hecho mismo, nuevo, de vivir en el cambio. La distancia y flexibilidad a la que nos referimos no se pueden vivir sin el cultivo del silencio, sin el cultivo de la cualidad humana profunda. Además de la gratuidad señalada por Hinkelammert, la nueva sociedad para ser viable y sobrevivir necesita del silenciamiento de todo aquello que no es gratuidad.

No estamos hablando de una espiritualidad religiosa, sino de una espiritualidad humana, de la cualidad humana profunda, cualidad que por su trascendencia supone el silencio, la gratuidad y la distancia que se necesita para superar cualquier proyecto y abrirse a la posibilidad de otro u otros nuevos. Solo desde ella, en su radicalidad y profundidad, es posible. En

52 *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 42.

este sentido, podemos decir que ha sido el silencio el gran constructor de los proyectos humanos. Incluso en el pasado, todos han nacido en la distancia con respecto a lo ya realizado y en el silencio. Como reto, es mucho más grande hoy. Con razón expresa Corbí, «Esa posibilidad del silencio de la mente y del sentir resulta ser el recurso principal de nuestra especie»⁵³.

53 *Ibid.*, p. 30.

4. El planteamiento de Marià Corbí en contraste con el de Hinkelammert

Comparado con el abordaje de los temas comunes que hace Hinkelammert, el planteamiento de Corbí es mucho más sistemático, mejor aún, constituye un auténtico sistema, y es de un gran potencial analítico y explicativo. Nos referimos a su percepción de valores y conocimiento en función de garantizar la viabilidad del viviente, que es el ser humano, en la forma de vida de que se trate (cazadora-recolectora, horticultora, pastoril, agrícola, industrial o de conocimiento), con sus retos, y su concepción del ser humano en su doble acceso a la realidad con su doble conocimiento.

Mientras existan vivientes hablantes, este doble conocimiento y acceso estructural a la realidad permanece, pero la relación entre DR y DA puede variar, como de hecho varía con los cambios profundos que representan las diferentes formas de vida. Explicar esta relación cuando cambia y sus resultados es, obviamente, de mucha importancia para comprender la naturaleza y retos de cada forma de vida. El planteamiento de Corbí permite hacerlo sin tener que cambiar el mismo, sin tener que cambiar la teoría que lo funda. Partiendo de su concepción del ser humano como viviente hablante y de los retos que le representan como viviente hablante cada forma de vida, puede explicar y explica todos los demás cambios, a nivel epistemológico, axiológico e incluso espiritual. Este es su hilo de Ariadna. Siguiendo este hilo es que ha podido explicar los cambios que han significado las diferentes formas de vida pasada, así como el cambio, inédito, que significa la nueva forma de vida actual o de conocimiento.

Lo nuevo en la actualidad es cómo ha variado la relación entre DR y DA. Esta ha variado de una manera que sería irreconocible para los miembros de formas de vida anteriores. Vivir del conocimiento significa tener que producir de manera continua e innovadora conocimiento, y para satisfacer esta necesidad el conocimiento se ha estilizado, por así decirlo, se ha tenido que hacer técnico, funcional, axiológicamente aséptico, produciéndose prácticamente, experiencialmente, una separación entre conocimiento

funcional y valor o axiología. Este cambio en sí no ha sido malo, como no lo han sido los cambios proporcionalmente semejantes que han supuesto las formas de vida anterior. Pero sí presenta un gran reto, el mayor que estamos enfrentando en la actualidad, el de crear los valores que necesitamos para orientar nuestra forma de vida y hacernos viables en ella, ya que sin valores (fines, objetivos y metas) no puede vivir ninguna sociedad, menos aun una sociedad con tanto poder e impacto como la nuestra. Y nosotros estamos viviendo con valores heredados, que no son los más adecuados. De ahí la crisis axiológica que estamos sufriendo y que se manifiesta en tantas crisis de proyectos y organizaciones. Tenemos que crear los valores adecuados a nuestra forma de vida basada en el conocimiento y a los retos que la misma representa.

Más aun, no basta con crear valores, aunque fueran certeros. En una sociedad que vive del cambio y en continuo cambio, hay que aprender a crear, continuamente y de forma innovadora también valores, valores que respondan a nuestras necesidades y a nuestros retos, y para ello construir una epistemología axiológica. Con una advertencia: que, como concretos que son, tendremos que construirlos a partir de ellos mismos, axiológicamente, no a partir del conocimiento funcional actual ni sobre él, que es abstracto, y como abstracto, no puede crear valor ni axiología.

La axiología adecuada nos permitirá dar al conocimiento en su proceso de construcción innovadora y continua los fines y objetivos que como vi- vientes hablantes requerimos plantear para asegurar, desde luego nuestra sobrevivencia, pero no solo, sino nuestra realización más plena, la de todos, incluidas la de las generaciones que nos sucedan, en la construcción de la casa, planeta y cosmos, que es la casa de todos.

La axiología, sobre todo en su dimensión absoluta o espiritual, es el marco de fines, objetivos y metas, o de valores sin más, en el que hay que enmarcar el nuevo conocimiento. Sin este marco orientador y definidor ni el mismo conocimiento, pese a todo su poder, tiene su existencia garantizada. La axiología, incluida en ella la espiritualidad, es la fuente y garantía de sobrevivencia de la misma sociedad de conocimiento.

En síntesis, esta es la riqueza del planteamiento de Corbí: su carácter empírico desde la formulación de sus postulados, expuesto pues a la verificación empírica; su carácter científico; y dentro de su carácter científico, su carácter sistemático o, mejor, de sistema: su capacidad para explicar el comportamiento del ser viviente hablante en las diferentes formas de vida y sus construcciones.

Veamos solo un ejemplo. Como vimos, en un determinado momento, para entender lo que en términos de concepción antropológica representa la modernidad, Hinkelammert siente la necesidad de recurrir como factor explicativo a la significación que ha tenido en la historia de Occidente el dogma cristiano de la encarnación, al Dios hecho hombre. Sin ignorar ni minusvalorar los factores históricos y su impacto, el mismo hecho Corbí lo explica de otra manera, muy diferente, como explica todos los cambios y adaptaciones, desde el doble acceso del viviente hablante a la realidad y desde la relación que en determinadas condiciones de vida se da entre DR y DA. La cita que hacemos a continuación del texto en que descarta la necesidad de recurrir a formas religiosas para comprender, experimentar y cultivar la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad, es bien significativa también a este respecto: «Por consiguiente –escribe– tendremos que hacernos capaces de explicar, desde nuestro doble acceso a la realidad, que es nuestra cualidad y diferencia específica como vivientes, todos los fenómenos culturales de nuestra estirpe, incluidas todas las sutilezas de lo que nuestro antepasados llamaron espiritualidad; y eso sin tener que recurrir a una supuesta condición espiritual humana, explícita o implícita»⁵⁴. Nosotros añadiríamos, sin necesidad de recurrir a hechos antropológicos, culturales e históricos, como el dogma de la encarnación y su impacto, que más que explicar son ellos los que deben ser explicados.

En cuanto a la concepción cultural que significa el dogma de la encarnación, aquella ya es algo posible desde la relación que se da entre DR y DA dentro de la epistemología propia de una forma de vida pastoril y agraria. Así como la autonomía en el sentido más radical del ser humano es posible

54 *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 26.

desde que comienzan a darse sociedades viviendo del cambio y en él, como la sociedad de conocimiento.

Terminamos haciéndonos eco de dos críticas que se suelen hacer a Marià Corbí desde el pensamiento crítico latinoamericano sobre dos temas no sin estrecha relación entre sí y que merecen sin duda más desarrollo. Según estas críticas al pensamiento de Marià Corbí le faltaría compromiso social y una crítica epistemológica a la racionalidad instrumental.

Es cierto que, desde un pensamiento socialmente tan comprometido como el de Franz Hinkelammert, el de Marià Corbí, de corte rigurosamente científico, parece no serlo. De ahí que desde la sensibilidad crítica liberadora de América Latina se le haya podido acusar de tal. Sin embargo, no hay nada más liberador que comenzar postulando el ser humano como animal social en la medida en que es un viviente hablante. El ser humano en el planteamiento de Marià Corbí es constitutivamente social y sólo siendo social es que se puede realizar como ser humano y como sociedad. Más aun, necesita ser social para ser biológicamente viable. A ello se añade que en la sociedad de conocimiento, la misma necesidad de crear este impone que tenga que ser mediante la *comunicación* y el *servicio* humanos más plenos, además de una *indagación e innovación* sin límites (ICS)⁵⁵. En este tipo de sociedad la explotación no es funcional al conocimiento que demanda la sobrevivencia y convivencia humanas como retos. Y es incompatible con la espiritualidad o cualidad humana profunda que explícitamente, como condición de sobrevivencia, hay que cultivar. Todo ello sin poder dejar de lado que la motivación última, o primera, según se prefiera la expresión, del planteamiento de Marià Corbí, como el fin de su extenuante trabajo a lo largo de toda su vida, no han sido otros que contribuir a la plena realización del ser humano en la nueva sociedad de conocimiento.

Otro tanto hay que decir con respecto a la carencia formal, por no decir ausencia, de una crítica a la racionalidad instrumental en la obra de Marià Corbí, crítica por el contrario muy presente en la obra de Hinkelammert.

55 *Ibid.*, pp. 259 y 265.

Hinkelammert es muy crítico de la racionalidad formal o instrumental, racionalidad medio-fin, denunciando con tanta radicalidad como pertinencia los efectos perversos de su uso y abuso en la modernidad. Y ello le permite, además del aporte que significa esta crítica, valorar otras culturas y otros conocimientos en función de la vida pero más axiológicos. Pero en ningún momento la desecha ni propone, rigurosamente hablando, un tipo alternativo de conocimiento, sino la necesidad de su “encauzamiento” dentro de un conocimiento empírico del ser humano y de la naturaleza más pleno y total. “Encauzamiento”, porque no hay marcha atrás.

Corbí no hace a la racionalidad científico-técnica la crítica que sí hace Hinkelammert. Al contrario, expresa que, como forma de vida que es de la nueva sociedad que estamos construyendo, hay que amarla para conocerla y valorarla, y él la valora mucho. En otras palabras, para él es un hecho hoy por hoy irreversible y una necesidad. Se trata del conocimiento paradigmático gracias al cual vivimos y no morimos. Sin embargo para nada se le oculta que aunque necesario, este tipo de conocimiento es profundamente parcial e insuficiente. Tan parcial e insuficiente que con solo este conocimiento, por más que se le desarrolle, la vida humana individual y social será inviable. Para que la sociedad de conocimiento sea viable, y nosotros los seres humanos en ella, necesitamos ya, de manera imperiosa, construir valores, y para ello, equiparnos incluso de un nuevo saber, la epistemología axiológica adecuada para construirlos. ¿Cabe un señalamiento mayor al carácter necesario pero tan radicalmente insuficiente del conocimiento bajo la forma de racionalidad formal o instrumental? ¿Y si a eso se añade la apelación que hace a la necesidad de cultivar de manera explícita la espiritualidad en el sentido más profundo o la cualidad humana profunda, como él la llama? Muy posiblemente no haya hoy por hoy ningún otro autor que, procediendo científicamente desde la antropología, sociología y epistemología, haya mostrado tan radical y profundamente ambas necesidades en las sociedades actuales de conocimiento: la de construir valores y la de cultivar explícitamente la espiritualidad, consciente como es de la necesidad pero a la vez de la insuficiencia radical del conocimiento no axiológico. Así, planteadas las cosas, el reto para Corbí será enmarcar el conocimiento que actualmente necesitamos para vivir y no morir en los fines, objetivos y metas

pertinentes, o más bien lograr la correlación adecuada⁵⁶ entre lo que es la dimensión relativa a la vida (DR) y dimensión absoluta (DA), ya que solo en esa correlación adecuada es que no solo está garantizada nuestra sobrevivencia personal y social sino nuestra realización más humana.

56 Es lo que expresa cuando escribe: «¿Cómo poner la objetivación abstracta, la mera información y el medio reducido a un conjunto de recursos, al servicio de la cualidad y el valor? Impidiendo que las ciencias y tecnologías, y los saberes y tecnologías de la información se autonomicen y gobiernen nuestras vidas.» (*La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 58)

El buen vivir, proyecto colectivo axiológico. Analogía con los principios de epistemología axiológica de Marià Corbí

Juan Diego Ortiz Acosta

A manera de introducción

En las siguientes páginas se exponen y revisan de manera sucinta tres grandes temas que tienen relación con la epistemología axiológica que pretende la construcción de nuevos saberes y prácticas para hacer frente a la crisis profunda de la sociedad contemporánea. Los tres temas en cuestión, son: las epistemologías del sur que plantea Boaventura de Sousa, la categoría del *Buen vivir* proveniente de culturas indígenas latinoamericanas y los principios de epistemología axiológica de Marià Corbí. A partir de ello se hace un análisis relacional donde se entretujan las diversas posturas en la perspectiva de valorar la importancia de los ejercicios reflexivos contextuales que contribuyan al campo axiológico en estos tiempos de enormes contradicciones.

Las epistemologías del sur

El referente teórico de este trabajo en relación a las llamadas epistemologías del sur es Boaventura de Sousa Santos, sociólogo contemporáneo que estudia las sociedades latinoamericanas desde un enfoque alternativo a las ciencias sociales tradicionales. Sin embargo, este autor no es el único que ha desarrollado éste campo de estudio, por el contrario, son múltiples los intelectuales, políticos, activistas e incluso teólogos que han contribuido al

enriquecimiento de esta posición sobre el conocimiento desde la periferia del propio sistema capitalista.

De Sousa Santos (2011) explica las epistemologías del sur diciendo que éstas “son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado”.

De esta primera explicación podemos derivar que nuestro autor entiende que el conocimiento no sólo puede provenir de la racionalidad industrial, o de la racionalidad científica dominante y sus respectivas cosmovisiones, sino que también hay conocimientos científicos y no científicos que tienen otra racionalidad y que pueden proceder de otros grupos y clases sociales, particularmente de aquellas que históricamente han sido sometidas por los sistemas universales de dominación.

Se trata de rescatar los criterios de validez de esos otros conocimientos que han sido producidos por las muy variadas culturas del mundo a través de la historia, pero que fueron subsumidos por la racionalidad moderna. Es afirmar que no puede haber un solo conocimiento (científico-tecnológico), sino que hay muchos saberes que pueden ser científicos o no y que representan cosmovisiones diferentes sobre el devenir de las sociedades, la naturaleza, el mundo y la vida.

Estas epistemologías del sur, según De Sousa, representan el rescate de la memoria histórica y el presente de todas aquellas culturas que generaron conocimientos y axiologías. En este sentido, se trata de una crítica a la imposición, pero también una revaloración de los saberes y conocimientos contemporáneos que se siguen generando desde el propio contexto de las culturas o grupos humanos (epistemologías del sur, como “un conjunto de epistemologías, no una sola, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur antiimperial”).

Aquí cabe apuntalar la argumentación de esta postura con algunos ejemplos de saberes, valores, cosmovisiones y prácticas de esas epistemologías del sur que representan una mirada distinta con respecto a las sociedades industriales, lo que permite un mayor entendimiento de este asunto por demás complejo. De Sousa Santos refiere algunos casos y conceptos para comprender esos otros saberes, tales como la propiedad privada de la tierra, la relación con la naturaleza y su explotación, el valor de cambio, el individualismo, la interlocución con el otro. Estas categorías tienen desde luego diversos significados según el contexto desde donde se les quiera analizar. Se pueden inferir interpretaciones a partir de la racionalidad capitalista, pero también desde otras racionalidades, lo que genera resultados distintos.

Dice De Sousa que “no es lo mismo vivir en Europa o en Norteamérica que vivir en la India o en Bangladesh, son realidades totalmente distintas, con diferentes perspectivas, además, también existen diferencias entre las posiciones políticas de los individuos, porque algunos pueden estar más cerca de las clases y grupos dominantes y otros, por el contrario, de los grupos y clases de los oprimidos. Y en el análisis de la situación, desde un punto de vista sociopolítico, la diferencia es total. Por esta razón, los diagnósticos dependen mucho de la posición política que uno tenga y también de la región del mundo en la que uno viva”, refiere nuestro autor.

Lo anterior causa que se tengan diversos enfoques en los contenidos que uno pueda tener sobre las categorías antes indicadas, o incluso, podemos hablar de dos o más conocimientos y prácticas a partir de los mismos conceptos. No se puede entender de la misma manera la propiedad privada de la tierra, la relación con la naturaleza, el valor de cambio, el individualismo y la interlocución con el otro, a partir de la racionalidad industrial que domina las ciencias y el sistema económico político global, con respecto a la racionalidad indígena latinoamericana, cuyos conocimientos y prácticas tienen por lo general un sentido común, solidario, de conservación y de interés colectivo. Esto desde luego, representa una mirada distinta a la lógica dominante de interpretar la realidad y de hacer uso de los recursos.

De Sousa Santos (2012) alega que la racionalidad científica de Occidente es un modelo autoritario porque niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautarán por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. En este sentido, indica que otros presupuestos a partir de los cuales se puede crear conocimiento, tales como la metafísica, la axiología, los juicios de valor, los sistemas de creencias, el arte, entre otros, son descalificados por la racionalidad industrial. Siendo que en otros contextos estos presupuestos son el fundamento de los saberes de muchas culturas.

Con lo anterior, De Sousa no está descalificando los criterios de validez de la ciencia moderna, sino que cuestiona que ésta pretenda constituirse en la única explicación posible de la realidad. Dice que la racionalidad moderna nos legó un conocimiento funcional del mundo que alargó extraordinariamente nuestras perspectivas de sobrevivencia. Pero aclara que no se trata sólo de saber sobrevivir sino también de saber vivir, de saber vivir en comunidad, y que para ello se requiere de otras racionalidades y de otros presupuestos más allá de lo medible, lo cuantificable, lo innovador y lo hegemónico, por eso reivindica los paradigmas emergentes como epistemologías del sur.

Para que la ciencia moderna tenga racionalidad necesita de otras racionalidades de conocimiento, siendo una de ellas, la racionalidad del sentido común, la cual puede enriquecer nuestra relación con el mundo. Según de Sousa, el sentido común es práctico y ametódico, y se reproduce a través de las trayectorias y las experiencias de vida de un grupo social dado, por tanto, el sentido común persuade y puede convertirse en causa común, en prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales.

Lo que nos explica es que el conocimiento puede tener variadas fuentes, principios, contextos y fines. Que las diversas culturas siempre han tenido sus propios conocimientos y racionalidades, aunque muchos de ellos fueron ignorados, descalificados y subsumidos por la ciencia moderna, pero que ahí siguen estando como formas de resistencia y creación. Por tanto, podemos hablar de conocimientos, de epistemologías, de racionalidades, de axiologías, así en plural y no en singular, todo ello reconociendo la

multiculturalidad, la interculturalidad y la transculturalidad del mundo. La pretensión de validez desde este campo epistémico es la del diálogo de racionalidades, la de producir nuevos conocimientos a partir de la transculturalidad, dejando de lado la pretensión universalista que impone sus verdades.

Reconocer la validez de los conocimientos, las epistemologías y axiologías a partir de las experiencias de vida de las diferentes culturas, son tan indispensables como el avance mismo de la ciencia y la tecnología. Estamos colocados, según dice De Sousa, en la contingencia de comenzar a vivir nuestra experiencia en el reverso de la experiencia de los otros. En reconocer y valorar la diversidad, esa diversidad de racionalidades que hoy se manifiesta con fuerza en varias culturas, como las indígenas de América Latina que con su *Buen Vivir* y sus *autonomías* han ido construyendo sus proyectos axiológicos y políticos que buscan situarse en el contexto global como alternativas emergentes. Grupos sociales que nunca fueron asumidos por las ciencias sociales tradicionales como vanguardias del cambio cultural y político, pero que hoy son una realidad como espacios axiológicos y paradigmáticos que se encuentran en la retaguardia de las sociedades contemporáneas, y que desde ahí hay que observarlos y escucharlos porque tienen algo que decir, un decir fundado en sus propias formas de conocer.

El Buen Vivir y la autonomía zapatista

Este concepto del *Buen Vivir* se viene discutiendo desde hace años por toda América Latina, no tiene una definición precisa ni un universo delimitado, es más bien un proyecto en construcción, un proceso de reflexión y praxis que busca dar respuestas a la crisis civilizatoria contemporánea. Es una epistemología del sur, según lo expresado líneas arriba, que parte de la experiencia de vida de diversas culturas indígenas y de otros grupos sociales, los cuales se han propuesto validar y rescatar saberes que tienen un sentido alternativo al modelo de desarrollo autodestructivo que hoy impera en el mundo. Es una búsqueda por afianzar nuevas formas de convivencia humana y de preservar con urgencia la naturaleza misma. El *Buen Vivir* ha tenido una de sus máximas concreciones al quedar establecido

como el eje orientador de la vida social, económica, política y ética en las constituciones de los estados de Bolivia y Ecuador. Es pues, una especie de nuevo paradigma ante la globalización capitalista, que no necesariamente es parte de entramados constitucionales, sino más bien de la vida cotidiana de comunidades y movimientos sociales.

Según Ibáñez (2013), el *Buen Vivir* no está inspirado en lo más moderno y actual del modelo capitalista, “sino en la sabiduría de lo más antiguo y ancestral de los pueblos originarios de las Américas”. Aquí cabe hacer la precisión de que este proyecto con sus cosmovisiones particulares no busca regresar a las sociedades recolectoras-cazadoras, sino situarse en la contemporaneidad como una alternativa ante el proceso de autodestrucción que representa el modelo globalizado. No se trata de volver al pasado, sino de rescatar del pasado toda la sabiduría posible para ponerla en diálogo con la sabiduría del presente.

Por tanto, ir a la sabiduría de los ancestros representa mirar el presente y el futuro bajo los presupuestos de respetar la vida humana y su vínculo intrínseco con la naturaleza y el cosmos. Se trata de vivir en paz alejándose de la violencia sistémica del capitalismo, de reconocer la relevancia de la diversidad ante la imposición de cosmovisiones universalistas, de limitar el consumo y la producción desenfrenada. En síntesis, se busca vivir la vida en su sencillez y plenitud sin aspirar al modelo de progreso que los grandes centros metropolitanos de poder le han vendido al mundo y que representa destrucción y explotación.

El *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay* es un proyecto utópico que aparece justo con la crisis civilizatoria y busca dar respuestas a ello. Siguiendo a Ibáñez, éste indica, citando al dirigente indígena ecuatoriano, Luis Macas, “que el *Sumak* es la plenitud, lo sublime, hermoso, superior (la dimensión absoluta, según la teoría de María Corbí) mientras que *Kawsay* es la vida, el ser estando en movimiento dinámico (dimensión relativa). Por tanto, *Sumak Kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual, (la vida en su dimensión relativa y absoluta, diríamos desde la epistemología axiológica de Corbí). La magnificencia y lo sublime se expresan en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad”.

Macas indica la necesidad de provocar una “ruptura epistemológica”, porque “la propuesta de lo diverso genera el rompimiento del pensamiento único, universal y homogéneo que hoy se impone. O como lo indica Donald Rojas, Presidente del Consejo Indígena de Centroamérica, “el *Buen Vivir o Balu Wala* en el idioma de los kunas de Panamá es el eje filosófico del pensamiento y actuación individual y colectiva de los pueblos indígenas, implica una relación indisoluble e interdependencia entre el universo, la naturaleza y la humanidad, donde se configura una base ética y moral favorable al medio ambiente, el desarrollo y de la sociedad donde se manifiestan y se hacen necesarios la armonía, el respeto y el equilibrio”.

Según David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores en el Estado Plurinacional de Bolivia, el *Buen Vivir* es “vivir en comunidad, en hermandad, y especialmente en complementariedad... Buen vivir significa complementarnos y no competir, compartir y no aprovecharse del vecino... Buscamos una vida complementaria, una vida complementaria entre el hombre y la mujer, una vida complementaria entre el hombre y la naturaleza”. Pero además, para el ministro boliviano el *Buen Vivir* “es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la cultura de la vida y recuperar nuestra vida en completa armonía con la Pachamama”.

Por su parte, Irene León (2010) destaca, en su intento por definir el *Buen Vivir*, “la centralidad de la reproducción ampliada de la vida –no la del capital– que, conjuntamente con su pilar, la afirmación de la diversidad económica, abre nuevos escenarios para una reconceptualización de la economía, a la luz de la sostenibilidad de la vida, que supone, en palabras de Magdalena León, –cambios en la matriz productiva, en las visiones y políticas acerca de quiénes y cómo hacen economía, de qué y cómo producir, qué y cómo consumir, de cómo, en última instancia, reproducir la vida–. Lo anterior tiene una enorme relevancia porque se cuestiona el fundamento central de la economía global, que es el dinero, la producción y el comercio, y no el ser humano y la vida.

El *Buen Vivir* supone entonces un replanteamiento de la racionalidad económica y cultural imperante, lo que supone a su vez, “una ruptura conceptual con la noción de desarrollo, pues el *Buen Vivir* propone una estrategia

a largo plazo que se articula en torno a la reproducción ampliada de la vida. Esto marca una construcción socio-económica distinta de su antítesis: el concepto capitalista de progreso, definido por el crecimiento económico, marcado por la asociación de bienestar con consumo, productividad, competencia y rentabilidad”.

Se trata sin duda de un gran desafío para la construcción de alternativas económicas, pero también un desafío en la definición de un nuevo ideal de progreso donde el centro sea el bienestar humano no sólo medido por el acceso a ingresos y la capacidad de consumo, sino también por la capacidad de vivir la vida con un enfoque sustentable y en relación armoniosa con el todo. En palabras también desafiantes, se trata, como dice Aníbal Quijano, de una América Latina buscando un nuevo sentido histórico.

Así pues, el debate sobre el Buen Vivir es amplio, complejo, ambiguo, utópico y alternativo. En diversas partes de América Latina se han organizado encuentros académicos y sociales para discutir sus contenidos y fortalecer esta perspectiva civilizatoria. Es un reflejo de los tiempos de transición por los que atraviesa la región, donde una gran diversidad de comunidades indígenas, grupos y movimientos sociales de toda índole están debatiendo el presente y el futuro de las sociedades. Cabe reconocer que el Buen Vivir también ha sido cuestionado en estos años, sobre todo por pretender edificarse al margen de la realidad capitalista, sin embargo, eso no es lo más importante del debate, sino lo relevante es que el Buen Vivir es hoy una opción de cambio, una epistemología, un proyecto axiológico, un nuevo paradigma de desarrollo e incluso una realidad constitucional en Ecuador y Bolivia.

En este mismo sentido, el ejercicio de autonomía del movimiento indígena zapatista de México coincide con los presupuestos del Buen Vivir, esa idea nuclear del zapatismo de “construir un mundo donde quepan todos los mundos”, no es más que la reivindicación de la pluralidad, de bifurcar los caminos para hacer posible la reproducción de la vida plena, una vida en comunidad a partir de los saberes éticos de los pueblos originarios. Es a partir de la revaloración de esas experiencias de vida como van tomando distancia de un sistema que los ha excluido históricamente, situación que

ha dado lugar a la generación de una serie de conocimientos que han permitido la práctica de la autonomía como una opción que guarda bastantes paralelismos con el Buen Vivir.

Se puede afirmar que el Buen Vivir y la Autonomía zapatista constituyen dos proyectos de transformación social donde se están formando sujetos sociales éticos que están modelando otros modos de ser sociedad a partir del cuestionamiento del orden establecido por el capitalismo y la democracia electoral. Retomando a Boaventura de Sousa, las experiencias del Buen Vivir y la Autonomía zapatista constituyen nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las cuales las comunidades van tomando distancia de un modelo que se les impuso, pero que hoy van transitando hacia otras experiencias históricas.

A partir de la celebración de sus 20 años de aparición pública, a principios del 2014, los zapatistas fueron el centro de innumerables análisis, donde se confirma la percepción que se tiene de su ejercicio autónómico como un proyecto de transformación social con un alto contenido axiológico. Por ejemplo, el antropólogo Gilberto López y Rivas (2014), señaló que los indígenas zapatistas son un referente moral de México por sus esfuerzos de alcanzar la justicia, la democracia participativa y sus derechos culturales; mientras que el sociólogo francés Yvon Le Bot (2014), aseguró que uno de los principales aportes del movimiento indígena es la reafirmación de la dignidad humana, considerada como una dimensión ética toda vez que una de las principales demandas zapatistas son sus derechos, “pero articulados al derecho de construir su destino a partir de lo que son”.

Por su parte, el analista político Gustavo Esteva (2014), aseguró que la autonomía indígena “ha comprobado que en medio del horror, es posible construir un mundo sin explotación sin clases sociales, sin opresión ni jerarquías, quebrando la mentalidad patriarcal y sexista; un espacio que ya no es utopía, porque tiene un lugar en el mundo”. De esta manera, el proyecto de autonomía parece irse consolidando como un proyecto axiológico, político y social en un entorno por demás complejo que no da espacio ni tiempo para construir nuevos paradigmas de convivencia humana.

Creación de proyectos axiológicos colectivos

Todo lo antes expuesto tiene una relación convergente con la epistemología axiológica definida por el pensador catalán, María Corbí, por lo que resulta interesante el diálogo constructivo entre estas dos visiones y experiencias. En el campo de las convergencias podemos indicar que ambos supuestos –el *Buen Vivir* y la epistemología axiológica de Corbí– tienen un mismo punto de partida: las crisis por las que atraviesan las sociedades contemporáneas –crisis de valores, crisis medioambiental, crisis económica, crisis política, crisis civilizatoria–, entre otras. Este quiebre civilizatorio provocado por el sistema global, entre otros factores, es compartido por ambas perspectivas axiológicas. De ahí la necesidad de ir generando proyectos desde diversos contextos socio culturales.

Pero no solamente las crisis constituyen el impulso común para gestar proyectos, sino también el acelerado proceso de creación de conocimientos que dan lugar a la ciencia y la tecnología, particularmente por los efectos que producen en la vida de los individuos y los pueblos. En esto también hay una valoración compartida, se sabe que si bien la tecnologización ha favorecido el desarrollo de las sociedades prolongando las capacidades de sobrevivencia, también ha tenido sus riesgos para la vida de las mismas y para la naturaleza que resiente los efectos de la sobreproducción y el hiperconsumo. De este modo, se cuestiona desde ambas perspectivas axiológicas esta racionalidad que trastoca el equilibrio social y ambiental.

Otro punto de convergencia se desprende de lo dicho por Corbí (2013) cuando refiere que “cada forma de vida-modo sobrevivencia-, tiene unas exigencias axiológicas. Cada modo de vida requiere y postula un sistema axiológico”. A partir de esto se puede comprender que puede haber muy variados proyectos axiológicos, así como los ha habido en la historia. Corbí enfatiza la exigencia de construcción de axiologías desde las sociedades del conocimiento y la innovación, lo cual tiene una validez incuestionable precisamente por los desafíos que plantean las sociedades globales. Pero también se pueden construir proyectos axiológicos colectivos desde otras realidades socioculturales, como las que representan el *Buen Vivir* y la *autonomía zapatista*. En este sentido, el contexto es diferente, pero no por

ello se puede negar la construcción axiológica. Como se dijo, cada modo de vida postula sus sistemas axiológicos de acuerdo a sus propios desafíos civilizatorios.

Corbí señala con mucha claridad que la sobrevivencia de los grupos humanos que forman parte de las sociedades de innovación dependen de crear conocimiento, y que una operación básica es la indagación-investigación, entendida ésta como una actitud constante que lleva a mejorar el trabajo, los productos y servicios que se prestan. En este contexto socio cultural industrializado los saberes están encaminados a hacer más funcional el sistema, se busca reproducir de mejor forma el modo de sobrevivencia, lo cual tiene su propia validez.

En cambio, los grupos humanos que están situados en las orillas de las sociedades del conocimiento, tienen otra operación básica, que es: comunidad-resistencia, que también se traduce en una actitud indagatoria que les permite su propia sobrevivencia. Estos grupos no están preocupados por hacer mejorar el sistema desde la óptica capitalista, sino proteger la vida para que no se sigan rompiendo los equilibrios. Aunque en este otro sentido, estos grupos también constituyen comunidades de conocimiento, ya que también poseen saberes, experiencia, técnicas, valores y razones. Conforman, como ya se dijo con anterioridad, otras epistemologías a partir de las cuales se pueden construir proyectos axiológicos colectivos.

Un punto fundamental de los principios axiológicos que plantea Corbí, es el de la cualidad humana, asunto que también lo podemos observar en los proyectos del *Buen Vivir* y de la autonomía zapatista, aunque con otros nombres. Corbí dice que la realización de las opciones axiológicas no resultan ni son viables ni realizables si no se da en los individuos y en los colectivos un cierto grado, no pequeño de cualidad humana”. Y explica que “la cualidad humana es el cultivo del interés gratuito, del distanciamiento y del silenciamiento”. Pero que para que se dé esa cualidad humana “es preciso un auténtico interés por las cosas y personas, cuanto menos egocentrado mejor (I), el cual no podrá existir si no le acompaña la capacidad de distanciarse de sí mismo, de sus deseos, temores, expectativas y recuerdos,

(D), que también exigirá la capacidad de silenciar todos esos patrones del pensar, del sentir y del actuar (S)”.

Pues bien, esta cualidad humana se manifiesta con claridad en los modos de vida de muchas culturas indígenas latinoamericanas y en otros grupos sociales. Un saber esencial y ancestral que aún perdura es que los indígenas siempre han mantenido un auténtico interés por las cosas (la tierra y el maíz, por ejemplo), pero sobre todo un interés por las personas (no conciben la vida fuera de la relación con los otros, con la comunidad), su identidad está marcada por hacer su vida en comunidad, compartiendo el trabajo y todo lo que los rodea. Se puede afirmar que estas culturas viven desegocentradas y distanciadas de sí mismas, toda vez que privilegian el ser comunidad que el ser individuos. Su conexión de respeto con el todo (la comunidad, la tierra, el cosmos, lo trascendente), fortalece esa identidad ancestral que no destruye sino preserva y que busca la vida plena en equilibrio. Son unas sociedades de conocimiento en versión no “neocapitalista”. Aún cuando sus indagaciones no están perfiladas a crear propiamente ciencia, pero sí saberes válidos que favorecen su sobrevivencia.

Un asunto que pareciera contradictorio entre la propuesta de Corbí y la de el *Buen Vivir* y la Autonomía zapatista para la construcción de proyectos axiológicos, es aquel donde se precisa que dichos proyectos se deben agenciar al margen de todo sistema de creencias ni religiosas ni laicas, ya que las sociedades del conocimiento son sociedades sin creencias ni religiosas ni laicas, sin religiones, sin dioses y sin epistemología mítica. Este punto es muy relevante y tiene su propio criterio de validez para las sociedades altamente industrializadas que han ido abandonando sus anteriores sistemas de creencias.

Sin embargo, en las sociedades no industrializadas y particularmente en las sociedades indígenas se produce conocimiento que no es necesariamente científico y que es resultado de sus experiencias de vida, entre ellas, sus sistemas de creencias, donde por ejemplo, el apego a la Tierra tiene un sentido casi mítico que les ha permitido, desde sus ancestros, preservar los recursos. Siguiendo con el ejemplo, las comunidades indígenas mexicanas dicen que la tierra no se puede vender porque la tierra no nos pertenece

sino que nosotros pertenecemos a la tierra. Esto lo han reiterado como una forma de resistencia ante los procesos privatizadores que están forzando a las comunidades para que vendan sus bosques, sus montes, sus ríos, sus playas, en aras de la modernidad capitalista. En todo esto, sus sistemas de creencias están muy presentes y forman parte de sus experiencias de vida, y desde ahí siguen construyendo sus proyectos axiológicos. Siendo uno de estos, la vida en comunidad, donde se comparte el trabajo y el usufructo de la tierra de una manera autogestiva, lo que algunos antropólogos llaman etnodesarrollo.

De este modo, sus proyectos axiológicos no sólo parten de la “infraestructura cultural” de estos pueblos, como dice el investigador Enrique Valencia, sino que además tienen una raíz muy sólida que es el propio sentir de las comunidades. Al respecto, Corbí afirma “que para que los postulados axiológicos se conviertan en la raíz de la motivación de las personas y de los grupos, tienen que convertirse en proyectos concretos dirigidos, en última instancia, al sentir, a la sensibilidad... En toda la problemática de los postulados y los proyectos axiológicos es clave descubrir y remarcar que para que lo axiológico sea real y operativo, no le basta con comprender lo que una determinada situación social exige y postular, desde ahí, unos valores, sino que tiene que llegar a conseguir que la sensibilidad individual y colectiva lo sienta como un valor. Si la sensibilidad no lo siente como valor, no es valor sino formulación, a lo más, es comprensión de la necesidad de un valor”.

Con lo anterior, finalizo la analogía entre las epistemologías axiológicas, indicando que ese sentir expresado por Corbí, es lo que precisamente forma parte de las comunidades indígenas. Es su sentir profundo de la vida lo que constituye un elemento fundamental de sus identidades, de sus cosmovisiones y de sus axiologías. Lo que hace que el valor se concrete a partir de sus prácticas de vida en su relación con el todo.

Conclusiones

El debate sobre la epistemología axiológica es imprescindible en nuestros tiempos, éste tiene que darse de manera dialógica entre culturas, es decir, interculturalmente. La teoría de María Corbí es una propuesta de avanzada en este campo poco trabajado por el mundo académico. Sus aportaciones constituyen un bagaje conceptual y práctico de primer orden en la construcción de epistemologías axiológicas. En tanto, las epistemologías del sur, el *Buen Vivir*, la autonomía zapatista, son proyectos colectivos en construcción que habría que observar y escuchar para valorar sus aportaciones desde racionalidades distintas al sistema capitalista.

Bibliografía

Corbí, María (2013), *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica*. Editorial Bubok Publishing, Barcelona.

De Sousa, Boaventura (2012), *Una epistemología del Sur*. Siglo XXI editores y CLACSO coediciones, México.

De Sousa, Boaventura (2011), *Introducción: las epistemologías del sur*. Citado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf

Gil Olmos, José (2014), Yvon Le Bot: una antiguerrilla por la dignidad. En la edición especial No. 43, 20 años después. El alzamiento zapatista, de la revista semanal *Proceso*.

Ibáñez, Alfonso (2013), Un acercamiento al Buen Vivir. En *Identidades, resistencias y propuestas civilizatorias en América Latina*, Romero Salvador (coordinador). Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

León, Irene (2010), Resignificaciones, cambios sociales y alternativas civilizatorias. En *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, León, Irene (coordinadora). FEDAEPS, Quito.

López y Rivas, Gilberto (2014), A 20 años de la rebelión de los mayas zapatistas. En el periódico *La Jornada*, sección Opinión, jueves 2 de enero.

Valencia, Enrique (1996), *Etnodesarrollo y perspectivas indígenas*. Citado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/235/3.pdf>

Montserrat Cucarull

Análisis de la crítica a la religión de Bertrand Russell desde la epistemología axiológica

Montserrat Cucarull

La pretensión del trabajo es un intento de reflexión sobre la epistemología axiológica. A partir de un caso práctico, intentaremos poner de manifiesto, los criterios y las opiniones, que basados todavía en una epistemología mítica están operando; mostraremos los argumentos en los que se apoya el texto que analizamos, al mismo tiempo que explicaremos algunos conceptos respecto a la nueva antropología en la que se fundamenta la epistemología axiológica.

Para ello hemos partido de una breve publicación que reúne algunos ensayos y conferencias de Bertrand Russell⁵⁷, un conjunto de textos que muestran su pensamiento respecto al hecho de ser cristiano, al papel que han jugado las religiones, la moral, lo que él dice que cree... . Es, en definitiva, una crítica a las religiones.

Aunque Bertrand Russell fue reconocido por sus contribuciones a temas tan puramente abstractos como la lógica y la teoría del conocimiento, también se le reconoció socialmente como uno de los grandes ateos en moral y religión hasta el punto que se le vetó en la universidad de la ciudad de Nueva York después de haber sido invitado para cubrir una vacante.

57 B. Russell. *Porqué no soy cristiano*. EDHASA, 1979. 3ª edición.

Su pensamiento respecto a la religión podría resumirse en una frase:

“Creo que todas las grandes religiones del mundo —el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islam —son a la vez mentirosas y dañinas”⁵⁸.

Lo que nos proponemos es aclarar y verificar la capacidad teórica de la epistemología axiológica y la antropología que le acompaña, para analizar una argumentación tan influyente como la de Bertrand Russell. Por consiguiente, no pretendemos hacer un estudio exhaustivo de su pensamiento sino que, partiendo de esta pequeña publicación en la que él mismo explica sus razonamientos en éste ámbito, intentaremos poner de manifiesto que para adecuarnos a las nuevas sociedades de conocimiento no podemos seguir operando con epistemologías míticas ni con concepciones antropológicas no adecuadas.

Partimos de datos

Nuestro objetivo para la argumentación será no olvidar en absoluto, nuestra condición de animales hablantes que viven de modelar el medio para sobrevivir en él, como hace cualquier otro animal. Este es el punto de partida antropológico.⁵⁹ Ninguna modelación animal tiene la pretensión de describir la realidad. Nosotros como vivientes tampoco.

Con los cambios acelerados de los modos de vida que nos proporcionan las ciencias y las tecnologías, se ha ido creando una conciencia colectiva más o menos clara, pero ya operante, de que toda cuestión humana, nos la construimos y organizamos nosotros: la política, las relaciones laborales, la familia, la convivencia en una sociedad globalizada, el cuidado del medio... también el asunto de la espiritualidad.

Sabemos que al tener que construir nuestros propios sistemas de cohesión, nuestras finalidades de vida, una explicación de la existencia, es decir, al

58 *Ibidem*

59 M. Corbí. *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica*. CETR; Bubok, 2013.

construir nuestros sistemas axiológicos, no podemos partir ya de creencias. Para ser rigurosos tendremos que partir de datos, por eso decíamos al principio que no queremos apartarnos de nuestra condición de animales.

Ya no podemos basarnos en una concepción/creencia, del hombre como cuerpo y espíritu, o lo que sería su versión laica como un animal racional pensando que la ciencia o la razón puede solventarlo todo: esos no son datos.

¿De qué datos partimos pues?

Somos animales hablantes con una serie de necesidades que debemos satisfacer para sobrevivir en el medio, como cualquier otro animal. La peculiaridad respecto al resto, es que con la lengua y con ella mediante la cultura acabamos de configurar lo que genéticamente no tenemos determinado y así nos hacemos viables.

La cultura es la forma de vida de un animal viviente, nos proporciona una interpretación de la realidad y la modela en unas condiciones concretas de supervivencia a la medida de nuestras necesidades para que podamos actuar.

La función de la cultura es generar una interpretación y un sentir sobre uno mismo, sobre el medio y del grupo, que cohesione, que estructure la percepción y la interpretación de toda realidad y eso se logra con cualidades concretas y sensitivas ya que el sentir necesita de concreciones, no entiende de abstracciones.

La cultura es pues un proyecto colectivo axiológico; diferentes culturas son diferentes proyectos axiológicos. La cultura es una interpretación de la realidad y al mismo tiempo es un sentir. Todo lo que tiene que ver con el sentir es cualitativo y concreto, no puede ser abstracto.

La base de todo sistema cultural es axiológica, ha de construir un medio estimulante para que el actor motivado actúe en él. La dimensión axiológica humana tiene rasgos cualitativos, es una creación colectiva y no puede

operar con conceptos abstractos por tanto tendremos que partir de que en nuestras actuales sociedades de conocimiento, científico-técnicas, el sistema cultural tendrá que tener como pilar un sentir. No podemos sobrevivir sin un sistema axiológico bien estructurado que ejerce la misma función que el sistema de estimulación animal.

Mediante la lengua, que es nuestro sistema de comunicación, no describimos realidades dadas por la naturaleza de las cosas, sino que modelamos nuestra percepción, nuestra valoración e interpretación del medio, es decir de la realidad, por tanto también modelamos nuestra acción en él.

Los valores son significados puestos en valor y como tales capaces de despertar necesidades, pero no existen fuera de las expresiones lingüísticas, son modulaciones en el interior de la comunicación y se refieren siempre a actuaciones en el medio.

El habla es pues un invento biológico pero la forma de hablar es una construcción cultural; si cada cultura modula mediante el habla, su interpretación, su significación del medio, dependiendo del modo de sobrevivencia, la condición de hablantes aptará al animal humano para sobrevivir flexiblemente en el medio, sin necesidad de variar su condición genética.

Esa es, expuesta muy esquemáticamente, la nueva antropología del animal humano que habla.

Todo lo relacionado con la cuestión axiológica, la simbiosis, incluso la espiritualidad porque también es cuestión humana, ha de poderse explicar desde esta base antropológica que parte de la necesidad que ha de ser satisfecha.

Los nuevos modos de vida, han dejado atrás concepciones antropológicas tales como que somos “cuerpo/espíritu”, tampoco somos un “animal racional”. Ni el “espíritu/alma” ni la “racionalidad”, son nada añadido a nuestra condición de animal; no son un plus, no podemos considerar al hombre

como un ente de “dos pisos”, no hay nada en el animal humano que no esté al servicio de la sobrevivencia. Hemos de partir de esos datos y no apartarnos de ellos para poder explicar todas las cuestiones humanas.

Nuestra condición de hablantes hace que tengamos que construirnos todos los “cómo sobrevivir” para acabar de programarnos. Y lo hacemos mediante la lengua que es la que juega ese papel con su estructura dual. Todos nuestros sistemas axiológicos, valorativos son pues construcción nuestra, y su finalidad es primariamente sobrevivir mejor en el medio.

Lengua y metalenguas

Cualquier otro uso de la lengua natural, tal como la creación de las metalenguas científicas y tecnológicas, o como las metalenguas mítico-simbólicas (las que nos hablan de mitos, símbolos, construcción del lenguaje poético), se ha de poder explicar desde los rasgos fundamentales de la lengua natural y de su pretensión fundamental, que es la de acabar de programarnos para modelar y actuar en el medio.

Así el lenguaje mítico-simbólico, tiene una finalidad axiológica, valorativa, es decir programa a la sociedad a la que se dirige, cohesionándola, organizándola a un fin, al mismo tiempo que facilita el acceso a la dimensión gratuita de la realidad, empleando para ello un lenguaje construido con elementos sensibles, concretos, con finalidad valorativa y motivacional. Es así como hemos de entender el lenguaje de los mitos y símbolos de las tradiciones de sabiduría de la humanidad.

Se trata de un lenguaje que en este tipo de sociedades, se interpreta como descriptivo de la realidad; lo que dicen el mito o el símbolo es tal cual la realidad es, no hay alternativa posible, por eso decimos que es un lenguaje que fija y que es propio de sociedades que viven de hacer siempre lo mismo; es decir en dichas sociedades, las transformaciones se generaban muy lentamente, y la conciencia colectiva era la de reproducir lo heredado, sin modificaciones. Por ello se habla de sociedades estáticas. Esa forma de interpretar la realidad es lo que se llama **epistemología mítica**.

El lenguaje técnico científico es otro metalenguaje que al contrario del mítico-simbólico no tiene finalidad axiológica, valorativa. Se interesa por las realidades pero no por su valor sino por el cómo están estructuradas para manejarlas mejor y poder revertir este conocimiento en provecho para la colectividad, en última instancia sobrevivir mejor.

Por tanto es un tipo de lenguaje que se despreocupa del proceso valorativo, axiológico, de la lengua. Es un lenguaje abstracto y porque lo es, gana en agilidad y capacidad de transformación.

Un ejemplo de este tipo de lenguaje son las definiciones y las teorías.

En las nuevas sociedades en las que ya opera el convencimiento de que todo nos lo hemos de construir nosotros, la epistemología axiológica se ocupa de crear un saber preciso y metódico para poder construir nuestros propios proyectos axiológicos a todos los niveles (podríamos decir que es una meta-metalengua).

Con la herramienta de la epistemología axiológica, podemos utilizar todo el aparato teórico de la lingüística para entender los diferentes mundos axiológicos humanos. Eso nos permite estudiar las grandes creaciones axiológicas de nuestros antepasados, ver cómo fueron contruidos, cómo funcionaron, su pretensión y ver la relación que tenían con los modos concretos de sobrevivir. La epistemología axiológica nos es pues imprescindible hoy, para poder crear sistemas axiológicos adecuados a las nuevas formas de sobrevivencia.

La epistemología axiológica debe intentar precisar, lo más posible, los dos tipos de formalidad: la propia de los saberes abstractos como las ciencias, que es la lógica; y la propia de lo concreto, sensible, axiológico, que es la lógica concreta o semiótica.

Desde esta breve base teórica vamos a analizar ahora las afirmaciones de Bertrand Russell sobre la religión y ver la epistemología y antropología con la que operan.

Resumen de algunas afirmaciones de Bertrand Russell:

“La Iglesia Católica estableció que la existencia de Dios puede ser probada por la razón sin ayuda, y dieron los argumentos para probarlo. Son varios, pero sólo citaré unos pocos.”⁶⁰

1. El argumento de la primera causa

“Quizás el más fácil y sencillo de comprender es el argumento de la Primera Causa. (Se mantiene que todo cuanto vemos en este mundo tiene una causa, y que al ir profundizando en la cadena de las causas llegamos a una Primera Causa, y que a esa Primera Causa le damos el nombre de Dios).

Ese argumento, no tiene mucho peso en la actualidad. Los filósofos y los hombres de ciencia han estudiado la causa y ésta ya no posee la vitalidad que tenía; pero, aparte de eso, se ve que el argumento de que tiene que haber una Primera Causa no encierra ninguna validez.

Si todo tiene que tener alguna causa, entonces Dios debe tener una causa. Si puede haber algo sin causa, igual puede ser el mundo de Dios, por lo cual no hay validez en ese argumento”

Este argumento es una crítica de razón a una argumentación de razón, filosófica. Su crítica viene a decir: falla la lógica...

En realidad fue un intento de racionalización del mito, pero como tal racionalización hoy ya no se aguanta.

En ambos casos, tanto en la argumentación filosófica como la crítica de B. Russell, se parte de que el humano es un animal racional y como tal, la razón es suficiente para demostrar o negar la existencia de Dios; como si Dios fuera un “ente”, “algo” de lo que hay que demostrar su existencia.

Desde la nueva antropología diríamos que nuestra especie se constituye como tal porque habla, no porque es un animal racional.

60 B. Russell. *Porqué no soy cristiano*. EDHASA, 1979. 3ª edición.

2. La ley natural

«La gente observó los planetas que giraban en torno al sol, y pensó que Dios había dado un mandato a aquellos planetas para que se moviesen así y que lo hacían por aquella razón. Aquella era, claro está, una explicación sencilla y conveniente que evitaba el buscar nuevas explicaciones de la ley de la gravitación.

Ahora sabemos que muchas cosas que considerábamos como leyes naturales son realmente convencionalismos humanos. Y muchas otras cosas que se han considerado como leyes de la naturaleza son de esa clase.

Y aparte de eso que representa el momentáneo estado de la ciencia que puede cambiar mañana, la idea de que las leyes naturales implican un legislador se debe a la confusión entre las leyes naturales y las humanas.

Las leyes humanas son preceptos que le mandan a uno proceder de una manera determinada, preceptos que pueden obedecerse o no; pero las leyes naturales son una descripción de cómo ocurren realmente las cosas y, como son una mera descripción, no se puede argüir que tiene que haber alguien que les dijo que actuaran así, porque, si arguyéramos tal cosa, nos veríamos enfrentados con la pregunta «¿Por qué Dios hizo esas leyes naturales y no otras?»

Si se dice que lo hizo por su propio gusto y sin ninguna razón, se hallará entonces que hay algo que no está sometido a la ley, y por lo tanto el orden de la ley natural queda interrumpido. Si se dice, como hacen muchos teólogos ortodoxos, que, en todas las leyes divinas, hay una razón de que sean esas y no otras —la razón, claro está, de crear el mejor universo posible—entonces el mismo Dios estaría sometido a la ley y, por lo tanto, no hay ninguna ventaja en presentar a Dios como un intermediario: realmente, se tiene una ley exterior y anterior a los edictos divinos y Dios no nos sirve porque no es el último que dicta la ley.

En resumen, este argumento de la ley natural ya no tiene valor.

Los argumentos usados en favor de la existencia de Dios cambian de carácter con el tiempo. Al principio, eran duros argumentos intelectuales que representaban ciertas falacias completamente definidas. Al llegar a la época moderna, se hicie-

ron menos respetables intelectualmente y estuvieron cada vez más influidos por una especie de vaguedad moralizadora.”

En su argumentación viene a decir que la ciencia avanza y se mantiene en continuo desarrollo. Gracias a ello lo que antes se consideraba como ley natural o divina, ahora podemos entender que lo que hace es describir la realidad tal como es, modificando su descripción a medida que la ciencia va avanzando. Como las ciencias van cambiando sus interpretaciones, a medida que avanzan, podemos decir que dichas leyes son convencionalismos, no deseos divinos.

Concluye así diciendo que los argumentos para demostrar la existencia de Dios quedan muy debilitados.

Con argumentos científicos quiere desautorizar los mitos.

Lo que está haciendo es una interpretación de la ciencia con epistemología mítica, ya que para él la ciencia describe la realidad tal como es, no considera que lo que está haciendo la ciencia, es otra modelación; si lo viera de esta manera ya no tendría interés en argumentar en contra de la existencia de Dios, pues entendería que ambas son modelaciones.

Los avances y la complejidad de las ciencias nada tienen que ver con lo axiológico.

La ciencia es una modelación de la realidad, que usando un lenguaje abstracto no tiene ninguna finalidad axiológica, por tanto no sirve para hablar de otro tipo de lenguaje (el mítico-simbólico) que sí la tiene.

No se pueden poner en el mismo plano de discusión los dos niveles.

3. El argumento del plan

“Todo en el mundo está hecho para que podamos vivir en él, y si el mundo variase un poco, la vida humana no sería posible. Ese es el argumento del plan.

Desde Darwin, entendemos mucho mejor por qué las criaturas vivas se adaptan al medio. No es que el medio fuera adecuado para ellas, sino que ellas se hicieron adecuadas al medio, y esa es la base de la adaptación. No hay en ello ningún indicio de plan.”

De modo esquemático la defensa del argumento sería: todo obedece a un plan divino; Dios hizo el mundo así para que las criaturas pudieran vivir en él.

Pero según Russell, es Darwin con su teoría científica el que nos da la explicación. Por tanto, la llamada providencia divina es falsa porque ahora gracias a Darwin tenemos la explicación científica...

De hecho está cometiendo el mismo error anterior, al pensar que la ciencia describe las cosas tal como son.

Desde la epistemología axiológica argumentaríamos que Darwin, con su teoría de la evolución, lo que hizo fue otra modelación.

4. El argumento del remedio de la injusticia

“Se dice que la existencia de Dios es necesaria para traer la justicia al mundo.

En la parte del universo que conocemos hay gran injusticia, y con frecuencia sufre el bueno y prospera el malo; si se va a tener justicia en el universo en general, hay que suponer una vida futura para compensar la vida de la tierra. Por lo tanto, dicen que tiene que haber un Dios, y que tiene que haber un cielo y un infierno con el fin de que a la larga haya justicia.

Si se mira el asunto desde un punto de vista científico diría: «Después de todo, yo sólo conozco este mundo. No conozco el resto del universo, pero, basándome en probabilidades, puedo decir que este mundo es un buen ejemplo, y que si hay injusticia aquí, lo probable es que también haya injusticia en otra parte.»

La argumentación del mito era que, a pesar de que en el mundo ahora reine la injusticia, en último término, Dios hará justicia.

El propósito de esta argumentación mítica era el de programar a un colectivo y hacerle aceptar la condición humana y la injusticia. Dios era el remedio como proyecto axiológico colectivo y aunque desde la epistemología mítica se interpretaba como una descripción de la realidad, desde la epistemología axiológica vemos y entendemos que es una modelación, no es una descripción.

Lo que hace Bertrand Russell es argumentar que la ciencia no puede afirmar que exista ni el cielo ni el infierno; eso para él, sería una construcción no coherente. A un lenguaje axiológico cualitativo y sensitivo propio del mítico-simbólico, le contraponen un lenguaje abstracto, el científico; de hecho contraponen una epistemología mítica con otra epistemología mítica, ya que viene a decir: esta descripción de la realidad era falsa, el razonamiento científico actual es el válido.

Así él comete el mismo error ya que lo que defiende tampoco lo considera una modelación sino que es la explicación válida, la toma como una descripción de la realidad.

5. Defectos de las enseñanzas de Cristo

“Ahora tengo que decir unas pocas palabras acerca de un asunto que creo que no ha sido suficientemente tratado por los racionalistas, y que es la cuestión de si Cristo era el mejor y el más sabio de los hombres. Generalmente, se da por sentado que todos debemos estar de acuerdo en que era así. Yo no lo estoy.

[...]

No creo que uno pueda ver la superlativa virtud ni la superlativa bondad de Cristo, tal como son pintadas en los Evangelios; y aquí puedo decir que no se trata de la cuestión histórica. Históricamente, es muy dudoso el que Cristo existiera, y, si existió, no sabemos nada acerca de Él, por lo cual no me ocupo de la cuestión histórica que es muy difícil. Me ocupo de Cristo tal como aparece en los Evangelios, aceptando la narración como es, y allí hay cosas que no parecen muy sabias.

[...]

Se hallará en el Evangelio que Cristo dijo: «¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo será posible que evitéis el ser condenados al fuego del infierno?»

A mi entender este no es realmente el mejor tono, y hay muchas cosas como éstas en los evangelios acerca del infierno.

El conocido texto acerca del pecado contra el Espíritu Santo: «Pero quien hablase contra el Espíritu Santo, despreciando su gracia, no se le perdonará ni en esta vida ni en la otra».

No creo que ninguna persona un poco misericordiosa ponga en el mundo miedos y terrores de esta clase.

[...]

Yo no puedo pensar que, ni en virtud ni en sabiduría, Cristo esté tan alto como otros personajes históricos.»

Nuevamente podemos ver que toma el lenguaje evangélico al pie de la letra, como una descripción de la realidad, (“*aceptando la narración como es*”), no como una modelación con función axiológica y hace una crítica de la moral de Jesús interpretando que en los Evangelios lo que se describe es “la moral de un Hijo de Dios”, que a su modo de ver tendría que ser “la moral perfecta” y juzga desde su moral racional diciendo que la de Jesús no es la adecuada. Pero esta moral racional, la está interpretando desde una epistemología mítica que describe tal como es o debería ser la moral adecuada.

No tiene en cuenta la función axiológica con la que están escritos los evangelios y desde la racionalidad moral que según él “es la adecuada”, interpreta el comportamiento de Jesús al pie de la letra y encuentra “defectos en Cristo”. Visto así no puede ponerle a la misma altura de otros personajes que considera con más “talla moral”.

Aquí y analizándolo siempre desde la epistemología axiológica, hay un fallo antropológico: considera la moral como racional, pero no se da cuenta que en la moral hay un componente axiológico y tampoco advierte que la moral está dependiendo del proyecto axiológico de la cultura correspondiente.

A este error añade el de pensar que con la ciencia se solventan todos los problemas humanos: los prácticos, teóricos y axiológicos, con lo que sólo acepta la posibilidad de una sola metalengua: la científica.

Otra vez claramente está operando con epistemología mítica, que no es la adecuada para poder hablar de estas cuestiones.

6. Otras afirmaciones

[...] “No creo que la verdadera razón por la cual la gente acepta la religión tenga nada que ver con la argumentación. Se acepta la religión emocionalmente”.

Desde la epistemología axiológica entendemos el papel de la religión como el de programador de la comprensión-valoración y por tanto de la sensibilidad de todo el colectivo y es evidente que esta comprensión no puede programarse racionalmente y argumentando, sino que ha de hacerse sensitivamente y a través de concreciones.

Visto así, la religión se aceptaba pero no por temor, aunque también, ya que al tener función programadora tenía que controlar a los colectivos, pero su pretensión era axiológica, es decir dotar de sentido y significación, por tanto de estimulación, a un mundo relativo al animal humano. No era por tanto una aceptación “emocional”.

Russell no entiende ese papel de la religión.

[...] *“La religión se basa, principalmente, en el miedo. Es en parte el miedo a lo desconocido, y en parte, al deseo de pensar que se tiene un hermano mayor que va a defenderlo a uno en todas sus cuitas y disputas. El miedo es la base de todo.*

En este mundo, podemos ahora comenzar a entender un poco las cosas y a dominarlas un poco con ayuda de la ciencia, que se ha abierto paso frente a la religión cristiana, frente a las iglesias, y frente a la oposición de todos los antiguos preceptos.

La ciencia puede ayudarnos a librarnos de ese miedo cobarde en el cual la humanidad ha vivido durante tantas generaciones. La ciencia puede enseñarnos a no buscar ayudas imaginarias, a no inventar aliados celestiales, sino más bien a hacer con nuestros esfuerzos que este mundo sea un lugar habitable, en lugar de ser lo que han hecho de él las iglesias en todos estos siglos.

Tenemos que mantenernos de pie y mirar al mundo a la cara: sus cosas buenas, sus cosas malas, sus bellezas y sus fealdades; ver el mundo tal cual es y no tener miedo de él. Conquistarlo mediante la inteligencia y no sólo sometiéndose al terror que emana de él. Todo el concepto de Dios es un concepto derivado del antiguo despotismo oriental. Es un concepto indigno de los hombres.

Un mundo bueno necesita conocimiento, bondad y valor; no necesita el pesaroso anhelo del pasado, ni el aberrojamiento de la inteligencia libre mediante las palabras proferidas hace mucho por hombres ignorantes. Necesita un criterio sin temor y una inteligencia libre. Necesita la esperanza del futuro, no el mirar hacia un pasado muerto, que confiamos será superado por el futuro que nuestra inteligencia puede crear.”

En el fondo lo que está haciendo es desvalorizar siglos y siglos de enseñanzas, no entiende la función que cumplieron los mitos y símbolos, la sabiduría que encierran y su lenta construcción a través de la historia de la humanidad.

Interpreta los mitos y símbolos del pasado desde la ciencia y dice que todo lo que han hecho las religiones es manipulación, que con la ciencia ya basta para enfrentarse a la vida, pero lo que no tiene en cuenta Bertrand Russell es que el individuo necesita un proyecto de estimulación para actuar en el medio y porque es un animal simbiótico, necesita que este proyecto sea colectivo, eso es, un proyecto axiológico.

La antropología subyacente a Russell es una antropología de un animal racional, y esa misma razón, para él, es ya un plus suficiente para vivir adecuadamente, pero en realidad no es así, no basta con la ciencia. La ciencia usa un lenguaje abstracto que no es el adecuado para estimular a la acción. Somos un animal que habla y no suficientemente programado para sobrevivir, necesitamos la estimulación cualitativa, pero la ciencia es incapaz de darla.

7. Lo que creo - La vida buena

Nosotros somos los que tenemos que determinar la vida buena, no la naturaleza, ni siquiera la naturaleza personificada por Dios.

La vida buena está inspirada por el amor y guiada por el conocimiento. Ni el conocimiento sin amor, ni el amor sin conocimiento, pueden producir una buena vida.

El amor es una palabra que comprende una gran variedad de sentimientos; la he usado, adrede, ya que quiero incluirlos a todos. El amor como emoción, es de lo que hablo.

[...]

Aunque el amor y el conocimiento son necesarios, el amor es, en cierto sentido, más importante, ya que impulsará a los inteligentes a buscar el conocimiento, con el fin de beneficiar a los que aman. Pero si la gente no es inteligente, se contentará con creer lo que le han dicho, y puede hacer daño a pesar de la benevolencia más genuina.

[...]

El amor en su plenitud es una combinación indisoluble de dos elementos, deleite y benevolencia.

En un mundo perfecto, todo ser consciente sería para los demás el objeto del amor pleno, compuesto de deleite, benevolencia y comprensión íntimamente mezclados.

[...]

Cuando surgen conflictos entre el deleite y la benevolencia tienen, en general, que ser decididos mediante la transigencia, no mediante la entrega completa a de cualquiera de ellos. El instinto tiene sus derechos, y si lo violentamos toma venganza de mil maneras sutiles. Por lo tanto, al tender a la vida buena, hay que tener en cuenta los límites de la posibilidad humana. Y otra vez aquí volvemos a la necesidad del conocimiento.

Cuando hablo de conocimiento como de uno de los ingredientes de la vida buena no pienso en el conocimiento ético, sino en el conocimiento científico y el conocimiento de los hechos particulares. No creo que exista, hablando en puridad, el conocimiento ético. Si deseamos lograr algún fin, el conocimiento puede mostrarnos los medios, y este conocimiento puede pasar como ético.

Si nos proponemos un fin, la ciencia es la que tiene que descubrir los medios para lograrlo. Todas las reglas morales tienen que ser probadas examinando si realizan los fines deseados. Digo los fines que deseamos, no los fines que debemos desear.

Cuando digo que la moralidad de la conducta debe juzgarse por sus probables consecuencias, quiero decir que deseo que se apruebe la conducta que vaya a realizar los fines sociales que deseamos, y que se repruebe la conducta opuesta.

Lo que distingue la ética de la ciencia no es una clase especial de conocimiento, sino sencillamente el deseo de lograr un fin. El conocimiento que requiere la ética

es exactamente igual que el conocimiento en otras partes; lo peculiar es que se deseen ciertos fines, y que la buena conducta es lo que conduce a ellos.

Cuando dije que la vida buena consiste en el amor guiado por el conocimiento, el deseo que me impulsó, era vivir esa vida todo lo plenamente posible y procurar que los demás la vivieran; y el contenido lógico de la declaración es que, en una comunidad donde los hombres viven así, se satisfarán más los deseos que en una comunidad donde haya menos amor o menos conocimiento. No quiero decir que dicha vida sea «virtuosa» o que la contraria sea «pecaminosa», pues estos son conceptos que para mí no tienen justificación científica.

En el fondo se da cuenta de que, sólo con la racionalidad no tiene bastante y pone por medio el amor, pero no queda muy claro qué noción tiene de amor, lo describe como sentimiento, como emoción.

Es un amor entendido como deseo, benevolencia hasta cierto punto, que no perjudique al instinto... todo mezclado racionalmente.

De forma larvada demuestra que su antropología de animal racional, es insuficiente, le falta algo... y lo apaña confusamente con el amor, pero este amor es una noción muy ambigua.

Bertrand Russell no cree en una racionalidad ética y hace bien, ya que la racionalidad es abstracta y la ética es axiológica; pero no comprende que la fundamentación de la ética está en un proyecto axiológico que él no contempla y que considera superfluo ya que con la ciencia ya tiene bastante.

Esa solución que él ofrece de “la vida buena”, es una no-solución para los momentos actuales en los que carecemos de proyecto axiológico; la ciencia es nuestra gran posibilidad, eso es verdad, pero a la vez es nuestro gran riesgo si actúa sin ningún control. Necesitamos un proyecto axiológico para fundamentar la ética, para programar éticamente y así conducir a la ciencia para que no se vuelva en contra nuestra tal y como ya está haciendo para poder sobrevivir adecuadamente.

Conclusiones

Sólo hemos querido remarcar algunos párrafos del libro en los que Bertrand Russell argumenta en contra de las creencias, y al mismo tiempo subrayar en qué se fundamenta.

Está claro que hace servir el criterio científico desde el cual todo argumento religioso basado en creencias queda desmontado. No hay que olvidar que este criterio aún hoy es usado por muchos no creyentes.

Pero olvida que la interpretación que hace de las ciencias es estéril axiológicamente, ya que por método, éstas tienen que hacer abstracción de toda consideración de valor, tratan los hechos pero desprovistos de todo valor, y así los trabajan, manipulan y analizan; eso es muy adecuado para convertirlas en flexibles y útiles, pero estériles a nivel axiológico. Las nuevas sociedades de conocimiento viven de este crecimiento sumamente flexible y rápido y eso no tiene marcha atrás.

Russell deja de lado en todo su razonamiento, la posibilidad del animal hablante de acceder a la realidad de una manera absolutamente gratuita, no modelada por la necesidad, sin individualidad y sin pluralidad. Y esa posibilidad precisamente es la base del conocimiento axiológico, cualitativo, un conocimiento que motiva y orienta al viviente para poder satisfacer sus necesidades.

Como resumen diremos que en todas las contraposiciones que hemos ido haciendo, siempre se ponen de manifiesto dos estructuras de argumentación diferentes, es decir se argumenta desde dos planos diferentes y que Russell pretende reducir a un solo plano: por un lado el mítico simbólico que ya hemos dicho que no pretende describir la realidad, pero tiene finalidad axiológica y opera con su lógica correspondiente, al que se contraponen otra estructura que usa el lenguaje científico que se interesa por las realidades pero que no tiene finalidad axiológica y que a su vez usa la lógica científica.

Bertrand Russell, al no distinguirlos, invalida el lenguaje mítico desde otro lenguaje, el científico, pretendiendo reducir los dos a uno, con lo que él mismo se crea un problema axiológico que no será capaz de resolver.

Para nosotros, su solución no nos es adecuada, no es solución. Por tanto no nos sirve su argumentación del por qué no es creyente. No es solución porque son dos estructuras distintas que no pueden compararse. Cada una tienen sus lógicas. Y eso lo afirmamos desde la epistemología axiológica.

Concluimos que en Bertrand Russell está operando un tipo de antropología que considera al hombre como un animal racional; la racionalidad interpreta que lo que dice la ciencia es tal como es esta realidad, por tanto nos encontramos con que ahora se ha sustituido el mito por la ciencia; la función que llevaba a cabo el mito como descripción de la realidad, ahora la cumple la ciencia cuando se considera que tiene pretensión descriptiva: en ambos casos se está operando con la misma epistemología mítica.

Desde la **epistemología axiológica**, distinguimos las estructuras y así tenemos en cuenta que el lenguaje empleado por el científico es completamente abstracto, no tiene capacidad valorativa, por lo que no puede ser axiológico. Tiene una finalidad diferente, pero de él vivimos, ya que gracias a su estructura progresa aceleradamente creando continuamente nuevos productos y servicios dando lugar a nuevas forma de vida, pero esa misma aceleración hace patente que precisemos también crear nuevos proyectos axiológicos para gestionar los potentes instrumentales científico técnicos que son capaces de alterar los modos de vida y el medio. Y lo tenemos que hacer urgentemente para determinar qué ciencias se cultivan y para qué.

El lenguaje mítico y el científico, no están en el mismo plano y cada uno opera con su lógica. Por tanto no es adecuado argumentar con uno en contra del otro.

Bertrand Russell no posee ni la antropología ni la epistemología adecuada a las nuevas sociedades de conocimiento. Hemos escogido este texto como muestra paradigmática de un modo de pensamiento todavía muy presente en nuestras sociedades, más vigente de lo que se suele pensar. Y así no podemos seguir. Si las nuevas sociedades, que viven de crear continuamente conocimiento, siguen operando todavía en sus niveles más inconscientes con estos patrones antiguos, no se podrán elaborar soluciones válidas ni dar respuestas adecuadas, no podemos usar patrones antiguos para dar soluciones nuevas.

Tenemos un problema y hay que pensar posibles soluciones de forma urgente.

Pensar, trabajar elaborar proyectos colectivos desde la epistemología axiológica podría ser una de ellas.

Camino hacia la epistemología axiológica el aporte de la teología fundamental

Sergio Néstor Osorio García

Desde hace más de tres décadas el Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría, CETR, son sede en Barcelona, -en el contexto de una sociedad que se ha convertido en planetaria y desde el desmantelamiento axiológico que le acompaña⁶¹-, ha venido implementando la creación de una epistemología axiológica que nos permita comprender nuestra característica específicamente humana⁶², así como la manera de poderla cultivar, de manera explícita, en los nuevos modos socioculturales de vida.

En la ponencia titulada: “*El cultivo de la cualidad humana profunda en las nuevas sociedades industriales*” elaborada por María Corbí, Director del Centro, y que fuera enviada con anterioridad a los participantes, nos dice que la epistemología axiológica, es una disciplina capaz de explicar en qué consiste la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), de qué factores antropológicos y culturales depende, cuál es su función sociocul-

61 Véase las memorias del 8º ENCUENTRO INTERNACIONAL CETR, 2012, En: Corbí, Marià (Coord). *La crisis axiológica raíz de todas las crisis que sufre el mundo. Cómo manejarlos con ella*, Barcelona: CETR Editorial-Bubok, 2013

62 Nuestra condición específicamente humana se caracteriza por tener un doble acceso a la realidad: un acceso en términos egocentradados y que nos posibilita el hacernos viables (Cualidad Humana) y otro acceso, en términos desegocentradados que nos religa con el misterio amoroso que somos y nos constituye (Cualidad Humana Profunda). Y esto, en todo momento, dependiendo de los modos de vida socioculturales en los que los humanos nos jugamos la existencia. El conocimiento de la realidad desde la perspectiva desegocentrada (Cualidad Humana Profunda), fue llamado en las sociedades que viven evitando el cambio: espiritualidad. En las sociedades en las que actualmente vivimos y que se hacen viables a través de la transformación permanente de sus estrategias cognoscitivas, especialmente las estrategias tecnocientíficas, pero no sólo ellas, puede ser llamado, y con justa razón: conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

tural, qué características peculiares abre a nuestra condición humana y por qué el cultivo de dicha cualidad es nuestro gran recurso humano no sólo para poder hacernos viables, sino también para poder hacernos así mismos(as) sabios(as).

“Los textos que hemos estudiado, que podrían ser muchísimos más, y las reflexiones que les han acompañado, muestran que la CHP, la espiritualidad de nuestros antepasados, es materia de estudio de la epistemología axiológica. Este tipo de epistemología es capaz de dar cuenta razonada de todos los fenómenos axiológicos que se presentan en nuestra especie, incluidos los peculiares que cultivaron las religiones del pasado y las grandes tradiciones espirituales orientales. Esa disciplina es capaz de tratar todo lo axiológico y es capaz de mostrar su fundamentación racional, por qué aparecen esos fenómenos, qué finalidad tienen en la estructura de nuestra especie, qué posibilidades abren, qué tipo de formalidad exigen, qué relación han tenido con las formas de sobrevivencia de los grupos humanos. Esa disciplina es capaz de explicar en qué consiste la CHP, de qué factores antropológicos depende, cuál es su función, las características peculiares que abre a nuestra condición de vivientes que hablan, por qué la dimensión que abre esa condición es, a la vez, necesaria para nuestra supervivencia como especie, y completamente gratuita”⁶³.

Ahora bien, dado que la epistemología axiológica es una construcción racional y no un producto terminado, se nos ha hecho la invitación a algunas personas e instituciones que hacemos parte de esta red de investigadores, para que hagamos nuestro aporte teniendo en cuenta nuestro sitio intelectual como nuestra condición cultural. Por tanto en lo que sigue, trataré en mi condición de teólogo, de dar razón del acceso a la Cualidad Humana Profunda, desde el punto de vista de una teología *fundamental*, haciendo énfasis en lo fundamental más que en lo teológico, y para ello me dejaré guiar de la mano del filósofo y teólogo vasco: Xavier Zubiri.

No busco propiamente hablando una convergencia entre la Cualidad Humana Profunda y la dimensión teologal de la existencia, tal y como

63 “El cultivo de la cualidad humana profunda en las nuevas sociedades industriales”, ponencia de Marià Corbí para el IX Encuentro Internacional CETR, 2013, Heredia-Costa Rica, Noviembre 25-29 de 2013. p. 27.

la comprende Zubiri desde una teología *fundamental*, pues en el fondo tal convergencia no existe. Pero, si quiero poner al descubierto que desde una disciplina tan centrada en el ámbito de una determinada tradición de experiencias religiosas, en esta caso la judeocristiana, se está dando una transformación tal que bien puede ser interpretada a la luz de una epistemología axiológica al mismo tiempo que se puede enriquecer la epistemología axiológica desde los campos transitados por una teología *fundamental*. Aunque esto, desde luego, tenga repercusiones enormes para la manera de comprender la disciplina teológica en cuenta tal. Sobre esto último no hablaré. Tan sólo me centraré en indicar el aporte de una teología *fundamental* para la construcción de una epistemología axiológica.

En este punto coincido con Corbí cuando dice la epistemología axiológica no nos hará sabios(as), al igual que la teología no nos hará más personas. Pero, nos puede ayudar a comprender por qué necesitamos serlo:

“La epistemología axiológica, como estudio de las dos ramas de lo axiológico: el relativo a nuestras necesidades y el absoluto, es una disciplina sumamente importante e imprescindible en las sociedades de conocimiento. Sin embargo, la epistemología axiológica (al igual que la teología), es una disciplina científica, abstracta y, por tanto, totalmente insuficiente para el cultivo de lo axiológico, que como tal es sensitivo. No debe olvidarse jamás que la sabiduría de la que hablan los maestros va dirigida a nuestra mente y al sentir”⁶⁴.

Así las cosas, desarrollaré mi ponencia en dos momentos: en el primero y para quienes no se mueven en la disciplina teológica, mostraré los pasos que se han seguido en el ámbito católico para el planteamiento de una *teología fundamental*; en un segundo momento haré una dilucidación de la manera como su puede avanzar hoy, en la construcción de una teología *fundamental* de cara a la construcción de una epistemología axiológica. Aquí los aportes de Zubiri se hacen insustituibles. Quedará para la discusión el planteo de la viabilidad o no de la teología *fundamental* para la construcción de una epistemología axiológica tal y como la entiende Corbí y su centro.

64 *Ibíd.*, p. 28.

Supuestos necesarios

Nuestra condición específicamente humana se caracteriza por tener un doble acceso a la realidad: un acceso en términos egocentradados y que nos posibilita el hacernos viables a través de cómo lingüísticamente mediados (Cualidad Humana) y otro acceso, en términos desegocentradados que nos religa con el misterio amoroso que somos y nos constituye (Cualidad Humana Profunda). Y esto, en todo momento, dependiendo de los modos de vida socioculturales en los que los humanos nos jugamos la existencia.

El conocimiento de la realidad desde la perspectiva desegocentrada (Cualidad Humana Profunda), fue llamado en las sociedades que viven evitando el cambio: espiritualidad. En las sociedades en las que actualmente vivimos y que se hacen viables a través de la transformación permanente de sus estrategias cognoscitivas, especialmente las estrategias tecnocientíficas, pero no sólo ellas, puede ser llamado, y con justa razón: conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

La religión fue el mejor medio -el más inteligente, creativo y verificado por los hombres y mujeres de las sociedades preindustriales-, para acceder al conocimiento silencioso de la dimensión última o absoluta de la realidad. Los hombres y mujeres de esas sociedades programaron todos los cómo de su existencia y el acceso a las profundidades de su ser, mediante una epistemología mítica que daba por real aquello que el lenguaje nombraba y desde allí construyeron -sin ser plenamente conscientes de ello-, los sistemas sagrados y la dimensión religiosa -con carácter de intocabilidad- de la existencia.

Solo con la emergencia de las sociedades de conocimiento en la segunda gran revolución industrial -acontecida hace un par de décadas en los países más industrializados-, los sistemas de programación cultural que se construyeron con el apoyo de una epistemología mítica, y desde los cuales unos pocos hombres -y casi ninguna mujer-, podían acceder al conocimiento de la dimensión última o absoluta de la realidad, entran en crisis, y con ellos, la epistemología mítica que los sustentaba. Todos los sistemas de programación cultural se agrietan y peligran con venirse abajo.

Por esta razón, para la gran mayoría de las personas de las sociedades de conocimiento, se hace epistemológica, sociológica, antropológica y culturalmente imposible acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, usando como mediación, la religión de creencias. Pero, sin dicho acceso los hombres y mujeres de dichas sociedades, pierden el contacto con aquello otro mismo de esa realidad que les constituye y que les posibilita su identidad más propia: pierden el contacto cultural con la dimensión absoluta. En este sentido, lo que hoy se hace manifiesto en medio de la crisis societal, no es únicamente la crisis de las religiones en tanto que sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino también la dificultad radical de habitar humanamente el planeta.

En este nuevo contexto cultural en el que interpretación mítica de la realidad ya no cuenta, tenemos que aprender a heredar el legado de sabiduría que se expresaba de manera mítica en las tradiciones religiosas (religiones con Dios y credo), o conceptual en la tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios), pero sin tener que interpretarlas desde una epistemología mítica. Solo así podremos hacernos a nosotros mismos sabios y sabias, sin tener que vivir y creer como quienes, haciendo parte de esas tradiciones, creyeron y sobrevivieron.

Hoy, para comprender a profundidad la dimensión última o absoluta de la realidad (Corbí), la dimensión teológica de la existencia (Zubiri), es decir, para acceder a la Cualidad Humana Profunda, se hace necesario aprender a releer del sistema colectivo de creencias en el que se vivieron y se expresaron las religiones, para así descubrir su lógica interna y la manera en la que ellas hicieron posible dicho acceso. Tenemos que aprender a discernir, con nuevas herramientas, el acceso a dicha dimensión, pues de lo contrario, no podremos cultivar aquella dimensión a partir de la cual apropiamos originaria y auténticamente nuestra existencia.

Antropológica, social, cultural y epistemológicamente, podemos decir que nos encontramos no solo ante una época de cambios vertiginosamente rápidos y, muchas veces, incomprensibles, sino que además, ante un verdadero cambio de época. La característica fundamental de este cambio de época se da en la manera de programar la vida humana para que esta se haga

viable: por primera vez en la historia de la autoconstitución humana, los hombres y mujeres que poblamos este mundo, hemos tomado consciencia de que nos hacemos viables desde los sistemas de programación cultural que podamos construir, y además, de que la interpretación epistemológica de dichas programaciones no puede ser mítica, es decir no puede dar por real lo que las narraciones dicen de la realidad.

La humanidad, hasta el presente, ha programado sus modos socioculturales de vida de manera axiológica, y para interpretarlos, se ha servido de una epistemología mítica, no en el sentido peyorativo del término, sino en el sentido de dar por real lo que está expresado en el lenguaje: lo que el lenguaje dice. Hoy estamos comprendiendo que el lenguaje es un invento biocultural que no puede decir la realidad tal y como ella es, sino como ella aparece, desde nuestras necesidades vitales de sobrevivencia; dicho de otro modo, el lenguaje representa la realidad de cara a la supervivencia de la especie humana. Por tanto, todo conocimiento lingüísticamente mediado hace una modelación de la realidad para que los humanos podamos hacernos viables. Pero, la realidad, sin más, no es lo que se atrapa en el lenguaje, sino lo que no puede quedar atrapado en su sistema representacional. Por este motivo, hemos de indagar las diferentes maneras en las que los humanos han programado su existencia para hacerse viable, y desde allí, dilucidar la manera por medio de la cual el hombre ha logrado el acceso a la dimensión última o absoluta de la realidad. Solo desde esta dilucidación, podremos entrever una epistemología no-mítica para la construcción de nuestras próximas programaciones culturales, y para la función que ha de cumplir una epistemología axiológica como una teológica *fundamental* estas nuevas coordenadas sociolaborales y socioculturales.

La emergencia de una epistemología no-mítica es, a un mismo tiempo, la emergencia de una nueva antropología, y también de una nueva sociología que, unidas, nos pueden permitir la proyección de las nuevas formas de viabilidad humana -desde la racionalidad tecnocientífica o instrumental-, sin tener que dejar de lado el acceso a la dimensión no-instrumental de la existencia: el acceso a la dimensión absoluta de la realidad a partir de la cualidad humana profunda o de dimensión teológica de la existencia. Dimensión desde la cual los seres humanos nos reconocemos plenamente

humanos, y podemos reformular el significado y función de la sabiduría en la autoconstitución de la especie humana.

Las nuevas formas socioculturales a partir de las cuales nos estamos haciendo viables como individuos y como especie, ya no se podrán construir desde sistemas axiológicos de programación cultural -sistemas de programación cultural anclados en creencias-, y por tanto, tampoco podrán ser interpretadas desde una epistemología mítica. Hoy se hace necesaria una nueva forma de programación cultural para modelar la manera de hacernos viables, y que se hará, ya no desde sistemas de programación cultural anclados en creencias -es decir, en sistemas axiológicos de programación cultural-, sino desde postulados y desde proyectos axiológicos que se tendrán que ir elaborando al ritmo frenético de las nuevas construcciones tecnocientíficas. Dicho de otra manera, la dimensión axiológica de la existencia, es decir, el modo de determinar las finalidades y los sentidos últimos de la existencia humana, ya no podrá ser elaborada desde sistemas de programación cultural anclados en creencias -sean estas creencias religiosas (religiones) o laicas sustitutas de las anteriores (ideologías)-, sino que ha de ser elaborada desde postulados y proyectos axiológicos que se tendrán que ir construyendo, de manera necesaria, al ritmo de los adelantos tecnocientíficos.

La dimensión axiológica necesaria para que el humano se haga humano, y la humanidad se perciba desde su comprensión profunda, ha de elaborarse al ritmo de los conocimientos tecnocientíficos -cuya construcción racional en las nuevas formas sociolaborales es axiológicamente neutra-, pero en unión con un tipo de conocimiento que ya no podrá ser soportado por las religiones, ni por las ideologías interpretadas desde una epistemología míticarreligiosa o míticoideológica con pretensiones de universalidad, sino por una interpretación sigética (silenciosa) y meditativa de la existencia.

En este nuevo contexto sociolaboral y cultural ¿cómo acceder al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad? De cara a nuestra participación en este encuentro internacional ¿cuál ha sido? y ¿cuál puede ser el aporte de lo teológico en la consecución de dicho conocimiento?

La teo-logía a lo largo de la historia, especialmente en la cultura occidental, ha sido la disciplina del conocimiento que ha reflexionado y ha dado cuenta del acceso a la dimensión última o absoluta de la realidad. Pero lo ha hecho única y exclusivamente desde el seno de las religiones, desde los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. De ahí que la fe-creencia, la fe religiosamente interpretada, haya sido considerada -en las sociedades preindustriales en las que surgió-, como un conocimiento axiológico anclado en un sistema de programación cultural que se interpretaba míticamente⁶⁵. La identificación de la fe con las creencias fue necesaria para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad (dimensión teologal), en medio de las sociedades preindustriales que se programaron, y aún se programan en algunos lugares, de manera axiológica, es decir, de una manera que determina las formas de pensar, sentir, relacionarse, y de actuar, de quienes viven al interior de ellas. Todo ello, gracias a un modo de interpretación que como hemos dicho es “mitológico”.

Esta forma epistemológica de programar e interpretar la existencia en las sociedades que viven del cambio permanente de sus estrategias cognoscitivas, es decir de las sociedades de la segunda revolución industrial o sociedades de conocimiento, no solo es insuficiente, sino además, epistemológicamente contraproducente. De allí que la pregunta a responder no sea originariamente ¿cómo se puede justificar desde el punto de vista axiológico un determinado modo de vida? sino ¿cómo hemos de dilucidar la dimensión última o teologal de la existencia en medio de un modo sociolaboral y cultural que se hace viable, sin tener que recurrir a una interpretación axiológica de la misma? Es decir, de una forma sociolaboral y en un modo sociocultural que no necesita, para su funcionamiento, de la construcción de sistemas de programación cultural anclados en creencias.

65 La fe hasta la fecha ha sido objeto de creencias, que además, se han interpretado desde una epistemología mítica. Esta situación ha cambiado hoy drásticamente y se hace necesario un tipo de saber que de razón de ello. Este tipo de saber, como veremos más adelante, puede ser llamado en un registro epistemología axiológica, y en otro registro (el teísta) teología *fundamental*, poniendo el énfasis en lo *fundamental* y no en lo teológico. Formulado en término de pregunta ¿cuál es el dato primero (teologal) que da origen a una reflexión segunda (teología) capaz de iluminar el acto primero? y ¿cuál ha de ser el estatuto epistemológico de dicha dilucidación?

Si ha quedado desdibujado y obsoleto el aporte de la religión para la viabilidad de las sociedades de conocimiento ¿a dónde podremos ir para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la existencia? ¿A dónde podremos ir para acceder a la dimensión teologal de la existencia?

Si la identificación, entre el conocimiento de la dimensión última o absoluta de la realidad con la adhesión hacia un sistema colectivo de fe-creencias, se vuelve problemático para los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento ¿cuál es o cuál puede ser el papel y la pertinencia del conocimiento teológico? ¿Podemos proyectar alguna función, distinta a la tradicional, para el conocimiento teológico en medio de este nuevo tipo de sociedades?

La crisis axiológica de la humanidad no se agota en el desmoronamiento de los sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino que además, compromete profundamente la manera de comprender la racionalidad, en general, y la racionalidad de un determinado modo de proceder y comprender la realidad: en este caso de la teo-logía, en particular. Por tanto, ¿cuál es el nuevo tipo de racionalidad que emerge con las sociedades de conocimiento? ¿Cómo debe comportarse la teología en una sociedad que ha dejado en desuso la programación axiológica de sus modos de sobrevivencia pero que, al mismo tiempo, no ha logrado un nuevo medio para acceder al conocimiento de la dimensión última o absoluta de la realidad? ¿De qué se ocupará el saber teológico en los nuevos modos socio-culturales de vida?

A la teo-logía, en las sociedades preindustriales, se le asignó la función de comprender las verdades de fe que estaban indisolublemente unidas a los sistemas axiológicos de programación cultural, es decir, a los sistemas de programación cultural anclados en creencias. Por ello, la teo-logía,

tal y como se ha desarrollado en el occidente cristianizado, hizo, y sigue haciendo, una interpretación racional de la fe-creencia (*Fides Quare Intellectus*). Pero, como veremos, esta no va a seguir siendo, de manera necesaria, la funcionalidad del quehacer teológico en las nuevas sociedades de conocimiento. No puede serlo. Por ello, si la teo-logía sigue haciendo su aporte racional a la sociedad como lo hacía antes –cosa que, desde luego, insiste en seguir haciendo, aunque con muchas dificultades y, con cada vez con menos interlocutores válidos-, no podrá hacer un aporte significativo para el reconocimiento y cultivo de la dimensión teológica de la existencia, y para el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Pero, tampoco podrá hacer un aporte significativo para aquellos sectores de la humanidad que siguen moviéndose dentro de sistemas de programación cultural anclados en creencias, puesto que estos, con el pasar del tiempo y la colonización de los imperativos tecnológicos, irán siendo desmantelados y desarticulados en la construcción de la dimensión de sentido. En estas condiciones, la interpretación mítica de la existencia perderá su función; y cada vez más, en tanto que la interpretación tecnocientífica se haga presente.

Hoy, para quienes vivimos en sociedades de conocimiento, en las sociedades de la segunda industrialización en las que se hace imposible la construcción de un sistema de programación cultural anclado en creencias, la responsabilidad del saber teológico ha de cumplir la función de mostrar la no-identidad entre la fe y el sistema colectivo de creencias, y la identidad entre la fe y conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Hoy, para quienes vivimos en sociedades que persisten en modelarse desde sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, el saber teológico ha de cumplir con una doble función: por un lado, ha de mostrar el aporte de la fe-creencias en la construcción de los sistemas de programación cultural que se interpretan de manera mítica; y al mismo tiempo, y por otro lado, ha de preparar a los pobladores de dichos modos culturales, para un nuevo acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad que ya no esté mediado por la identificación entre la fe y los

sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. La teología, en estos mundos socioculturales, ha de preparar para el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la existencia, sin tener que recurrir a la fe-creencia, pues el desmantelamiento de los sistemas de programación cultural anclados en creencias, desde el impacto de la racionalidad tecnocientífica, no solo es un hecho contundente, sino además, incontrovertible e imparable.

En síntesis, la teología ha de recuperar el legado sabiduría que las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, mostrando críticamente el valor que tiene la interpretación mítica en las sociedades que se estructuran mediante modos sociolaborales y culturales de tipo preindustrial, y posibilitando –para las sociedades de conocimiento– mediante una función crítica, el acceso a la dimensión absoluta de la realidad, sin tener que pasar, de manera necesaria, por la interpretación mítica de la existencia.

Obviamente que los hombres y mujeres de conocimiento pueden tener acceso a esta dimensión desde muchas otras coordenadas; de hecho, así lo están haciendo. Pero sería una insensatez y una necedad no poder hacer uso de procedimientos y expresiones que han sido verificados durante años, para el reconocimiento y cultivo de la cualidad humana profunda, por el simple hecho de estar vehiculadas mediante una epistemología mítica. No podemos “botar al niño con el agua de la bañera”. Este ha de ser un nuevo rol que ha de cumplir el quehacer teológico cuando se le mire desde una nueva epistemología.

En este nuevo contexto, la teología ya no podrá presentarse, ni definirse a sí misma, como la comprensión racional de la fe-creencia (*Fides Quorum Intellectus*). Ni podrá comprenderse a la luz de la interpretación de una epistemología mítica. En el contexto de una humanidad planetarizada que acerca entre sí, y de manera fascinante, las tradiciones religiosas y

espirituales de la humanidad –esparcidas a lo largo y ancho del planeta-, el “logos” de la disciplina teo-lógica –como también el objeto de su reflexión: “theo”-, resulta, cuanto menos, problemático. Por ello, la nueva comprensión del que-hacer teológico –que probablemente tampoco será una disciplina tal y como la hemos concebido en la organización del saber desde el siglo XIX-, en las nuevas condiciones sociolaborales y culturales, podrá ocuparse del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, de la dimensión teologal de la existencia. Pero, desde una epistemología no-mítica.

1. Camino hacia una *teología* fundamental

En los comienzos del cristianismo, los nuevos seguidores de Jesús, los nuevos creyentes –en un ambiente hostil a sus convicciones según narra el Nuevo Testamento-, tuvieron que dar razón de la validez y el significado de su esperanza. Así lo reconoce expresamente San Pablo cuando nos dice que “*Aunque sufrieras a causa de la justicia, dichosos de vosotros. Al contrario dad culto al Señor Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y con respeto*”⁶⁶. Lucas, por su parte, al comienzo de su evangelio, le dice a Teófilo, su destinatario “*He decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde el origen, escribírtelo todo en orden. Ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez (el fundamento) de las enseñanzas que has recibido*”⁶⁷; y al final de su evangelio, Juan, por su lado, aclara que los signos hechos por Jesús, son por él expuestos “*Para que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre*”⁶⁸.

Posteriormente, en una cultura helenizada, los Padres de la iglesia hicieron una apología de la fe, que pervive hasta el día de hoy, con dos grandes

66 1Pe 3,15-16. En: *Biblia de Jerusalén*, nueva edición totalmente revisada y actualizada, Madrid: Desclee de Brouwer, 1995.

67 Lc 1,4. En: *Biblia de Jerusalén*, nueva edición totalmente revisada y actualizada, Madrid: Desclee de Brouwer, 1995.

68 Jn 20,31. En: *Biblia de Jerusalén*, nueva edición totalmente revisada y actualizada, Madrid: Desclee de Brouwer, 1995.

matices: el que podemos llamar de convergencia o conciliación: que busca relacionar el mensaje revelado en las Sagradas Escrituras con las demandas del hombre en la explicación del misterio que le constituye; y el que podemos denominar de divergencia o exclusión, que ve una extrapolación entre el mensaje revelado, y la comprensión racional del mismo. Este último se acentúa en el cristianismo medieval, cuando Santo Tomás, acudiendo a la filosofía aristotélica como herramienta para la elaboración conceptual de la teología, hace la extrapolación, epistemológicamente válida en ese entonces, entre lo conocido por la razón –de origen natural-, y lo revelado en la fe –de origen sobrenatural-.

Esta extrapolación epistemológica se hace extrapolación cultural cuando, con la reforma, se pierde el carácter unívoco de la fe, y se hace necesario revisar el fundamento de la misma. Con Lutero se hará énfasis en la condición experiencial de la fe: esa es la intencionalidad de la famosa expresión “*Sola fe, sola scriptura*”. Mientras, la tradición católica hará énfasis en el carácter histórico de la fe, poniendo como criterios de interpretación, la Autoridad y la Tradición.

Con la modernidad, cinco grandes hechos ponen en crisis la manera clásica de elaborar la reflexión teológica:

- a) el surgimiento y reconocimiento de otras religiones diferentes a la cristiana católica como válidas;
- b) el escándalo de las guerras de religión;
- c) la crítica bíblica, que mostró con evidencia caza, que los libros sagrados no podían seguir siendo considerados como dictados a la letra por Dios, sino que tenían una elaboración humana, histórica y cultural, con lo cual se ponía en interrogación el concepto mismo de revelación y de religión;
- d) el surgimiento en Inglaterra –y como una consecuencia de la ilustración-, del Deísmo: movimiento intelectual que igualaba el concepto de revelación, al concepto de religión natural basado en la razón, con lo cual

el cristianismo se convertía en una variación cultural de una única religión fundamentada en la mera razón humana y;

e) el surgimiento del ateísmo, entendido como ataque sistemático a la fe en Dios, por ser comprendido como un elemento alienante y psicológicamente infantil, para la realización de la autonomía humana.

Ante estas transformaciones culturales, la teología católica dio su respuesta, planteando tres niveles de justificación creyente de la existencia que, de manera defensiva, buscaban salvar a la iglesia de los ataques provenientes de todos los frentes.

“1) Frente a la negación atea, se elaboró la demonstratio religiosa, que buscaba demostrar la existencia de Dios y la legitimidad de la religión (elaborando al detalle las distintas pruebas de la existencia de Dios y subrayando el carácter obligatorio de la religión). 2) Frente a la nivelación racional del deísmo, se elaboró la demonstratio christiana, con el fin de demostrar la realidad histórica de la revelación cristiana (existencia real de Cristo, verdad de su pretensión y su mensaje como legado divino, apoyándose sobre todo en las profecías, los milagros y la resurrección). 3) Frente a la pretensión protestante, se elaboró la demonstratio catholica, para demostrar no sólo que Cristo fundó una Iglesia, sino que la fundó con unas notas tales que únicamente se dan en la católica; esta, al estar dotada de infalibilidad, garantiza la verdad de todo lo que en ella se enseña”⁶⁹

Esta estrategia, típicamente neoescolástica, fue desde cierto enfoque: el apologetico, muy eficaz. Pero desde una interpretación histórica contó con un defecto craso: se situó fuera del tiempo. De esta manera la estrategia neoescolástica *“es como una gran fortaleza anacrónica”⁷⁰*.

En este contexto, la comprensión racional de la fe, concebida desde el carácter defensivo de una iglesia que se encuentra atacada, adquiere tres

69 Torres Queiruga, Andrés, *Teología fundamental*, p. 8, en: http://mercaba.org/Catequetica/T/teologia_fundamental.htm (Consultado 10 de junio de 2013). En este artículo Torres Queiruga desarrolla, con fines de divulgación, el tema de su último libro titulado: *Repensar la revelación. La revelación de Dios en la realización humana*, Madrid: Editorial Trotta, 2008

70 *Ibíd*, p. 8.

grandes características, difícilmente asimilables para el hombre moderno: el carácter sobrenatural, que comprende la fe como verdad revelada distinta de la verdad alcanzada por la razón humana; el carácter extrínsecista de la fe, que pone la validez de las verdades reveladas en la infalibilidad de la revelación y de la institución que las transmite; y el carácter autoritario, que imponía estas verdades como interpretaciones verdaderamente racionales.

Pese a lo anterior, y asumiendo el carácter paradójico de la autoconstitución humana, también podemos ubicar el nacimiento de otro tipo de reflexión teológica, que busca dar respuestas razonables, sin tener que recurrir a la concepción neoescolástica para la justificación racional de la fe. Este nuevo tipo de quehacer teológico (*Nouvelle Théologie*) busca dar razón de la esperanza, desde un nuevo sabor apologético, elaborando sus especulaciones desde nuevos lugares filosóficos y teológicos. Desafortunadamente, haciendo una lectura retrospectiva, dicho movimiento no tuvo mayores alcances.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la reflexión teo-lógica cambia su estilo apologético, y comienza, en diálogo con la filosofía moderna, a percibirse como una reflexión fundamental.

En la encíclica “*Fidei et ratio*”, el Papa Juan Pablo II dice al respecto:

“La teología fundamental, por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (cf. 1 Pe 3, 15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica” ... La teología fundamental debe mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar su asentimiento en plena libertad. Así, la fe sabrá mostrar ‘plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad. De este modo, la fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón

necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podría llegar por sí misma"⁷¹.

El Concilio Vaticano II no utilizó este nombre en ninguno de sus escritos, pero sin duda alguna, le dio legitimidad a sus cometidos. De manera especial lo podemos corroborar en la Constitución Dogmática sobre la Sagrada Escritura (Dei Verbum), y en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo (Gaudium et Spes)⁷². De esta manera, la *teología* fundamental queda caracterizada por dos polos recíprocamente convergentes: el de la validez y significatividad de la fe; y el de la transformación de las culturas.

El nuevo presupuesto para pensar el estatuto epistemológico de la teología se encuentra en la nueva comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de su racionalidad. Se descubre que el hombre es el único animal que no se agota en la lucha por la sobrevivencia, sino que se hace él, en la medida que descubre y realiza sus propias posibilidades históricas de realización. El hombre necesita comprender su modo propio de ser, que no le viene dado —ni se le da de una vez y para siempre—, sino que se le abre como en tanteo, en las posibilidades históricas y socioculturales en las que él mismo realiza su existencia. De ahí que la palabra *fundamentación* de la existencia, resulte clave para su nueva actitud pensante: se trata de examinar, criticar y asegurar, para sí mismo, los cimientos en los que el hombre es y se realiza como hombre.

En este nuevo contexto, lo prioritario y fundamental para la persona creyente —y tanto más para el teólogo que quiere fundamentar especulativamente el conocimiento de la fe, consiste en mostrar que la fe en la que él se apoya y vive, le puede ayudar en la comprensión de su modo humano de ser, y le puede encaminar a un modo de realización plena. La teología deja entonces su carácter defensivo y apologético, para dar lugar a uno reflexivo sobre lo fundamental: sobre los conceptos fundamentales con los

71 Juan Pablo II, *Encíclica Fidei et Ratio*, 14 de septiembre de 1998, No. 67. En http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM (Consultado 10 de junio de 2013).

72 La primera asume el estatuto de la crítica bíblica e invita a elaborar con carácter de necesidad la nueva teología a partir de sus resultados; la segunda, como nuevo estilo de la teología para dialogar con la modernidad.

que opera, y sobre la validez y significado de la fe en las nuevas condiciones culturales. Esta nueva teología, o *teología* fundamental, tiene como tarea primaria, el poner al descubierto los motivos auténticos de la fe en la realización histórica y cultural del hombre.

La *teología* fundamental es un saber que no puede considerarse, ni clarificado en su estatuto epistemológico, ni agotado en sus funciones y alcances. Vista a la luz del Concilio Vaticano II, es una reflexión acerca de la inteligibilidad de la fe desde un nuevo concepto de Revelación y de Religión, puesta al descubierto por la crítica bíblica, y en diálogo permanente con las nuevas condiciones socioculturales en las que el hombre realiza o malogra su existencia⁷³.

En efecto, la crítica bíblica puso al descubierto que la revelación no es un dictado divino del cual la iglesia dice lo que Dios ha dicho, sino una palabra inspirada por Dios –pero escrita por los Hagiógrafos–, En y A través de palabras humanas.

“Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo... Pero en la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería. Pues, como todo

73 El Concilio Vaticano II, en su Constitución pastoral *Gaudium et Spec*, analiza la situación de la época actual como signo que puede ser interpretado desde una perspectiva histórico pastoral: “Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio... Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS, 4). y desde una perspectiva histórico-teológica cuando nos dice: “El Pueblo de Dios, movido por la fe... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y... orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutaban la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina” (GS, 11).

En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (Consultado 10 de junio de 2013). Para una interpretación latinoamericana de estos cambios en el quehacer teológico, puede verse el libro del teólogo Jon Sobrino, *El Principio-Misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander: Editorial Sal Terrae, Colección “Presencia Teológica”, 67, 1992, y de manera especial, el capítulo titulado: Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como “intellectus amoris”. pp. 47-80. Este capítulo fue publicado originalmente en *Revista Latinoamericana de Teología*, No. 15 (1988), pp. 243-266.

lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación”.

Y si esto es así, entonces la interpretación de las Sagradas Escrituras también ha de cambiar; por ello, el mismo Concilio dice más adelante que:

“Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Él quiso comunicarnos, debe investigarse con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos. Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a “los géneros literarios”, puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios”⁷⁴.

Las consecuencias de esta nueva comprensión teo-lógica de la realidad saltan a la vista: ante todo, se ponen los criterios teológicos para superar el intelectualismo, el extrinsecismo y el autoritarismo que lastraba la concepción escolástica y neoescolástica de revelación. Ahora se puede poner en primer plano el contenido de lo revelado. Es él el que, adecuadamente interpretado, convence o no; el que ayuda a la comprensión humana en su sentido último, dentro de los nuevos contextos culturales. Ahora lo revelado no se impone porque la autoridad dice que Dios lo ha dicho, sino que se ofrece como una verdad verificable por cada quien. Pero no solo eso. Con la nueva teología bíblica, la Revelación no queda endosada única y exclusivamente en las Sagradas Escrituras, sino que se extiende a todas las religiones de la tierra, que pueden ser tanto comprendidas como reveladas. Todas las religiones son reveladas, aunque también haya que decir que no todas tienen igual precisión, pues al darse la Revelación junto con la recepción histórica de sus destinatarios culturales, habrá formas, niveles y grados, que dependen de la sutilidad que hayan alcanzado sus destinatarios. Todas las religiones son reveladas, pero cada una en el grado alcanzado en su momento histórico y en su medio cultural.

74 Concilio Vaticano II. Declaración Dogmática sobre la Divina Revelación, Dei Verbum, No, 11 y 12. En:http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (Consultado 10 de junio de 2013).

Ello trae una segunda consecuencia: se trata del replanteamiento de las relaciones que la iglesia católica establece, o puede establecer, con las demás religiones no-cristianas que perviven en el mundo, todas ellas válidas.

“La Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas... Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón... Las religiones al tomar contacto con el progreso de la cultura, se esfuerzan por responder a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado... La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero...” Y por eso mismo, *“Exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen”*⁷⁵

Nótese el cambio de actitud en la redacción del texto: no solo hay que dejar de defenderse de los que no creen e imponer una verdad verdadera (actitud apologética), sino que además hay que encontrar los bienes espirituales y morales presentes en todas las tradiciones religiosas de la humanidad en las que también se encuentra “lo santo y lo verdadero”.

Posteriormente cuando el texto conciliar habla sobre la formación sacerdotal de sus miembros, dice que se debe introducir *“a los alumnos en el conocimiento de las otras religiones más extendidas en cada región, para que puedan conocer mejor lo que por disposición de Dios, tienen de bueno y de verdadero para que aprendan a refutar los errores y puedan comunicar la luz plena de la verdad a los que carecen de ella”*⁷⁶

Dado que todas las religiones son expresión de la verdad revelada y de la manera históricocultural como el hombre conoce dicha verdad, el carácter

75 Concilio Vaticano II. Declaración sobre las religiones NA, 2, En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html. (Consultado 10 de junio de 2013).

76 Concilio Vaticano II. Decreto sobre la Formación Sacerdotal, OT, 16, En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html (Consultado 10 de junio de 2013).

revelador de Dios, podrá contar con el aporte de todas las religiones. La religión cristiana, en dialogo “*dulce y respetuoso*” con las demás religiones, podrá encontrar lo propio de sí misma y su aporte a los demás, al mismo tiempo que las demás religiones encontrarán el aporte de sí mismas y el aporte a las demás y, en el diálogo interreligioso, con la religión cristiana.

La religión del futuro no será entonces una amalgama de todas las religiones compitiendo entre sí –rasguñando cada una su pedazo de verdad–, sino la completud de todas, en la descentración de cada una en lo que la hace posible: Dios en lenguaje teísta o la dimensión absoluta de la realidad en lenguaje no-teísta.

“Lo descubierto en nuestra religión pertenece con idéntico derecho a las demás, y debemos aprovechar lo descubierto por las demás para completar nuestro acercamiento al Deus Semper maior. Sólo al final, cuando “Dios sea todo en todas las cosas” (1Cor 15,28), habrá unidad plena y transparente. Mientras tanto, la rivalidad es soberbia, y únicamente tiene sentido la comunicación fraternal”⁷⁷

Esto significa, desde luego, la autonomía de los distintos ámbitos de la cultura de la tutela de la religión. No solo la autonomía de lo científico, lo político y lo económico (primera secularización), sino también de lo psicológico, lo moral y lo cultural (segunda secularización). Esto no significa o no debe significar, de manera necesaria, que con la secularización de la cultura, se muera el aporte de las religiones, y en concreto, el aporte del cristianismo. Pero, si debe significar y ahora de manera necesaria, que su aporte será totalmente otro.

La nueva tarea de reflexión teológica, desde la emergencia de la nueva *teología*, ha de ser ponerse a medio camino entre estas dos posiciones extremas: la que niega a Dios desde la autonomía del mundo; y la que niega todo avance científico, para salvar a Dios. De esta manera, Dios seguirá presente en la historia de los hombres, pero su presencia será percibida de un modo totalmente distinto a como la hemos pensado.

77 Torres Queiruga, Andrés, Teología fundamental, p. 22, en: http://mercaba.org/Catequetica/T/teologia_fundamental.htm (Consultado el 10 de junio de 2103).

La credibilidad de la fe se encuentra justamente en la manera de situar a Dios como fundamento último de la existencia humana; algo sumamente difícil, pero al mismo tiempo, inevitable, dado el dinamismo vivo de la fe. Esta situación se deja sentir no solo en la sensibilidad del hombre actual –que va comprendiendo que Dios no es el tapagujeros que interviene de manera sobrenatural en los dinanismos naturales, o a merced de nuestras necesidades de sobrevivencia–, sino en la actitud más reflexiva que empieza a hacer suyas las críticas heideggeriana, y también zubiriana, a la ontoteología occidental, que convierte a Dios en un gran ente, en un súper ente, pero sin dejar de concebirlo como un ente más. Este ha sido el trabajo comenzado por la crítica bíblica que, mirado retrospectivamente, puede convertirse en el derrotero a seguir por la nueva teología *fundamental*.

2. Dimensión teologal de la existencia y teología *fundamental*

“La realidad de Dios, de existir, ha de ser el fundamento de toda realidad, la realidad-fundamento” Xavier Zubiri

Xavier Zubiri, filósofo y teólogo vasco, asumió la tarea de indagar lo que él llamaba “*el problema teologal del hombre*”. Para ello, desarrolló dos grandes perspectivas recíprocamente complementarias: una más centrada en lo epistemológico (noológico) –plasmada en su obra la *Inteligencia sentiente*⁷⁸–, y otra más centrada en lo teologal –plasmada en una trilogía: *El hombre y Dios*⁷⁹; *El problema filosófico de la historia de las religiones*,⁸⁰ y *El*

78 Zubiri, Xavier, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Alianza Editorial, 1980. Desde la tercera edición en 19843, se titula *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y Realidad*; Id. *Inteligencia sentiente II: Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982; Id. *Inteligencia sentiente III: Inteligencia y Razón*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

79 Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial- Sociedad de Estudios y Publicaciones, 19843.

80 Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.

*problema teologal del hombre: cristianismo*⁸¹-. Aquí recogeremos la síntesis de su propuesta por dilucidar la dimensión teologal de la existencia, como pivote para pensar epistemológicamente el nuevo lugar existencial (topos) para el acceso a la CHP como al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Para nosotros, el mayor aporte de Zubiri no fue haber elaborado una teología novedosa –pues en el fondo Zubiri no hizo teología. Cuenta Jorge Eduardo Rivera, un gran amigo de Zubiri, que éste le comentaba con poca frecuencia, que siempre añoró ser un teólogo⁸². El aporte zubiriano se encuentra en el socavamiento que produce su pensar en la manera clásica de plantear el acceso a Dios, no sólo en la filosofía, sino también en la teología occidental⁸³. Relacionando el aporte zubiriano con el tema de la construcción de una epistemología axiológica nos podríamos preguntar ¿cómo se puede relacionar la aprehensión intelectual de la realidad-fundamento, con el reconocimiento y cultivo de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad)? y ¿qué consecuencias podría traer esta relación para la manera escolar de concebir la tarea de elaborar una teología *fundamental*?

81 Zubiri, Xavier, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1997. Id. *El problema teologal del hombre*, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, pp. 55-64. Este artículo se publicó como apéndice en el libro: *El Hombre y Dios*, pp. 367-383. Como complemento a lo desarrollado en esta perspectiva. Véase su compilación de artículos titulado: *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

82 Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000, p. 199.

83 Cfr. González Antonio, *La novedad teológica de Xavier Zubiri*, Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1995; id, *Aproximaciones a la filosofía zubiriana de la religión*, en Nicolás J y Barroso, O. (eds.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada: Editorial Comares, pp. 270-290; id, *Ereignis y actualidad*, en Gracia Diego, (ed.), *Desde Zubiri*, Granada: Editorial Comares, 204, pp. 176-186; Gracia Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona: Editorial Labor, 1986; Id, *Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX*, en Brickle, P (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera*, Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp.235-250; Martínez Santamaría Ceferino, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1981; Tepedino, Nélon, “Filosofía de la ultimidad y teología fundamental”, En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, volumen XXXI, (2004), pp. 185-200; Solari Enzo, Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios, En, *Zubiri ante Heidegger*, Nicolás Juan Antonio-Espinoza Ricardo (eds.), Barcelona: Editorial Herder, 2008, pp. 469-493.

Compartimos con Zubiri –y también con muchos teólogos contemporáneos-, la necesidad de postular un nuevo horizonte epistemológico para la intelección humana en general, y para el quehacer teológico en particular; la búsqueda de un nuevo “topos” (lugar existencial), desde el cual poder dilucidar la dimensión última o absoluta de la existencia, (la dimensión teologal) como condición sin la cual no podríamos reconocer el misterio insondable que somos y nos constituye y desde el cual podamos referirnos a lo que nominalmente y en perspectiva teísta hemos llamado con el término: Dios.

Es en la búsqueda de aprehensión intelectual de la ultimidad de lo real, que Xavier Zubiri establece una distinción, muy sutil y de grandes repercusiones, entre la dimensión teologal y la reflexión teológica de la existencia. Cuando habla de reflexión teológica, se refiere a la respuesta intelectual que hace el nombre, desde el punto de vista creyente, ante el problema teologal de la existencia. Cuando habla de la dimensión teologal, se refiere a aquella dimensión humana que se abre con la existencia, que tiende hacia la ultimidad de la real, y que termina en lo que podríamos llamar “experiencia de Dios”.

Cuando Zubiri habla de la reflexión teológica, está presuponiendo una manera de comprender lo humano, al mismo tiempo que está postulando una superación de la manera católica de elaborar la reflexión teológica. Para Zubiri, la teología católica no ha partido de un “topos” originario, sino de una conceptualización “prestada” que se corresponde con la especulación metafísica de corte occidental, y que deviene comprensión conceptual de Dios. Esta reflexión teológica termina, al final del camino, en una “objetivación de Dios”. Y lo que Zubiri busca no es un nuevo concepto acerca de Dios, ni una nueva demostración racional del mismo, sino indicar un lugar existencial (topos) para experimentarlo.

Por esta razón, lo que Zubiri está buscando, hablando en terminología heideggeriana, es dar un “paso atrás” de la onto-teología, para acceder al “topos” originario en el que se puede dar una intelección humana en sentido radical, y un nuevo acceso a aquello que el hombre puede nombrar mediante la palabra Dios. Con este proceder, ni se descalifica, ni se invali-

da, la comprensión teo-lógica católica, pero sí se postula otra manera para realizarla. A lo que hay que salirle al paso no es a la teología sin más, sino a la interpretación de Dios desde una perspectiva onto-teo-lógica.

Cuando Zubiri habla de la dimensión teologal del hombre, se refiere a aquella dimensión humana que se abre desde la existencia misma a la ultimidad de la real, y la aprehende en tanto que realidad-fundamento. Para la dilucidación de esta dimensión última de la existencia, no parte de lo que ya el hombre es desde cierta interpretación de racional (*homo rationalis*), ni desde una interpretación conceptual de alguna experiencia religiosa vivida confesionalmente (postulado teo-logía), sino desde la posibilidad que tiene el hombre de ser-hombre: desde su religación a ese poder de lo real que, dependiendo de su experiencia personal le permitirá determinarse como esto o como aquello. Dependiendo la religación al poder de lo real, el hombre, según Zubiri, se realiza o malogra de una manera o de otra.

Desde una aprehensión intelectual de la realidad-fundamento, el hombre experimenta lo que puede ser nombrado con la palabra "Dios". Ahora bien, este conocimiento experiencial de Dios no se da de una vez y para siempre, sino que es un continuo histórico que se da de manera procesual tanto en lo personal como en lo social. La plasmación histórica de este continuo es lo que da origen a las religiones en términos positivos. Para abrirse a la dimensión teologal de la existencia no se parte, entonces, ni primera, ni necesariamente, de una tradición de experiencias religiosas (religión en sentido positivo, factual), sino de una experiencia originaria, previa a esta actualización positiva ante el poder de lo real, que puede, desde luego, ser interpretada a posteriori, desde una perspectiva religiosa en sentido confesional. Solo en esta perspectiva habría que ubicar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, desde contextos totalmente distintos y distantes a los que les dieron origen.

Partiendo de esta religación radical, Zubiri desarrolla una estrategia no-lógica para llegar finalmente a mostrar la novedad de la tradición de experiencias cristianas, es decir, la novedad del Dios personal y deiforme del cristianismo. Este segundo planteamiento zubiriano, epistemológicamente rico y teológicamente sugerente, no lo vamos a seguir ni será tomado

en consideración en esta reflexión, pues la razón de ser de la misma, no es la elaboración teológica del conocimiento de la dimensión última de la realidad, en perspectiva cristiana y católica, sino mostrar una relacionabilidad originaria entre la dimensión teologal y la CHP como “topos” para acceder a la “experiencia religiosa auténtica”, que como ya se ha dicho, no es primigeniamente confesional⁸⁴.

Zubiri piensa que es necesario realizar una deconstrucción de la teología escolar, en tanto esta se ha elaborado teniendo como instrumental teórico las categorías y la lógica de la metafísica griega o moderna desde una “objetivación de Dios”, para buscar un nuevo lugar de partida para la intelección de lo que en occidente hemos nombrado con la palabra “Dios”. A continuación, reconstruiré “esbozo” racional elaborado por Zubiri para acceder a la dimensión teologal del hombre, con el fin de acercarnos, desde el punto de vista noológico, a la CHP como nuevo “topos” para la racionalidad humana, incluyendo la racionalidad teo-lógica.

Haciendo una precisión conceptual de las categorías que vamos a utilizar diremos que los términos teo-lógico y teo-logía (con guión), los utilizaremos para referirnos al saber teológico que caracteriza una manera escolar de hacer la teo-logía en el ámbito del catolicismo. Asumiremos, por tanto, la crítica que hacen, de la misma, tanto Zubiri como Heidegger⁸⁵. Emplearemos los términos teológico y teología (sin guión), y sobre todo el término teologal, para señalar la dimensión humana radical que se abre a la ultimidad de lo real, y que puede convertirse en el punto de partida para

84 La elaboración de una *teología* fundamental desde el lugar de una experiencia originaria interpretada a la luz de la tradición católica ha sido el esfuerzo de toda la vida del teólogo Gustavo Baena y que ha quedado plasmada, muy recientemente, en su obra *Fenomenología de la revelación, teología de la Biblia y hermenéutica*. En ella, el teólogo católico, colombiano, muestra la captación experiencial de Dios en la vida de los hombres, teniendo como referente de comprensión la perspectiva judeo-cristiana. Allí en lugar de hablar de la dimensión teologal de la existencia a la que se refiere Zubiri, el teólogo prefiere hablar de una *revelación esencial* en tanto que fundamento de la manera bíblica de buscar y hallar a Dios en la historia. Esta obra puede ser, dada su envergadura, un clásico de la teología católica en años venideros cuando se convierta en texto de trabajo de teólogos y teólogas católicos y no-católicos. Cfr. Baena Bustamante, José Gustavo, *Fenomenología de la revelación, teología de la Biblia y hermenéutica*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011.

85 Heidegger, Martin, La constitución onto-teológica de la metafísica, En: *Identidad y Diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Editorial Anthropos, 1990, pp. 99-157. La letras sin cursiva son mías.

una teología *fundamental* –pero ahora enfatizando lo *fundamental*, desde la experiencia de religación constitutiva del ser humano a la realidad, y no tanto desde la elaboración teológica de la misma: *teología* fundamental en prospectiva católica (punto I)-. Por tanto, el énfasis no será en la teología, sino en lo *fundamental* –tomando lo *fundamental* desde la religación de la existencia humana: desde la experiencia originaria con el poder de lo real, es decir, partiendo de la dimensión teologal del hombre.

En síntesis, vamos a llamar dimensión teologal del hombre a aquella dimensión de la existencia en la que se nos da Dios como ultimidad de lo real –como realidad–fundamento–; para la cual no es necesario tener una interpretación religiosoconfesional de la existencia, sino una posibilidad de ser, un poder-ser real, como su más pura posibilidad. Esto es lo que caracteriza el modo humano de ser, según Xavier Zubiri, y este es el acto primero a partir del cual se puede hacer teología como acto segundo. Por ello,

*“En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental: pienso personalmente que teología fundamental no es un estudio de los praeambula fidei, ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal”*⁸⁶

3. Reconstrucción de los presupuestos teologales de la investigación.

Precisemos entonces, con mayor detalle, los elementos zubirianos que haremos propios para el desarrollo de esta reflexión.

Zubiri suele distinguir entre “inteligencia concipiente” (la de la filosofía, sin más) e “inteligencia sentiente” (la suya). La “*inteligencia sentiente*” tiene como objeto formal la realidad, que es respectivamente aprehendida por los hombres. La “*inteligencia concipiente*” busca entender (concebir), desde y

⁸⁶ Zubiri, Xavier, Id. El problema teologal del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 56. Las negrillas son mías.

en el concepto la realidad. Frente a la filosofía occidental, en especial frente a Heidegger, Zubiri critica la “*entificación de lo real*” –es decir, el haber dado prioridad al ser sobre la realidad; y el haber comprendido la realidad como una modalidad del ser-. La razón de fondo de esta entificación, según Zubiri, está en la mala visión de lo que significa conocer. Conocer, para la tradición occidental, es concepción eidética de lo real, es logos. Por ello, la “*entificación de lo real*” se empotra, para Zubiri, en una “*logificación de la inteligencia*”; y el acceso a Dios desde estas dos, lleva, de manera necesaria, a una “*objetivación de Dios*”.

Frente a estos tres errores inveterados de la filosofía occidental, que se colocan como presupuestos para la elaboración teológica en la teología escolar, Zubiri, siguiendo a Heidegger, dará un “paso atrás” para desustanzializar al ser (*Sobre la esencia*⁸⁷) –desde la estructura ontológica de la realidad humana (*inteligencia sentiente*)–, para llegar finalmente a Dios, desde la estructura ontológica de la realidad humana⁸⁸.

Una de las categorías claves de la propuesta zubiriana es la categoría de persona. Podríamos decir que el hombre nace hombre y se hace persona. La persona es un estar siendo religado al poder de la real, desde lo cual el mismo se constituye en tanto esto o aquello. La persona es un absoluto relativo constituido desde el poder de lo real que le domina y, al mismo tiempo, le permite su propia realización. La religación al poder de lo real se le presenta al hombre como fundamento, posibilidad e impelencia. Y navegando intelectivamente hacia el fundamento de esa realidad constitutiva y constituyente de su estructura personal, el hombre llega a Dios como realidad-fundamento. Más allá de la realidad-fundamento, el hombre no se puede ir.

87 Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 1985.

88 Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 1984. Cfr. Espinoza Lolas, Ricardo, “En torno al problema de Dios”... desde la Biografía del joven Zubiri”, En: *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, (2006), pp. 147-159; Correa Schnake, Francisco, “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, En *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 477-493.

Veamos entonces, en un primer momento, cómo ha llegado Zubiri a la realidad-fundamento, para después poder apreciar cómo esta aprehensión de lo real puede ser nombrada bajo la palabra “Dios”, en tanto que experiencia de la ultimidad de lo real.

Zubiri da un tratamiento propio a los términos realidad y fundamento, y postula de manera originaria la realidad-fundamento como aquello que constituye al hombre en su realidad personal, y como aquello de lo cual se puede hacer una justificación intelectual, que termina en la experiencia de Dios en tanto ultimidad de lo real. Dicha posibilidad no se encuentra en la tradición filosófica, y esto es así, entre otras razones, porque antes de la modernidad no se usaba en la filosofía el término fundamento. Hasta antes de la filosofía moderna, el fundamento se interpretaba, bien como causa, en toda la filosofía antigua y medieval, o bien como razón, en el racionalismo moderno.

La manera más usual de utilizar el término fundamento ha sido el de fundamento como causa. Desde Aristóteles nada es sin causa: “*nihil est sine causa*”. Todo procede por causas: material, formal, eficiente y final. La teología antigua y, de manera especial, la teología medieval, interpretaron al Dios de la tradición bíblica desde las categorías de causa eficiente (Dios creador) y de causa final (Dios es el fin de todas las cosas). Esto constituyó –y en no pocos, constituye hasta hoy–, la base epistemológica para elaborar una explicación racional (teo-lógica) de la existencia de Dios. Esta interpretación se rompe con la concepción de ser en la filosofía moderna.

La modernidad científica, y posteriormente la modernidad filosófica, criticaron duramente el concepto de causa final. El desmonte del fundamento como causa final comenzó en el trato que los científicos hicieron de la na-

turalidad, sobre todo con Newton y Galileo. Para ellos, el funcionamiento de la naturaleza se explica por causas eficientes; la causa final no es necesaria, ni siquiera como hipótesis. Posteriormente, Descartes, al no considerar la causa final en la naturaleza, piensa que todo tiene una explicación, y que dicha explicación puede ser argumentada mediante el funcionamiento de la razón. El fundamento de las cosas hay que explicarlo por la vía de la razón. Todo tiene una razón. Esta argumentación tiene su máxima expresión en la filosofía de Leibniz, para quien nada hay sin principio de razón. “*Nihil est sine ratione*” es la justificación del fundamento como razón. Se comienza a hablar de fundamento como principio (*Grund*), este identificado con el uso de la razón.

Desde entonces, en lugar de hablar de causas, se comenzará a hablar de razones. Y así como las pruebas cosmológicas se utilizaron para probar la existencia de Dios desde la aplicación del principio de causa final, las pruebas ontológicas serán utilizadas para la probación de la existencia de Dios, pero desde el principio de razón. No es por azar que el argumento ontológico cobre especial importancia en la filosofía moderna, y no en la filosofía medieval.

Con la crítica al principio de causa final, y con la crisis del racionalismo en el siglo XVIII, tanto el principio de causalidad, como el principio de razón suficiente, entran a su vez en crisis, y se busca una nueva vía para realizar una justificación racional de la existencia de Dios, en tanto que ultimidad de lo real. Para Hegel, el Dios de la filosofía ha sido la “causa” y ha sido “la razón” de todo lo que existe, pero según él, ha llegado el momento de buscar el origen de las cosas no como razón, ni como causa, sino como fundamento. Es entonces Hegel quien introduce, por primera vez y de manera especulativa, el término fundamento para referirse a la ultimidad de lo real. Hegel concibe a Dios como fundamento trascendente en toda

inmanencia. Y desde allí postula su famosa sentencia: “Dios ha muerto” (“Gott ist tot”)⁸⁹.

Hegel va a hacer una crítica contundente al racionalismo, que consiste fundamentalmente en que este parte de un dualismo ontológico, entre el fundamento de las cosas, y lo por él fundamentado. Para Hegel, no hay dos cosas: una finita y una infinita, que se comprende desde la finita por modo negativo; sino dos momentos del conocimiento ideal de la realidad. El mundo debe concebirse como un momento del dinamismo interno del Espíritu absoluto que, visto retrospectivamente, consiste en ese mismo dinamismo interno. En síntesis, la totalidad dinámica del mundo, para Hegel, es el espíritu, que es el fundamento de todo lo que es, en tanto que pensado.

Hegel no concibe a Dios ni como causa, ni como razón, sino como fundamento trascendente en toda inmanencia. Con Hegel, llegamos al Dios-fundamento, pero en tanto que telos inmanente de una razón especulativa. Con Hegel, llegamos, como nos dice Heidegger, a la “proposición especulativa del fundamento”.

“La exégesis del ser aprehendido especulativamente es Ontología, pero de manera tal que de esta forma el ente propiamente dicho es el absoluto, Theos. Partiendo de este ser es determinado todo ente y el logos. La exégesis especulativa del ser es onto-teo-logía. Con la expresión ‘ontoteología’ queremos dar a entender que la problemática del ente, como problemática lógica está orientada desde el

89 Hegel W.G.F, *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, 1978, p. 435. Como sabemos la expresión fue utilizada y popularizada en otro contexto por Friedrich Nietzsche. Nietzsche lo dice en varias de sus obras. Así en la *Gaya ciencia*, sección 125 titulada “El loco” nos dice: “Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos? El más santo y el más poderoso que el mundo ha poseído se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿Quién limpiará esta sangre de nosotros? ¿Qué agua nos limpiará? ¿Qué rito expiatorio? ¿Qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Debemos aparecer dignos de ella?” Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia* [1882], Madrid: Editorial Alba, 1997, pp. 137-138. Nietzsche retoma la frase en la sección 108: *Nuevas luchas* y por tercera vez en la sección 343 de la misma obra: Lo que pasa con nuestra alegre serenidad. Posteriormente la vuelve a utilizar en *Así habló Zaratustra*. Cfr. Nietzsche, Friedrich *Así habló Zaratustra*. Traducción Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

principio hasta el final al Theos, el cual, él mismo, por eso ya está comprendido lógicamente; pero lógicamente en el sentido del pensar especulativo"⁹⁰.

Es importante tener en cuenta que, para Hegel, la filosofía es teología en sentido especulativo. Así lo afirma el mismo Hegel cuando nos dice: "*Pues tampoco la filosofía tiene ningún otro objeto que Dios, y es tan esencialmente teología racional, como servicio a Dios que perdura en el servicio a la verdad*"⁹¹

Heidegger, en su confrontación fenomenológica con el idealismo alemán, y de manera muy concreta con Hegel, hará un nuevo acercamiento al fundamento, introduciéndonos con ello en una nueva perspectiva. Heidegger sigue a Hegel en su crítica al concepto de causa y de razón, pero al mismo tiempo, le critica la trampa que él mismo ha creado con la "*proposición especulativa del fundamento*".

Para Heidegger, toda la filosofía occidental (para él, metafísica) ha planteado el acceso al ser desde lo ente, y con ello, ha confundido la dimensión ontológica con la dimensión óptica de la realidad. El haber entendido el ser desde el ente, y no el ente desde el ser, ha llevado a conceptuar la ultimidad de lo real como lo trascendente al mundo. En este sentido, Dios no se puede concebir más que con categorías ópticas, o como lo hace Hegel, con categorías especulativas. Aquí está para Heidegger el gran fracaso de la onto-teo-logía.

Para acceder a la ultimidad de lo real desde una perspectiva no especulativa, es necesario emprender otra vía. La vía cosmológica de las causas, y la vía ontológica de las razones, son inadecuadas para explicar la existencia de Dios. Se requiere, por tanto, de un acceso no cosificante, anti-predicativo, para acceder a la ultimidad de lo real. Esto supone, por lo pronto, "desobjetivar" a Dios, e intentar una vía inobjetivable para su acceso. Es lo que Heidegger llamará el acceso al "Último Dios. El totalmente otro

90 Heidegger, Martin, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 141-142.

91 Hegel, W.G. F., *Lecciones sobre estética*, Madrid: Ediciones Akál, 1989, p. 77.

ante los sidos, sobre todo, frente al Dios cristiano”⁹². Heidegger no buscará hacer teo-logía en sentido escolar cristiano-católico, sino que pretende reconsiderar la manera de plantear el acceso a la ultimidad de lo real, sin tener que recurrir a la fundamentación onto-teo-lógica de tipo especulativo, que ha estado vigente, según Heidegger, en la filosofía toda, y desde luego, en la teo-logía escolar católica, con la que aquel tuvo contacto desde muy joven, aunque posteriormente, como ya sabemos, se alejó sistemática y existencialmente de ella.

Para Heidegger, hay una verdad óntica, la verdad de lo ente que se nos da fenomenológicamente; pero esta no sería posible si no hubiera una verdad originaria, anterior a aquella y que posibilita el que los entes sean en cuanto que entes. A esta verdad antepredicativa, anterior y fundamento de la verdad predicativa, la llamó: verdad ontológica. La verdad que da qué pensar: la verdad del ser o la verdad como Aletheia. Por ello, para Heidegger, la verdad ser significa fundamento⁹³, pero de una manera totalmente distinta a la entendida por el idealismo alemán, en especial, por Hegel. Por ello, Heidegger inaugura una manera totalmente otra para pensar al ser en tanto que fundamento de lo real. Sobre este aporte es sobre el que se recaba Zubiri, pero para dar un “salto atrás” de Heidegger, para ir más allá de la fenomenología, y proponer una fenomenología reformada llamada por él: noología, como veremos más adelante.

Heidegger, en la conferencia titulada “*La proposición del fundamento*”⁹⁴, nos dice, en diálogo con Leibniz, que no hemos pensado a fondo lo que se encuentra detrás de la proposición del fundamento: “*Nihil est sine ratione*”⁹⁵. Heidegger interpreta el enunciado como: *nada es sin fundamento*, en tanto que para Leibniz el fundamento está puesto por la razón (ratio), y es en sentido estricto, una *proposición*. Según la expresión leibniziana, la

92 Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Editorial Almagesto-Editorial Biblos, 2003, p. 403.

93 Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez, Madrid: Ediciones del Serbal, 1991; Id, *De la esencia del fundamento*, En: *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pág. 109-149.

94 Heidegger, Martin, Conferencia: *la proposición del fundamento*, En: *la proposición del fundamento*, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez, Madrid: Ediciones del Serbal, 1991, pp. 189-200.

95 *Ibid*, p. 191.

proposición fundamental del fundamento descansa en que nada *es* sin fundamento. Todos y cada uno de los entes tienen fundamento. Si miramos con detenimiento, nos dice Heidegger, nosotros los humanos tenemos experiencia de lo ente solo cuando indagamos en el qué es y cómo lo es. En este sentido, si escuchamos desapercibidamente la proposición del fundamento, observamos que ella descansa en el *es*: nada *es* sin fundamento.

Pero desde una mayor profundidad –este es el estilo heideggeriano–, entonces escuchamos que la proposición ya no descansa en el *es*, sino en el *fundamento*.

“La proposición ya no es nada es sin fundamento, sino: nada es sin fundamento. La palabra ‘es’ dicha en cada caso en referencia al ente, nombra al ser del ente. Mientras que ahora es el ‘es’ –a saber el ser– lo que indica el tono de la proposición, consonante con el ‘es’, viene al mismo tiempo el fundamento: nada es sin fundamento. La proposición del fundamento, de aquí en adelante, suena de manera diferente, dice ahora: al ser le pertenece el fundamento. La proposición del fundamento ya no habla como proposición fundamental suprema de todo representado referido al ente, ya no dice que toda cosa tiene un fundamento. La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser”⁹⁶.

La proposición del fundamento no hace ahora referencia a la enunciación del ente –ya no dice que los entes tengan un fundamento y que este sea racional “*Nihil est sine ratione*”–, sino que habla como una palabra acerca del ser. No es lo mismo que las cosas tengan un fundamento racional que explica su modo de ser, a que haya que indagar sobre el ser mismo de los entes, que está en los entes, a manera de fundamento. Con este cambio, Heidegger está transformando de manera radical el modo de plantear la cuestión del fundamento. La proposición del fundamento no versa sobre la verdad de los entes, sino sobre la verdad del ser.

“La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser. La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿Qué significa, pues, ser? Respuesta: ser significa fundamento. Con todo, la proposición del fundamento, en tanto

⁹⁶ Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez, Madrid: Ediciones del Serbal, 1991, p. 194.

que palabra acerca del ser, ya no puede querer decir: ser tiene un fundamento. Si comprendiésemos la palabra acerca del ser en ese sentido, entonces nos representaríamos al ser como un ente. Sólo el ente tiene un fundamento y, además, necesariamente. Él es en cuanto fundado. El ser, sin embargo, por el hecho de ser él mismo el fundamento, queda sin fundamento (Abgrund). En la medida en que el ser, siendo él mismo el fundamento (Grund), funda, deja en cada caso que el ente sea un ente... La proposición del fundamento es verdadera sólo porque en ella habla una palabra acerca del ser, una palabra que dice: **ser y fundamento: lo mismo**"⁹⁷.

Ahora bien, si ser y fundamento son lo mismo –continúa Heidegger-, no hemos respondido la pregunta fundamental: ¿qué significa, pues, ser? Puesto que si ser es fundamento, la pregunta vuelve nuevamente preguntando por lo fundamental ¿qué significa fundamento?, Respuesta fundamento sería ser. Y así, nos quedamos como corcho en remolino dando vueltas y sin una respuesta satisfactoria. “La respuesta sigue cerrándonos, por de pronto, las puertas. Nos falta la llave para abrirlas, a fin de tener, a través de ellas, un acceso que lleva la mirada a lo que dice la palabra acerca del ser”⁹⁸.

Si el fundamento es concebido como lo que fundamenta sin necesitar, él mismo, de un fundamento, entonces ya no podemos acudir a lo fundamentado allende el fundamento –como lo hacía la metafísica-, pues no hay un ente de lo ente que pueda fundamentar, desde sí, a todos y cada uno de los entes. En conclusión, el Dios de la metafísica “ha muerto”. El Dios de la onto-teo-logía ha cesado en su función fundamentadora.

Sin embargo, y muy a pesar de Heidegger, la teología natural, la teodicea, y de manera especial la teo-logía escolar cristiana, sigue procediendo las más de las veces conforme al Dios de la metafísica. Según esto, Dios se convierte en un súper-ente que fundamenta –al estilo metafísico o especulativo-, todas las cosas, y también, el hombre como una “cosa” más.

97 Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, Barcelona: Ediciones Akál, 1991, pág. 194. Las negrillas son mías.

98 *Ibíd.*, pág. 196.

Xavier Zubiri se para sobre los hombros de Heidegger, y mirar más allá que aquél. En este sentido la dimensión teológica de la existencia nos puede posibilitar un nuevo punto de partida para la construcción de una teología que no hace pié en la proposición del fundamento, sino en la fundamenta- lidad del fundamento: en la realidad-fundamento. Podríamos hablar, stric- to sensu, en una teología *fundamental*.

Zubiri, siguiendo a Heidegger, también critica el carácter óntico de la “*proposición especulativa*” hegeliana, y su onto-teo-logía para acceder a la ultimidad de lo real. Pero, a diferencia de Heidegger, en lugar de proponer al ser-fundamento, Zubiri propondrá la realidad-fundamento, para con ello, salirle también al paso de una “entificación de la realidad”. Nos dice Zubiri:

*“La presencia de la realidad significa no sólo materialmente, por así decirlo, sino formalmente fundamentar. No es realidad-objeto sino realidad-fundamento. No es por tanto algo que empieza por ser una cosa real a la que se añade ser fundante, sino que su modo mismo de realidad, su modo de ser ‘de suyo’, es funda- mentar, estar fundamentando. Tratándose de una realidad-objeto (perdóneseme el vocablo ‘objeto’ en aras a la claridad de la frase) esta realidad está inteligida ya en y por sí misma como realidad, y nada más, antes de servir de fundamen- to. La realidad-fundamento es realidad (de lo contrario no sería fundamento), pero su modo de actualización es puro fundamentar. Entonces comprendemos que estamos físicamente no sólo vertidos sino ‘lanzados’ a ella. No hay pues dos momentos, uno de realidad y otro de fundamentalidad, sino solamente una ‘rea- lidad-fundamento’.”*⁹⁹

Zubiri entiende el fundamento como “factum”, y dice que el principio de causalidad, como el principio de razón, no son, noológicamente hablando, un “factum”, sino constructos, teorías. Para Zubiri, la fundamenta- lidad del fundamento ha de estar soportada en los “hechos”, y no en las teorías. (Recuérdese que está construyendo el estatuto noológico para una *inteli- gencia sentiente*, y no un estatuto epistemológico para una inteligencia con- cipiente). Por tanto, la fundamenta- lidad de lo real no es ni causa, ni razón

⁹⁹ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, pp.105.

suficiente. Y en esto coincide con Hegel, y con Heidegger. Pero Zubiri va más allá de ellos, al considerar que el haber comprendido la fundamentalidad del fundamento como causa, ha hecho posible la “*entificación de la realidad*”; que el haber comprendido la fundamentalidad del fundamento como razón ha hecho posible la “*logificación de la inteligencia*”; y el haber referido ambas a Dios, ha producido la “*objetivación de Dios*”. ¿Cómo llega Zubiri a la intelección de la realidad-fundamento? y ¿qué consecuencias tiene esto para un acceso no objetivante al Dios vivo?

Para una mejor comprensión de la propuesta zubiriana, hagamos una apretada síntesis de la confrontación con Heidegger, en torno al problema del fundamento.

Heidegger concibe la realidad como un modo de ser, mientras que Zubiri piensa que la realidad es lo único sustantivo. Heidegger concibe a los entes como conjunto de cosas ante los ojos (*Vorhanden*); por ello, el ser no es solo la condición de posibilidad de los entes intramundanos, sino que además solo se da en el carácter comprensor y ontológico del Dasein. El hombre es el Dasein, el ‘lugar’ en donde se da el ser y su comprensión. El Dasein es el único ente donde se da el ser –donde el ser esencia–, aunque ese ser no se dé a la comprensión del Dasein como objeto, sino que se da, en un primer momento, como horizonte transcendental (Sobre todo *Ser y tiempo*¹⁰⁰); y en un segundo momento, como er-eignis: acontecimiento-apropiador (En *Aportes a la filosofía*¹⁰¹). Para Heidegger, solo los entes son objetos –mientras el ser esencia–; solo la realidad es objeto –mientras el ser acontece apropiadoramente en el hombre–. El ser necesita al Dasein para esenciarse, y el esenciarse se da únicamente en el Dasein; de allí que el esenciarse del ser sea siempre histórico: depende para su mostración de la capacidad comprensora (ontológica) del Dasein.

Zubiri se opone a la concepción heideggeriana en su totalidad. Para este, el darse, que es propio del ser, no acontece solo con el ser, sino también “*con*

100 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Madrid: Editorial Trotta, 2005.

101 Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C, Argentina: Editorial Biblos-Almagesto, 2003.

toda cosa y toda nota reales” 102. El ser es una luz que solo puede iluminar gracias al brillo previo de la realidad. En este nuevo contexto, la intelección humana es “*formalmente una actualización de lo real en inteligencia sentiente*” 103, y el hombre no es originariamente un comprensor del ser –como pretende Heidegger–, sino previa y radicalmente, aprehensor de realidades. “*El hombre, no es –originariamente–, comprensor del ser, no es morada y pastor del ser, sino que es animal de realidades*” 104. Heidegger, según Zubiri, ha quedado preso no solo de la “entificación de lo real”, sino también de la “logificación de la inteligencia”. En palabras de uno de los estudiosos del pensamiento zubiriano:

*“El ente, la verdad y la conciencia penden constitutivamente del ser. Pero, el ser pende constitutivamente de la realidad. Lo que hay es anterior kata physin, por su naturaleza, a lo que es. La Filosofía primera –de Zubiri–, es, por tanto, una teoría de la realidad. Donde la filosofía de Heidegger ha jugado con los conceptos de ser y ente ha fallado, porque hay tres términos: ser, ente y realidad. Heidegger ha dejado de lado el problema radical de lo que es la realidad”*¹⁰⁵.

Desde esta interpretación, podríamos decir que la nueva tarea del pensar, desde la noología zubiriana, no ha de consistir originariamente en pensar lo ya pensado en la razón –lo inteligible y ajustable al logos representativo–, sino lo aún no pensado en aquella –la realidad–. Lo que da que nos da qué pensar no es originariamente el ser, sino la realidad que se nos da de suyo. Para Zubiri, la filosofía hasta la fecha, ha hablado de la luz de la razón, lo que se ajusta al logos representativo –incluyendo a Heidegger–, sin prestar atención al claro de la realidad. Lo que da qué pensar no es desde luego el claro del ser, sino el previo brillo de la realidad.

102 Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 1985, pp. 445.

103 Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Alianza Editorial, 1984, p. 13.

104 *Ibíd.*, p.452.

105 Hernández, Roberto, *El problema ontológico en Heidegger y su derivación en Zubiri*, p. 6. Ensayo realizado para el curso de doctorado: “Heidegger y el problema ontológico”, dirigido por el profesor Dr. Pierre Aubenque, San Sebastián, U. P. V. <http://www.zubiri.info/HEIDEGGER.pdf> (Consultado el 10 de mayo de 2013).

Según Heidegger: “*En el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre*” y “*El pensar trae al lenguaje en su decir, sólo la palabra no hablada del ser. El ser viene iluminándose al lenguaje, él está siempre en camino hacia el lenguaje. El lenguaje mismo es elevado a la iluminación del ser*”¹⁰⁶

Según Zubiri, la realidad, y no el ser, es lo único sustantivo. La realidad es lo previo y fundamental respecto al ser y al sentido. Por ello, “*El ser no es algo que sólo ‘es’ en el Da de la comprensión, en el Da del darse, sino que es un momento de la realidad aunque no hubiera ni comprensión ni Da*”¹⁰⁷. Si esto es así, Zubiri estaría evitando, con su esbozo intelectual (noológico), los males inveterados de la filosofía occidental: la “*logificación de la inteligencia*” la “*entificación de la realidad*” y “*La objetivación de Dios*”; males de los que según el mismo Zubiri, no ha podido escaparse ni el mismo Heidegger, a pesar de todo el empeño que puso durante su vida para liberarse de aquellos. Por ello, la ontología heideggeriana devino hermenéutica del Dasein: situación insoportable para Zubiri, si se quiere evitar caer en la moderna filosofía de la subjetividad.

4. Experiencia y justificación intelectual de Dios en tanto que acceso a la ultimidad de lo real.

Recordemos que para Zubiri lo fundamental de la teología *fundamental* no que sea un estudio de los *preambula fidei*, sino que es “*precisa, y formalmente, el estudio de lo teologal en cuanto tal*”¹⁰⁸. Ahora bien, ¿cómo llega Zubiri a la realidad-fundamento, y de esta, a la experiencia de Dios? Esto es lo que presenta brillantemente en su trilogía teológica y que sintetiza de manera audaz en su artículo titulado *La dimensión teologal del hombre*, elaborado como homenaje al gran teólogo católico Karl Rahner un su aniversario

106 Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, En *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 259 y 295 respectivamente.

107 Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 19855, pp. 449.

108 Zubiri, Xavier, El problema teologal del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 56.

número 70¹⁰⁹. En lo que sigue, me detendré en el artículo, pero leyéndolo desde la noología zubiriana comprendida como un todo.

La pregunta fundamental de Zubiri es: ¿hay, o se puede descubrir en el análisis de la realidad humana, alguna dimensión en la que aparezca de manera constitutiva y formal, una religación con lo que de manera nominal y provisional hemos llamado Dios? Y en conexión con ella: ¿en calidad de qué se hace presente esto que llamamos Dios? Y la respuesta a ella es: la dimensión humana en la que Dios se hace presente en el ser humano, de manera formal y constitutiva, es la dimensión teologal del hombre; dimensión en la que Dios aparece, no como realidad-objeto, sino como realidad-fundamento.

“La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella. Aquí, pues, al comienzo de este análisis, la expresión ‘Dios’ no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana ni ninguna otra), ni siquiera significa ‘realidad’ divina. En lo que venimos diciendo, Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real”¹¹⁰.

Dios se hace presente en la vida humana en tanto que ámbito de la ultimidad de lo real. Dios es, entonces, en un sentido radical, la realidad humana misma en su proceso de constitución. Pero no solo es eso, sino que, además –desde la perspectiva del hombre actual que ha tomado consciencia de su finitud–, Dios ha de aparecer como problema –pero no como un problema superficial, o un problema más con el que el hombre tenga que lidiar–, sino como el constitutivo problematismo de hacerse persona. Por ello, Dios, en tanto que problema, ha de ser un problema individual, y al mismo tiempo, común a la constitución del hombre, en tanto que humanidad. Dios está en Zubiri constitutiva, formal y estructuralmente presente en la realidad humana; no es un problema que le venga de fuera. Por eso, es un problema teologal, es decir, constitutivo, porque es él desde dónde se posibilita la realización humana en cuanto tal.

109 El artículo El problema teologal del hombre, se publicó como apéndice en el libro: *El Hombre y Dios*, pp. 367-383.

110 Zubiri, Xavier, El problema teologal del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rabner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 56.

“El hombre actual, se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios. Para el teísta, quien tiene problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos”¹¹¹

En este sentido, la dilucidación zubiriana no es una tematización más sobre Dios –no es una nueva conceptualización sobre el contenido del saber acerca del Dios-objeto; no es teo-logía *simpliciter*-, sino que es un problema que atañe al hombre en su raíz: en su constitutiva realización. No se trata de un contenido sobre el término Dios, sino de Dios en tanto que problema constituyente y estructural de la existencia, y de la realización humana. Un problema que no ve el ateo, porque parte de la premisa de la no-existencia de Dios, pero que tampoco –y esto es lo curioso en Zubiri-, ve el teísta, porque vive firmemente en él –pasando por alto que es él el más grande problema-. Así, para Zubiri, el creyente no ve que su postura teísta es ya una respuesta a la dimensión teologal de la existencia, en la que Dios aparece como problema.

Según Zubiri, el problema del hombre actual –sea teísta, ateo o agnóstico-, es que no sabe que Dios es originariamente un problema para el hombre mismo, que es su constitutivo problematismo. Por tanto, las actitudes teístas, ateas o agnósticas, invisibilizan lo que se quiere indagar: Dios como problema. Una cosa es la creencia a partir de la cual se vive la existencia, y otra muy distinta, la dilucidación intelectual de la existencia. Zubiri no quiere hacer una teoría sobre las creencias, sino una dilucidación intelectual de Dios, en tanto que problema. No se trata, dicho teológicamente, de una *teología* fundamental, sino de la fundamentalidad misma de la teología.

Dios y el problema de Dios no son, entonces, dos cosas distintas, puesto que Dios, en tanto que problema, es justamente lo que subyace a la intelección del mismo. El descubrimiento de Dios, en tanto que problema, es “a una”: una religación al poder de lo real, desde la cual el hombre se

111 Zubiri, Xavier, *El Hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 19884, pág. 12.

hace hombre: asunto que aborda Zubiri desde la dimensión teologal del hombre.

Para Zubiri, la “esencia” humana consiste en “nacer” del poder posibilitante de un poder de lo real, que si bien se presenta siempre en la realidad y se da en la cosas, no está en ellas. El poder de lo real está en la cosas constituyéndolas formalmente en cuanto cosas, pero no está en las cosas mismas. El fundamento del poder de lo real, que está formalmente en las cosas haciendo que estas sean tales, pero que no se identifica con ellas, es lo que el hombre ha nombrado con el término Dios. Dios es, según el planteamiento zubiriano, el fundamento del poder de lo real que se nos da en las cosas, y que de manera respectiva, constituye la “esencia” humana.

Esto significa que Zubiri se mueve dentro de un análisis de la realidad humana, en cuanto tal, con vistas a la postulación de Dios en tanto que problema. Y aquí hay que tener sumo cuidado con un grave equívoco: confundir la dimensión teologal del hombre con una teoría acerca de Dios –aquello que Zubiri llama teo-logía *simpliciter*-. La teo-logía es una respuesta ante la realidad de Dios como problema, mientras que la dilucidación teologal de la existencia apunta al planteamiento de Dios en tanto problema. La teo-logía es una teoría, mientras que lo que se busca es un saber de *hechos*, o incluso, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en su constitutivo problematismo.

La dimensión teologal, en este sentido, es una dimensión humana accesible desde un análisis de la condición humana misma. La dimensión teologal es la consideración de la condición humana en su constitutivo problematismo. El poner en evidencia, dilucidando esta dimensión constitutiva, y formalmente constituyente de la realidad humana, es lo que Zubiri llama, utilizando una terminología de la alta escolástica, una mostración *in acto exercito* de Dios, en tanto que problema para el hombre.

*“Lo teologal es, pues, en este sentido, una estricta dimensión humana, accesible a un análisis inmediato. A ella hemos de atender. La puesta en claro de esta dimensión es la mostración in actu exercito de la existencia del problema de Dios, en tanto que problema”*¹¹².

La mostración *in actu exercito* de Dios no es, entonces, una justificación racional de Dios en cuanto contenido categorial (teo-logía *simpliciter*), sino una dilucidación de Dios, en tanto que dimensión de la ultimidad de lo real, desde la cual el hombre se hace y se realiza como persona.

*“El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo”*¹¹³.

A esta dilucidación de la dimensión teologal del hombre, previa a la plasmación en el ámbito de las religiones todas y también del cristianismo, es a lo que Zubiri llama teología *fundamental*. Para acceder al planteamiento de la ultimidad de lo real, en la que Dios aparece como fundamento del constitutivo problematismo de la realidad humana, Zubiri sigue tres pasos, íntimamente relacionados, en su análisis a profundidad de la realidad humana misma, a saber:

- a) el hombre se hace hombre en tanto religado al poder de lo real que se apodera de él.
- b) en su religación al poder de lo real, el hombre hace una marcha real intelectual hacia el fundamento del poder de lo real. Y en esa marcha real intelectual, se topa de manera necesaria con Dios, en tanto que realidad-fundamento. Y,
- c) la marcha real intelectual no es simplemente un simple camino de especulación que termina en un concepto de Dios (inteligencia concipiente), sino al mismo tiempo, una experiencia del pensar que se da a nivel

112 *Ibíd.*, p. 56.

113 *Ibíd.*, p. 56.

individual, social e histórico (inteligencia sentiente). Por esta marcha real, intelectual y experiencial (religativa) ante el poder de lo real, el hombre se hace a sí mismo, hombre. El hombre es, en este sentido, “experiencia de Dios”¹¹⁴.

Veamos cada uno de estos momentos de manera detenida:

a) El hombre se hace hombre en tanto religado al poder de real que se apodera de él.

El hombre es una realidad que no está hecha de una vez y para siempre, sino una que tiene que irse realizando en una marcha muy precisa y particular: una marcha intelectual. El hombre es una realidad constituida por sus notas propias (como toda realidad que tiene sus notas propias), pero, además, es una realidad que tiene un particular carácter de realidad.

Las cosas, además de sus propiedades reales, tienen para el hombre lo que Zubiri suele llamar “*el poder de lo real*”, en cuanto tal. Solo en el poder de lo real, y por el poder de lo real en las cosas, el hombre adquiere (ad-opta) su carácter de realidad; lo que Zubiri llama la *suidad*. Es decir, el carácter propio de ser del hombre, en tanto realidad diferente a todo aquello que no es él. El hombre es, desde este punto de vista, una realidad ab-soluta (separada) en medio de las cosas. El hombre no son las cosas, ni una cosa más. El hombre es ab-soluto (separado), pero solo en medio de las cosas. Por ello, su carácter de absolutez es un carácter cobrado en el trato con las cosas; es un carácter relativamente-absoluto.

“El hombre no sólo es real, sino que es ‘su’ realidad. Por tanto, es real frente a toda otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo, está ‘suelta’ de toda otra realidad: es ‘ab-soluta’. Pero sólo relativamente absoluta, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado”¹¹⁵.

114 Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, op. cit., pp. 222-257; id. *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 95-96, 307-317.

115 Zubiri, Xavier, El problema teologal del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 58.

Los humanos adquieren esta absolutez relativamente absoluta, es decir, cobrada, en el trato con las cosas. La realidad humana se dota a través del apoderamiento del poder de lo real en el hombre. Ese apoderamiento, a partir del cual el hombre se ve forzado a realizarse apoderado por el poder de real, es lo que con-figura la manera propia y original de ser humano. Esto es lo que Zubiri llama *religación*. El hombre, en sentido pleno, no tiene una religación con la realidad, sino que es él esa religación.

*“La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado religación”*¹¹⁶.

El hombre se determina y realiza como persona, gracias a su carácter religado al poder de lo real. La religación, por tanto, no es una teoría sobre el apoderamiento de la realidad por el hombre, sino un hecho *inconcusso*. En cuanto persona, el hombre está constitutivamente religado al poder de lo real. El hombre, en tanto que persona, está constitutivamente estructurado por el poder de lo real.

Esto significa que Zubiri hace una dilucidación de religación humana al poder de lo real, partiendo del análisis de las acciones humanas en las que el hombre se realiza:

*“El hombre, hace su vida con las cosas”*¹¹⁷. Pero a ese “con”, le añade, un “en”. *“Estamos con las cosas, pero donde estamos con ellas es en la realidad”*¹¹⁸ Y concluye: *“vivir es poseerse a sí mismo como realidad con las cosas en la realidad”*¹¹⁹. Por tanto la realidad es “el apoyo” para poseerse a sí mismo, para vivir y para ser persona. *“Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el fundamento de la persona”*¹²⁰

116 Xavier, Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 1984, p. 373.

117 *Ibíd.*, 80.

118 *Ibíd.*, 80.

119 *Ibíd.*, 81.

120 *Ibíd.*, 82.

Ese fundamento tiene para nuestras acciones humanas, los caracteres de “último”, “posibilitante” e “impelente”.

¿Cómo se apoya el hombre en la realidad? Debemos contestar que de tres maneras. El hombre encuentra lo último y definitivo para realizar en la vida su propia realidad, en el carácter real de las cosas, en la realidad. Lo real, tiene pues, para el hombre, el carácter de una ultimidad. Por otra parte, la realidad es aquello que posibilita ese hacerse del hombre que llamamos vida. Es apoyo en cuanto posibilitante. En efecto, si los contenidos determinados de las cosas con las que el hombre hace su vida son los que permiten la configuración del ser de éste, lo son en cuanto contenidos reales, es decir, por su realidad. Es la realidad como tal la que ofrece al hombre la posibilidad de realizarse como persona. Por último, ese apoyo de realidad es impelente el hombre está en la realidad, pero se ve impelido por esa misma realidad a ser lo que él quiere ser. Es la realidad misma la que impele que el hombre permanezca quiescente-mente entre las cosas. Si el hombre se adhiere a la vida, no es tanto por una especie de ‘apego’ a ella, sino que lo es, más hondamente, porque se encuentra impelido por la realidad misma a tener que realizarse viviendo. En síntesis, la realidad como última, posibilitante e impelente no sólo sirve de apoyo para vivir, sino que, es ella en cuanto tal, la que me hace ser. En esto consiste la ‘fundamentalidad’ de la vida humana: la realidad es el fundamento por el cual el hombre es realidad absoluta en tanto que persona”¹²¹

La fundamentalidad del hombre, es lo que Zubiri llama religación. La religación es lo que liga mi ser personal a la realidad como: última, posibilitante e impelente. “*La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde) y impelencia (por) es lo que yo llamo fundamentalidad de lo real*”¹²². Pero la fundamentalidad, vista desde la realidad misma, es fundamento; es decir, no es causación, sino ‘poder’, entendiendo el poder, no como fuerza, sino como carácter trascendental de la realidad, en cuanto tal. En cuanto ‘poder’, la realidad es religante: re-liga al hombre a ella misma, a lo real, en tanto que real. Por esto, el hombre es creador de sí mismo –en el sentido que tiene que hacer su propio ser–, pero

121 Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, Acerca de la inteligencia sentiente de Xavier Zubiri, En: *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 202-203.

122 *Ibíd.*, 83 y 84.

creador fundado en el poder de lo real, y no creador absoluto. La religación es un concepto elaborado descriptivamente a partir de las acciones del ser humano.

Por tanto, el hombre configura su modo propio de ser –su “suidad”, su “personidad”–, forzado por la imposición del poder de lo real que capta en la aprehensión sensible (física) de este. Pero teniendo en cuenta que –esto es fundamental–, el poder de lo real no se identifica sin más con las cosas, sino que se manifiesta –sensiblemente aprehendido–, en ellas –aunque no sea ellas–. Por tanto, las cosas son las maneras como se da el poder de lo real en ellas.

Las cosas para Zubiri no son reales porque existan, sino que existen porque son reales. La existencia es el modo de aprehensión sensible del poder de lo real, que se nos da en las cosas. “*La existencia es un momento que concierne al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad*”¹²³. De allí, que las cosas abran al hombre, por el poder de lo real que vehiculan, hacia el fundamento de las cosas mismas, que acaece en las cosas, pero que no es las cosas mismas. Al no poder identificar el poder de lo real, de las cosas con las cosas mismas, se pone de manifiesto una estructura intrínseca entre el poder de lo real y las cosas mismas, que es a lo que Zubiri llama: *el fundamento*. Pero el fundamento no al estilo de una causa no-causada sino de un apoderamiento del poder de lo real que se nos da en las cosas.

“Las posibilidades, como formas de realidad que son, penden en última instancia de lo que es en las cosas ese su poder de realidad. Pero el no identificarse este poder de lo real con las cosas mismas manifiesta que entre ellas y aquel poder hay una precisa estructura interna. Y a esta estructura es a lo que llamo ‘fundamento’. No se trata de una causa o cosa parecida, sino de un momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas, sea cualquiera esa estructura... Sea cualquiera, pues, su estructura, el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fun-

123 Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 19842, P. 192.

damento en ellas. Por eso es por lo que las posibilidades de formas de realizarse como persona penden del fundamento”¹²⁴.

De esta manera, se da en el hombre la posibilidad de que él mismo, en tanto que realidad cobrada, esté religado al poder de lo real que se da en las cosas, pero que no es las cosas mismas. En el hombre esta religación al poder de lo real y hacia su fundamento, no es ni primaria, ni originariamente una cuestión teórica, sino real sensible e intelectual. No es un simple proceso intelectual, sino un movimiento de lo real mismo, cuya intelección es el momento de esclarecimiento de la marcha real en el que el hombre se realiza, posibilitado por el poder de lo real.

“De ahí que el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma ‘hacia’ su fundamento. El ‘hacia’ en efecto, es un modo de presencia de la realidad: es ‘realidad-en-hacia’ a diferencia de ‘realidad-ante’ mí. En su virtud, el lanzamiento es siempre una estricta ‘marcha’. No es proceso meramente intelectual, sino un ‘movimiento’ real. El hombre se ve lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, en la inexorable forzosidad ‘física’ de optar por una forma de realidad”¹²⁵.

b) En su religación al poder de lo real, el hombre hace una marcha real intelectual, y en esa marcha, se topa con Dios, en tanto que fundamento.

El verdadero problema de lo humano, según Zubiri, es el problema intelectual acerca de Dios, acerca del fundamento del poder de lo real en el cual él *es*, formal, constitutiva y estructuralmente. La marcha real intelectual hacia el poder de lo real, y su fundamento en las cosas, no es unívoca, sino problemática. Y eso se debe a que, el poder de lo real es tan solo el acontecer del fundamento en el poder de lo real, que se manifiesta en las cosas. Por ello,

124 Zubiri, Xavier, El problema teológico del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 58.

125 *Ibid.*, p. 58.

“El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella”¹²⁶.

La intelección del fundamento no es, entonces, una conceptualización desprovista de apoderamiento del hombre por el fundamento del poder de lo real, sino una posibilidad de determinarse el hombre en el acto mismo de la marcha intelectual, lo que al mismo tiempo lanza a la persona (realidad absolutamente cobrada o relativamente absoluta) hacia una realidad absolutamente absoluta, que es lo que se entiende por realidad de Dios.

De esta manera, el hombre en su posibilidad de hacerse persona en la marcha real intelectual en la realidad-fundamento, se topa con Dios, es decir, se encuentra religado al fundamento del poder de lo real en su marcha intelectual –y solo por su marcha intelectual–.

El poder de lo real consiste en que las cosas, sin ser Dios, son reales “en” Dios. Dios es trascendente “en” las cosas, pero no es trascendente “a” las cosas. Por ello, para Zubiri, el apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real, es formalmente el apoderamiento del hombre por Dios; el apoderamiento de la persona humana, por el fundamento del poder de lo real, es una configuración optativa del ser hombre “en” Dios. En esto consiste, según Zubiri, el carácter constitutivo y constituyente de la dimensión teologal (religiosa=religada), de la condición humana.

Lo teologal no es aditivo o consecutivo en el ser humano, sino constitutivo y estructuralmente constituyente del mismo. El ser humano no se hace religioso a partir de una determinada religión positiva, sino que es constitutivamente religioso. Dios, desde esta perspectiva, no es aditivo o consecutivo en el ser humano, sino poder constitutivo y constituyente de su propia realidad personal.

126 *Ibíd.*, p. 59.

c) Esta marcha real intelectual no es una simple especulación intelectual que terminaría en un concepto (inteligencia concipiente) de Dios, sino que es, al mismo tiempo, una experiencia del pensar que se da a nivel individual, social e histórico.

Por ello, según Zubiri, el hombre es hombre, en tanto que tiene un conocimiento experiencial de Dios. Dios es la experiencia constituyente y constitutiva de la persona humana en la realidad por el apoderamiento que se da en ella, es decir por el poder de la realidad-fundamento. El hombre según esto tiene un conocimiento intelectual de la realidad-fundamento y en esa marcha intelectual de la realidad-fundamento, se percibe como “experiencia de Dios”¹²⁷.

¿Cómo es esto posible? La marcha intelectual es física y real. Pero esa marcha real e intelectual es, al mismo tiempo, un camino: el camino de ir haciéndonos hombres en la historia como individuos, como sociedades, y como especie. Y aquí se expresa con toda su densidad el constitutivo problematismo de la condición humana.

El modo humano de ser, se constituye ante el poder de lo real que se nos da en las cosas y en las personas. Pero, se constituye a la manera de un tanteo intelectual que procede a la manera de un tanteo, que es, al mismo tiempo, probación experiencial. A ese tanteo, en cada caso mío y que es históricamente posible, es a lo que Zubiri llama “experiencia”. Por tanto, el apoderamiento del poder de lo real en el hombre se percibe como una realidad personal, acontece de formal, intelectual y experiencial.

*“La religión es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es experiencia fundamental. Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento. Este carácter es esencial a la religión”*¹²⁸.

De esta manera, todo acto humano, desde el más vulgar y modesto, hasta el más sublime, de algún modo, expreso o sordo, es “experiencia fundamen-

¹²⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, op. cit., pp. 222-257; id. *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 95-96, 307-317.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 60.

tal” del fundamento del poder de lo real. “*De ahí que el propio fundamento del poder de lo real pertenece, en una u otra forma, a la persona misma: ser persona es ser figura’ de ese fundamento, y se da experiencialmente*”¹²⁹.

En síntesis, la “experiencia fundamental”, que es constitutiva y constituyente de la realidad personal en la religación al poder de lo real que se nos da en las cosas, lleva mediante una marcha real e intelectual a Dios, éste entendido como experiencia de la realidad-fundamento. El hombre es en este sentido, según Zubiri, experiencia finita de Dios. Por ello, el teísmo, el ateísmo y el agnosticismo, no son tan solo actitudes intelectuales, sino, al mismo tiempo, modos experienciales de estar en el fundamento de lo real: marchas intelectivas de la experiencia hacia el Dios-fundamento.

Cuando el hombre se tematiza a sí mismo, está tematizando a Dios como problema en el marco de su referencia al poder de lo real; de allí, que para Zubiri, el hombre es un *ser-en-Dios*. Dios aparece en el hombre, en cuanto marcha intelectual de su religación al poder de lo real.

De esta manera, religación, marcha intelectual y experiencia fundamental, constituyen la estructura realizativa de la persona humana. Y no es que estos sean momentos sucesivos, sino que los tres constituyen, al mismo tiempo, la unidad estructural, formal e intelectual de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en esta estructura ontológica, o en esta unidad estructural, debe llamarse “*Experiencia teologal*”, que es, al mismo tiempo, individual, social e histórica.

La dimensión teologal de la existencia no solo es constatable a través del intelecto, o de las diversas maneras humanas en las que puede ser tematizada (filosófica, científica, estética, religiosa, teológica –en las que, miradas a profundidad, la religación al poder de lo real aparece como “ruido de fondo”, o como aquello “no-conceptual del conocimiento”-), sino a través de una transformación epistemológica –que es, al mismo tiempo, antropológica, sociológica, y cultural-, en la manera de hacernos hombres, por la

129 *Ibíd.*, p. 60.

que podremos comprender la dimensión teológica de la existencia, sin tener que pasar, de manera necesaria, por la mediación positiva de las religiones.

La educación de la gestión de las organizaciones en las sociedades del conocimiento occidentales. Un problema mal planteado

*Queralt Prat-i-Pubill*¹³⁰

Resumen

Las disciplinas de las humanidades y liberal arts han cobrado protagonismo en los últimos años. Algunas universidades están considerando su re-introducción o reforzamiento en los planes de estudio¹³¹, a pesar que en algunos países como en el Reino Unido están dejando de ser financiadas por el estado (Parker, 2011). La expectativa es que estas disciplinas desarrollaran actitudes y aptitudes en los futuros gestores que favorecerán una mejor adecuación a los retos que presenta una economía del conocimiento plenamente globalizada. Este artículo argumenta contrariamente a las intenciones de estas universidades¹³² advirtiendo que la supuesta innovación no es tal, y que se plantea de una manera superficial, ambigua y dañina para el futuro desarrollo de los gestores de las organizaciones.

130 Agradecería sugerencias, dudas, preguntas a queralt@gmail.com. Muchas gracias.

131 <http://www.humanitiescommission.org/AboutHumanitiesSocialSciences/resources.aspx>.
<http://www.timeshighereducation.co.uk/news/humanities-must-lead-on-european-stage-or-risk-being-left-behind/2009769.article>
<http://humanitats.espais.iec.cat/>
http://www.iec.cat/activitats/noticiasencera.asp?id_noticies=1038

132 El proyecto de re-introducción o integración de las humanidades/ liberal arts en los Estados Unidos está estructurado desde el “American Academy of Arts and Sciences” (Cabot, 2013) y la “Association of American Colleges and Universities” (AAC&U). En Europa la aproximación se realiza desde diversos ámbitos.

La problemática reside en dos niveles, primero en una falta de comprensión profunda de los cambios radicales que produce la actual manera de sobrevivir a partir de la creación de conocimiento. A pesar que estos cambios han sido ampliamente descritos y argumentados (Corbí, 1983; Lyotard, 1989; Barnett, 2000; Delanty, 2001), continuamos sin organizarnos y cohesionarnos como sería apropiado a una civilización que vive de la creatividad. Así, segundo, porque no se han comprendido bien las consecuencias de estos cambios radicales de nuestra forma de vivir, se ofrecen soluciones que van en contra de la adaptación a la situación en la que vivimos. Este artículo se centra en la propuesta de integración de las humanidades y las liberal arts en la docencia en la gestión de las organizaciones. Una gran parte de estas propuestas se plantean desde comprensiones superficiales de la situación económico-social, desde supuestos acríticos y muchas veces incluso ideológicos.

El objetivo de este artículo es mostrar estas propuestas y las dinámicas que generan para poder pasar a proponer que la discusión verdadera reside en investigar ¿Cómo educamos con calidad para la globalidad? ¿Qué significa para el sistema educativo educar para la innovación y el cambio continuo?, teniendo presente que ninguna propuesta está legitimada de por sí y que dependemos de la calidad de nuestra investigación para dar solución a la pregunta.

Empezamos nuestra discusión presentando el contexto más amplio de nuestra investigación, seguimos con una breve contextualización histórica de los estudios de gestión y las presiones que empujan a las universidades a replantearse la docencia. Posteriormente presentamos la propuesta de integrar las humanidades en la gestión de las organizaciones, desvelamos los fundamentos frágiles de estos intentos y su inutilidad porque no se enlazan con las repercusiones de nuestra supervivencia basada en el desa-

rollo de nuevos conocimientos. Mostramos resumidamente las paradojas de algunas de las aproximaciones.

A continuación, explicitamos los supuestos acrícos que no son cuestionados y que impiden poder plantear el verdadero problema de cómo constituirnos, y por tanto educar, individuos en un determinado colectivo para que seamos capaces de manejarnos en la supercomplejidad. Así es como vivimos en la sociedad del conocimiento, nuestros parámetros de comprensión de lo que ocurre en el mundo están en permanente disputa, son de una fragilidad extrema, y muchas veces contradictorios. Esta supercomplejidad (Barnett, 2000), presenta un rango más elevado que el de la simple complejidad, porque se refiere a nuestra situación personal de ininteligibilidad en un mundo de interpretaciones y maneras de sobrevivir constantemente cambiantes, y al mismo tiempo, la constante exigencia de continuar con esta dinámica y seguir siendo creativos. Así, vivimos con una crisis axiológica (Corbí, 1983), porque a diferencia de otros periodos históricos, no tenemos orientaciones colectivas que sean capaces de orientarnos, motivarnos y cohesionarnos en esta permanente creación de comprensiones, maneras de organizarnos y actuar. La universidad se encuentra en una situación excepcional para poder dar respuesta a este reto (Delanty, 2001, Barnett 2005) y este texto intenta aportar luz en esta dirección.

1. Contexto de la investigación

Este escrito nace en el contexto de un proyecto de investigación que estamos llevando a cabo un grupo de investigadores¹³³ en la Universidad de St. Gallen en Suiza. El propósito es estudiar la integración de las hu-

133 El grupo está formado por Nicolaj Tofte Brenneche, Jörg Metelmann y Queralt Prat-i-Pubill Es un proyecto financiado por la Presidencia de la Universidad de St. Gallen.

manidades¹³⁴ en la educación en la gestión de las organizaciones para dar respuesta a una supuesta falta de responsabilidad y ética en los gestores de empresa así como una falta de las actitudes y aptitudes cruciales para poder participar de manera adecuada en la gestión de las organizaciones.

Quede claro ya al inicio que la problemática es de interés al sistema educativo en general, ya que en una porción u otra, la inquietud respecto a la falta de responsabilidad de nuestros estudiantes y al desarrollo de sus capacidades acorde con las exigencias económicas, políticas y sociales, es una preocupación perenne de los sistemas educativos. En este caso me centraré exclusivamente en la problemática de la docencia de la gestión de organizaciones. No pretendo criticar las humanidades, sino que pretendo explicitar los supuestos subyacentes a su creciente interés en la educación en la gestión de empresas, con el fin de evitar dos problemáticas, la primera la de expectativas no cumplidas y la segunda evitar abandonar las posibles aportaciones de las humanidades en la actual economía del conocimiento porque estas expectativas originales no se han cumplido. Mi intención es explicitar porque el uso de las humanidades en la docencia en la gestión de empresas se plantea incorrectamente al no cuestionarse las hipótesis antropológicas y epistemológicas en las que se basan.

Además, el problema al que se pretende dar respuesta no está bien planteado, se enfoca de manera personalista, como un problema del individuo que hay que solventar, es decir, no detectan la raíz del problema e intentan dar respuesta a uno de los síntomas, y por tanto las humanidades quedan capadas en toda su posibilidad creativa, inhabilitando su eficacia para la

134 Algunas veces se explicita también las liberal arts como sinónimo de las humanidades. Sin embargo, la concepción “liberal arts”, procede de la tradición educativa específicamente anglosajona, así prefiero mantener el nombre en inglés para recordar esta diferencia. Las “liberal arts” se conciben como la educación básica necesaria y por tanto general antes que el estudiante se especialize con conocimientos profesionales o técnicos específicos de una rama del saber, o antes que empiece a trabajar. Así, las liberal arts, incluye tres grupos del saber: las humanidades, las ciencias y las ciencias sociales. Según Sass (1985) las universidades que realizan investigación en gestión han integrado las ciencias (matemáticas, estadística) y las ciencias sociales (economía, sociología, psicología, historia) en la educación en la gestión, por tanto no sería necesario hablar de la integración de estas disciplinas. La situación sería diferente en el caso de las humanidades. Sin embargo, el término “liberal arts” se puede utilizar de manera diferente así en Colby (2011), se separa las “liberal arts” de las ciencias, por lo tanto en este caso cuando se menciona las “liberal arts” incluiría exclusivamente a las humanidades. Aunque también en este caso se continuaría con el planteamiento de una educación no especializada, pre-profesional.

sociedad del siglo XXI. El propósito reside pues en clarificar esta situación y permitirnos investigar decididamente ¿cómo tiene que ser una docencia de calidad en la gestión de organizaciones en una sociedad del conocimiento globalizada?

Estas reflexiones están al inicio de este proyecto de investigación más amplio que estamos realizando en la Universidad de St. Gallen y por lo tanto, estoy sólo tratando una de las maneras en que las humanidades pretenden ser integradas en la docencia de la gestión de las organizaciones, en este caso como disciplinas. Hay otras posibilidades, así podría ser el caso que esta “integración”, y lo que implica el término “integrar”, se realizara por otros medios como por ejemplo la pedagogía que aquí no estudiaremos.

2. Breve historia de la creación y de la situación actual de las universidades de gestión de organizaciones

Los inicios de la educación en la gestión fueron prometedores, el posteriormente proclamado santo, Bernardino Albizzeschi de Siena publicó, a inicios del siglo XV el primer panfleto sobre gestión, y un poco más tarde el Franciscano Luca Pacioli en 1494 publicó el primer libro sobre contabilidad, iniciando de esta forma la educación en la gestión y dirección de organizaciones. Fue en París, en el año 1819, donde se desarrolló la primera institución dedicada específicamente a educar en la gestión, y un poco más tarde en el año 1851 la primera escuela de comercio en la Universidad de Louisiana en los Estados Unidos. En el 1852 en Amberes, Bélgica se constituyeron las primeras escuelas de educación superior, el Institut Supérieur de Commerce de l'État y el Institut Supérieur de Commerce Saint Ignace (Engwall & Zamagni, 1998).

El impulso en establecer la gestión de empresas como estudios universitarios se realizó por un doble motivo, primero para aumentar el estatus de los comerciantes y empresarios, que eran pujantes económicamente pero no

tenían relevancia social y segundo porque se reconocía que el crecimiento de las empresas y actividad comercial era muy rápido y se necesitaban personas preparadas para dar respuesta a este crecimiento. En estos inicios los estudios eran eminentemente técnicos y aunque con status “universitario” no gozaban de prestigio académico. El desarrollo de los mercados promovió que las empresas no fueran únicamente organizadas por los propietarios o familiares, sino que una nueva clase de gestores a sueldo fue creciendo y los estudios fueron ganando en importancia y transformándose paulatinamente en más especializados en gestión, en vez de exclusivamente técnicos y comerciales. Así, al mismo tiempo que aumentaba la demanda de los estudios, las universidades pasaron a desarrollar teorías basadas en el estudio científico de los problemas de gestión, y poco a poco transformándose en universidades de investigación.

Ahora, a pesar de estos inicios tan respetablemente éticos, las escuelas de negocio son el focus de atención por diversos organismos, como por ejemplo las Naciones Unidas con su global compact¹³⁵ y el PRME¹³⁶, por asociaciones como EFMD¹³⁷, ABIS¹³⁸, Aspen¹³⁹, GUNI¹⁴⁰ y algunas asociaciones de acreditación universitaria como AACSB¹⁴¹ y EQUIS¹⁴² que presionan para que las escuelas de gestión integren la ética, temas de responsabilidad social y de sostenibilidad. Además de esta presión institucional, en la sociedad también está muy difundida la relación negativa entre las escuelas de gestión, el sector financiero y la crisis económica mundial que atravesamos.

Diversos estudios han propiciado cambios paulatinos en la educación en la gestión, así sendos análisis financiados por la Fundación Carnegie¹⁴³ y

135 <http://www.unglobalcompact.org/>

136 <http://www.unprme.org/>

137 <https://www.efmd.org/index.php/what-is-efmd>

138 <http://www.eabis.org/about-eabis.html>

139 <http://www.aspeninstitute.org/policy-work/business-society>

140 http://www.guninetwork.org/about-guni/mission_objectives

141 <http://www.aacsb.edu/prme/>

142 <https://www.efmd.org/accreditation-main/equis/accredited-schools>

143 Pierson, F. (1959). The education of American businessmen. *The Journal of Business Education*, 35(3).

Ford¹⁴⁴ a finales de los años 50 destacaban que lo que se enseñaba en la gran mayoría de las universidades de gestión no tenía el rango académico por la baja calidad de los profesores, de las materias y de las pedagogías utilizadas. Y fueron precisamente estos informes los que propulsaron el cambio hacia una docencia en la gestión de empresa basada en parámetros científicos. En la actualidad el último informe de la Fundación Carnegie (Colby, 2011) plantea la necesidad de repensar esta aproximación exclusivamente cientifista¹⁴⁵ en la gestión de empresas. Este informe y otros (IBM, 2010, IBM 2012) resalta que los futuros gestores de empresas tienen que tener una mentalidad amplia, capaz de gestionar la complejidad, por tanto con capacidades de comprensión de diversas personas y culturas y una mentalidad crítica y responsable ante los retos a los que se enfrenta la organización. De alguna manera están destacando que la gestión de personas y organizaciones es un tema complejo, no puede reducirse a un planteamiento cuantitativo, porque precisamente aquellas variables que son apreciadas para el desarrollo organizativo como por ejemplo, la iniciativa, la creatividad, la comunicación, la cohesión, y la motivación no pueden medirse. Por ello proponen integrar las liberal arts¹⁴⁶ (en este caso este término se referiría a las humanidades) y las ciencias, en la docencia de la gestión de las organizaciones para los estudiantes de “bachelor”¹⁴⁷. Estas propuestas desarrolladas en los USA han sido estudiadas y replanteadas en Europa.

Además también existe una crisis de legitimidad a nivel interno de las escuelas de gestión. Algunos académicos advierten que la investigación ha llegado a ser un fin en sí mismo sin conectarse a los problemas de la realidad a los que los gestores tienen que dar respuesta. Aparecen múlti-

144 Gordon, R., & Howell, J. (1959). Higher education for business. *The Journal of Business Education*, 35(3).

145 cientifista, porque la hipótesis en la que se basa es que el desarrollo de la “ciencia del management” solventará los problemas del management. La gestión de las organizaciones está enfocada a entender como se deben tomar las decisiones para que estas sean positivas para el proyecto de la empresa. Descuida todo las variables que no tienen relación directa con la toma de decisiones en el corto plazo.

146 en este caso se referiría a las humanidades, ya que este libro se explicita el término “las liberal arts y las ciencias”, es decir, no incluye las ciencias naturales y sociales como parte de las liberal arts. Por tanto parecería que el término “liberal arts” se refiere exclusivamente a las humanidades.

147 En el sistema educativo español, estaríamos hablando de los estudios de grado, los primeros estudios universitarios después del bachillerato y la Educación Secundaria Obligatoria (ESO)

ples voces que advierten que las hipótesis detrás de los métodos de investigación y posteriormente su enseñanza están destruyendo la gestión de empresas (Ghoshal et al, 1999; Ghoshal, 2005, Dameron 2011). Esto es así, porque el uso dominante de enfoques cuantitativos y la relevancia de variables de optimización a corto plazo son totalmente contraproducentes para el desarrollo de las organizaciones a largo plazo. En la docencia de la gestión de organizaciones se infravalora la importancia del estudio, cultivo y desarrollo de actitudes y aptitudes que son clave para cualquier emprendimiento humano, como son una buena cohesión de equipo, actitud abierta al aprendizaje constante, es decir con espíritu de investigación, comunicación, confianza mutua, y servicio entre otras. El uso predominante de parámetros científicos y por tanto cuantificables en la toma de decisiones, hace a los gestores poco inclinados a plantearse la moralidad de sus opciones o su responsabilidad social y no les permite ser conscientes que están dejando de lado variables muy relevantes para la supervivencia de su organización. Conviene destacar que nuestra preocupación es cómo se pretende “enseñar” la gestión de organizaciones, no como “es” la gestión de organizaciones en la actualidad en una determinada situación geográfica. Así, muchos gestores atendiendo a las necesidades de la organización, a sus intuiciones y al know-how práctico desarrollan respuestas a estos retos de gestión más cualitativos de forma más o menos adecuada. Por tanto, el problema, reside en que la investigación y docencia de la gestión de organizaciones no ha sabido desarrollar un saber que sea capaz de manejar lo axiológico, es decir, un saber que trate sobre lo cualitativo, sobre las variables relacionales, sobre la gestión de lo humano, sino que se ha centrado en lo cuantitativo exclusivamente. Así el estudio de lo axiológico con un procedimiento científico se ha convertido en una necesidad ineludible.

3. ¿Por qué se plantea integrar las humanidades en la educación en la gestión de organizaciones?

Se ha detectado que necesitamos un nuevo tipo de docencia, basado en una focalización de la gestión de lo humano, y por lo tanto un re-ganar importancia de la investigación y docencia de las variables de gestión de lo cualitativo. Esto permitiría potenciar la creatividad, y así fomentar el

desarrollo, entre otros, de nuevos conocimientos, científicos, técnicos, de productos, de servicios. Como resultado han surgido múltiples iniciativas para integrar las disciplinas de las humanidades y las liberal arts en la educación en la gestión de las organizaciones. Es significativo que el último informe de “American Academy of Arts and Sciences” (Arise2, 2013) haya explicitado que el problema más grave que presenta la investigación en los Estados Unidos es la capacidad de organizarse y crear equipos transdisciplinarios, la creación de organizaciones donde se coopere y el desarrollo de sinergias. En Europa el informe (Metris, 2009) también destacaba, aunque con menos énfasis, la necesidad del desarrollo de la comprensión de las dimensiones sociales de la creatividad y la innovación.

Además, las escuelas de gestión son conscientes de su responsabilidad social y política en desarrollar el mundo que queremos. El poder de las organizaciones en el siglo XXI es evidente, algunas son más poderosas y más ricas que muchos países. La élite de estas organizaciones se educa en las escuelas de gestión, por tanto cualquier cambio en la educación de los futuros gestores podría afectar rápidamente como organizamos nuestro mundo. Muchas escuelas de gestión están estudiando diversas propuestas de como educar a los futuros gestores para favorecer que la gestión organizacional sea beneficiosa para la sociedad y al mismo tiempo proveer a estos estudiantes con las capacidades y habilidades apropiadas para gestionar las organizaciones del siglo XXI.

El planteo del problema que tratamos es capital, se muestra más explícitamente en las empresas, pero afecta a todo tipo de organizaciones, entre otras universidades, centros de investigación, ONGs, asociaciones, y grupos sociales. Nuestras organizaciones están en su mayoría actuando con un planteo, a nivel profundo, de explotación, de depredación del medio y de las personas. Es sintomático que esta concepción no excluye ninguna organización, incluso ONGs, centros de investigación o instituciones como la universidad, donde aunque el fin sea muy loable se vive la relación inter-intra-organizacional de una manera precaria y con relaciones de depredación mutua internas y externas que hacen inviable cualquier desarrollo creativo a largo plazo. Además, la sociedad del conocimiento es la sociedad de riesgo (Beck, 1992), porque tenemos en nuestras manos

ciencia y tecnología muy potentes que pueden ocasionar graves problemas, y por tanto esta actitud de depredación y explotación puede tener efectos devastadores. Sin embargo, esta actitud continúa a pesar de las múltiples llamadas a la responsabilidad, por motivos de dignidad, de moral y de ética.

En este contexto de legitimación de la docencia de la gestión de organizaciones, de la responsabilidad política y social y de la creciente problemática en orientar la ciencia y la tecnología para evitar que sea un riesgo para la vida, que la docencia de la gestión de las organizaciones se ha planteado fomentar la responsabilidad promoviendo una educación holística, añadiendo disciplinas humanistas además de los cursos actuales centrados en la gestión.

Se piensa que educando en las disciplinas de las humanidades se conseguirá desarrollar futuros gestores que serán responsables. Qué tipo de humanidades estamos planteando y qué responsabilidad son cuestiones que pretendemos abordar a continuación. Nos preocupa la aproximación actual de integrar las humanidades en la educación en la gestión de empresas porque es ineficaz debido a sus hipótesis antropológicas y epistemológicas informadas. Así a pesar de las buenas intenciones de sus promotores, el resultado es nulo e incluso contraproducente para poder afrontar la crisis “de responsabilidad o de ética” que vivimos y para desarrollar las capacidades de gestión del siglo XXI. Esta aproximación no tiene éxito porque el problema no está bien planteado.

4. Los diez miedos a los que da respuesta la integración de las humanidades en la docencia de la gestión de las organizaciones

Conviene advertir que las aproximaciones a la recuperación de las humanidades y en general las liberal arts en la docencia es un proyecto que tiene diversidad de aproximaciones. En algunos casos es un clamor por una recuperación directa de las humanidades¹⁴⁸, en otros se plantea que sería necesario una adaptación (AAC&U, 2007; Cabot 2013) y más como

148 <http://humanitats.espais.iec.cat/>

una filosofía educativa donde no se habla explícitamente de defender unas disciplinas humanistas o de “liberal arts”.

En esta propuesta de integración, las humanidades y las liberal arts (humanidades, ciencias, ciencias sociales) se plantean como una educación general básica a nivel universitario en la gestión de organizaciones y con la selección de materias y temas importantes que sirvan a la formación de la persona completa¹⁴⁹ (Pierson, 1959, AAC&U 2007). No se trata de estudiar ni de investigar las fronteras del conocimiento, tampoco intenta dar una formación especializada profesional, sino todo lo contrario intenta proveer al estudiante con un conocimiento general de diversas materias (AAC&U, 2007) que permitan aumentar el nivel general educativo de la población americana, además de una preocupación genuina por querer mantener los ideales democráticos y cívicos (AAC&U, 2002, Cabot 2013) de su sociedad, que según sus argumentaciones sólo es posible proveyendo una educación general básica a nivel universitario de dos años de duración.

La pretensión de incluir las humanidades en la docencia en las universidades (en todas las especialidades), también en la docencia en la gestión de las organizaciones tiene muchas características comunes. La primera, en la argumentación, para justificar la necesidad de su inclusión hay una defensa de valores perdidos en moral, ética, y responsabilidad. La segunda característica importante es que estas disciplinas se argumenta que presentan de por sí una solución a este problema axiológico. En este segundo punto hay diferentes grados de comprensión de su eficacia, desde aquellos que piensan que estas disciplinas son tan “solución” hoy como lo fueron su estudio en el Renacimiento o en la antigua Grecia o aquellos que plantean que se tienen que adaptar a las necesidades y condiciones del siglo XXI (AAC&U, 2007; Cabot 2013). Esta pretensión de inclusión está asociada a los programas de grado¹⁵⁰ de la universidad y choca directamente con el planteo de la universidad como centro de investigación, donde se estudia el conocimiento de frontera de todas las disciplinas, y se pasa a concebir

149 <http://humanitats.espais.iec.cat/>

150 En la tradición anglosajona esto sería equivalente al “undergraduate studies”. Son los primeros años de la universidad.

como un espacio de instrucción, una manera de “transmitir” información o algunos podrían incluso pensar de ideologización.

De alguna manera, y muy veladamente, esta “transmisión” de información ya asume que se transmitirán una serie de valores y actitudes, sin embargo, no se explicita cuáles ni cómo se pueden “transmitir” valores con el estudio de disciplinas. En el planteo de la “Association of American Colleges and Universities” (AAC&U, 2007) y en Cabot (2013) hay una posición mixta, en muchas partes de los informes se pretende que lo que se transmite es un saber ya definido en las disciplinas humanistas, y en otras que hay que investigar cómo tiene que ser este nuevo tipo de educación. A diferencia de otras defensas basadas en las recuperación de las disciplinas humanistas de antaño, estos dos informes intentan substantivar porqué las humanidades son necesarias atendiendo a los requerimientos de la economía del conocimiento. Este esfuerzo es positivo porque liga el desarrollo de la solución a las necesidades que tenemos como vivientes en la economía del conocimiento abierto, porque recomiendan investigar como hacerlo (AAC&U, 2007 pág. 13; Cabot 2013 pág. 34). Paradójicamente la aproximación de la Unión Europea (Metris, 2009) es contradictoria, presenta investigación en el ámbito de las humanidades pero al mismo tiempo los autores las concibe como disciplinas designadas para mantener unas tradiciones, culturas e identidades. El informe muestra en un momento su estupefacción planteando que precisamente el proyecto Europa se plantea como una transcendencia de estas identidades culturales (pág. 104) y manifiesta la falta de investigación en este ámbito. Un posible ejemplo de lo que Parker (2007) llama incomprensión y falta de conocimiento de la importancia de las humanidades para Europa dentro de la Comisión Europea.

El problema a nuestro parecer es que no se advierte la situación en la que vivimos en toda su radicalidad, en toda su importancia. No se entiende que el problema no es de un mundo complejo, cambiante, volátil e incierto, y que con unas habilidades, entre otras, de escucha, empatía, apreciación del contexto, comunicación, procedentes de las disciplinas de humanidades y liberal arts se puede dar respuesta a la problemática actual. Además, el planteo de la integración de las humanidades y liberal arts se concibe como una manera de imbuir al ciudadano con espíritu democrático, cívico,

responsable, como una formación del carácter que mantiene la cultura y las tradiciones vivas. Un proceso que le permite tener una identidad, a partir de un saber incluso milenario. Sin embargo, el verdadero problema, el de fondo, no los síntomas que advertimos en la superficie, radica en que no tenemos parámetros de interpretación colectivos y por supuesto tampoco individuales que nos permitan entender y dar respuesta a la situación en la que nos encontramos. La no detección de esta situación permite plantear la integración de las humanidades en la gestión de las organizaciones sin darse cuenta que no se está desarrollando ninguna solución y por tanto sin ningún impacto en proporcionar herramientas para saber constituirnos y manejarnos en la supercomplejidad de la economía del conocimiento.

Es destacable que el gran reto que advierte el informe del “American Academy of Arts and Sciences” (Arise2, 2013) es la necesidad acuciante de dar respuesta a los problemas de cohesión y cooperación entre las múltiples disciplinas científicas. El problema en la organización científica es la punta del iceberg de un problema que manifiestan todas las organizaciones que son activas en la economía del conocimiento. Sin embargo, la posible contribución de las humanidades en el estudio de las formas de cohesión, interpretación y gestión de las realidades no se detecta. Es decir, no se reconoce una de las contribuciones más importantes de las humanidades, el estudio de la creatividad y las condiciones de la creatividad, es plenamente relevante en la economía del conocimiento.

En esta falta de cuestionamiento ya se advierte la raíz de la ineficacia del planteamiento mayoritario actual de la integración de las humanidades. En la hipótesis subyacente las disciplinas humanistas ya tienen todo el conocimiento necesario para proveer de moral, ética y responsabilidad, actitudes y aptitudes a los futuros trabajadores, porque se entiende que si los estudiantes estudian estas disciplinas conjuntamente con su especialización técnica entonces se educará a la persona completa, con las aptitudes y actitudes para ser un buen gestor o ingeniero o médico o abogado. Esta propuesta es absolutamente ineficaz porque asume que los valores que se presentan en las grandes obras de la humanidad son los valores que necesitamos hoy en día, es decir, asumen que son las orientaciones para cohesionar y motivar equipos que Arise2 (2013) y Metris (2009) demandan,

aunque como ya hemos advertido, la contribución de las humanidades en la gestión de las organizaciones no se explicita de este modo.

Aún más, esta aproximación es inefectiva porque no aprecia que estos valores son solamente postulados de valor. Los valores para ser tales “valores”, es decir para que sean efectivos, tienen que llegar a la sensibilidad, no pueden ser nociones conceptuales (Corbí, 2013). El valor no se convierte en valor, es decir, no es efectivo “conociendo” o “sabiendo” el valor. Así, por ejemplo, conociendo los valores de Homero en la *Odisea* ¿cómo transforma ese valor al futuro gestor del siglo XXI?. Para que este valor esté actuando como orientador del hacer de la persona tiene que llegar al sentir. Esta dificultad no se plantea en esta aproximación de integrar las humanidades en la organización de empresas, es una preocupación inexistente. Por tanto, es una aproximación superficial y que responde más bien a una serie de argumentos, que he denominado miedos a los que se pretende dar respuesta. A continuación presento una recopilación no exhaustiva de estas argumentaciones, o miedos a los que la integración de las humanidades en la gestión de las organizaciones da respuesta.

Miedo 1:

Estamos perdiendo la fuente de nuestra cultura occidental, no conocemos nuestra historia, nuestras raíces. Si no conocemos el pasado no tenemos identidad, seremos “poco humanos”. Precisamente, la fuente de nuestro problema actual, de falta de responsabilidad reside en el olvido de nuestra identidad.

Miedo 2:

El siglo XXI necesita innovación, creatividad y nuestro arte y expresiones artísticas trabajan precisamente en este ámbito, si no conocemos y estudiamos estas propuestas no podremos ser creativos.

Miedo 3:

En el siglo XXI predomina la técnica y la ciencia. Ahora sólo cuantificamos pero no somos capaces de apreciar lo “bueno” de la vida, lo que tiene calidad. Estamos educando a máquinas no a seres humanos. Las humanidades nos ayudan a apreciar la calidad.

Miedo 4:

En el siglo XXI predomina la técnica y la ciencia, esto significa fragmentación y especialización, no es bueno, lo que necesitamos es un pensamiento holístico y un ser humano integral. Las humanidades nos proporcionan este conocimiento.

Miedo 5:

En el siglo XXI predomina la técnica y la ciencia, esto mira al futuro y deja de lado la tradición, el conocimiento que hemos desarrollado durante siglos. No podemos despreciar este valor. El conocimiento desarrollado antaño es tan válido como lo fue entonces.

Miedo 6:

En el siglo XXI predomina la técnica y la ciencia, vivimos sin valores, o mejor dicho con los valores de eficacia y eficiencia que son valores no humanos, son valores económicos. Las humanidades nos proporcionan los valores verdaderamente humanos.

Miedo 7:

En el siglo XXI predomina la técnica y la ciencia, invade todas las parcelas de la vida del individuo y este se vuelve instrumental en todas sus actuaciones, no es verdaderamente humano. Las humanidades enseñan que las personas no son instrumentos. Es decir las humanidades permiten al individuo del siglo XXI desarrollar capacidades, actitudes y sensibilidades más allá de una concepción instrumental del individuo.

Miedo 8:

En el siglo XXI predomina la técnica y la ciencia, éstas no crean sentido, el sentido lo crean las humanidades. A través de su estudio podemos saber lo que es humano y el sentido de nuestra existencia. El sentido de nuestra vida está ya descrito en las humanidades.

Miedo 9:

En el siglo XXI predomina la técnica y la ciencia, que son amorales. Las humanidades construyen las responsabilidades, la ética, la moralidad, por-

que lo que es la responsabilidad, la ética y la moralidad está ya presente en estas disciplinas.

Miedo 10:

En el siglo XXI predomina la técnica y la ciencia, que son sin sensibilidad. Las humanidades educan la sensibilidad.

En general la propuesta de la integración de las humanidades se defiende como una recuperación de unas disciplinas que fueron abandonadas por error, y ahora se trataría de re-incluirlas en la docencia. Nuestra hipótesis es totalmente diferente, para nosotros, la sustitución paulatina de las humanidades por los estudios científicos y técnicos fue un proceso lógico y necesario de las sociedades occidentales y de la educación en la gestión de las organizaciones (Pierson, 1959). No un error, como están asumiendo las actuales aproximaciones de recuperación de las humanidades en la docencia en la gestión. Las humanidades no se entendieron como útiles para el desarrollo económico y social, y fueron relevadas por las disciplinas científicas y la tecnología. Por tanto, en el reclamo actual por recuperar las humanidades se tendría que justificar qué es lo que ha cambiado en la situación actual para requerir el retorno de los estudios de humanidades en la docencia de la gestión de las organizaciones. Esta explicación se realiza, como es el caso en el informe del AAC&U del 2002 y del 2007, sin embargo, muchas veces se asume, sin cuestionar, que el conocimiento de las humanidades sea plenamente relevante en el siglo XXI, e incluso a veces parece plantearse como una panacea a la resolución de los retos que tenemos en la docencia de la gestión de organizaciones ya que para los proponentes de su re-introducción es su abandono lo que nos ha llevado a la crisis axiológica actual. Los argumentos que plantean para su integración en los estudios de gestión de las organizaciones son ambiguos y poco precisos. Aquí los cuestionamos al mismo nivel de argumentación:

1. La ciencia/técnica nos proporciona un tipo de conocimiento muy práctico. No lo dejaremos de lado por otros conocimientos que no se presentan como tan adecuados. Por ejemplo, no recuperaremos el mito, o la filosofía

para comprender el mundo. Con esta afirmación no quiero decir que vamos progresando, sólo que son modelaciones diversas, puede ser posible que la modelación científico-técnica del mundo nos lleve a la destrucción de nuestra especie. Por tanto, sólo remarco que si un conocimiento no se entiende como substancial para la comprensión y actuación del mundo (como por ejemplo el conocimiento humanista), este será substituido o relegado a un segundo término por otro que sea considerado más adecuado. Por lo tanto, no vamos a recuperar un conocimiento que ya una vez dejamos de lado a no ser que se justifique su re-introducción adecuadamente.

2. Las primeras universidades enseñaban lo que hoy denominamos humanidades, paulatinamente estos conocimientos fueron siendo desplazados y marginados porque no favorecían el desarrollo de la ciencia y la técnica. ¿Cómo pueden las actuales humanidades fomentar el desarrollo de la ciencia y la técnica? ¿Pueden las humanidades dedicarse a esto? Creo que esta es una pregunta relevante, que no se discute. Se plantea el regreso de las humanidades como un “coger terreno” de las ciencias y técnicas y sin plantearse la actualidad de su conocimiento disciplinario para el ser humano del siglo XXI. Una buena aproximación sería replantearse cómo pueden favorecer el desarrollo científico-técnico, es decir, replantearse cómo podrían ser las humanidades del siglo XXI.

3. La ciencia y la técnica se desarrollan aceleradamente. El conocimiento y sus aplicaciones se fragmentan y especializan continuamente. Esto no es negativo, es la conquista creciente de nuevos ámbitos de investigación. Sólo con la continua especialización y expansión en el saber se puede seguir creando. El conocimiento no es cerrado (como asume la integración de las humanidades en la gestión de empresas), sino abierto, en crecimiento acelerado. No tiene sentido que las humanidades se conciban en el siglo XXI con parámetros del siglo XIX.

4. La especialización de la ciencia y la tecnología no significa que el individuo viva fragmentadamente. Aunque puede ser posible que la educación del individuo sea fragmentada, silos de información que no se relacionan entre sí, sin un problema que resolver y que por tanto no significan nada en la vida del individuo. Este es un problema pedagógico del currículum

que requiere dedicarle atención, no un problema que vamos a solucionar leyendo Homero.

5. No se puede afirmar que las humanidades nos proporcionan un conocimiento holístico, porque no vivimos en época de los griegos, ni en la de Leonardo Da Vinci o en la de Goethe. Una formación holística sólo es posible si se entienden las humanidades como la tradición, como unos conceptos y conocimientos fijados, que no cambian, son estables, seguros – de alguna forma legitimados- y limitados. Sin embargo, con un conocimiento científico en continua expansión, o mejor dicho con una continua expansión de la ignorancia, porque las fronteras del conocimiento continúan creciendo (Barnett, 2000) la pretensión de un conocimiento holístico a nivel disciplinar, unificado explicita la no comprensión de la sociedad en la que vivimos, y muestra el mal planteo del problema.

6. El discurso fragmentación/integración se basa en una concepción de las humanidades como un conocimiento, por eso es posible contraponer en la argumentación de la integración de las humanidades en la gestión de las organizaciones la relación de la ciencia/técnica vs. las humanidades. De otra manera esta conceptualización no sería posible.

7. Se defienden las humanidades como necesarias para poder gestionar las empresas, sin embargo, la técnica y la ciencia serían el centro y las humanidades darían el contexto de actuación (por tanto no serían centrales, sino periféricas). Por eso, las humanidades tienen que integrarse en la educación en la gestión de las organizaciones, para poder integrar los conocimientos técnicos. En esta argumentación, la técnica sería necesaria pero no suficiente, las humanidades serían el “ingrediente” que falta para que el gestor fuese competente. Es decir, el estudiante deviene competente al estudiar la lógica técnica/científica + el ingrediente humanista.

8. En la argumentación de las humanidades en la gestión, se defienden las humanidades como parte central de la educación, del desarrollo humano. Sin embargo, como hemos visto en el punto 7 se entiende que el “ingrediente” humanista es lo que permite a los conocimientos técnicos/científicos ser contextualizados. Así, aunque se quiere presentar como central,

en realidad no lo es. Esto es así porque la justificación de la integración de las humanidades en la gestión de las organizaciones está realizada bajo supuestos antropológicos y epistemológicos que no permiten otro tipo de conceptualización. Es decir, no se pueden concebir las humanidades como el centro de la docencia en la gestión de las organizaciones.

9. Se pretende desarrollar en el individuo la capacidad de apreciar la belleza, ser sensitivo, refinado. Esto educará a un individuo más completo, más holístico. No queda claro como un individuo más refinado, con más conocimientos humanistas, sabrá dar respuesta a las problemáticas que tenemos planteadas en la gestión de las organizaciones en el siglo XXI.

10. Continuando con la idea anterior pero centrándonos ahora en la preocupación más ética, más moral, no queda claro que ser más refinado culturalmente y sensitivamente, más racionalmente crítico implique que el sujeto pudiera realizar acciones más responsables. Se supone que esto es así, pero no se argumenta el porqué. Podemos recopilar casos en nuestra historia reciente colectiva de individuos muy refinados humanísticamente y al mismo tiempo muy poco responsables. Habría que estudiarlo.

11. Se defiende que las humanidades crean sentido y por tanto construyen la identidad y el carácter del individuo. Por supuesto esta creación de sentido es siempre axiológicamente positiva, pero no se define lo que es positivo, porque de alguna manera ya viene dado en el conocimiento humanista, esto es implícito. Es decir, esta aproximación humanista no se plantea la construcción de valores por los cuales queremos orientar nuestras organizaciones. Al no plantearse esta cuestión, no hace explícito que tenemos que saber crear y gestionar las orientaciones colectivas, por tanto, saber crear y gestionar proyectos colectivos. En esta argumentación humanista de integración en la gestión de organizaciones todo esto, la construcción de valores, y su transmisión ya viene dado en las disciplinas humanísticas, no hemos de preocuparnos en desarrollarlo, todo el saber ya está presente en estas disciplinas.

12. No se cuestiona que las humanidades creen sentido, esta una de las frases más comunes argumentadas apoyando la integración de las humani-

dades en la docencia de la gestión de las organizaciones. Si reflexionamos algunas propuestas humanistas no queda claro como estudiar la filosofía de los griegos, o la literatura rusa o la caza de brujas del siglo XVI en Inglaterra pueda crear sentido. ¿Cómo estudiar humanidades crea sentido? No es claro, no es una argumentación que se pueda afirmar sin explicarlo, y más aún teniendo en cuenta que se comprenden las humanidades como disciplinas.

13. Se tiene un concepto de la creatividad anclado en las obras artísticas. No se entiende que el científico puede ser igualmente creativo, o que el gestor de organizaciones tiene que ser creativo al replantearse continuamente nuevas formas de comunicación, cohesión y organización colectiva. Es decir, en el planteamiento de la integración en las humanidades en la gestión, no se destaca la importancia de desarrollar el aspecto creativo como una aptitud básica en el gestor y si se hace es como un plus. Está problemática está relacionada con la concepción de las humanidades como un ingrediente a añadir y no como parte central de lo que implica la gestión del siglo XXI. No se especifica como las humanidades puedan desarrollar esta creatividad. Las hipótesis antropológicas y epistemológicas de la propuesta impiden una concepción adecuada de la creatividad.

14. Se tiene la noción de creatividad anclada en la del individuo “genio”, una noción autárquica de creación, que va en contra de las necesidades del gestor del siglo XXI. Adolece del mismo problema, las hipótesis antropológicas y epistemológicas.

Así vemos como sus argumentaciones son imprecisas, ambiguas y sin un análisis profundo de las causas a la problemática falta de responsabilidad, aptitudes y actitudes para la gestión de las organizaciones del siglo XXI. A continuación pasamos a argumentar a nivel profundo, y no superficial, la raíz de la problemática con la que hemos topado, las hipótesis de base de este planteamiento de la integración en la gestión de las organizaciones y así acabar de mostrar lo inadecuado de la aproximación actual. Antes de proponer una integración habría que preguntarse ¿Cómo tiene que ser la docencia de la gestión de las organizaciones en una sociedad del conocimiento globalizada?, la siguiente pregunta sería, teniendo en cuenta el

potencial de las humanidades, ¿cómo re-pensamos las humanidades de tal manera que constituyan el centro de lo que significa la gestión de lo humano?, sin embargo estas preguntas no se pueden explicitar debido a las hipótesis antropológicas y epistemológicas subyacentes en el actual planteo del problema.

5. El problema no está bien planteado. Los supuestos subyacentes a las propuestas de integración de las humanidades en la educación de la gestión de las organizaciones

Según los defensores de estas propuestas de innovación educativa, el estudio de las humanidades, enseña a mirar el mundo, a ver más allá de los parámetros estrechos de la rutina diaria. Este énfasis en destacar la importancia de las humanidades no es específico de los estudios de gestión sino que se propone que vuelvan a ser el centro en los estudios universitarios en general¹⁵¹ (Cabot, 2013; Nussbaum, 2012; AAC&U, 2002, 2007)

Además el humanismo se centra a desarrollar la totalidad de la persona, por tanto, no sólo su sensibilidad, sino también la racionalidad y la justicia. El humanista es aquel que sopesa con su razón crítica su vida. A este planteamiento se acerca una concepción moral y valoral que se centra en la formación del carácter. Además, para otros lo fundamental del estudio de las humanidades es que permite a los estudiantes dar sentido al mundo y comprender su situación personal en él, por tanto les ayuda a contextualizar la gestión de las organizaciones de una manera más responsable. Así, el problema que tenemos ante las nuevas condiciones económicas consiste en que no hemos dado suficiente relevancia al estudio de las humanidades y que focalizándonos en la riqueza de esta tradición daremos respuesta al problema que tenemos de gestión.

Sin embargo, esta propuesta de integración de las humanidades en los estudios de gestión no detecta la causa del problema: vivimos de crear conocimiento constante, la ciencia y la técnica no paran de crecer, esto afecta

151 <http://humanitats.espais.iec.cat/>

a nuestra forma de vida, a nuestra manera de organizarnos y cohesionarnos. Por lo tanto, requiere de la capacidad de saber manejar lo humano, las personas, ser capaz de cohesionar y motivar grupos humanos en proyectos de calidad. La sociedad del conocimiento significa repensar la concepción del individuo como auto-constituido con sus propias orientaciones, y por lo tanto, supone un “saber” sobre como crear estas orientaciones. Sin embargo, la propuesta de integrar las humanidades en la docencia en la gestión de las organizaciones presupone ya una antropología que impide esta formulación y por tanto es incapaz de detectar y dar respuesta a la raíz del problema que acabamos de plantear. Es decir, no se centra en entender cómo “constituir” un individuo simbiótico, se plantea en base a tres hipótesis caducadas:

Primero: entiende al individuo como un ser racional, que aprendiendo una serie de conocimientos humanistas se comporta humanísticamente. Desafortunadamente no hay estudios que demuestren que por aprender una idea conceptualmente se actúe en consecuencia. Bloom (1994), creador de los cánones de literatura de la civilización occidental se niega a afirmar que por leer un determinado libro se sea más humano y más responsable. Aunque si parece que pueda aumentar la facilidad de comprensión de situaciones diversas al presentarnos situaciones que no hemos vivido (Nussbaum, 1994), desarrolla la capacidad de imaginar múltiples posibilidades a nuestras actuaciones y por tanto potencialmente hacernos más empáticos y más reflexivos. Aunque también queda claro que por mucho que uno lea Shakespeare o Dante, paradigma de buena literatura, puede ocurrir que se sea muy responsable y comprensivo cuando se esté leyendo la obra pero que en momentos de dificultad, en el día a día de la organización, esa “responsabilidad” y comprensión no sean relevantes, “el negocio es el negocio”.

Segundo: La integración de las humanidades se justifica porque el individuo tiene un “defecto”: su falta de ética o responsabilidad, y este defecto se tiene que subsanar a través de la educación. O quizás pensemos que el individuo ya tiene una ética o un determinado concepto/sentimiento/actuación de responsabilidad pero no nos gusta. De cualquiera de las dos formas, consideramos que su ética o su responsabilidad no son correctas. Para los proponentes de la integración de las humanidades en la educa-

ción en la gestión de las organizaciones lo correcto ya está presente en las humanidades, y el futuro gestor “no lo tiene porque no ha estudiado suficientemente estas humanidades”. Por tanto, ¿la ética y la responsabilidad es la de los textos de hace 1000, 500, 100, 50 años?. No parece muy lógica esta argumentación del valor de las humanidades. ¿Cómo puede esta responsabilidad y ética funcionar en el siglo XXI? Es decir, esta antropología, presupone una epistemología, un saber perenne, legitimado y transcultural que es accesible en las obras cúlpe de nuestra civilización y se presupone que “sabiendo” este conocimiento el individuo se convierte en responsable.

Tercero: no se cuestiona el sistema de valores presente, sino que se acepta como “dado” como la naturaleza de las cosas, y por tanto se intenta dar respuesta a la problemática axiológica añadiendo un “ingrediente” en la educación en la gestión de las organizaciones (el ingrediente humanista). Así además del conocimiento técnico/práctico se le añadiría un conocimiento humanista, educando de esta manera al individuo holístico, de calidad. Exagerando, proponiendo una fórmula matemática: actitud de depredación y explotación + humanidades = individuo de calidad, alternativamente: actitud de depredación y explotación + ética = individuo de calidad. Esta aproximación no puede solucionar el problema que Arise2 (2013) y Metris (2009) destacan.

El quid de la cuestión, y lo que queremos destacar, es que con estos planteamientos no es posible problematizar las hipótesis de base que están todavía funcionando. Parece inconcebible cuestionar esta actitud de depredación y explotación inconsiderada (o considerada, más o menos refinada y quizás incluso humanista) del medio y las personas. Aceptando la hipótesis de base que el ser humano es un ser necesitado, esto no significa que la depredación/explotación del medio y las personas sea la manera más eficaz de sobrevivir en el siglo XXI, en la sociedad del conocimiento. Esta hipótesis acrítica de la concepción de la actuación del individuo no se cuestiona y se continúa aceptando como un supuesto. Es importante señalar que nuestro análisis tiene en cuenta la manera en la que sobrevivimos actualmente, es decir, con la creación constante de nuevo conocimiento y por tanto con la constatación que esta creación es posible sólo en un equipo y de esto se deduce una determinada antropología, diferente a la

hipótesis caduca que tienen las actuales aproximaciones de integración de las humanidades en la docencia de la gestión.

Y así, estudiando la situación actual, al ver como las organizaciones se las apañan para proveer continuamente nuevos productos y servicios entendemos la importancia capital de la creación continua técnica y axiológica. Este nuevo tipo de economía del conocimiento requiere el desarrollo de un conocimiento sobre lo axiológico, sobre como crear proyectos que sean motivantes y cohesionadores de un equipo, lo que la “American Academy of Arts and Sciences” (Arise2, 2013) plantea como reto acuciante para la innovación de los Estados Unidos. Este conocimiento axiológico es necesario para todas las organizaciones de la sociedad del conocimiento, es decir, para todas aquellas organizaciones que sobreviven gracias a crear nuevos tipos de conocimiento, de todo tipo, que les permiten crear nuevos productos y servicios.

La creación técnica/científica es específica de cada ámbito de actuación, pero es la axiológica, sin duda, la más relevante, porque permite investigar como crear equipos de creación e innovación motivados, cohesionados, compartiendo conocimiento. Una creatividad axiológica que pocas organizaciones se plantean como incidir en ella de una manera explícita, excepto como hemos ya señalado el informe Arise2 (2013) del “American Academy of Arts and Sciences”. Por tanto, vemos que no cuestionar la antropología subyacente nos impide repensar las humanidades teniendo en cuenta una antropología de animal simbiótico. Así, considerando las actuales condiciones de sobrevivencia, no podemos continuar concibiendo al individuo como autárquico con una actitud de depredación más o menos considerada incluso humanista, sino como un individuo simbiótico, que necesita de los demás para poder desarrollar toda su creatividad en la creación continua de conocimiento. Esto no es posible si seguimos pensando y concibiendo la antropología del ser humano como autárquico con una actitud de explotación y depredación. Por tanto, las condiciones actuales de la economía del conocimiento requieren que pensemos al ser humano como individuo simbiótico y que nos preocupemos en desarrollar un saber sobre la gestión de lo humano, de las relaciones, las cohesiones y motivaciones del grupo.

En el planteo de la integración de las humanidades en la docencia de la gestión de las organizaciones la creatividad se concibe como personal e individualista. No se piensa que el quid de la innovación de nuestro siglo, con conocimiento en crecimiento exponencial y especialización creciente, sólo se puede desarrollar en el seno de un grupo. Es interesante resaltar que los planteos de las humanidades se realizan en su mayor parte con intención de “heredar un saber que está en las obras culturales de nuestra civilización”, el propósito es heredar del pasado y no el desarrollo de la creación. Esto también significa que las humanidades no se conciben con el motivo de estudiar como las cohesiones y motivaciones del grupo se construían y como se mantenían. Este es un tema que no entra en consideración. Así, las humanidades planteadas con estas concepciones antropológicas y epistemológicas caducas son inútiles para fomentar la creación axiológica de las sociedades de conocimiento.

Estas hipótesis antropológicas y epistemológicas existen porque no se ha tomado autoconciencia de la significación para nuestras formas de vida de los hallazgos de la antropología. Sabemos que nuestra viabilidad como seres humanos depende de la socialización que recibimos, ya que únicamente con nuestra dotación genética seríamos incapaces de sobrevivir (Morris, 1967). Es decir, para ser viables, tenemos que ser estimulados de una cierta manera y responder tal como nuestra socialización define. Por tanto, no somos independientes como seres sino que establecemos una relación con un sistema de valores que nos constituye, y que nos define culturalmente.

Nuestra aportación consiste en afirmar que este “rescate” actual de las humanidades no nos permite plantear una buena respuesta a la situación actual. La base de nuestra argumentación es que vivimos de la investigación y creación de nueva ciencia y tecnología y es a partir de esta constatación de donde se deduce las problemáticas y posibles soluciones. La investigación acelerada de la ciencia y la tecnología nos afecta de dos formas muy importantes. Primero, esta ciencia y esta tecnología está siendo usada para explotar a las personas, sociedades y al planeta. Una explotación acelerada que incrementa los desequilibrios sociales y afecta a la sostenibilidad del planeta. Segundo, estas nuevas ciencias y tecnologías permiten la creación de nuevas interpretaciones y valoraciones del mundo, esta es la primera vez

en la historia de la humanidad en que esto se convierte en clave para poder sobrevivir. Esto es así porque las nuevas interpretaciones y valoraciones favorecen el desarrollo de la creatividad y la innovación que es el eje de la sobrevivencia económica. Sin embargo, a pesar que este nuevo modo de vida abre posibilidades insospechadas de desarrollo creativo humano, hay seres humanos que no son capaces de vivir bajo estos parámetros valorales de continuo cambio, y esto es así porque no han sido educados para ello. La universidad puede desarrollar propuestas que den respuesta a estos retos.

Aunque acabamos de explicitar dos dificultades a raíz de la investigación y creación acelerada de nuevas interpretaciones y valoraciones, en realidad, la crisis podría incluso resumirse más. Es una crisis axiológica, porque se permite la explotación de los seres, las sociedades y la naturaleza al mismo tiempo que no se tiene orientación ni capacidad para gestionar estas nuevas valoraciones e interpretaciones continuamente cambiantes de la ciencia y la tecnología, no somos capaces de manejarnos en esta super-complejidad. La respuesta a esta situación sería aprender a “constituir” un individuo simbiótico en el seno de un proyecto colectivo de calidad. Es decir, desarrollar un saber sobre la gestión de lo axiológico humano.

6. Un pequeño apunte a las aportaciones, mindfulness y espirituales en la gestión de empresas

Algunos académicos ya advierten que las propuestas humanistas y liberal arts no pueden dar respuesta a la actual crisis, porque no trabajan la parte constitutiva del ser humano, su espíritu. Y estos académicos estarían afirmando que se necesitaría “trabajar, moldear” el “espíritu”. Estos planteos basados en una concepción antropológica caduca, más o menos velada, de cuerpo/espíritu tampoco son solución a la crisis axiológica. Estas aproximaciones, de muy buena voluntad, no son capaces de dar respuesta a la crisis axiológica actual, porque se centran en que el individuo pueda vivir mejor en la situación actual de explotación del medio, personas y sociedades. Por tanto, tampoco son respuesta, incluso se podría argumentar que permiten asegurar la perdurabilidad del sistema caduco (previo a la sociedad del conocimiento) porque hacen invisibles los elementos sobre los que

se podría incidir para cambiar las orientaciones individuales y colectivas, y permiten a los individuos poder gestionar mejor las dificultades en las que viven, sin dar respuesta al sistema de explotación y depredación profunda en la que vivimos.

7. En conclusión

El enfoque actual de integración de las humanidades en la gestión de las organizaciones está mal planteado. La respuesta no consiste en un retorno a las humanidades, no nos funcionaron, sino que tenemos que desarrollar una nueva respuesta al problema de la crisis axiológica y una nueva concepción de las humanidades nos puede ser de ayuda.

Retomando el problema en sus dos caras, el de la explotación continua y la dificultad de los individuos a la creación y adaptación continua a los cambios en las interpretaciones y valoraciones de la realidad. Sólo creando una respuesta a estas dos facetas podremos seguir creando e innovando y por tanto sobrevivir. Sin embargo, la aportación actual de las humanidades, sitúa el problema de la crisis axiológica y de explotación continua en una opción del individuo, es su responsabilidad, que tiene que ser educada racionalmente. La hipótesis del humanismo y liberal arts es que individuos humanistas orientaran la gestión de las organizaciones apartada de opciones instrumentales/ científicas, basado en el saber humanístico presente en nuestra tradición occidental. En cambio, para nosotros, esta propuesta no funciona debido a los supuestos acrílicos caducados con los que operan. La respuesta no está en el pasado sino en el desarrollo de proyectos axiológicos, que motiven a individuos simbióticos a colaborar. Por tanto, necesitamos desarrollar un conocimiento sobre lo axiológico, una epistemología sobre lo axiológico.

Así, la aproximación actual a las humanidades y liberal arts ni se plantea como desarrollar estas orientaciones colectivas. Esto es así, porque asume que estas orientaciones están presentes en las disciplinas que se estudian. Según estas aproximaciones es a través del estudio de las humanidades y las liberal arts que entendemos lo que es valioso, y por tanto como debe-

mos orientarnos nosotros y nuestras sociedades. No cuenta para nada la cualidad y consistencia del proyecto colectivo de nuestra forma de vivir. Así en esta idea actual de la integración de las humanidades en la docencia en la gestión de las organizaciones, están presentes:

El individuo se entiende como autárquico y racional, así se explicita que estudiando las humanidades y las liberal arts se desarrollan individuos humanistas.

Una epistemología mítica, que en el pasado está descrito como es la realidad, como es el hombre, una epistemología mítica. Está ya definido lo que es bueno, cómo tenemos que vivir, como tenemos que dar sentido y cómo tenemos que ser responsables. Es decir, todo está ya dado, y se trata de estudiarlo para sacar toda su riqueza y poder aprovechar más de dos mil años de historia. Si no estudiamos esto, es evidente que tendremos sociedades en crisis.

Una no detección de la necesidad de la epistemología axiológica, porque si tenemos individuos humanistas entonces sabremos orientar nuestras sociedades. El individuo humanista es el centro de la resolución de la crisis. No se concibe que todo el planteo de la integración de las humanidades en la docencia de la gestión de empresas se basa en hipótesis caducas para la sociedad del conocimiento.

La aproximación que se plantea con la integración de las humanidades en la gestión de las organizaciones no es capaz de constituir al individuo, sino que lo hace hipócrita o esquizofrénico, porque el sistema continua siendo explotador a todos los niveles. Así, estas humanidades y liberal arts tal como se plantean son descafeinadas e ineficaces. Además esta antropología y epistemología subyacente en el planteo de la integración de las humanidades en la gestión de las organizaciones va en contra de las necesidades de la sociedad del conocimiento, así, va en contra de las necesidades planteadas por Arise2 (2013). Nuestra ciencia y tecnología necesita de seres humanos simbióticos en perfecta comunicación para la producción creativa de nuevos servicios, productos, ciencias, tecnologías, organizaciones, motivaciones etc.

No podemos tomar las humanidades ni el liberal arts ni el mindfulness tal como nos vienen sin remodelarlas a unas sociedades que viven de la ciencia, de la técnica, que están continuamente innovando, por tanto, las humanidades no significan un retornar a lo que es holístico, integral del ser humano. Por tanto, no podemos esperar que los estudiantes de las escuelas de gestión tengan un conocimiento generalista, sino que éste será parcial. Ni que utilizando las disciplinas de humanidades formemos el carácter y la moral. Centrándonos en esta versión de las humanidades y liberal arts hacemos un daño irreparable, no es inocuo, a nuestras posibilidades de crear soluciones a la crisis axiológica, vamos en contra de nuestra propia supervivencia al proponer mantener supuestos caducos en las sociedades de conocimiento.

No se entiende que nuestras sociedades son radicalmente distintas, en la antropología del ser humano y en la epistemología axiológica, no mítica. Ahora somos sociedades de innovación, y por tanto, las humanidades no pueden ser entendidas como contenidos, como comprensiones fijas de la realidad, sino que tenemos que imaginarnos un nuevo tipo de humanidades, que seguramente tienen que tener otro nombre para evitar caer en el uso de la palabra llena de supuestos acrílicos. El reto, ante la nueva forma de sobrevivir de la innovación constante en conocimientos, es repensarnos como individuos simbióticos que tienen que ser capaces de auto-constituirse como individuos en relación en proyectos de calidad, en proyectos motivadores. Necesitaremos que los diversos individuos sean capaces de colaborar y cooperar con otros individuos que son tan especializados como ellos en sus áreas de conocimiento. Se requerirá el desarrollo de la cooperación, espíritu de servicio mutuo, y esto, sin duda, significa una decidida y constante indagación personal y profesional. Por tanto, el reto consistirá en saber replantearnos la educación en gestión de organizaciones como el desarrollo de un saber de gestión de lo humano, de las relaciones que constituyen, motivan y cohesionan a los individuos en un proyecto común de calidad dinámica creativa.

Referencias

Arise 2. Unleashing American's Research & Innovation Enterprise. (2013). Cambridge, MA: American Academy of Arts and Sciences.

Association of American Colleges and Universities. (2002). *Greater expectations [A new vision for learning as a nation goes to college]*. Washington D.C.

Association of American Colleges and Universities. (2007). *College learning for the new global century [A report from the national leadership council for liberal education & america's promise]*. Washington D.C. A report from the National Leadership Council for Liberal Education & America's Promise

Barnett, R. (2000). *Realizing the university in an age of supercomplexity*. Buckingham, UK: The society for research into higher education & Open University Press

Barnett, R. (2005). *Reshaping the university*. Berkshire, England: Society for research into higher education & Open University Press

Beck, U. (1992). *Risk society, towards a new modernity*. London: Sage Publishers

Bloom, H. (1994). *The western canon. The books and school of the ages*. New York: Harcourt Brace & Company.

Cabot, L. W. (Chair of the Board). (2013). *The heart of the matter report. The humanities and social sciences*. Cambridge, MA: American Academy of Arts & Sciences

Colby, A., Ehrlich, T., Sullivan, W. M., & Dolle, J. R. (2011). *Rethinking undergraduate business education: Liberal learning for the profession*. San Francisco, CA: Jossey-Bass

Corbí, M. (1983). *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos:*

Mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca

Corbí, M. (2013). *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica.* Barcelona: Bubok Publishing S.L

Dameron, S., & Durand, T. (2011). *Redesigning management education and research. Challenging proposals from european scholars.* Cheltenham, UK: Edward Elgar

Delanty, G. (2001). *Challenging knowledge. The university in the knowledge society.* The Society for Research into Higher Education & Open University Press.

Engwall, L., & Zamagni, V. (1998). Introduction. In L. Engwall & V. Zamagni (Eds.), *Management education in historical perspective.* Manchester: Manchester University Press

Ghoshal, S., Bartlett, C. A., & Moran, P. (1999). A new manifesto for management. *Sloan Management Review, Spring*

Ghoshal, S. (2005). Bad management theories are destroying good management practices. *Academy of Management Learning & Education, 4*(1), 75-91

Gordon, R., & Howell, J. (1959). Higher education for business. *The Journal of Business Education, 35*(3).

IBM. (2010). *Capitalising on complexity. Insights from the global chief executive (CEO) study.* IBM Institute for business value.

IBM. (2012). *Leading through connections. CEO report.* IBM

Lyotard, Jean-François. (1984). *The postmodern condition : A report on knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press. (Original work published 1979)

Metris Report. Emerging Trends in Socio-economic Sciences and Humanities in Europe. (2009).. Brussels: European Commission. European Research Area

Morris, D. (1967). *The naked ape: A zoologist's study of the human animal.* Canada: Bantam Book

Nussbaum, M. C. (2012). *Not for profit : Why democracy needs the humanities.* Princeton, N.J.; Woodstock: Princeton University Press.

Parker, J. (2007). Future priorities of the humanities in Europe: What have the humanities to offer?: Report of a round table conference held to draft a manifesto for the European commissioner and working papers for the EC working party on future priorities for humanities research. *Arts and Humanities in Higher Education*, 6(1), 123-127.

Parker, J. (2011). Editorial: HE humanities and arts, HE subject centres: RIP? *Arts and Humanities in Higher Education*, 10(1), 3-8

Pierson, F. (1959). The education of American businessmen. *The Journal of Business Education*, 35(3).

Sass, S. (1985). The managerial ideology in collegiate business education. *Business and Economic History*, 14, 199-212

Elementos para la lectura e interpretación de los textos místicos desde las sociedades de tránsito

Francesc Torradeflot

Introducción

La lectura de textos místicos es un procedimiento de cultivo intensivo personal y colectivo de la cualidad humana profunda que es adecuado y aceptable para las sociedades de tránsito y de conocimiento. El acto de leer es a la vez personal y colectivo porque hay una relación afectiva y mental con lo que leemos pero a la vez porque sabemos que somos muchos los que en diferentes lugares y épocas leemos el mismo texto. Se trata de una especie de comunión humana. Además, en muchos casos, esta comunión se visualiza a través de grupos de lectura que hacen todavía más visible la dimensión comunitaria de la interpretación del texto. Los soportes tecnológicos innovadores y la comunicación global de internet han generalizado el acceso a textos de referencia de primera calidad y cualidad. En el presente artículo intentaré mostrar algunos elementos para hacer este procedimiento concreto fácilmente asequible para poder heredar la sabiduría de los antepasados. También mostraré que los textos se pueden leer sin religión con procedimientos que lo faciliten.

Un acceso universal nuevo e imprescindible

Vivimos en una realidad sociológica que presenta una constante e irreversible liberalización del hecho religioso (Charles Taylor). Esta liberalización converge y se alimenta de una creciente legitimación, globalización e incluso materialización jurídica del derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión. La exégesis de este derecho afirma que es un derecho inalienable de la persona y que sólo lo es de los colectivos de manera subsidiaria. Esta primacía del individuo queda reflejada en la preeminencia de pensamiento y conciencia por encima de la religión. Es una manera de conjurar la tradicional y lesiva sumisión del individuo al colectivo propia de las sociedades tradicionales y de algunas ideologías con derivas genocidas. Ello no quiere decir que nos tengamos que someter al dictado de la ideología individualista. Más bien se pretende apuntar a una fecunda interdependencia entre individuo y comunidad.

Ello significa, entre otras cosas, que estamos asistiendo al final, a menudo lamentablemente inconsciente, tortuoso y dramático, de la legitimidad de los exclusivismos, de los dogmatismos, de los fundamentalismos y de las ortodoxias. Es una muy buena noticia. El pluralismo cultural –y por extensión el religioso– es la respuesta política a la diversidad de hecho no sólo de las instituciones religiosas, espirituales y conviccionales, sino del amplio abanico de creencias y convicciones de los individuos¹⁵². Sin ortodoxias, la libertad de interpretación y la creatividad hermenéutica tienen vía libre.

Por otro lado, estamos observando una auténtica “despatrimonialización” del patrimonio religioso y espiritual, lo cual significa que nadie se lo puede apropiar ya en exclusiva, nadie tiene el *copyright* de los textos sagrados de su propia tradición religiosa y espiritual. Sin embargo, ello no es óbice para que todos nos podamos apropiar de ese patrimonio, pero ya no en exclusiva: la UNESCO ha declarado el acervo cultural “patrimonio común de la humanidad”, de toda la humanidad. Y no cabe la menor duda que

152 “El pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio para los intercambios culturales y el desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública” (Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, art. 2).

los textos sagrados y de sabiduría de todas las culturas y religiones de la humanidad forman parte esencial de este patrimonio cultural común¹⁵³.

La posibilidad y la facilitación del acceso generalizado a los textos místicos clásicos y de referencia son fundamentales para el cultivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de tránsito y de conocimiento. La lectura de textos místicos es un procedimiento acreditado para adquirir la imprescindible cualidad humana profunda. Ese cultivo de la cualidad humana profunda es imprescindible para poder garantizar la capacidad necesaria de los seres humanos de construir proyectos axiológicos dinámicos que se adapten y orienten los cambios continuos de las ciencias y de las tecnologías. El Absoluto es una condición indispensable para las transformaciones axiológicas¹⁵⁴. La cualidad humana profunda es la que brota del cultivo de esta dimensión absoluta del ser humano¹⁵⁵. Abandonar el cultivo gratuito de la dimensión absoluta conlleva mutilar la naturaleza humana que constitutivamente es doble, y como consecuencia la especie perdería flexibilidad. Y en una sociedad no hay cualidad humana sin una masa crítica que garantice el cultivo intenso y prioritario de la cualidad humana profunda¹⁵⁶. Aunque en teoría y de manera excepcional se puede cultivar la cualidad humana profunda sin ayuda, la verdad es que el acceso a este cultivo ha quedado registrado y expresado en la sabiduría de las diversas culturas y tradiciones espirituales de la humanidad.

153 “la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el *patrimonio común de la humanidad* y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.” (Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, art. 1). En este mismo documento se da la definición de cultura: “la cultura debe ser considerada el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (ibidem, prólogo)

154 Cfr. CORBÍ, M., *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos – Principios de epistemología axiológica*, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 42. 47.

155 Corbí prefiere hablar de “cualidad humana profunda” que de “espiritualidad”, “para remarcar que es lo que verdaderamente nos constituye, y no algo más allá de nuestra humanidad” (GUARDANS, Teresa, “Marià Corbí. Religión, espiritualidad y cualidad humana en la sociedad de la innovación”, en *Iglesia Viva*, n. 255 (2013), p. 72).

156 Cfr. CORBÍ, M., *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos – Principios de epistemología axiológica*, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 324.

Por eso es imprescindible preservarlas, transmitir las y estudiarlas a fondo a través de la lectura y estudio de sus textos de referencia.

Leer y escuchar es indagar

La cultura es lenguaje. El ser humano es lenguaje y, por esta razón, tiene un doble acceso a la realidad¹⁵⁷: el relativo –que es concebible porque es fruto de nuestra función modeladora (interesada) de la realidad– y el absoluto –inconcebible e inefable (gratuito).

Ambos no tienen conexión pero están absolutamente unidos. Esta es la paradoja básica del hecho antropológico, del animal que habla que es el ser humano. De hecho, la dimensión absoluta puede ser expresada pero inmediatamente esta expresión debe ser negada (teología negativa) para evitar que sea identificada y fijada con una definición o un concepto que la restringirían a la dimensión relativa. En la actualidad no tiene sentido hablar de la dimensión absoluta con un lenguaje estático, hierático; esto se ha terminado. El cambio continuo desactiva, relativiza, rápida y eficazmente cualquier afirmación sobre la dimensión absoluta. Es la intención profunda de todos los místicos y pensadores al hablar, por ejemplo, de “superesencia” (Dionisio Areopagita) o de Dios más allá de Dios (Tillich), trascendiendo así metafísica y teología.

La dimensión relativa y la absoluta tienen una relación similar a la de la expresión y el contenido. Sea como sea, las afirmaciones sobre la dimensión absoluta de la realidad dependen del paradigma de fondo y del contexto histórico y cultural (Corbí dirá del “cañamazo cultural”). Las diversas formas expresivas responden a vivencias distintas, pero todas ellas reflejan, de manera complementaria, una intuición honda común, especialmente si se leen sin epistemología mítica –que pretende describir la sutileza de la

157 El doble acceso es biológico y permite la flexibilidad de adaptación al medio (CORBÍ, M., La construcción de los proyectos axiológicos colectivos – Principios de epistemología axiológica, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p.24. 28). Sobre el doble acceso ver también *Ibidem*, p. 22-23. 84-85. 136. 252. 302. La cualidad humana profunda no puede basarse en la creencia en la dimensión absoluta sino en el dato –no supuesto– del doble acceso (Cfr. *Ibidem*, p. 301).

realidad absoluta¹⁵⁸. La riqueza expresiva no será nunca suficiente para hablar del absoluto pero es claro que contribuye a su indagación y, por ello, no podemos prescindir de ella. Aprender a conocer y a utilizar la mayoría de las expresiones y lenguajes posibles es una riqueza necesaria para poder garantizar la supervivencia de la humanidad. No es por tanto un lujo, una opción, sino una necesidad imprescindible.

Estar situado en un marco o paradigma cultural y en un contexto determinado permite leer otros. En la actualidad se puede ser más consciente que nunca antes de que todo paradigma o marco es rápidamente cambiante, de que hay un *fluir* que sólo nos permite balbucir la realidad.

Sólo podemos “agarrarnos” a la dimensión absoluta, que es sin forma. Si lo conseguimos, significa que estamos preparados para utilizar cualquier lenguaje. Podemos leer todos los lenguajes de nuestros antepasados pero ya no nos sirven sus afirmaciones y expresiones (Dios, esencia, etc.), a no ser que seamos conscientes que su lenguaje, sus mitos no son descripciones de la realidad sino simples construcciones que, como tales, son contextuales y variables, nunca sagradas. Por eso, debemos descubrir en las tradiciones de sabiduría las formas expresivas más adecuadas procurando que sean dinámicas y lo más dúctiles y flexibles posibles. Sólo así podemos utilizar las formas y lenguajes de nuestros antepasados de manera provechosa y útil para la ciudadanía de las sociedades en tránsito.

De hecho, acceder a la dimensión absoluta supone, según Corbí, “dejar de lado la dimensión relativa” y todo lo que le pertenece. No se trata de repetir ciertas derivas, deslices o “errores” graves de la historia de la espiritualidad cuando se ha querido reprimir o renunciar a la estructura psicofísica del ser humano –un ejemplo son algunas tradiciones monacales cristianas o budistas -. Corbí llega a decir que “el tránsito de la dimensión relativa a la absoluta es extraño” y que “no obedece a la naturaleza”.

Los místicos han podido diferenciar las dos funciones, la de programación y cohesión y la de iniciación al cultivo de la cualidad humana. En sus es-

158 CORBÍ, M., *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito – Principios de epistemología axiológica 2*, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 301.

critos observamos reiteradamente la relativización de todo lenguaje hasta su destrucción, con el único objetivo de apuntar más allá del lenguaje a la realidad no condicionada.

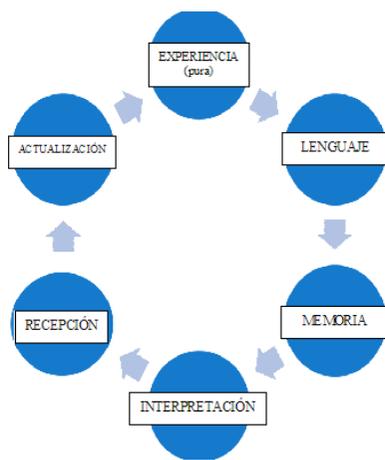
Para leer la expresión del proceso-camino espiritual y de su realización dinámica y plena no hacen falta, en sociedades de tránsito y de conocimiento, ni mitos, ni símbolos ni creencias, sino sólo un lenguaje adecuado a estas sociedades. Eso no significa que no se puedan usar los mitos y los símbolos del pasado, con el único requisito de que no bloqueen a quien los lea¹⁵⁹. Se pueden usar y es conveniente y hasta necesario aprender a usarlos, especialmente si no se quiere cometer errores evitables y se quiere aprovechar la experiencia milenaria de la sabiduría humana.

159 CORBÍ, M., La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito – Principios de epistemología axiológica 2, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 247.

Textos místicos

La lectura de textos místicos, antaño restringida a sólo los más iniciados, permite ahora a todos y a todas acceder a la sabiduría de nuestros ancestros, a sus procesos –técnicas, procedimientos, etapas, etc.- y realizaciones de la experiencia espiritual, que es la consciencia lúcida de la presencia de la dimensión absoluta de la realidad.

La mística habla de la experiencia de vida en su radicalidad. La palabra experiencia puede parecer equívoca. No se refiere aquí a una experiencia dual, de un sujeto que experimenta un objeto. Se trata, más bien, de una experiencia pura, no dual. Para deshacer este posible equívoco propio de la polisemia del término, Panikkar formuló un esquema donde se intenta describir la “experiencia” mística, que puede resultar útil:



La experiencia pura es la de la cualidad humana profunda. Es no dual, sin forma, más allá de cualquier lenguaje y previa a él. Es la de la dimensión absoluta pero, como vemos, está plenamente conectada con la dimensión relativa del ser humano¹⁶⁰, y la afecta y condiciona totalmente.

160 La doctrina panbudista del *pratityasamutpada*, o producción o génesis condicionada, explica cómo funciona esta dimensión relativa. La ignorancia origina las formaciones mentales, éstas la consciencia, ésta la mente y la materia (*namarupa*), éstas las puertas de los sentidos, éstas el contacto, éste el sentimiento, éste el deseo, éste el apego, éste el devenir, éste el nacer, éste el envejecer y el morir.

Los textos místicos son escritos que hablan de la sabiduría humana, de la cualidad humana profunda, de la dimensión espiritual profunda que es la dimensión absoluta de la realidad. Por eso, todo ser humano merece y debe poder tener acceso a ellos y, como mínimo, una masa crítica suficiente debe conocerlos, estudiarlos y divulgarlos, no sin desarrollar las estrategias y tácticas mistagógicas y pedagógicas más adecuadas a cada edad, contexto social, histórico y cultural.

Leyendo textos que hablan de la realidad en su radicalidad no sólo se tiene acceso a la vida de nuestros maestros antepasados, eco privilegiado de nuestra experiencia y sabiduría como especie, sino que además se puede vivir más y mejor, en plenitud, liberado de las estructura de necesidades, de la egocentración propia de la dimensión relativa.

La lectura de los místicos nos puede ayudar a entender “sus estrategias y tácticas para mejor hacer el tránsito de la egocentración a la desegocentración”¹⁶¹, de la dimensión relativa a la absoluta. Pero el auténtico desafío es cómo acceder a los textos místicos a pesar de su opacidad, cómo aprender la desegocentración cuando los textos parecen hablarnos de manera extraña y de cualquier cosa menos de la liberación del ego.

Debemos aprender a leerlos sin los obstáculos de un lenguaje arcaico ininteligible para la mayor parte de los seres humanos. Todo lo que es expresión contextual es envoltorio, es forma; todas estas formas son a primera vista un obstáculo, pero, si vamos más allá y somos capaces de “leer”, de “interpretar”, entonces, todas las formas dejan de ser oscuras y se transforman en símbolos translúcidos que permiten acceder a la dimensión absoluta de la realidad.

En este punto puede ser necesario explicitar qué criterios usamos para identificar un texto místico. La mayoría de ellos deben poder contrastarse en el escrito. Estos criterios son:

161 CORBÍ, M., *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito – Principios de epistemología axiológica 2*, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 248.

La cualidad del texto, es decir, su grado de efabilidad de la dimensión absoluta.

La fuerza o impacto del texto: cuando un texto desarticula al lector, en el sentido en que es capaz de deconstruir las categorías de la mente y del sentir humano, hasta crear el silencio como la mejor actitud receptiva de la dimensión absoluta.

La acreditación del escrito en su propia tradición y en otras tradiciones espirituales y religiosas (a partir, por ejemplo, del número de comentarios).

La acreditación del texto mediante la coherencia de la vida (profetismo, libertad, humildad, etc.) y experiencia espiritual de su autor, a partir de los datos de que se dispone.

La calidad expresiva del texto: el uso del lenguaje poético, la riqueza narrativa, el uso de figuras retóricas, metáforas, etc.

La relevancia profética del texto (de qué manera el texto ha favorecido la transformación social en aras del servicio desinteresado y de la simbiosis completa con seres humanos, colectivos y medio).

La capacidad mistagógica.

La flexibilidad expresiva: la capacidad de combinar adecuada y creativamente diversos tipos de lenguaje sobre la dimensión absoluta.

El grado de relativización o destrucción del propio lenguaje.

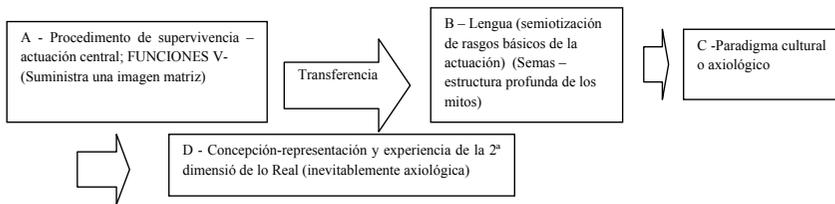
La habilidad mostrada en el texto para expresar e incluso sistematizar el proceso espiritual.

Una estructura común para poder leer e interpretar los textos

El estudio de las culturas y de la historia del ser humano permite afirmar que hay una estructura común del lenguaje y de la cultura previa a la de los textos y que es, a pesar de ser universal, muy diversa, puesto que se presenta distintamente según las coordenadas espaciotemporales.

Esta estructura común permite entender el enfoque que proponemos para la lectura de textos místicos. Presentamos aquí el gráfico que muestra de qué manera está relacionado el modo de supervivencia –directamente cultural y relativo- y la dimensión absoluta de la realidad. Comprender racionalmente esta relación es capital a la hora de poder discernir cómo hay que leer los textos místicos.

De hecho, según las condiciones de supervivencia de los seres humanos, los mitos y narraciones sagradas, así como los aparatos conceptuales a que puedan dar lugar, pueden ser vistos y leídos como descripciones de la realidad o como simples símbolos de la realidad absoluta¹⁶². Cuando se leen textos místicos deben ser leídos como símbolos de la realidad absoluta.



En sociedades preindustriales la unidad de C y D daba estabilidad, la cual cosa era buena porque se tenía que vivir durante milenios de la misma manera.

162 CORBÍ, M., La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito – Principios de epistemología axiológica 2, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 301.

Es necesario tomar conciencia del contexto histórico y cultural donde se inscriben los textos¹⁶³. Así se pueden identificar una serie de elementos que dificultan la comprensión del texto bien porque no se comprenden o bien porque generan prejuicios o estereotipos que actúan como anticuerpos que impiden la dinámica expresiva del texto.

Además, debe existir una conciencia mínima sobre los diversos niveles de interpretación: el literal, el crítico, el simbólico y el silencioso. Tradicionalmente los sentidos de las escrituras sagradas eran diversos. En el judaísmo y en el cristianismo, especialmente en su etapa medieval, se habla de dos, tres o de cuatro tipos de lecturas o sentidos. De acuerdo con este último ejemplo, se considera, en primer lugar, el sentido literal o histórico, que hace patente la comprensión lingüística del enunciado –puede utilizar también parábolas o comparaciones analógicas–; en segundo lugar el sentido alegórico –enunciando una cosa se dice también la otra–; en tercer lugar, el sentido antropológico o moral –busca figuras, vicios, virtudes, pasiones, etapas del espíritu–; en cuarto lugar, el sentido anagógico o propiamente místico, porque remite directamente al ámbito de la divinidad. Algunos han considerado el primer sentido el literal y los demás como sentidos espirituales. Según nuestra aproximación el único que habla de la cualidad humana profunda, en sociedades de tránsito, es el último.

Sin embargo, todos los sentidos están al servicio del anagógico. En este sentido, son imprescindibles pero desde su relatividad.

La cualidad humana profunda no es la historia ni sus hechos, ni se limita a referirse a hechos, cosas o personas de la dimensión relativa, ni se circunscribe a la moral y a los valores. Todo, absolutamente todo, es relativo al absoluto, a la dimensión absoluta de la realidad. Pero el sentido silencioso

163 “Lexègesi històric-crítica ens permetrà aproximar-nos científicament a l'autor, al medi històric i cultural, a la realitat lingüística del temps, als sistemes d'organització narrativa i a les formes literàries coetànies, a la història de la redacció, a la recepció i a les possibles modificacions e interpolacions que hagi sofert el text” (TORRADEFLOT, F., “Elements per a una lectura lliure dels textos religiosos” en CORBÍ, Marià (c.), *Lectura purament simbòlica dels textos sagrats – Assaigs pràctics*, 4t encontre a Can Bordoï, CETR, Barcelona, 2007, p. 191.)

es el que va más allá de todos los sentidos y utiliza el lenguaje para apuntar al silencio como la mejor manera de expresar la realidad última o absoluta.

De todas maneras y volviendo al lenguaje, hay que tener presente que en el ámbito de la lectura crítica es importante conocer los recursos narrativos y, en especial, retóricos. En el ámbito de lectura simbólica es fundamental darse cuenta de y desarrollar las capacidades y habilidades de la sensibilidad poética.

Como hemos apuntado, es conveniente también identificar los paradigmas de fondo que permiten entender y discernir mejor las dos dimensiones: la que refleja y expresa su función histórica y contextual de cohesión y la que va más allá porque facilita el acceso a la dimensión absoluta de la realidad. Los paradigmas de fondo vienen determinados por el modo cultural de supervivencia colectiva y, a su vez, determinan el lenguaje que se utilizará para expresar la experiencia religiosa, tanto el simbólico-mítico como el conceptual.

No hay una libertad total de interpretación. No todo vale. Hay límites que vienen determinados, por abajo, justamente por las diversas lecturas o niveles de interpretación posibles y, por arriba, por la infabilidad radical de la experiencia mística, de la experiencia de la realidad absoluta. Corbí afirma:

“La doble dimensión es un invento biológico para la adquisición de la flexibilidad, y es precisamente la dimensión absoluta la que proporciona la máxima libertad.”

Los textos místicos también son textos míticos. Pero para leer los textos desde nuestra situación actual conviene prescindir de “sus representaciones mítico-simbólicas, de sus sistemas de creencias e incluso, en la medida de lo posible, de sus aparatos conceptuales”¹⁶⁴, cuando estos no sean adecuados a las sociedades de conocimiento o de tránsito. Pero este prescindir significa ser capaces de ir más allá de las fijaciones que provocan el lengua-

¹⁶⁴ CORBÍ, M., *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito – Principios de epistemología axiológica 2*, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 251.

je mítico-simbólico, las creencias y la razón discursivo-conceptual, aunque a veces se pueda hacer a través de ellas cuando ya se sabe y se acepta que no son fijas sino móviles y dinámicas porque apuntan más allá de sí mismas y no pretenden describir la realidad. Los textos deben leerse desde la epistemología axiológica, no desde la meramente mítica.

Usos del lenguaje, estructura psicológica y experiencia de la cualidad humana profunda

Además de la estructura básica de relación entre la función de supervivencia y la comunicación que hemos presentado, fundamental e inherente o implícita en cualquier texto místico, los textos de sabiduría ofrecen una estructura común de la misma representación o expresión del camino y de la realización espirituales –del paso de la egocentración a la desegocentración– que se manifiesta de diversas maneras, con diversos lenguajes, según los momentos históricos y los contextos culturales y de civilización.

Esta estructura común de representación se manifiesta en la inmensa mayoría de los casos en tres campos semánticos que responden a capacidades de la estructura psicológica profunda del ser humano: el del conocimiento, el del sentir-amor y el de la acción desinteresada. En algunos casos puede presentarse como mente y sentir (incluyendo éste el amor, la sensibilidad y la acción) o como mente, sentir y actuación¹⁶⁵. Cada uno de estos campos semánticos o lenguajes y capacidades son maneras de interpretar, comunicar y experimentar el camino espiritual y la realización espiritual –cuando pueden ser vividos sin necesidad–. Estas maneras o caminos, según las culturas, los colectivos y los individuos, pueden ser experimentadas de forma diferente, en proporciones distintas y no es necesario vivirlas todas plenamente sino que puede vivirse sólo una en plenitud.

Así, por ejemplo, en los textos más tradicionales de tradición hindú o budista, suele primar el lenguaje de conocimiento por encima del lenguaje de amor o devocional, más propio de tradiciones teístas. Ello no significa que en el hinduismo no exista una rica tradición espiritual que usa el len-

165 Algunos, desde una perspectiva académica, hablan de inteligencia intelectual –mente–, inteligencia emocional –sentir, sensibilidad– e inteligencia espiritual. Goleman define “inteligencia emocional” como la “aptitud vital básica (...), esa disposición que nos permite (...) tomar las riendas de nuestros impulsos emocionales, comprender los sentimientos más profundos de nuestros semejantes, manejar amablemente nuestras relaciones o desarrollar lo que Aristóteles denominara la infrecuente capacidad de “enfadarse con la persona adecuada, en el grado exacto, en el momento oportuno, con el propósito justo y del modo correcto” (Cfr. GOLEMAN, D., **Inteligencia emocional**, Kairós, Barcelona, 1997, p. 15). El problema es el reduccionismo al que induce el término “inteligencia”.

guaje teísta (la *bhakti*) o que el cristianismo no disponga de una importante tradición mística esencialista o del conocimiento (Maestro Eckhart, por ejemplo). En general las grandes tradiciones religiosas suelen tener de todo. Cuando se habla de un lenguaje dominante, más frecuente o mayoritario, se trata simplemente de un tema de acentos. La variedad y proporción de matices y acentos constituye la gran diversidad de la mística universal. Pero esta variedad no puede ocultar que en las principales tradiciones espirituales suelen darse estos tres caminos –aspecto más práctico- o lenguajes –aspecto más expresivo-.

Obviamente los procedimientos en cada uno de estos caminos son muy variados y difíciles de unificar de manera que puedan ser reducidos a una metodología o técnica común y única. Existe todavía más variedad que con los acentos y proporciones. En cualquier caso los procedimientos, metodologías y técnicas (ascesis o yogas), todos siguen un esquema dinámico antropológico que supone un paso de la egocentración a la liberación del ego o desegocentración¹⁶⁶, que apunta a la realidad última, dejando de lado la relativa pero sin eliminarla. Este es el criterio hermenéutico central –sólo esto hay que buscar- de los textos místicos, todo el resto es prescindible. Este paso puede formalizarse de muchas maneras, entre las cuales, como “vías” (purgativa, iluminativa, unitiva), como paso de la noche a la luz (Juan de la Cruz), como yogas, como técnicas de concentración y meditación, etc.

Es posible aprovechar la sabiduría de los textos místicos en sociedades en tránsito

En las sociedades de innovación y cambio continuos, tanto si viven situaciones de tránsito como de pleno auge, la indagación constante, la co-

166 “La lectura de textos sagrats no només ha de ser lliure, sinó que bàsicament s’ha d’alliberar de l’ego com a estructura de necessitats. Aquest és precisament el sentit profund de la interpretació dels textos religiosos y del camí espiritual que la justifica, que pot ocupar tota una vida.” (TORRADEFLOT, F., “Elements per a una lectura lliure dels textos religiosos” en Corbí, Marià (c.), *Lectura purament simbòlica dels textos sagrats – Assaigs pràctics*, 4t Encontre a Can Bordoí, CETR, Barcelona, 2007, p. 194).

municación plena y la solidaridad recíproca requerirán, para ser posibles, el cultivo de la cualidad humana profunda, del interés –amor–, desapego –acción desinteresada– y silencio –conocimiento más allá de formas– (IDS)¹⁶⁷. Ya no será posible la sumisión para nadie, salvo para los que se refugien en reductos marginales y opten por ser rémora con el consiguiente riesgo para la supervivencia colectiva.

La indagación, comunicación y servicio no sirven sólo para innovar y generar nuevos productos y servicios de qué comer, sino también para los proyectos axiológicos y para la cualidad humana profunda o IDS. Así pues, además de suponer que los textos místicos deben ser abordados desde una búsqueda libre, se considera también que la búsqueda libre es colectiva y requiere una simbiosis y comunicación comunitaria y hasta global, además de demandar una actitud de servicio que permite testar y verificar, en una especie de permanente y dinámica actualización, la sabiduría de los textos.

La epistemología axiológica, que aborda cómo cultivar lo axiológico, debe también ocuparse de cómo desarrollar lo axiológico propio del cultivo de la dimensión absoluta del ser humano. Así debe racionalizar su necesidad, convencer para que la gente cultive la cualidad humana profunda y que lo haga sin sumisiones. Ésta es una de las principales dificultades. El resentimiento engendrado por la memoria histórica, los prejuicios y estereotipos, la pereza y la autosuficiencia contribuyen a nutrirla.

El acceso a los textos místicos es un instrumento para el cultivo de la dimensión absoluta (DA) de la realidad, de la cualidad humana profunda, y

167 “Las sociedades de conocimiento tendrán que cultivar el interés incondicional por toda realidad, el distanciamiento y desapego de los intereses y perspectivas del yo y el silenciamiento de todos sus patrones de interpretación, valoración, actuación y organización (IDS), mediante otra tríada: la indagación constante, la comunicación interhumana y con el medio, y el servicio mutuo, que significaremos con las siglas ICS. En las sociedades de conocimiento IDS tiene que cultivarse a través de ICS porque el interés no puede ser sumisión, sino que tiene que ser indagación. En las sociedades preindustriales el interés pasaba por la sumisión. De esta situación se concluye que para adquirir la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento, IDS tendrá que someterse a las condiciones de ICS.” (CORBÍ, M., *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito – Principios de epistemología axiológica 2*, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 243)

“el cultivo puramente gratuito de la DA, sin ninguna otra pretensión, es la herramienta óptima para la flexibilidad, la creatividad, la libertad” (Corbí). La seducción de la libertad y de la creatividad debe terminar permitiendo la superación de las dificultades.

Pero el acceso a los textos místicos debe superar, en las sociedades de tránsito y de conocimiento, una serie de dificultades prácticas, en ocasiones muy prosaicas y resultantes de precomprensiones o de prejuicios¹⁶⁸, que bloquean su lectura:

1. La distancia de cosmovisiones, mitos, creencias, costumbres, moralidades, formas simbólicas y rituales, que provocan la sensación de rechazo y/o de exotismo. No se trata sólo de los arcaísmos del lenguaje que proceden de la distancia diacrónica entre texto y lector, que con los textos de sabiduría puede ser una distancia de siglos. Se trata también de universos distintos que responden a paradigmas culturales completamente ajenos.
2. El halo de sacralidad de la reserva y preservación histórica casi exclusiva del texto en círculos de iniciados –en muchos casos ya desprestigiados–, que conlleva la percepción de una lejanía del mundo y la vida cotidiana y, por tanto, de cualquier cambio. Ahora los textos no son sagrados, ni tienen una autoridad emanada de la institución de poder, no son intocables ni pueden prohibirse.
3. La asociación de lo esencial del texto con el envoltorio de la sumisión, la autoridad y la moralidad propias de las instituciones religiosas. La superficie del texto ha conllevado durante siglos que sus lectores se quedaran a las afueras del mensaje espiritual, viajando simplemente

168 “El lector dels textos religiosos no només ha d’aprendre a transcendir el llenguatge simbòlic-mític sinó també la seva estructura profunda, la del paradigma cultural que l’ha gestat. Més enllà hi ha el nucli de l’experiència religiosa, la seva part més genuïna. Els símbols i els mites tan sols deixen entreveure aquesta experiència, per tant, conèixer-ne la gènesi, la naturalesa, permet relativitzar-los i contextualitzar-los de manera que ens permeti evitar sacralitzar-los i fixar-los i ens ajudi a transcendir-los” (TORRADEFLOT, F., “Elements per a una lectura lliure dels textos religiosos” en CORBÍ, Marià (C.), *Lectura purament simbòlica dels textos sagrats – Assaigs pràctics*, p. 192).

dispersos, entretenidos por la parafernalia social, política, moral, ritual, litúrgica y doctrinal circundante.

4. La asociación de la sabiduría del texto, en muchos casos mediante interpolaciones añadidas con posterioridad, con creencias y formulaciones dogmáticas incomprensibles y actualmente irracionales. Algunos textos han coadyuvado a ejercer durante siglos una función de cohesión social pero para ello han tenido que argumentar apologeticamente anticipando las razones que pudieran poner en duda o quebrar este orden establecido que garantizaba la cohesión. Esta silogística los ha hecho especulativos y difícilmente inteligibles, especialmente después de la Ilustración y la filosofía moderna y contemporánea.

5. La estructura profunda invariable de narraciones mitológicas de culturas cazadoras ($M \rightarrow V$)¹⁶⁹, agrarias ($V \rightarrow N \rightarrow V$), ganaderas ($V \leftrightarrow M$), artesanas e industriales ($S \rightarrow O$)¹⁷⁰, o híbridas, alejadas de la metáfora básica de las sociedades actuales de conocimiento ($I+S \rightarrow E$)¹⁷¹. Este *décalage* es fundamental para explicar por qué razón resulta tan difícil para un ciudadano medio de las sociedades en tránsito o de conocimiento aprovechar la sabiduría de los antepasados.

6. La memoria histórica, así como los prejuicios y estereotipos inducidos por la tradición religiosa y por su oposición antireligiosa. Las tradiciones religiosas que se han apropiado de los textos místicos tienen una historia criminal que las desacredita, cuanto más al no haber reconocido errores históricos ni haberse arrepentido ni enmendado. No son sólo un mal altavoz sino que además llegan a ser directamente contradictorias con la dimensión absoluta que también pretenden atesorar y vehicular. Además los textos místicos se han visto envueltos en medio de un fuego cruzado entre las tradiciones religiosas y los ateos organizados que han reaccionado con hostilidad contra la historia criminal.

169 M=Muerte; V=Vida.

170 S=Sujeto; O=Objeto.

171 I=Indagación; S=Simbiosis; E=Excelencia.

Este fuego cruzado los ha herido gravemente y los ha alejado de los foros no religiosos.

7. Las antropologías tácitas de cuerpo-alma o de animal racional. Estas antropologías que en otras épocas podían ser vehiculadoras de la experiencia espiritual, en la actualidad son opacas puesto que están en franca contradicción con la antropología no dualista del animal que habla, básica para entender el doble acceso a la realidad.

8. La presencia puntual de fenómenos paranormales o parapsicológicos que contribuyen a desenfocar o a desviar gravemente el acceso a la dimensión absoluta de la realidad.

9. La proliferación y popularización de lecturas reduptivas, parciales e instrumentales de los textos místicos desde, por ejemplo, ámbitos como la autoayuda y el *coaching*.

Necesidad de discernimiento y protocolos de lectura

La metáfora básica de la sociedad de conocimiento es, como hemos apuntado más arriba, “indagación en simbiosis completa que conduce a la excelencia”¹⁷². En una sociedad de conocimiento o de tránsito la cualidad humana profunda requiere indagación y creación. Para ello es imprescindible el acceso libre y colectivo a los textos clásicos de sabiduría.

Es cierto que hay un amplio abanico de textos místicos y que no todos gozan del mismo nivel de transparencia/opacidad. Se impone, pues, un discernimiento contextual del grado de transparencia en función de los marcos culturales y de las situaciones concretas. Sería pertinente, en cada caso, establecer una jerarquía (en el sentido etimológico del término) de los textos místicos a partir, por ejemplo, del criterio de facilidad o eminencia simbólica. Los hay más fáciles, en el sentido de asequibles, claros y directos, que otros.

¹⁷² Cfr. CORBÍ, M., *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos – Principios de epistemología axiológica*, CETR-Bubok, Madrid, 2013, p. 279.

Es también importante ir alternando la lectura de textos de tradiciones teístas y no teístas porque así se desarrolla más la agilidad y ductilidad de la mente y el sentir al trabajar con diversos registros o lenguajes y con sus respectivos procedimientos principales además de evitarse la tentación de identificación e incluso de adhesión a una forma concreta.¹⁷³

El discernimiento no es sólo necesario para la selección de los textos óptimos sino también para poder trabajar con ellos de manera provechosa, sin perderse o confundirse en exceso. Para ello es importante tanto el trabajo de interpretación en grupo como el acompañamiento de maestros o redes de experiencia acreditada que puedan deshacer las marañas u obstáculos que puedan presentar los textos. La lectura meditada y atenta de los místicos debe contrastarse e incluso ser guiada por la práctica personal y colectiva del interés no egocentrado, el desapego y el silencio (IDS). Se da una especie de retroalimentación o círculo hermenéutico fecundo entre lectura de textos donde hay IDS e interpretación de sujetos con IDS.

De todas formas, el criterio que parece mejor es siempre un criterio a posteriori que depende de la praxis de la lectura y de la propia experiencia espiritual “inmediata”. Parece ser la única garantía de “canonicidad” con cierta legitimidad en sociedades de tránsito y de conocimiento. Se trata del criterio de “verificación”, según el cual un texto es valioso en función de su

173 “[Habla Corbí] En cuanto a expresiones teístas o no teístas... la verdad es libre de toda forma pero intentamos apuntar hacia ella a través de formas. Entre mis lecturas siempre he procurado alternar textos de corrientes bien distintas, o tener a mano más de uno a la vez, para no quedar fijado en ninguna forma de expresión de “Eso” que ninguna forma puede atrapar, por magnífica y venerable que sea. Al sumergirte a fondo en una escuela, o en una tradición, siempre acecha ese peligro de acabar identificándote con unas formulaciones determinadas. Esa dimensión es conmoción sin forma, reconocimiento, certeza puramente sensitiva, lucidez sensitiva, una certeza tremenda, pariente cercana de la del artista. Y el artista no deja de buscar la belleza, cambiando de formas, porque la siente, pero sin forma alguna. La siente de una manera bárbara. Y no cambiaría su estilo de vida por ningún otro; aunque no tuviera éxito, aunque sufriera, aunque pudiera sentirse perdido, no la cambiaría. Porque genera en él una certeza que no podría definir, indescriptible” (GUARDANS, Teresa, “Marià Corbí. Religión, espiritualidad y cualidad humana en la sociedad de la innovación”, en *Iglesia Viva*, n. 255 (2013), p.82).

capacidad de suscitar la cualidad humana profunda que está más allá del sujeto o el grupo que lo lee o interpreta.¹⁷⁴

Es necesario además establecer protocolos de lectura de textos que funcionen como ejemplos o modelos que ofrezcan instrumentos básicos para hacer posible la lectura generalizada y con criterio de textos místicos de manera que pueda ser llevada a cabo con eficacia en contextos concretos. Estos protocolos pueden desarrollarse en pequeños grupos de lectura y en red, que no excluyan la orientación de quienes tienen más experiencia. Un ejemplo elemental, en este sentido, es el que presenta el protocolo de los Grupos de Estudio de Textos de Sabiduría (GETS) del Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría (CETR).¹⁷⁵

Espíritu a través de la letra

Finalmente lo más importante de la lectura de los místicos de las tradiciones religiosas, espirituales e indígenas es captar el espíritu por encima de la letra o la palabra¹⁷⁶. Y el espíritu es sin forma aunque pueda expresarse a través y en todas las formas. Los fariseísmos y las hipocresías de toda clase han sabido utilizar la letra para obstaculizar la experiencia espiritual y reducirla a su función social de cohesión en sociedades autoritarias y de sumisión. Para ello no han dudado en limitar el acceso al texto (sólo varones, sólo eruditos, sólo iniciados, sólo clérigos...) o en desactivarlo en su valor de acceso o referencia a la dimensión absoluta de la realidad.

174 Cfr. TORRADEFLOT, F., "Elements per a una lectura lliure dels textos religiosos" en CORBÍ, Marià (C.), *Lectura purament simbòlica dels textos sagrats – Assaigs pràctics*, p. 196.

175 http://www.cetr.net/files/1373477003_gets_doc_es.pdf

176 "[Habla Corbí] ¿Qué aprovecho yo de la música barroca o de la impresionista? ¡Todo! La profunda vivencia de la belleza, indago en ella, me sumerjo en ella, no elijo, ¡me lo quedo todo! Pero eso que "me quedo" es sin forma y, como es sin forma, no puedo hacer trasplantes. Como ocurre en el arte, no podré copiar unas formas, sino que a base de escuchar, ver, oír, estudiar, puedo adquirir cualidad, afinar, captar lo sutil, ponerme en comunión con ello, asumir toda esa riqueza, "el espíritu, no la letra" – como nos dice el Evangelio– y, con todo ello, orientar un trabajo serio del interés, del desapego, del silencio... que son las actitudes básicas del cultivo de la cualidad humana de las que nos hablan todos los maestros, es decir, del cultivo de la dimensión gratuita, la no egocentrada." (GUARDANS, Teresa, "Marià Corbí. Religión, espiritualidad y cualidad humana en la sociedad de la innovación", en *Iglesia Viva*, n. 255 (2013), p. 75).

Parece oportuno mencionar aquí la actitud del anabaptista radical Tomas Müntzer ante Lutero. Cuando éste último había conseguido “democratizar” el acceso a la Biblia gracias a su traducción al alemán y al uso de la imprenta y había desplazado a la Tradición de la centralidad teológica reemplazándola por la *sola* Biblia, entonces Tomas Müntzer, que moriría en 1525 bajo la espada de los príncipes alemanes luteranos, le recuerda, con firmeza y no sin una cierta acritud crítica, que la Palabra de Dios no es un libro sino la palabra interior que está en todo ser humano. Esta misma intuición inspiraría al fundador de los cuáqueros George Fox, que tan bellas luces de sabiduría, libertad y tolerancia había de ofrecer a la humanidad. La primacía del espíritu sobre la letra ha costado mucha sangre porque la letra, tal vez, “con sangre entra” pero el espíritu sólo “entra” con libertad.

Captar el espíritu del texto es un arte para el que los procedimientos no son suficientes:

“Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.”¹⁷⁷

177 Antonio Machado, Proverbios y cantares, XXIX.