Más allá del tsunami cultural

Marià Corbí,
explorador libre de un tránsito inaplazable

J. Amando Robles y Marta Granés
(coords.)

Marià Corbí, explorador libre de un tránsito inaplazable

Más allá del tsunami cultural

Marià Corbí,
explorador libre de un tránsito inaplazable

J. Amando Robles y Marta Granés
(coords.)

Más allá del tsunami cultural

Marià Corbí,
explorador libre de un tránsito inaplazable

J. Amando Robles y Marta Granés, (coords.)

Jaume Agustí Cullell
Carles Comas
Montserrat Cucarull
Jordi Font i Rodon
Raúl García Ferrer
Hermano Genaro
Marta Granés
Teresa Guardans
Salvador Juncà
Josep Mª Lozano
Daniel Álvaro Martínez
Domingo Melero
Javier Melloni
Sergio Osorio
Queralt Prat-i-Pubill
J. Amando Robles
Miquel Sunyol
Josep Mª Surís
Francesc Torradeflot

CETR
Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría

Fotografía portada: Cristina Poll
Coordinadores: J. Amando Robles y Marta Granés
Editor: Bubok Publishing S.L.
Depósito Legal: B-36474-2011
ISBN:

Impresión: Gràfiques Molero
Ronda Sant Pere, 44
08010 Barcelona

Índice

1. Presentación **9**

2. Reflexiones sobre el pensamiento de Marià Corbí **15**
Crisis axiológica y de la religión inédita y sus retos
J. Amando Robles *17*
Entréme donde no supe…
Teresa Guardans *31*
El camino hacia la lucidez en el sentir,
en el pensar y en el actuar
Sergio Néstor Osorio García *49*
Las sociedades dinámicas sólo son sostenibles
cuando fomentan la cualidad humana
Jaume Agustí Cullell *69*
La lingüística como punto de partida a
la no-dualidad en Corbí
Marta Granés *95*
Una invitación al desarrollo de la cualidad humana
Montserrat Cucarull *113*
Lenguaje y realidad
Raúl García Ferrer *125*

3. Aportaciones de la investigación de Corbí a otros ámbitos **135**
La aportación de Marià Corbí a la teología y la espiritualidad
Francesc Torradeflot *137*
Pedagogía y desarrollo de la calidad humana
Teresa Guardans *145*
La cualidad humana requisito para la creatividad,
la innovación y el liderazgo.
Queralt Prat-i-Pubill *157*
La dimensión social del trabajo de Marià Corbí
Josep Ma Surís *177*
Calidad humana y libertad de expresión
Daniel Álvaro Martínez *191*

4. A partir de Corbí **207**
Marià Corbí, un maestro para el siglo XXI
Salvador Juncà *209*
Memorias y reflexiones de una vaca
Domingo Melero *219*
Mistagogos y catequistas
Miquel Sunyol i Esquirol *235*
El cultivo de la espiritualidad como cultivo
de la calidad humana
Hermano Genaro Sáenz de Ugarte *241*

5. Otras apreciaciones **253**
Mi fe y Mariano Corbí:
Carles Comas Giralt *255*
Coger el rayo con las manos desnudas
Josep M. Lozano *275*
Las impaciencias de un profeta consumido por el fuego
de la no-dualidad
Javier Melloni *285*

6. A modo de colofón **293**
Un hombre honesto
Jordi Font i Rodon *295*

7. Sobre los autores **297**

8. Obras de Marià Corbí **301**

1. Presentación

La presente obra, colectiva, quiere ser, y es, un homenaje en sus ochenta años al maestro, amigo y compañero Marià Corbí, de un grupo de discípulos, amigos y compañeros, en nombre propio, de la ciencia antropológica -por pretencioso que esto pueda sonar-, y de quienes, muchos sin duda, en este futuro próximo conocerán su obra y se beneficiarán de su pensamiento. Porque la necesidad de aportes teóricos y metodológicos como los que ha hecho Corbí es muy grande y su pensamiento y su obra, hoy todavía poco conocidos, y menos aún «reconocidos», son por su importancia y valor pioneros de los que se agigantan con el tiempo. Por ello, al rendirle este homenaje, ante todo hemos querido resaltar su pensamiento aprovechando esta ocasión especialmente simbólica para darlo a conocer. Tal es la obra que el lector tiene ahora en sus manos.

Con este propósito, y a efectos de presentación, por tanto de una manera muy sintética, queremos resaltar los que, en nuestro criterio, son los aportes más importantes de su pensamiento y que resumiríamos en tres, llamando de esta manera la atención del lector sobre ellos.

Comprender la naturaleza del cambio de sociedad que estamos experimentando y su impacto en la cultura, representaciones y valores, con sus retos, es una de las necesidades teóricas más importantes, si no la más importante, que estamos atravesando los hombres y mujeres de hoy. Nada extraño, pues, que análisis, reflexiones y valoraciones muy valiosas no hayan faltado ni falten al respecto, la mayoría de carácter intuitivo, filosófico y cultural. El aporte de Marià Corbí se inscribe en el marco de los más científicos, y por ello explicativos, que se han hecho, si no el más científico, siendo además pluridisciplinar en su abordaje y enfoque. Por una parte, fundamentándose en el ser humano como animal viviente desfondado pero hablante, descubre la necesidad en el ser humano para vivir de programarse culturalmente, función que cumplen los respectivos paradigmas. Por otra, remontándose a la vida de los pueblos

cazadores y recolectores, y pasando por las diferentes formas sociolaborales de vida, con sus respectivos paradigmas representacionales y axiológicos mítico-simbólicos, puede explicar y explica científicamente, además de la naturaleza de las diferentes formas de vida y de sus culturas, la originalidad de la nuestra: forma de vida basada en el conocimiento, no programada y con un paradigma representacional por primera vez en la historia de la humanidad no mítico-simbólico, es decir, no axiológico, con el consecuente reto de tener que construir científicamente los valores.

Este aporte, en sus componentes, principalmente antropológicos, lingüísticos, semiológicos y sociológicos, se revela de una importancia y de una utilidad epocales, como la época que trata de explicar. Por primera vez el ser humano puede pensarse científicamente, y así lo hace, en su realidad, la suya como ser humano y la de su contexto en cambio, como realidad construida y a construir, verdaderamente práxica, sin tener que suponer materialidades, fijaciones ni determinismos.

Un aporte revolucionario «en la categorización de lo real», como certeramente estimara ya el profesor Luis Cencillo en el prólogo a la tesis doctoral de Marià en 1983. «Se trata —escribía Cencillo—, aunque a algún lector de la obra de Corbí no le parezca a primera vista de una verdadera *revolución* fundamental en la categorización de lo real, la posición del Hombre en el mundo y el Conocimiento o su Comunicación, *revolución* madurada y fundamentada por un trabajo paciente de quince o veinte años en el que el Dr. Corbí ha ido recorriendo todas las áreas de la cultura y de las relaciones expresivas humanas para comprobar escrupulosamente las raíces de esa nueva visión de las realidades, que resulta decisiva en áreas tan poco especulativas como la terapia, la pedagogía o la política». Nosotros añadiríamos el conocimiento y la tecnología, la organización y gestión en todas sus dimensiones, la axiología, y dentro de esta, el dominio de la cualidad humana profunda.

Una comprensión de la transformación en la forma de vida que estamos viviendo y, para ello, una comprensión nueva de la realidad y una categorización nueva de lo real.

El segundo gran aporte, estrechamente relacionado con el anterior y como su consecuencia más importante, es haber mostrado y demostrado la necesidad de construir una epistemología axiológica, necesidad imperiosa y en la que sigue trabajando. De manera contraria a todos los paradigmas anteriores, que fueron mítico-simbólicos, es decir, generadores y portadores de axiología, el paradigma de nuestras sociedades de conocimiento no lo es. No

podemos vivir sin valores, pero no necesitamos que esos valores sean realidades en sí, inamovibles, como tampoco necesitamos del tipo de conocimiento ontológico o fenoménico que les es correlativo. Al contrario, como en otras dimensiones, en representaciones y valores vivimos de la innovación continua y del cambio. Por ello la axiología pasada ha entrado en profunda crisis, esta es la situación que nos encontramos hoy, y necesitamos construir nuevos valores. Sin duda que, rigurosamente hablando, de las crisis que están caracterizando nuestra época de transformación y de cambio, la crisis axiológica es la más grave. Pero la misma no se supera volviendo a los valores que, por fijos y producir fijación, están entrando profundamente en crisis. Hay que generar valores nuevos, relacionales, práxicos, y hay que generarlos en un proceso de prueba error, o sea, también científicamente. El aporte en este sentido de Marià Corbí está resultando de un gran valor y, por lo mismo, de una gran importancia. La base para ello se encuentra, valga la redundancia, en las tesis de su tesis doctoral, en el ser humano como viviente hablante y, como tal, en la capacidad mediante la lengua de transferir y formular en significados la significación que encuentra en lo real. El mecanismo de transferir significados en un soporte cultural y formularlos es el mismo en nuestras sociedades de hoy, únicamente que su realidad no es fija, sino profundamente cambiante, y los valores que se generen y se propongan tienen que ser también valores para el cambio y en función de él. El aporte en este sentido de Marià Corbí, de haber mostrado la necesidad de generar nuevos valores y cómo hacerlo, responde a la necesidad más apremiante que enfrentamos como sociedad.

Como tercer gran aporte quisiéramos subrayar la puesta en valor de la cualidad humana profunda, entendiendo por esta la realización plena y total a la que el ser humano está llamado y puede y debe tener alcanzar en su vida.

En una sociedad como la nuestra, de conocimiento, donde la calidad de la vida de cada ser humano y de la sociedad como proyecto humano depende de nosotros mismos, el cultivo de la cualidad humana resulta una necesidad y una prioridad. Sin seres humanos profundamente tales, y ello gracias al cultivo de la cualidad humana, la realización humana, individual y social, no solo resulta imposible por inviable, sino que el proyecto humano fácilmente degenera en deshumanización y muerte. En el pasado con su matriz y en ella los respectivos paradigmas nos aportaban referentes y valores de acuerdo a los cuales cultivar la cualidad humana, eran la fuente de esta. Hoy la cualidad humana no surge espontáneamente, nosotros mismos somos su fuente, y dentro de la sociedad que es la nuestra tenemos que decidir el tipo de ser humano que queremos ser y tenemos que cultivarlo. Y hay dos niveles de cualidad humana a cultivar: la requerida en el marco de la necesidad como

mecanismo de los vivientes que somos de manera que nuestra realización humana, individual y social, sea lo más humana posible, valórica, lúcida, feliz y armoniosa con el universo en que vivimos y con él; y la requerida por el marco sin marco de lo absoluto, que es todo, que son los demás y somos nosotros, de realización plena y total, más allá de toda necesidad, interés y deseo. Y esta es la cualidad humana profunda. Ambas son necesarias, esta también. Sin ella, la realización humana, individual y social, de individuos y colectivos queda truncada, se vuelve pragmática y pierde su dimensión más humana si no es que pronto se vuelve inhumana.

La cualidad humana profunda y su cultivo, nunca ausente en las sociedades anteriores, aunque eventual y casi siempre marginal y marginada, hoy se convierte en una necesidad si el proyecto social que estamos obligados a construir como humanos que somos queremos que lo sea. Los valores, todos, inspiraciones, luces, sabiduría, motivaciones, compromisos, empeños, todos, no se van a dar espontáneamente, son de nuestra responsabilidad, la fuente inagotable de la cualidad humana profunda, dimensión omnipresente, sin fondo ni forma, también.

Estos tres aportes, por citar los más importantes, están vinculados con el hombre de quien estamos celebrando su ochenta cumpleaños, y como decíamos, en nombre propio, de la ciencia antropológica como un todo y de quienes van a conocerlo y valorarlo más y mejor en el futuro. Tenemos motivos para hacerlo, y el lector comprenderá muy pronto por qué.

NOTAS SOBRE EL FORMATO DEL LIBRO

1. Aunque este libro se planteó principalmente como un conjunto de aportes teóricos sobre el trabajo de Corbí, también desde un principio se quiso que comprendiera una parte testimonial de algunos amigos y compañeros en etapas más o menos largas de la vida de Marià. Un elemento testimonial que de alguna manera ayudara al lector a ver en qué contexto epocal, científico, social, político y religioso, y bajo qué motivaciones, con qué objetivos en mente, Marià fue elaborando su pensamiento, construyendo sus instrumentos de análisis y su método, y formulando sus tesis. El suyo no fue un trabajo fácil ni rápido, al contrario, fue teórica y epistemológicamente muy difícil por lo ambicioso y complejo, de muchos años, y que de diversas maneras iba siendo sometido a valoración y crítica en seminarios e institutos de investigación.

Al igual que se hizo con quienes se les pidió aportes teóricos, también a estos otros colaboradores se les pidió huir del tono laudatorio, para en su lugar, abundar en el testimonio de lo que fue su esfuerzo, trabajo, sacrificio y empeño, poniendo en ello salud y vida. De ahí la honestidad y libertad que caracterizan las diferentes colaboraciones testimoniales, que reflejan partes de un proceso tal como ellos lo vieron y lo vivieron o, incluso, como ellos piensan que Marià lo vivió, pero que cuyo proceso personal, en definitiva, sólo él conoce.

2. El texto original de algunos autores ha sido escrito en catalán, por razones de espacio, en este libre, solo se ha incluido su traducción al castellano. El texto original se encuentra en www.cetr.net.

Aprovechamos para agradecer a todos su colaboración para que este proyecto pudiera realizarse.

J. Amando Robles Robles y Marta Granés (coordinadores)

2. Reflexiones sobre el pensamiento de Marià Corbí

J. Amando Robles
Teresa Guardans
Sergio Osorio
Jaume Agustí Cullell
Marta Granés
Montserrat Cucarull
Raúl García Ferrer

Crisis axiológica y de la religión inédita y sus retos

J. Amando Robles

Cuesta aceptar que la crisis axiológica –y por tanto de la religión– que estamos viviendo sea rigurosamente hablando inédita, que no tenga parangón con ninguna otra anterior. Buena prueba de ello es la forma como en el mundo académico y pensante se aborda el tema, no digamos ya en el mundo institucional político, cultural y religioso. Se habla mucho y con gusto de radicalidad y profundidad en los cambios, pero en general desde la seguridad reservada de que sabremos hacer frente a sus retos, y, en el caso del mundo religioso, de que crisis como estas ya otras ha habido en el pasado. En lo que respecta a esto último, la aceptación más consensuada, tenida hoy por más radical y de perspectiva histórica más amplia, es la de que para encontrar una época de cambios religiosos con la cual comparar la nuestra, tenemos que remontarnos al primer milenio a. d. C., época que Karl Jaspers bautizó como «tiempo-eje»[1] y que Karen Armstrong en nuestros días con razón califica de «gran transformación»[2]. Pero esta misma comparación, con ser tan extrema, al ser pensada como ejemplo de un cambio «proporcionalmente semejante», se queda corta, mostrando así la dificultad de pensar lo inédito. Porque la transformación axiológica y religiosa actual no tiene antecedentes que se le parezcan, radical y literalmente hablando es inédita.

Ahora, si cuesta aceptar la crisis en su singularidad, por la espiral epistemológica que relaciona realidad (datos y análisis), interpretación, retos y superaciones, más va a costar abrazar los cambios epistemológicos que verdaderamente se necesita introducir en estos pasos y de esta manera estar a la altura de la realidad trasformada. En vez de ser también ellos «inéditos», seguiremos estando ante interpretaciones y propuestas proporcionalmente semejantes, sólo parcialmente nuevas, si no ya ante maquillajes y reciclajes de análisis e interpretaciones pasados. En este sentido, la propuesta teórica, epistemológica y metodológica, de Marià Corbí constituye una excepción. La

1. Karl Jaspers, Origen y meta de la historia, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

2. Karen Armstrong, La gran transformación: El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías, Barcelona: Paidós, 2007.

suya no es una aproximación cultural ni filosófica más, en el sentido de una filosofía de la cultura, de los valores y del sujeto. Es una construcción científica, como queda mostrado en el capítulo que antecede, que, partiendo del ser humano como animal viviente hablante, da cuenta de sus dos dimensiones, absoluta (DA) y relativa (DR), de cómo se relacionan, y de los valores de esta última: qué son, qué función cumplen, cómo nacen, se desarrollan y mueren, cómo se crean… Una verdadera epistemología axiológica, también ella «inédita», que en su concepción y resultados profundamente se distingue de otras aproximaciones aparentemente muy radicales pero científicamente poco rigurosas y por tanto poco certeras a la hora de analizar la crisis y sus retos.

Intentando mostrar la originalidad y la capacidad del planteamiento de Corbí para dar cuenta de la situación axiológica y religiosa en la que nos encontramos hoy, en lo que sigue vamos a abordar cuatro puntos, por lo demás estrechamente relacionados entre sí, como se relacionan objeto, enfoque, contexto y retos: crisis axiológica y religiosa actual, perspectiva y enfoque de análisis e interpretación, el contexto en que se dan o nuestras sociedades de conocimiento, y los retos de la crisis así interpretada.

Crisis axiológica y religiosa inédita

Entre los estudiosos de lo axiológico y de lo religioso el consenso acerca de la interpretación de las transformaciones en ambos campos en términos de crisis, prácticamente es total, más –así hay que reconocerlo– en el campo religioso, lo cual es un buen signo del valor impactante acordado a las transformaciones en ambos campos.

A ello hay que añadir la radicalidad de los términos utilizados para expresar tal crisis. Así, en el campo de lo religioso los estudiosos hablan de «metamorfosis»: metamorfosis de lo religioso y aún de lo que muchos consideran su basamento, lo sagrado. Y, como ya hemos dicho, se habla de «nueva época axial» o «tiempo-eje». En el campo axiológico, en el que la reflexión científica al respecto es menor, no así la filosófica, algunos utilizan términos también especialmente radicales, de origen también biológico y con toda su carga de significación. Hablan de «mutación» y «mutación histórica»[3]. En el

3. Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la* realidad, Madrid: Trotta, 1999, pp. 10 y 34-35; *Paz y desarme cultural*, Santander: Sal Terrae, 2002, p. 28. Un espiritual como Marcel Légaut y observador de los cambios en este sentido en el siglo XX también hablará de mutación para referirse al mismo fenómeno.

caso de Raimon Panikkar, de manera todavía más radical, hablando de «aborto cósmico»[4], para referirse con tales términos a la transformación que ha tenido lugar en algo tan básico y fundamental como la percepción del ser humano y del cosmos. Según él, la crisis es religiosa porque es cosmológica y antropológica.

Se trata de transformaciones tan profundas y en dimensiones humanas, sociales y culturales tan fundamentales, que son calificadas como crisis, y las explicaciones, categorías e interpretaciones a las que los estudiosos recurren son radicales y extremas. Pero siguiendo un enfoque así a la crisis actual no se la puede llegar a descubrir como inédita. Los autores que hablan de nueva época axial, de metamorfosis y mutación no pueden hacerlo. No tienen la perspectiva ni el instrumental científico para hacerlo. Corbí, sí, ha mostrado tenerlo. Y la diferencia no se reduce a un prurito más de naturaleza academicista, sino que es fundamental, en su interpretación, en sus consecuencias y en sus retos.

En el presente caso crisis inédita no sólo significa lo que formalmente se suele entender por tal: una crisis tan nueva con respecto a crisis pasadas que no podemos encontrar referentes en estas para poder comprenderla adecuadamente y, por tanto, poder gestionarla; sino algo más novedoso y desafiante aún: un paradigma representacional o cognoscitivo, gracias al cual vivimos como sociedad, que por primera vez en la historia de la humanidad no produce la axiología que necesitamos para vivir individual y socialmente. Porque también necesitamos de axiología, valores desde los cuales formular fines, objetivos y metas. Sin ellos ninguna vida individual y social es posible, menos aún en una sociedad de conocimiento que, con el poder tecnológico que la caracteriza, sin fines, objetivos y metas, iría a la catástrofe. En este sentido, y más allá del tono moralizante tan habitual cuando se habla de valores, es cierto, como advierte Corbí, que la mayor crisis actual es la axiológica, la crisis de valores.

En el pasado, el paso de un paradigma a otro, entendiendo por paradigma el tipo matricial de conocimiento que permite a una sociedad vivir y no morir, supuso transformaciones tales que estas no se dieron sin grandes crisis. En unos casos más que en otros, se trató de auténticos alumbramientos, con lo que éstos tienen de dolor. Hablando de la crisis que supuso la revolución del neolítico Mircea Eliade dice que la misma «provocó trastornos y síncopes espirituales cuya gravedad no nos es dado imaginar» —y escribía esto en 1956[5], décadas antes de la revolución científico-tecnológica—, advirtiendo

4. *Ibid*., p. 179.

5. Cuando escribía *Forgerons et alchimistes*, París: Flammarion, 1956; traduc. esp., *He-*

de paso que la revolución del neolítico es la única revolución con la que se podría comparar la nuestra, tal como a él le constaba entonces. Pero tales pasos no se dieron sin su correspondiente axiología, aunque ello no fuese, como lo vemos por la expresión de Eliade, sin graves traumas y conflictos. Cada nuevo paradigma traía la suya, mejor dicho, era en sí mismo axiológico, siendo capaz en tanto paradigma representacional o cognoscitivo de proveer los valores, fines, objetivos y metas, que la nueva sociedad necesitaba en su construcción y reproducción como proyecto humano. Más aún, era autonormativo. Así sucedió incluso en la sociedad industrial, hasta nuestros días, no siendo ello más posible en nuestras sociedades de conocimiento. En nuestras sociedades de conocimiento paradigma cognoscitivo y axiología existen escindidos, separados el uno del otro; escindidos y separados en su naturaleza o condición y en sus resultados o logros. Aunque ambos son necesarios,y en su manera de proceder tienen algo muy importante en común: desprovistos de verdades previas, ambos están sometidos a la misma necesidad de proceder en base a postulados y a seguir un proceso de autoconstrucción de prueba error. Ambos tienen que proceder científicamente, pero cada cual de acuerdo a su naturaleza y a su función. El paradigma que asegura el conocimiento tiene que ser él mismo simple y únicamente conocimiento, desprovisto de toda función axiológica, porque tal es el conocimiento que las nuevas sociedades requieren para construirse y reproducirse como tales, para vivir y no morir en tanto sociedades de conocimiento que son. Un conocimiento no ya, ni sólo, libre de prejuicios, imposiciones y dogmas, sino de todo valor que lo condicione como conocimiento, lo que no es incompatible con un conocimiento en función de fines, objetivos y metas axiológicos, al contrario, pero que tienen que ser construidos y formulados por la axiología. Esta es a la que le compete hacerlo, no al paradigma cognoscitivo propiamente tal, que no puede a la vez y en el mismo acto garantizar conocimientos funcionales a la vida y valores. Aunque para ello la axiología tendrá que proceder a su vez científicamente, construyendo los valores científicamente, de manera totalmente aséptica, sin supuestos que no sean los postulados, sin prejuicios, obviamente sin dogmas, y siguiendo un proceso de prueba error. La diferencia es que el paradigma representacional o cognoscitivo construye conocimientos, y la axiología, valores. La forma de construirlos sin embargo es la misma, científica.

En esta separación entre paradigma de conocimiento y axiología es que consiste lo inédito, y por ello es que la crisis axiológica es mucho más radical y grave, si así queremos expresarlo, que la crisis religiosa, al estar aquella en la base de esta. Al fin de cuentas, la actual crisis religiosa no es más que una consecuencia de la crisis axiológica. La articulación tal como se dio siempre

rreros y alquimistas, Madrid: Alianza Editorial, 1974, p.157.

de la religión sobre un paradigma de conocimiento ya no será más posible en nuestras sociedades de conocimiento. Cada uno, paradigma representacional y, por así decir, paradigma axiológico harán sus propuestas competentes autónomamente, aunque teniéndose en cuenta.

Por otra parte, y es otro cambio o transformación inédita, el conocimiento actual se sabe modelación de la realidad que conoce, no conocimiento de la realidad propiamente tal. En otras palabras, conocemos lo que modelamos. Y esto vale también para la axiología. De ahí nuestra necesidad en ambos campos de partir de postulados. Ahora, siendo así nuestra condición cognoscitiva, el conocimiento religioso, que también partirá de postulados, pero genuinos y auténticos, no copiados de otros campos y disciplinas, no puede ser más que espiritual, esto es, experiencial, conocimiento que se da en un orden o registro totalmente diferente del conocimiento-modelación. De lo contrario, tal como sucede frecuente y hegemónicamente, la religión se reduciría a la axiología, a una duplicación de esta, sólo que en términos religiosos o «bautizada». A futuro, en las sociedades de conocimiento, la dimensión religiosa genuinamente tal tampoco podrá articularse sobre la axiología que tenemos que construir, será, es, una dimensión gratuita, de plenitud y realización total, literalmente inefable, sólo experimentable y testificable, que tenemos que crear o, más bien, en cuya creación participamos como testigos.

Para captar la crisis axiológica y religiosa en términos de inédita no basta tener una cierta intuición al respecto, aunque esta sea acompañada de una perspectiva histórica amplia, lo más amplia y global posible, y de cierto método histórico-comparativo. Además de la perspectiva histórica más amplia y abarcadora posible, se requiere, como ha visto y planteado Corbí, de un enfoque epistemológico y de un método preciso y riguroso, científico, que esté a la altura del reto de lo inédito y sea comprobable.

Un buen ejemplo de ello lo constituye Raimon Panikkar con su intuición. Él tiene claro en que los cambios perpetrados por el ser humano en la visión antropológica de sí misma y de lo que fue su visión cosmológica merecen ser calificados de verdadera «mutación histórica», y de que para tener una perspectiva adecuada en el análisis de los mismos, hay que remontarse a la revolución del neolítico, milenios antes de la época axial, y así lo hace[6]. Pero al ser el suyo un enfoque más cultural que científico, no puede dar bien cuenta de la legitimidad de un paradigma representacional no axiológico como es el

6. Ver por ejemplo en su obra La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad, Madrid: Trotta, 1999, pp. 9 y 10.

nuestro, y ello pese a ver y valorar la secularidad moderna como «sagrada». Hay en él una nostalgia irrenunciable de paradigmas pasados y una propuesta sutil de recuperación axiológica. Esta nostalgia es mucho más evidente en Mircea Eliade, nostalgia por el tiempo cósmico ido que él ve en muchos comportamientos de nuestra cultura actual y al que con mucho gusto retrotraería sociedad y cultura actuales. La tesis de la «metamorfosis» de lo sagrado es mucho más limitada aún,con su postulación de fondo de que hay algo en el esquema necesidad-deseo-acción que no cambia, lo sagrado, aunque cambie su lugar, y sobre ese algo se fundamentará siempre la religión o lo religioso. Para captar lo inédito de esta crisis hay que ver la crisis de la religión en la crisis axiológica, y esta en el nuevo tipo de conocimiento como el nuevo esquema sociolaboral que nos caracteriza.

Una perspectiva sociolaboral de milenios y un análisis en profundidad

Para conocer el carácter inédito de la crisis actual, tenemos que conocer todos los modos de vida anterior, desde los pueblos cazadores y recolectores, y la forma como han cumplido su función en las mismas los diferentes paradigmas cognoscitivos. Sólo así podremos ver donde está la diferencia y la legitimidad de cada uno, incluida la del nuestro. Para ello el análisis tiene que tocar las capas estructurales más profundas de los diferentes modos de vida, más allá de las transformaciones culturales, por notorias y grandes que estas sean. Y las capas estructurales más profundas no serán otras que los recursos de los que un colectivo, grupo o sociedad vive, la forma como los obtiene, o tipo de trabajo y técnicas que utiliza para ello, y la organización social que en ello y para ello adopta. Brevemente, como hacen los sismólogos en su pretensión de predecir terremotos originados en las placas tectónicas, más allá de las fallas geológicas superficiales, para este tipo de análisis también hay que manejar dos grandes variables: profundidad (capas estructurales más profundas que han constituido los diferentes modos de vida) y tiempo (o registro historial de los todos los diferentes tipos de forma de vida).

Como es obvio, aquí no vamos a repetir los análisis ya hechos por Corbí[7] ni siquiera presentar en detalle su método, sino enfatizar su necesidad y su per-

7. Para una primera visión, sintética, el lector puede dirigirse a las obras Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1983, pp. 130-153; Religión sin religión, Madrid: P.P.C., 1996, pp. 9-71; y Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses, Barcelona: Herder, 2007, pp. 39-167. Para conocer su fundamentación el lector tendrá que dirigirse a la obra que fue su tesis doctoral, *Análisis*

tinencia, en función del objetivo aquí perseguido: conocer en su originalidad nuestro paradigma de conocimiento y sus retos.

En primer lugar, siempre hay una correlación entre semántica o cultura y forma de vida —más exactamente aún, entre forma de vida, axiología y semántica—, dada la función primera de la cultura de asegurar la vida del grupo y de la forma de vida como forma concreta de hacerlo, de manera que conociendo una conocemos la otra. Esta correlación y este conocimiento son imprescindibles y claves para cualquier valoración de los mismos. Esto supone que, aunque la forma por parte del paradigma cultural de garantizar la vida del grupo cambie y sea diferente, la función primera permanece siempre la misma: garantizar la vida del grupo, colectivo o sociedad. Esta es la función que legitima el paradigma, y sobre esta función se desarrollarán todas las demás, incluidas las más especulativas y desinteresadas, las más creadoras, e incluso las más espirituales. Es lo que Marià Corbí denomina *significatividad 1ª.* y *significatividad 2ª.*, las que a su vez están en el origen de los dos niveles de axiologías, *axiología 1ª.* y *axiología 2ª.*[8]

En segundo lugar, todo grupo, colectivo o sociedad, para vivir y no morir necesita de valores, esto es, de fines, objetivos y metas, formulados dentro de las posibilidades de la respectiva forma de vida y, por lo tanto, en estrecha relación con esta, valores que la cultura tiene que proporcionar ya sea a través del paradigma de acuerdo al cual se construye, o de otra manera. Pero así como no puede vivir sin el adecuado paradigma de conocimiento, una sociedad tampoco puede vivir sin el adecuado paradigma o esquema axiológico.

Todos los paradigmas que han precedido al nuestro, siendo paradigmas de conocimiento, han sido también axiológicos, es decir, en su propia función de conocimiento han cumplido con la función axiológica también necesaria para la vida de la sociedad.[9]

En los pueblos cazadores y recolectores, e incluso en los pueblos horticultores, a partir de su necesidad de dar muerte a un animal para vivir, o de sembrar (enterrar) tubérculos para luego comer los nuevos, su paradigma mítico, trabajando en base al principio de semejanza y desemejanza, les proporciona el paradigma axiológico de muerte-vida que rige toda su vida y penetra sus

epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.

8. Marià Corbí, Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas, pp. 119-123.

9. El lector puede ver una apretada síntesis de esta constatación en Marià Corbí, *Religión sin religión*, Madrid: P.P.C., 1996, pp. 14-51,

mitologías. El antagonismo, ya no la sucesión, entre muerte y vida (animal muerto, animal vivo) en los pueblos pastoriles se traducirá en un paradigma y un modelo axiológico construido a partir de dos principios antagónicos, el del bien y el del mal. En las sociedades agrarias, que viven, además de la muerte de las semillas que tiene lugar en el proceso de siembra, de la existencia de un grupo social de decidores y para ello con autoridad, su paradigma jerárquico, autoritario y dual, axiológicamente da lugar al modelo mandato-obediencia, esencial en este tipo de sociedades, sin el cual, sencillamente, serían inviables, y sobre el cual tan exitosamente se articularon las religiones conocidas como «universales» o religiones de creencias. En las sociedades de la primera revolución industrial, el modelo axiológico estructuralmente no cambiará, seguirá siendo de obediencia, solamente que ahora a leyes que rigen toda la realidad y descubiertas científicamente, que por tanto permiten una visión autónoma, no necesariamente religiosa, no dependiente de dioses ni de revelaciones, atea, pero profundamente axiológica. Otra vez aquí, el paradigma cognoscitivo, en este caso la ciencia y la ideología, ofreciendo en forma de leyes los fines, objetivos y metas, la axiología, que la sociedad necesita para vivir y no morir.

En el planteamiento de Corbí no sólo se postula y se muestra la existencia de una correspondencia estructural entre paradigma representacional y paradigma axiológico, por no decir que el primero ya es en sí mismo axiológico, sino que las series operacionales, centrales y periféricas, en las que consiste la actividad o actividades fundamentales en los diferentes tipos de sociedades, se van a ver reflejadas semánticamente y categorialmente en los mitos e ideologías respectivos, pudiendo ser analizadas en estos. Así, las cumbres sociolaborales, las acciones axiales y momentos centrales de estas —como dar muerte al animal y que mueran los tubérculos sembrados para poder vivir; obedecer los mandatos, con lo que tiene de morir a la propia voluntad, de los ontológicamente superiores y así participar de su orden y de su ser; y obedecer las leyes que inexorablemente rigen y aseguran toda la realidad, cósmica, material, biológica, humana, social, política e histórica— quedarán también expresadas como cumbres en la respectiva axiología y en la semántica o mitos e ideologías que las expresan. Pero lo importante es haber descubierto la función literalmente vital que cumple la axiología, y por ello la correspondencia estructural que muestra con los respectivos modos sociolaborales de vida. Porque la manera como se realice se convierte para el analista en el criterio que le va a permitir discriminar los diferentes paradigmas en su función común de garantizar la vida.

Planteada así la relación estructural entre forma o modo sociolaboral de vida, axiología, religión y semántica, es en la axiología donde hay que estudiar la religión y sus formas axiológicas, y la axiología en la forma sociolaboral de vida. Sólo así se puede comprender lo que ha sido la religión, con sus cambios estructurales y sus funciones, en el pasado y, por tanto en el presente con lo que en este campo está ocurriendo de inédito. Otras aproximaciones, como las reflejadas en las categorías «metamorfosis», «mutación histórica» y «tiempo-eje», por radicales que parezcan, se quedan cortas o, para hablar con más precisión, registran la importancia de los cambios pero no los explican, sobre todo el que ya está teniendo lugar en nuestros días. Además de las adherencias valorativas, por no decir juicios de valor, que las mismas connotan.

Sin renunciar a esta perspectiva sociolaboral de milenios, al contrario, manteniéndola, ¿se podrán explicar los cambios que en la actualidad están teniendo lugar a nivel de la axiología y, por tanto, de la religión, incluido su carácter de inéditos? No es necesario subrayar que, además de poder explicar un comportamiento bien diferente, es en esta posibilidad que se prueba el valor científico de la teoría y método corbianos.

Las sociedades de conocimiento como contexto nuevo

Las sociedades de conocimiento son sociedades que viven de innovar y producir continuamente conocimiento, lo que demanda creatividad continua y para ello libertad. De otra manera no podrían vivir. En su existencia dependen ya de tal manera de la innovación y producción continua de conocimiento, y apenas estamos comenzando a vivir de esta manera, que incluso para no crecer, tendrán que innovar y producir continuamente conocimiento. Es tal la complejidad e interdependencia creadas de la realidad material, social y humana que estamos construyendo, que no hay otro camino. Aunque comercialización y consumismo, con sus respectivas industrias, no sean factores ajenos al conocimiento como producto, éste como recurso y tecnología echa sus raíces mucho más allá. Nos podemos imaginar, aunque no sin dificultad, un desarrollo productivo cero. No nos podemos imaginar lo mismo en la actividad del conocimiento. En este innovación y producción continua son imparables. En otras palabras, en el horizonte que es el nuestro, el de las sociedades que estamos construyendo —sinceramente, no sabemos a futuro—, el conocimiento como paradigma gracias al cual vivimos no va a cambiar. Es una realidad que hay que aceptar. Su función, garantizar la vida de las sociedades

actuales y a futuro, es demasiado fundamental y grave, demasiado determinante, como para que las sociedades jueguen a paradigmas, a desechar unos y abrazar otros sin más criterio que el gusto o la ocurrencia.

Con la innovación y producción continua de conocimiento hay que aceptar la necesidad de la creatividad y de la libertad. Porque sin ellas, la innovación continua, con lo que esta tiene de cuestionamiento, profundización, novedad y realización —condiciones todas ellas tan necesarias en la nueva forma de vida—, es imposible. Y hablar de creatividad y libertad es hablar de un nuevo tipo de conocimiento.

En efecto, para que el conocimiento sea creativo y libre, tiene que serlo plena y totalmente, sin restricciones, es decir, sin axiología. Y esto, con respecto a lo que fue en el pasado, significa una nueva manera de practicar el conocimiento, libre de todo valor, libre incluso de sí mismo: un conocimiento nuevo, no axiológico. Porque si el mismo conocimiento fuera axiológico, si tuviera, como sucedió siempre en el pasado, valores que a nivel del conocimiento mismo lo norman, delimitan y contienen, no sería el conocimiento paradigma que las nuevas sociedades necesitan para vivir y no morir. La innovación, socialmente tan necesaria, de entrada se vería limitada y como parte del paradigma no podría cumplir con su función. Como conocimiento que es, ya tiene sus limitaciones inesquivables de naturaleza cognoscitiva, epistemológica, estratégica y metodológica, como para todavía soportar otras de carácter axiológico.

Por chocante que sea, es de esta manera, no axiológica, que en el nuevo tipo de sociedades que estamos construyendo el nuevo paradigma cumple su función: la de garantizar la vida. No lo puede hacer de otra manera. Es la primera vez que ello ocurre en la historia de la humanidad, un paradigma que para cumplir su función tiene que estilizarse de tal manera que se quede en puro conocimiento funcional, dejando de lado toda connotación axiológica. Pero está ocurriendo, y esta es una realidad que también hay que aceptar.

En este sentido la nueva ciencia en que consiste el nuevo paradigma es profundamente diferente de la ciencia de todo el siglo XIX y de la primera mitad del XX, que todavía era axiológica, que aún creía en leyes fijas, inalterables y permanentes, a descubrir y seguir. Hoy la nueva ciencia, como el nuevo conocimiento, cada día más se sabe construcción y herramienta para seguir construyendo y transformando, y por ello no axiológica. Pero es que tampoco lo es ni en su resultado o producto ni en la operación de mediación que rea-

liza entre nosotros, sujetos, y los productos, relaciones y procesos obtenidos como otros tantos objetos.

En todos los paradigmas pasados la relación laboral, que pone en contacto sujeto con objeto, era axiológica, resultaba realizadora, porque era más directa, más inmediata y sentida, e instrumentos y herramientas, relación y resultados, estaban impregnados de axiología. Ahora, la relación científico-tecnológica como mediación laboral, cada día más universal y cotidiana e invadiendo nuestro mundo de vida, es sumamente autónoma, compleja y abstracta en sus procesos, desaxiologizando lo que antes fue una relación laboral axiológica. En otras palabras, dada la naturaleza abstracta de la ciencia y de la tecnología en tanto nueva relación laboral, la relación entre sujeto o ser humano y objeto o producto no es axiológica. De ahí la deshumanización y alienación moderna sufrida ante los trabajos más mediatizados por la ciencia y por la tecnología. Para no hablar ya del paso que en la sociedad de conocimiento estamos experimentando de la sociedad de productores a la sociedad de consumidores, y con ello, «de la ética del trabajo a la estética del consumo», como se le ha bautizado, aspecto también muy digno de ser estudiado para comprender la desaxiologización actualmente en marcha.

En este contexto, la axiología que como una connotación venía siempre con el respectivo paradigma, pierde lo que históricamente ha sido su fuente, su asidero, y queda suspendida en el vacío y sumida en la más profunda crisis, verdaderamente en medio de una axiología pasada que ya no funciona y de un tipo de sociedades tan poderosas como llenas de riesgos que la necesitan más que nunca, porque sin axiología tampoco pueden vivir. Esta es la gran crisis que también apenas hemos comenzado a vivir, y de la que no sabemos cuándo ni cómo saldremos, si es que logramos cruzarla. Sólo sabemos que tenemos capacidad para ello, que la nueva axiología habrá que crearla científicamente, partiendo de postulados y mediante procesos de prueba error, pero no sabemos si seremos lo suficientemente sabios y responsables para visualizar su necesidad, proponérnoslo y lograrlo.

Por otra parte, al perder el paradigma de conocimiento su dimensión y función axiológica, la religión que se articulaba sobre las mismas y era por naturaleza la cumbre la de la axiología, queda también sin fuente y sin asidero y en sectores sociales cada vez más amplios partes de la misma entran en profunda crisis, las partes más tributarias de los paradigmas pasados. De ahí también la crisis en que entra la religión. Esta ya no se puede articular como en el pasado, ni sobre el paradigma ni sobre la axiología. No puede articularse

sobre el paradigma actual, porque, conocimiento puramente aséptico como es, esto es, sabiéndose únicamente construcción y útil, herramienta, no puede ya articularse sobre él. Pero tampoco lo puede hacer sobre la nueva axiología a construir, porque al tener que ser construida esta en función de la vida, por axiológica que sea, no puede ser la dimensión absoluta (DA) que la religión supone y demanda para ser tal, siempre será relativa (DR). De ahí la necesidad para la religión de articularse sobre sí misma, y para ello de postularse y concebirse como espiritualidad, como conocimiento y vivencia única y puramente experiencial, real y verdadero, pero sin contenidos, sin fondo ni forma.

En otras palabras, en las sociedades de conocimiento la espiritualidad no es la floración o fruto más exquisito de la religión, sino la única forma como puede y debe emerger, verdaderamente una religión sin religión o, como también la llama Marià Corbí, la «cualidad humana específica» o, también, la «cualidad humana profunda»[10]. La más humana y la más profunda. Tan profunda que es totalmente gratuita —plenitud y totalidad en el ahora presente que es el tiempo— y tan humana que, siendo gratuidad total, necesitamos vivirla aquí y ahora para ser plenamente humanos y construir un proyecto cultural y social lo más humano posible. En nuestras sociedades la espiritualidad así entendida es una dimensión necesaria, con aportes que ella sola puede proporcionar, y sin la cual, por lo tanto, no hay sociedad humana digna de este nombre. Aunque no es suficiente. El cultivo de la dimensión relativa también tiene que estar presente como función, porque la sociedad tiene que vivir y sobrevivir, pero sin que la misma sociedad se tenga que ver reducida axiológicamente a ella. Porque en términos de la realidad real, nada es relativo, todo es absoluto o, si se quiere, todo lo que aparece como relativo, parcial y mediatizado, es manifestación de lo Absoluto.

Retos de la crisis axiológica y religiosa actual así interpretada

Como este punto será objeto de desarrollo explícito en varios de los capítulos que siguen, aquí nos limitamos a subrayar únicamente los dos retos más fundamentales e importantes.

Si la crisis más grave, de mayor trascendencia sin duda, es la falta de la axiología que la sociedad de conocimiento demanda en y para su construcción, el reto primero y más importante es crear esta axiología. Y el segundo, tomar conciencia de la espiritualidad o cualidad humana profunda y cultivarla.

10. Hacia una espiritualidad laica, pp. 211 y sgs.

La necesidad de la axiología adecuada a nuestra sociedad de conocimiento es obvia. Ninguna sociedad ha podido vivir ni vive sin axiología, sin fines, objetivos y metas, porque sencillamente sin estos valores no podría sobrevivir, menos, lo hemos subrayado ya, nuestras sociedades de conocimiento con el poder científico y tecnológico tan extraordinario que tienen. Un poder tan formidable y ciego, sin valores que lo orienten y guíen, es una muerte catastrófica anunciada. Actualmente, como ha pasado también en los demás cambios de paradigmas, vivimos en buena parte de valores pasados. Pero esto, como lo estamos observando, no se da sin graves carencias y crisis, sin grandes problemas humanos y sociales, y no puede ser una solución permanente. La urgencia de crear la axiología que necesitamos es impostergable, y con ella la de crear una epistemología axiológica, que nos enseñe a crear los valores que necesitamos. Porque en este campo apenas sí sabemos que hay que proceder científicamente, y poco más. Elaborar una epistemología axiológica es una necesidad imperiosa, con toda la creatividad teórica enorme que ella demanda. No podemos seguir comportándonos como si los valores que necesitamos para vivir y sobrevivir nacieran espontáneamente. En las sociedades de conocimientos ya no va a ser más así, sino que tenemos que crearlos científicamente en un proceso de prueba error.

En lo que refiere a la espiritualidad o cualidad humana profunda, la necesidad de cultivarla es también básica y fundamental. Lo es para la religión, que no podrá subsistir como tal, que necesariamente tendrá que ser espiritualidad, experiencia gratuita, plena y total, sin fondo ni forma. Pero lo es también para la sociedad. Los fines, objetivos y metas de esta sólo pueden ser adecuadamente percibidos, formulados y construidos con la espiritualidad como trasfondo. De otra manera van a ser deficientes, por no decir poco adecuados, siempre van a estar por debajo de aquellos que necesita la sociedad en su construcción. Y el cultivo de la espiritualidad como cualidad humana profunda es básica y fundamental para los seres humanos en este tipo de sociedades. En primer lugar, porque sólo ella el ser humano va a encontrar su realización. En segundo lugar, porque en una sociedad donde la misma axiología tiene que ser construida, la espiritualidad como realización plena, y por tanto como aspiración humana, se le comienza a ser más evidente, sintiendo la necesidad de distinguir lo que es construcción de lo que es creación, lo que es medio de lo que es fin y plenitud en sí mismo. El ser humano en las sociedades de conocimiento va a ser, está comenzando a serlo, un ser menesteroso de espiritualidad.

Entréme donde no supe...
Una introducción al «conocimiento silencioso»

Teresa Guardans

A medida que la presencia de «Dios» se difumina en el horizonte, ¿dónde apoyar la espiritualidad? ¿Qué fundamento puede tener el cultivo del «espíritu» más allá de atender a la voluntad de aquél que regía el Universo, o de establecer algún tipo de relación con él?

- Ninguno. Etapa superada. La humanidad deja atrás su infancia, se vale por sí sola para llevar a cabo un desarrollo humano pleno basado en el compromiso y en el «crecimiento personal». Acción social y psicología, no hace falta más.
- ¿Y todos aquellos que hablaron de una asombrosa experiencia de misterio, de profundidad, de percepción de lo inexplicable y cosas por el estilo, qué?
- Alucinaciones basadas en antiguas creencias, debilidad psíquica, irrealidad, sueños…
- Pero muchos dejaron bellas huellas -en palabras y hechos-, de compromiso, de amor, de comprensión…
- Los sueños pueden ser bellos, por supuesto. Algunos se pierden en sus propias ensoñaciones, otros regresan enriquecidos por ellas, ¿por qué no?
- Pero… todo eso orientaba la vida- ¿Sobre alguna base real?
- No sé, pero…

Quedan «peros», flota por ahí un vacío, algo no acaba de encajar del todo, sin embargo los argumentos «razonables» parecen agotarse. Y ahí es donde hay que ubicar una inestimable aportación de Marià Corbí, el «conocimiento silencioso»: su fundamentar un ámbito del conocimiento que no transita a través de palabras y conceptos pero que no por ello deja de ser «conocimiento»; un análisis del conocimiento humano capaz de integrar la actividad discursiva y la apertura silenciosa como elementos propios, constitutivos, de un tipo peculiar de conocimiento: el humano; la diferencia esencial entre humanos e individuos de las demás especies. Corbí fundamentará un peculiar uso de las facultades de conocimiento como base de la actividad artística, poética, filosófica –en cuanto que interrogación asombrada- o espiritual (más allá de los límites que el término «espiritual» implica, o de los equívocos que pueda generar).

En el campo del arte, la reflexión lleva una avanzadilla de casi tres siglos. Cuando las musas empezaron a tambalearse -como hoy los dioses-, comenzó a desarrollarse la «estética» como campo de la filosofía dedicado a los fundamentos de la creación artística y de la «belleza». Durante milenios pinturas, esculturas, poemas, cantos… tuvieron finalidades muy claras al servicio de dioses y de reyes; fueron vehículo de curación, de adivinación, de adoración, de comunicación con el mundo invisible. De actividad de un colectivo a la importancia de la inspiración individual… «Inspiración»: aquella gracia otorgada por las musas a algunos elegidos, los «genios». Pero el avance de la razón empezó a despoblar el mundo invisible de musas y de espíritus. Y aún así el arte no moría, ni la poesía, ni la belleza… ¿Cuál era entonces la fuente de la creación? ¿cómo valorarla? ¿qué aportaba? Un peculiar revelarse de la naturaleza a algunos genios… diría Kant. Baumgarten, el «padre» de la estética, levantó el dedo: cognitio sensitiva –dijo–. «Conocimiento», un conocimiento de otro orden, «sensitivo». ¿Qué era eso? ¿Cómo pensar ese conocimiento? Desde entonces la Estética ha dado bellas y sabias páginas sobre la creación, las actitudes que la pueden condicionar, sus aportes, naturaleza… Schopenhauer, Schelling, Schiller, Hegel, Husserl, Gadamer… La lista sería larga, y a ella habría que sumarle las reflexiones de los propios artistas sobre su quehacer: Goethe, Rodin, Kandinsky, Rilke, Valente, Rothko… Textos y más textos confirmando una certeza: la de la experiencia estética como un modo de conocimiento, distinto del científico, pero no menos real; que requiere de una peculiar disposición de las capacidades: silenciada, atenta al decirse de la realidad. Un decirse que escapa al uso conceptual de las palabras, que las palabras no logran atrapar. Conocimiento «inútil» –en cuanto que no resuelve nada, dirá Paul Valéry-. Pero ¿cómo concebir el conocimiento de tal forma que pueda dar cabida a modos de proceder tan dispares y a frutos de ámbitos tan distintos?

Por su parte, la lingüística, la antropología, la etnología, el psicoanálisis, etc., habían ido consolidando métodos de análisis y aportaciones. Y ahí es dónde hay que ubicar a Corbí investigando sobre las formaciones religiosas, relacionándolas con las formas humanas de concebir mundos, de crear mundos con sentido. Le vemos poner en diálogo autores y aportaciones de distintos campos científicos, con el propósito de desentrañar las claves del conocimiento en su despliegue tan plural. Sacará importantes consecuencias de los avances de la lingüística. Será en la condición lingüística misma donde situará la raíz del conocimiento discursivo y del silencioso, con la amplia gama de «especialidades» que se puedan dar en cada una de las dos modalidades. Entre ellas la llamada «espiritualidad». Explicará cómo cada una de las modalidades es valoración, configuración de valor de distinto orden. Al poner

al descubierto la raíz permitirá analizar y comprender mejor la aportación peculiar de cada uno de los ámbitos; su naturaleza propia -más allá de cómo se haya podido concebir e interpretar en el seno de cada cultura o momento cultural-.

Nos corresponde en este apartado sintetizar los rasgos más relevantes de la formulación de Corbí en relación a la base lingüística de la naturaleza doble del conocimiento humano, para poder poner de relieve algunas de sus consecuencias. Muy especialmente, veremos la relectura o reinterpretación que desde ahí puede seguirse de los maestros del espíritu como maestros del conocimiento silencioso; o el cultivo de la «espiritualidad» desde la perspectiva de un desarrollo humano completo que no prescinde de una de sus posibilidades de conocimiento.

El habla, constructora de mundos

Empecemos por el principio. Cada especie construye un mundo para asegurar su supervivencia: las hormigas «tienen» un mundo, los humanos otro, los elefantes otro… Simplificando, podríamos decir que el mundo de cualquier especie no humana consiste en un conjunto de señales que estimulan su naturaleza operativa; es decir, paquetes de estímulos estructurados según las operaciones que deben desencadenar. La relación de las especies no humanas con el mundo se describe como relación de estímulo-respuesta, programada (y transmitida) genéticamente.

A diferencia de las demás especies animales, los seres humanos no estamos «pegados» a la realidad; para aquellas, la realidad es un panel de emisión de señales dirigidas a una determinada estructura de supervivencia que reacciona de acuerdo a las señales recibidas (peligro, alimento, procreación). El sentido de la realidad, cómo reaccionar ante ella, cómo relacionarse con los demás vivientes, los de la misma especie y los de las demás especies, todo eso, todo, está escrito en los genes.

Cualquier documental sobre la naturaleza nos puede dejar boquiabiertos. Las hormigas tejedoras de Malaysia, por poner un ejemplo, construyen sus nidos juntando unas hojas con otras, y lo hacen agarrándose con las patas y las mandíbulas a los bordes de las hojas adyacentes, las pegan con las secreciones de las larvas productoras de seda (utilizando a las larvas como si fueran tubos de pegamento); y si sus cuerpos no son suficientes para alcanzar las hojas a unir, se entrelazan entre ellas para lograrlo. Resultan ser auténti-

cas maestras en el manejo de las redes sociales, con un sofisticado sistema de comunicación que combina señales químicas y un complejo repertorio de movimientos (para avisarse de peligros, comida, invitar, etc). Y toda esa complejidad la llevan escrita en los genes, un mecanismo que se pone en marcha nomás nacer, que transmiten y repiten ininterrumpidamente, generación tras generación… Y no les va nada mal, las hormigas llevan viviendo tan ricamente en sociedades cooperativas y altamente organizadas por lo menos 50 millones de años (frente a los 10.000 –como mucho- de los humanos). ¡Y sin necesidad de ir a la escuela!

Sólo hay un problema: la transformación de las condiciones de vida… La aparición de cambios en el entorno provocará que el programa genético tantee vías de adaptación. Pero modificar la información genética requiere tiempo, un sinfín de generaciones. Los procesos biológicos son muy lentos, y muchas especies se extinguen antes de poder desarrollar los cambios necesarios para sobrevivir en condiciones distintas.

Ahí es cuando vemos la solución que se da en la especie humana como un gran salto evolutivo: toda esa información imprescindible para vivir dejará de viajar en los genes y pasará a transportarse en un sistema de sonidos, las palabras. Es lo que se conoce como la «indeterminación genética». A diferencia de las demás especies, el cachorro humano nace en gran medida desprogramado; un mismo cachorro humano, situado en un entorno u otro, puede pensar, interpretar, sobrevivir, de formas muy, muy, distintas. Y separado de un entorno humano, no se desarrollará correctamente como tal. La «programación» se va implementando en base a las palabras y a través de ellas. Poco a poco, para el cachorro humano, el mundo va cobrando sentido a través del filtro cultural lingüístico que se interpone entre la realidad exterior y el sistema de percepción. Es decir, la especie humana cuenta con una morfología fijada genéticamente y un instrumento, el habla, con el que modela un mundo y su forma de proceder en él. «Hablando» concretará un tipo de humanidad en un entorno y unas circunstancias concretas. Y toda esa compleja construcción lingüística que da una forma determinada al mundo y a la vida humana es lo que llamamos «cultura». La información sobre cómo actuar en el mundo y cómo relacionarnos para aprovechar al máximo las condiciones que ofrece un entorno determinado..., todo eso es lo que constituye la base de los desarrollos culturales, la base de la cultura.

Por el procedimiento de trasladar la programación de los individuos y de los grupos al ámbito de la «cultura», así como la construcción del mundo

correlato a ella, la especie lograba un alto grado de maleabilidad y poder de adaptabilidad, pudiendo cambiar la relación con el mediosin necesidad de llevar a cabo modificaciones en el programa genético. Cada cultura o momento cultural corresponde a la construcción de un mundo de sentido y a una ordenación de la vida humana en el mismo. Bastará llevar a cabo modificaciones culturales para poder hacer frente a las necesidades adaptativas. Así pues, puede decirse que la dotación biológica de la especie humana es la de disponer de una gran capacidad de modificación: «puede que su aspecto más fundamental sea la capacidad casi ilimitada de los grupos humanos para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos» [1].

La construcción cultural lingüística ha de ser capaz de determinar lo que el mundo es –su sentido para el viviente– de una forma tan indudable como lo logra la programación genética en cualquier otra especie. La estructura primaria del complejo sistema simbólico lingüístico obedecerá a esa función estructuradora de mundos de cara a la supervivencia y ello por medio de la comunicación. Si tenemos en cuenta la base biológica de la cultura humana, diremos que el animal necesitado que somos, mediante el conocimiento, se hace suyo el entorno para poder vivir y sobrevivir. Se lo apropia mediante un complejo proceso de significación que logra trasladar la inmediatez de la estimulación a la mediación del signo. *Lo que se llama experiencia o conocimiento no es sino una «significación» de la realidad. La significación es el proceso que asocia un objeto, un ser, una noción, un acontecimiento, a un signo susceptible de evocarlos. Un signo es un estímulo asociado a otro estímulo del cual evoca la imagen mental* [2].

Para los vivientes humanos el código lingüístico pasa a ser el vehículo de la estimulación. Y ahí hay una primera llamada de atención de Corbí: si funciona como estimulación quiere decir que ese código lingüístico establece una valoración del entorno, codifica valor. Y lo hace de una forma tan indudable como lo es el código genético en las demás especies. ¿Cómo hacen las palabras para transmitir «valor», orientación? Y ¿cómo puede ser que hayan existido y existan distintos códigos de valor? ¿Cómo, por qué, hay distintos «mundos» humanos? ¿De qué dependen? ¿Cómo se sostienen? ¿Por qué entran en crisis? ¿Cómo se renuevan? En el estudio de la formación de significados –la semántica– había que buscar alguna respuesta.

1. Norbert Elias. Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural. Península, 1994. p.75

2. Pierre Guiraud. *La semántica*. México, F.C.E., 1976. p.16.

Habla y valoración

La lengua es una relación de interdependencia entre dos formas o estructuras: la forma del significado y la forma de la expresión o significante (los elementos acústicos). El mundo extralingüístico es el lugar de la manifestación de la significación, y el significado lingüístico reformaliza de cara a la comunicación esa significación: da forma a la pertinencia de las realidades naturales para el ser humano, las «atrapa» en la forma acústica de cara a la comunicación.

En otras palabras, el mundo humano está construido a base de cajoncitos de significados. Cada cajoncito, cada palabra, encierra dentro de una combinación de sonidos (los fonemas) una combinación de rasgos de información (los semas que conforman el significado). Los sonidos «s-i-ll-a» guardan: «para sentarse 1 persona», «con respaldo», «patas»... Mientras que los sonidos «b-a-n-c-o» encierran: «para sentarse más de 1 persona», «patas», «rígido»…; basta un pequeño cambio de sonido, «b-a-r-c-o», para evocar otro campo de elementos de significado… Podríamos decir que el ser humano no *mira*, sino que *piensa* el mundo, lo lleva consigo en toda esa compleja trama de significados, un sistema de campos interrelacionados (campos semánticos). La percepción no necesita *mirar,* lleva a cabo un barrido rápido del entorno reconociendo la realidad en función de los miles de cajoncitos almacenados en interconexión en nuestro cerebro. Detectamos la presencia, o ausencia de sillas, y nos sentamos, o seguimos nuestro camino... pero no hemos necesitado pararnos para «ver» realmente cada uno de los elementos que teníamos delante. Las señales se agrupan, ordenan y organizan en términos lingüísticos de tal manera que percibimos la realidad a través de esa vidriera conceptual. Ello nos permite interpretarla, interactuar con ella, gestionarla en función de intereses y necesidades.

El habla selecciona, ordena, interpreta y despliega un mundo ante nosotros. No es una descripción objetiva de lo que «ahí hay», sino una continua creación dando vida a un mundo adecuado a las necesidades de unos vivientes. Es y encierra valoración: una construcción que da permanentemente un «sí» a la vida, cerrando el paso a lo que pueda impedirla. Lo innovador del planteo de Corbí no habrá que buscarlo en el ya afianzado concepto del lenguaje como estructura de interdependencia entre la forma del significado y la forma de la expresión (significado y significante) sino en su poner de re-

lieve cómo los significados lingüísticos serán siempre campos de valor. Una construcción de valor que se basa en la contraposición de rasgos positivos y negativos asumida por cada elemento del sistema. Y ese mensaje de valor se desplegará en todos los niveles constitutivos del discurso.

Por medio del análisis semántico componencial, aplicado en paralelo a las configuraciones de valor (mitologías, ideologías) y a las operaciones pragmáticas de los grupos, Corbí muestra la relación entre las series de operaciones que un grupo desarrolla para vivir y la investición sémica de las unidades semánticas en cada cultura dada.[3] Logra así explicar la estructura interna de las construcciones míticas y su función al servicio de la vida según sea el modo de sobrevivencia de un grupo; cómo por medio de las narraciones se introducen en el todo social los moldes de comprensión, valoración y actuación que se aprenden con la socialización.

Desde una simple palabra hasta las complejas narraciones míticas, que retratan los orígenes y fundamentos de la existencia, e interpretan y enseñan cómo actuar en la forma debida para que todo siga el curso adecuado, todo encierra valoración. Palabras, frases, narraciones, mitos primero, ideologías después, todo son «construcciones lingüísticas del mundo», creación de mundos con sentido en relación a las necesidades de los distintos grupos humanos. Creaciones que orientan la actuación del grupo y «fijan» su visión del mundo. Concomitantemente, el individuo desarrolla una estructura psíquica lingüística, el ego, el soporte individual, personal, de la comprensión. Ese soporte capaz de ordenar y canalizar las demandas, las necesidades del viviente humano, y sus respuestas a la necesidad. El ego como estructura básica al servicio de la supervivencia.

La construcción social cultural y la individual (el ego) no tienen en el fondo, más misión que conseguir un funcionamiento tan adecuado como el que consiguen las hormigas tejedoras. Con la importante ventaja, como hemos dicho ya, de la adaptabilidad.

Tener en cuenta la dimensión biológica de la cultura, su función primaria como instrumento que posibilita el poder adaptarse a situaciones cambiantes sin tener que modificar el programa genético ni la morfología, no invalida los aspectos gratuitos del conocer humano sino que fuerza a su comprensión sin obviar su naturaleza. Y desde esa perspectiva es donde hay que situar

3. Exposición detallada en la edición de su tesis doctoral: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas: la necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores.* Salamanca, Universidad, 1983. 681 p. Sintetizada en obras posteriores, muy especialmente en: *Hacia una espiritualidad laica.* Barcelona, Herder, 2007. pgs. 27-167.

la investigación de Corbí; sus aportaciones en la tarea de desentrañar cómo el mundo cobra «sentido» –y distintos sentidos- para los grupos humanos. Cómo logra establecerse esa valoración mediante un simple juego de rasgos en contraposición (rasgos positivos y negativos) intrínsecamente ligados a los elementos positivos y negativos de la actuación, a todo aquello propio (o inapropiado) dadas las condiciones requeridas en base a un modo de sobrevivir. Destacará, como hemos apuntado, el análisis de los fundamentos de la relación entre la estructura lingüística y las formas de sobrevivencia de los grupos humanos, entre la estructura lingüística y la actividad práctica que se halla en la base de un tipo de significación; la relación entre pragmática y sentido u orientación; entre pragmática y valoración. Es decir, el porqué a determinadas formas de sobrevivencia corresponden determinados sistemas de valores y cómo estos se despliegan en la diversidad de formaciones mitológicas e ideológicas. Aspectos estos que quedan abordados en otro apartado de este libro.

Pero, además, señalará otra consecuencia capital del proceso de significación: los dos modos de conocimiento que del mismo se derivan. Éste es el punto que deseamos abordar en estas páginas.

La doble cara del conocimiento

Corbí pone de relieve que al trasladar la significación de la realidad extralingüística al soporte acústico, la significatividad deja de estar «pegada» al mundo, cobra consistencia autónoma, generando así una «distancia» entre el objeto y su significatividad: la objetivación. La objetivación es «distancia» («distancia objetiva» –dirá-) porque arranca los rasgos de significatividad de la inmediatez del entorno extralingüístico para trasladarlos al vehículo acústico. De este modo el ser humano posee en la lengua la significatividad de los objetos.

El mundo de las hormigas no es más o menos «real» que el mundo humano. La percepción de las hormigas capta una corriente constante de estímulos pertinentes, el mundo *es* ese flujo constante de señales orientativas que avisan hacia dónde dirigirse y hacia dónde no, qué hacer y qué evitar. Para los seres humanos la orientación llega transmitida por medio del sistema lingüístico (y no directamente de «la cosa»), lo que confiere realidad autónoma a «eso que ahí existe» independientemente de la ordenación necesitada de unos vivientes. Así, la realidad extralingüística deja de ser un conjunto de paquetes de estímulos, para ser un sistema de significatividades formalizado lingüísticamente: la estimulación, el sentido, se traslada a la estructura

lingüística, y la realidad extralingüística adquiere «entidad», pasa a ser «algo que hay ahí» sea cual sea su significatividad en relación al viviente humano, es decir, independientemente de sus necesidades.

Dato importante, porque se abre ahí una brecha, una posibilidad nueva: la de «mirar» una realidad que ha cobrado existencia con independencia del sentido que revista en función de un cuadro de necesidades. Más arriba poníamos el ejemplo de la «silla», de cómo sin necesidad de «mirar» tenemos noticia de su presencia y según el cansancio, o nuestras intenciones en aquel momento determinado, nos sentaremos o seguiremos nuestro camino. Añadamos ahora que, me siente o no, puedo detenerme y observar una silla. La silla «existe» con independencia de mi sistema de necesidades. Puedo mirarla: su forma, materiales, colores… me sirva o no. Para los humanos el mundo adquiere más realidad que el ser un campo de estímulos al que se corresponden unas respuestas. Y eso gracias a que la estimulación haya pasado a la palabra (el significado), liberando así a la cognición de su supeditación a la necesidad. Puedo «ver» la silla, su hechura, apreciar sus formas, y todo lo que confluye en ese objeto concreto: la larga transmisión de conocimientos humanos requerida, tanto para la obtención de los materiales, como en su realización… Y esa silla adquiere grueso, o profundidad, o belleza. Puedo asombrarme –volveremos sobre ello-. No porque sea un ejemplar especialmente bello, sino porque está aquí, por el mismo hecho de ser una silla, y de existir. Con todo lo que eso implica.

¿Cuándo he podido tener noticia de la silla? Ha sido en ese pararse, en el hecho de poner entre paréntesis mi trama de interpretaciones y de necesidades, esa trama que me permite funcionar de una forma práctica y ágil en mi vida cotidiana, lo que ha permitido que la silla, tomara cuerpo. Y lo mismo vale para cualquier realidad, cualquiera, pequeña o grande, más compleja o más simple, objeto inerte o elemento vivo, persona o animal…

Es la misma estructura lingüística –dirá Corbí– que nos ha despegado de la inmediatez del mecanismo de estímulo-respuesta la que nos invita a silenciar nuestro explicar el mundo. Y tener noticia, desde ese silencio, de una realidad que excede a cualquier comprensión mediada por la trama de signos lingüísticos. Si nuestra cognición no contara con esa estructura lingüística no existiría la posibilidad de mirar más allá de ella; viviríamos inmersos en

una sopa de señales enviadas a nuestro sistema perceptivo sensorial, y punto. Pero somos animales hablantes y, por ello, 1, «vemos» a través de las palabras y, 2, somos capaces de bajar el volumen de nuestras palabras y de mirar el despliegue de la realidad. O, mejor dicho, de bajar el volumen de las necesidades que nos mantienen pegados a una determinada interpretación lingüística de la realidad.

El habla nos proporciona, pues, dos puertas a la realidad: conocimiento con palabras y conocimiento silencioso. Uno es el «conocimiento-representación» que se distancia de la realidad, la conoce representándola, dibujándola desde la distancia y la contraposición, objetivando. La representación reflejará la perspectiva del sujeto que se pone enfrente y sus intereses de acción. La otra es «reconocimiento», testificación gratuita que no busca representar sino aproximarse: *el conocimiento que nace del silencio no es concepto, palabra, representación..., sino intuición o, mejor, presencia inmediata, co-presencia, unidad lúcida con lo que se conoce. No es interpretación ni representación de la realidad; ni es tampoco una respuesta metafísica a los enigmas de la existencia, ni una formulación... Es un conocimiento que está libre de pensamientos y de palabras y que, por tanto, no está encadenado a los mecanismos de la razón. Brota del misterio silencioso de uno mismo, que es el misterio del cosmos, y vuelve -sin palabras- a ese mismo misterio. Es un reconocimiento que, produciéndose en uno mismo, trasciende el «ego» como estructura de pensamientos, como estructura de deseos, como proyecto y como historia; y, porque trasciende el «ego», es impersonal.*[4]

Dos modos cognitivos que no se contradicen, sino que –ambos– constituyen las dos caras propias del conocimiento de esos vivientes hablantes que somos los seres humanos.

Por las vías del silencio

La estética ya había señalado esa constante del silencio de sí, la existencia de una relación entre atención plena, silencio de sí mismo (de expectativas, de preconceptos, hábitos…) y la creación. J.A. Valente en conversación con Antoni Tàpies, por ejemplo: *crear es generar un estado de disponibilidad, en el que la primera cosa creada es el vacío, un espacio vacío. Lo primero que tiene que hacer todo artista es tener el estado de disponibilidad que presupone un espacio vacío. El artista se hace vaciándose a sí mismo*[5]. O Giacometti, en una carta: *Cuanto más trabajo yo, más desconocido se vuelve todo, absolutamente*

4. M. Corbí. *Conocer desde el silencio*. Sal Terrae, p. 10

5. J.A. Valente; A. Tàpies. *Conversaciones sobre el muro.* Barcelona, La rosa cúbica, 1998. p. 35

desconocido. A medida que trabajo, mi visión se transforma, la realidad crece día a día, más y más bella, más y más desconocida. Más me acerco yo, más crece y más se aleja ella y, así, más imposible resulta representarla, más lejos estoy de poder ofrecer nada. Pero aunque no pudiera llegar a ofrecer ningún resultado a nadie, trabajar así ya merecería la pena.[6]

Esfuerzo por ver, por comprender, que pasa por el silenciamiento de sí, el del yo y de sus palabras. ¿Por qué? Porque las palabras ordenan y dibujan un mundo en función de unas necesidades. Pero además de esa ordenación, está «el mundo», desbordando cualquier construcción. Y vislumbrarlo es posible, en ese peculiar reconocimiento que transciende al ego, que no se produce en el ámbito de un «tu» o un «yo»; «impersonal» –señalaba Corbí-

«Inteligencia sintiente», apuntaba Zubiri. Dos actitudes de conocimiento, posibles en la misma persona, la del filósofo y la del poeta –enseñaba María Zambrano– o, también, «conocer» y «saber». Un «saber» que se produciría en los «claros del bosque» del conocimiento conceptual. Los datos mostraban esa doble posibilidad. Podían recogerse testimonios. Pero sin dar con las claves del porqué ni con el cómo. Ni con el alcance de ese «conocimiento silencioso». Corbí, al mostrar las dos vías que abría la estructura lingüística humana ponía al descubierto que sólo cultivando y desarrollando las dos caras podía hablarse de conocimiento completo, de una relación de conocimiento con la realidad desde un ser humano «completo». Y eso que era mucho más que una posibilidad que se hacía presente en el arte, o en algunas personas especialmente dotadas.

No sólo una posibilidad, sino una necesidad. De un ámbito se desprendía la valoración de cara a la supervivencia del individuo y de las sociedades (axiología primera, en la terminología de Corbí). Una axiología, una valoración, al servicio de la necesidad. Del otro se desprendía el valor de la realidad en sí misma, el asombroso misterio del existir, o «axiología segunda», una significatividad que no implica una determinada moral, un comportamiento, una orientación… pero que genera genuino interés, veneración, respeto, amor… E impulsa al cuidado, al compromiso…

La estructura lingüística que nos caracteriza y caracteriza nuestra comprensión del mundo es como si fuera una moneda de doble cara: la de las palabras que describen, que modelan el mundo. Y la de su silencio: en la que la realidad se muestra en su valor intrínseco. Imprescindibles las dos. Las especies no-humanas al tener fijada programáticamente su actuación, no nece-

6. Giacometti. *Écrits.* Paris, Hermann, 1997. p. 266

sitan «valorar» la realidad, respetarla, amarla. El tanteo de la evolución biológica se autorregula más o menos con la ecuación: «máximo de vida / mínimo de destrucción». Para una especie como la humana que (consciente o inconscientemente), se autoprograma permanentemente de forma cultural, si limita su conocimiento a aquella mitad que trabaja al servicio de las necesidades, sin cultivar la otra mitad, la que le proporciona admiración, amor, interés gratuito por lo que existe… no hace falta mucha imaginación para adivinar los resultados. La historia humana y la planetaria hablan por sí mismas. *Conocer y saber*, conocimiento sin sabiduría podrá ser instrumento operativo poderoso, pero vacío de valoración, vacío de sentido: *vacío de humanidad.* Sin el conocimiento silencioso, el conocimiento humano se queda a un medio camino que a la larga resultaría ser un mal invento de la vida –un error en la historia de la evolución-, un invento con resultados catastróficos para el curso de la vida.

Pero además, subrayará Corbí, es el silencio lo que proporciona la posibilidad de cambio. De no existir la distancia entre significación de la realidad y la realidad misma, no sería posible cambiar los modos de vida, la especie quedaría tan fijada a una interpretación como fijados son los programas genéticos. Y esa imprescindible distancia, fuente de libertad y cambio, se ejercita en el silencio de los deseos, expectativas y temores que dan forma a la interpretación.

Necesidad, por tanto, del cultivo del conocimiento silencioso como base de la adaptabilidad y la innovación, y como base de un conocimiento de cualidad, capaz de interesarse por lo que existe, amante. Sólo cuando el conocer se asienta en la gratuidad del conocimiento silencioso, podemos hablar de conocimiento pleno, de sabiduría. Y si pensamos en existencias humanas de verdadera calidad, nos daremos cuenta de que se trata de hombres y mujeres que han vivido más allá de las fronteras que impone la egocentración, el conocer necesitado. Gentes que han vivido a fondo desde y en el conocimiento silencioso. Personas que han cultivado la *calidad humana profunda* –dirá Corbí-.

El cultivo de la calidad humana

Si uno no es ni artista, ni poeta, ¿cómo trabajar esa exploración más allá de las fronteras del mundo de mis palabras? ¿cómo trabajar ese vacío de sí que es apertura al mundo?

Se trata de cultivar una actitud doble, o un trabajo en dos direcciones. Por una parte, silenciar las voces de nuestras fijaciones, prejuicios, ocupaciones

miles, monólogos interiores inacabables. De otra: atención plena, o apertura que acoge, que desea atender –con todas las capacidades- lo que aquí se muestra. A medida que se cultiva el silencio y la atención, empieza a tomar las riendas un interés ya no interesado por sí mismo, sino interesado por lo que existe, aquí, en todo; y como en una espiral, ese «interés desinteresado» –podríamos decir– ayuda a profundizar más y más en el silenciamiento y en la atención. Al estilo de lo que expresaba Giacometti en su carta.

Pero ¿cómo concretar esa doble actitud? ¿cómo cultivarla? La vida humana es pensar, es sentir, es actuar; tres facetas interconectadas, siempre presentes. Algunos autores ofrecerán recursos globales para silenciar todo a un tiempo; otros sitúan el eje en una de las tres facetas como punto de partida para silenciar las tres.

¿Por dónde empezar? Unos ambientes culturales o unas tradiciones pondrán más el acento en un aspecto, otros en otra. La vía budista –por ejemplo- afinará en la importancia de la mente, de la lucidez. Aprender a usar el foco lúcido de la mente para salir de la falsa perspectiva que nos sitúa en el centro del escenario, y nos lleva a valorar e interpretar sólo en función de las propias expectativas. Se ofrecen pistas y recursos para tener con qué polarizar el foco mental hasta comprender lo limitado o distorsionado de esa perspectiva. Busca que la lucidez mental nos lleve hasta las puertas de la percepción de la Unidad, de la existencia como presencia una y única y a sí mismo como parte, momento, gesto, de esa existencia una y única.

Otros insistirán en la importancia del sentir: a través de ejercitar el sentir sin esperar nada a cambio, moldear el sentir, moldear la capacidad de amar. Medios, métodos, indicaciones, para romper las fronteras del sentir, de ese sentir separado que gira en torno a los reclamos de un «yo» que necesita ser amado, reconocido, aceptado. Llevar el sentir no contra sí, sino más allá de sí, más allá del interés egocentrado. Constante reeducación de un sentir hasta hacerlo apto para sentir al mundo, la realidad toda, para abrazar la vida.

Y por fin, la acción, el otro puntal de la existencia. Encontraremos autores que insisten en la acción «porque sí», en la gratuidad, en la «acción sin retorno», no supeditada a un resultado; como sería, por ejemplo, el *wu-wei* del taoísmo, ese actuar en estado de conciencia plena, enraizado en la plenitud del momento.

Escuelas, autores… ¿Pero de quiénes estamos hablando?

De los maestros de sabiduría. Hombres y mujeres de Oriente y Occidente, de Norte y Sur, de todo tiempo y lugar, que han hecho lo posible (o más) por

explorar las vías del conocimiento silencioso; por comprenderlo y por comunicarlo, dando pistas, consejos…

Y ese es otro gran aporte de la investigación de Corbí, consecuencia de su humanidad de «doble dimensión». Porque desde la perspectiva de la peculiar naturaleza del conocimiento humano (y de la antropología que se dibuja desde ahí) lo «espiritual» deja de ser un cultivo al servicio de algún Super-ser que habita en lo invisible, en los cielos quizás. Ni es el refinamiento de un elemento sutil, distinto de la materia, de la «carne». Ni crece a costa de negar la vida «mundana», sino que se concibe como parte intrínseca del conocer, esa que permite «ver» más allá de un mundo modelado desde las necesidades de unos vivientes. Y ese «más allá» de la modelación desborda por ello mismo cualquiera de los «cajoncitos» con los que se construye la modelación, cualquiera de las palabras que dan forma al mundo, como podemos ver en estos versos de Juan de la Cruz:

Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.
(...) sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

S. Juan de la Cruz. Poemas

El fraile nos está hablando de esta realidad, de la realidad vivida, sentida, explorada, desde el silencio de uno mismo, de los propios conceptos, saberes y certezas. En su «noche oscura», desde el vacío, desde la nada de sí «grandes cosas entendió», aunque… «no sabiendo». Comprensión desde lo hondo del ser falta de palabras y conceptos. Pariente próxima de la experiencia de Balthus: *Esfuerzo por alcanzar las profundidades del mundo* –dirá el pintor-. *Un rostro puede abrirse y mostrarnos lo indecible. Vértigo. Momentos así nos sitúan en un espacio sagrado.*[7]

Y cuando el «testigo» quiere dar forma y comunicar esa experiencia, no tiene más instrumento que las palabras y conceptos de la modelación, aunque forzándolos, luchando porque apunten más allá de sí mismos, como el dedo apuntando a la luna.

7. Balthus. *Memòires de Balthus.* Monaco, Du Rocher, 2009. p. 163

¿Cuál es esta tierra tan vacía de Ti,
para que se yergan buscándote en los cielos?
Y Tú les ves que miran aparentemente hacia Ti
pero, en su ceguera, no Te perciben.

Al Halladj (s.XI): Poemas de amor divino[8]

El Dios del conocimiento silencioso no es esa figuración sentada allá en los cielos; es experiencia de una realidad renovada porque vista con ojos nuevos desde el silencio de sí. Para expresar lo inexpresable, echan mano de los medios simbólicos de los que disponen. Forzándolos, doblegándolos, luchando por poner en evidencia ese «más acá» transformado por y desde el silencio de sí; forzándolos tanto, que llegan a chocar con el mundo de creencias de su tiempo y con los guardianes de las mismas. A Al-Halladj, sin ir más lejos, su osadía le valió morir decapitado. ¡Cuánto sufrimiento infligido a los caminantes de las vías del silencio! Ciertamente los «vislumbres de lo Real» de esas personas, ponen en entredicho a cualquiera de los dioses hechos a la medida de las mentes humanas, y los dioses a medida humana podían ser el gran obstáculo del conocimiento silencioso, ese confundir dedo con luna, como refleja el conocido ruego de Eckhart, el maestro dominico del s.XIII: «¡Ruego a Dios que me libre de dios!»

Creando, comunicando, el artista explora y aporta retazos de la realidad en su dimensión silenciosa; y así, con su obra, abre una ventana para quien silenciándose (espectador o lector), quiera asomarse a ver. Su aportación es y está en el cuadro, el poema, la escultura, la composición musical. Pero el artista no pretende explicar cómo hacer, no busca guiar a otros por las vías del conocimiento silencioso, sostenerles, animarles, orientarles... En cambio, eso sí es lo propio de los maestros de la mística. Hombres y mujeres que se esfuerzan por hacer de su vida un «cuadro», un «poema», un espacio vivo en el que poder reconocer la naturaleza de la realidad silenciada, el fruto de la no-egocentración; y por ofrecer su caminar como orientación de ese camino que, en el fondo, es un no camino. O un camino de un solo paso: salir de sí mismo; un paso que es pura creación libre, desde cada uno, irrepetible, para el que no hay método garantizado.

Sus palabras orientan, eso sí, acerca de trampas y errores, sobre los obstáculos con los que uno puede tropezarse. Subrayan los elementos importantes, las actitudes que favorecen el «proceso de *reformación* de las facultades» –que será como lo llama Juan de la Cruz-. La escuela del conocimiento silencioso está ahí, en ese gran legado de sabiduría que ofrecen las distintas tradi-

8. Madrid, Miraguano, 1986. p. 26

ciones culturales. Por ello insiste Corbí en la importancia de poder distinguir el vino de la copa, las orientaciones al servicio del conocimiento silencioso y las formas culturales en las que estas están vertidas.

Durante milenios las culturas han sido religiosas, tierra y cielos han estado poblados de dioses y de espíritus, como un dato, como parte *tangible* de la realidad y de la interpretación de los fenómenos. La experiencia silenciosa de conocimiento trasciende los límites de cualquier concepción de mundo, pero no tiene palabras propias. El efecto axiológico segundo carece de articulación –dirá Corbí-. Por ello siempre se verterá en la articulación primera, aunque forzándola en ese esfuerzo por apuntar más allá de la misma. Del mismo modo que la experiencia estética no queda subyugada a las imágenes a través de las que se expresa, por muy religiosas que estas sean o hayan podido ser; y así como el arte ha roto con el monopolio de ese tipo de imágenes, buscando incluso liberarse de cualquier figuración, así también la experiencia «espiritual», experiencia de sabiduría, de saber silencioso, buscará una vehiculación no religiosa allá donde la cultura deja de ser religiosa. Ahí es donde hay que situar a la «espiritualidad laica» en la que ahonda extensamente parte importante de la obra de Corbí[9], ese conocer desnudo, vacío de los intereses de un «yo» para poderse interesar plena e ilimitadamente por lo que existe, y que aprende a hacerlo en la escuela de los maestros del silencio –maestros de sabiduría o «espirituales»-, escuela de calidad humana.

Conocimiento silencioso y espiritualidad

> *...Saber desinteresado que viene a resultar el más profundamente interesado de todos. (...) Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado. Un poseerse por no tener ya nada que dar. Un encontrarse entero por haberse enteramente dado...*[10]

Con estas palabras de María Zambrano llegamos así al fin de este recorrido que se proponía introducir al concepto de conocimiento silencioso y a alguno de sus frutos. Partiendo de la dimensión biológica de la cultura, de la doble función de la estructura lingüística del conocimiento humano, hemos visto como Corbí invita a interpretar ámbitos de creación tales como el arte, o la espiritualidad, desde su naturaleza de frutos del «conocimiento silen-

9. i.e. El camino interior, más allá de las formas religiosas. Del Bronce, 2001; Hacia una espiritualidad laica. Herder, 2007; Más allá de los límites (2009); Por los caminos del silencio. Bubok, 2010, etc.

10. María Zambrano. *Filosofía y poesía*. FCE, p. 53 y 110

cioso», distinguirlos de las formas culturales en las que se han desplegado y poder valorar su aportación propia. Desnudando a ese conocer silencioso de todo ropaje se comprende su necesidad como fuente de transformación, fuente de libertad interior, de flexibilidad y cambio; y de hondo interés por la existencia. Una clarificación que abre las puertas a poder analizar y concretar los modos de cultivo de ese silencio -de ese «interés desinteresado»-, de las formas más adecuadas según sean las circunstancias culturales. A la vez que permite acercarse a las tradiciones religiosas desde la perspectiva de

su aportación al aprendizaje del silencio, invitando a recoger ese legado sin tener que asumir las formas culturales en las que se vertió. Como una y otra vez insiste Corbí,

> *Hay que interesarse por la realidad hasta tal punto que la vida se convierta en una indagación, una búsqueda directa, sin doblez, sin otro interés que la realidad misma. El interés que conduzca a una indagación así es amor incondicional. El interés y el amor incondicional son dos caras de un mismo hecho. Sólo eso es lo que proponen las tradiciones religiosas. Sólo eso es espiritualidad. (…) Quizás en otras épocas la religión pudo apuntar a esa absoluta sencillez y desnudez, vestida con ropajes de creencias, de poder, de sacralidad, de exclusivismo. En nuestra época la sencilla desnudez debe mostrarse como es, humilde y vacía, porque es silenciosa y amante. Ahí está su verdad, su ofrecimiento, su legitimidad y su gran don. Solamente la humildad silenciosa y vacía puede ser amante y, así, conocer.*[11]

11. Hacia una espiritualidad laica. Herder, 2007, p. 293-294

El camino hacia la lucidez en el sentir, en el pensar y en el actuar.
La apuesta de Marià Corbí

Sergio Néstor Osorio García

La reflexión que deseo compartir con los lectores a propósito de la celebración del 80 aniversario de nuestro querido maestro y amigo Marià Corbí, parte de los siguientes supuestos teóricos y tiene la siguiente pretensión:

-Hoy nos encontramos ante una revolución contemporánea del saber (Sotolongo & Delgado, 2006). En esta revolución contemporánea del saber se destacan, entre otros los siguientes fenómenos:

a) las ciencias de la complejidad (Prigogine, 1987; Kauffman, 2003, Maldonado, 2006) y el pensamiento complejo, (Nicolescu, 2010; Morin, 1991; Corbí, 1982; Capra, 2002, 1992) que nos invitan a comprender que la Realidad no sólo tiene diferentes niveles, sino que también se accede a ella desde diferentes niveles de Percepción. La relación entre los Niveles de Realidad y los Niveles de Percepción determina lo que los humanos llamamos el conocimiento de la Realidad.

b) las epistemologías pospositivistas o de segundo orden en las que el eje fundamental de la reflexión viene a ser la averiguación de quien conoce y la manera como éste se vincula a la Realidad conocida (Navarro, 1991; Corbí 2011; Varela, 1988; García, 2006, 2000; Ibáñez, 1998, 1993, 1985).

c) el paradigma ecológico-ambientalista que nos propone el tener que pensarnos desde una perspectiva diferente a la que ha caracterizado al antropocentrismo occidental a lo largo de su historia y de su origen en el mundo griego, y que nos lanza a descubrirnos desde una nueva relación con el universo, y

d) la Bioética, en tanto que pregunta no sólo por las condiciones de posibilidad de los relaciones humanas (toda la tradición ética ha hecho esta pregunta), sino también, por las caminos posibles para la sostenibilidad planetaria desde las nuevas relaciones que se puedan establecer entre los humanos y los sistemas no-humanos, y desde la poder tecnocientífico de intervenir en la trama profunda de la vida (Potter, 1988,1971; Osorio 2011).

En este contexto la apuesta de Marià, se conecta con las pretensiones de encontrar una «epistemología axiológica» que esté en consonancia y a la altura de la revolución contemporánea del saber. De tal manera que el reconocimiento y cultivo explícito tanto personal como colectivamente de la cualidad humana específica (el doble acceso a la Realidad) haga parte y dependa de esta revolución contemporánea del saber, al mismo tiempo que aquella haga parte y depende de esta.

Dicho de otra manera, considero que la apuesta de Marià por la característica más propia de los vivientes culturales que somos, cual es el tener un doble acceso a la realidad como constitutiva de la estructura antropológica, es sin lugar a dudas, una de las más originales y lúcidas apuestas en medio de los hombres y las mujeres actuales que se juegan su existencia en medio del modelos socio-culturales caracterizados no sólo por vivir de la innovación y cambio permanente de sus estrategias cognoscitivas, sino también, y este es otro de sus aportes, para enfrentar el desmantelamiento axiológico que se produce con el cambio de una epistemología mítica a una epistemología no-mítica propia de las potentes ciencias y tecnologías actuales, que dejan sin piso aquella dimensión de sentido que en otro tiempo fuera suministrado por las religiones en tanto que sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias.

La tesis, desde la que parte esta reflexión es entonces la siguiente: hoy estamos viviendo una metamorfosis como nunca antes se había dado en toda la historia del hombre sobre la tierra. En todos los tiempos históricos y espacios culturales en los que ha habitado el hombre sobre la tierra se han dado transformaciones, sin duda, pero ninguna es comparable con la mutación actual. Analógicamente podríamos relacionarla con el «tiempo axial» de Jaspers (Jaspers, 1968), pero ahora no se trata de un periodo histórico, sino de la manera misma de habitar el hombre sobre la tierra.

La metamorfosis actual no sólo no tiene precedentes en las transformaciones anteriores, sino que además, no puede ser comprendida desde el paradigma antropocéntrico occidental: la del homo metafísicus o «animal racionale», ni desde la antropología teológica construida en occidente desde presupuestos religioso-metafísicos que entendieron al hombre desde el esquema dual materia/espíritu. Se hace necesario un cambio radical en nuestra manera de comprender el universo, de autocomprendernos y de relacionarnos con lo que hasta el momento, en perspectiva metafísica, hemos llamado la ultimidad de lo real (Xavier Zubiri 1985, 1993, 1998) o como gusta decir a Marià con

el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Es decir, aquella dimensión de lo real que desde muy temprano los hombres nombraron con el término «espiritualidad», «religión», «trascendencia», «mística» y que desde una comprensión teísta de la existencia se comprendió desde el término: «Dios» (Coreth, 2006; Estrada, 2005; Panikkar, 2000; Panneberg, 2001).

Nos encontramos, pues, ante una verdadera mutación de la que no sabemos en qué va a terminar, y esto no sólo porque la realidad ya no puede ser comprendida de manera teleológica o determinística, sino, entre otras cosas, porque el futuro de la humanidad dependerá de la manera en que los hombres en tanto comunidad de destino planetario la asumamos y vivamos (Morin 1993; Beck, 1996). No hay camino, no nos sirven los caminos anteriores, y como nos recuerda el poeta Antonio Machado, sólo tenemos y podemos hacer camino al andar (Machado, 2000).

En este contexto voy a hacer una reconstrucción de la apuesta corbiana, no sólo para visualizar los desafíos de la humanidad en la era planetaria, sino también para analizar las estrategias que podríamos desarrollar para hacerles frente.

II. La original apuesta de Marià Corbí

La apuesta de Marià, la podemos abordar desde cuatro grandes componentes mutuamente interrelacionados, a saber: la reconsideración de una nueva concepción del hombre, de la cultura y del conocimiento y, en nuestro caso concreto, de la relación de aquellas dimensiones con el origen y la función de la religión (las religiones de creencias) que cumplieron (y aún quieren equivocadamente cumplir) dentro de los modos de vida caracterizados por la innovación y el cambio permanente en las estrategias cognoscitivas: las ciencias y las técnicas contemporáneas.

1. En primer lugar, la consideración de una nueva concepción del hombre

Según Corbí, la característica más propia de los humanos consiste en ser vivientes que hablan, y en tanto vivientes que hablan, seres con la posibilidad de tener un doble acceso a la Realidad. Un acceso relativo, mediado por las necesidades, temores, deseos e intereses de un viviente que busca su sobrevivencia (todo organismo hace esto: Varela, 1998), y un acceso a la Realidad que va «más allá» de los intereses de sobrevivencia y por tanto «más allá» de

la representación lingüística que el hombre tiene que hacer de la inmensidad de lo real para hacerse viable[1].

En el primer caso, hablamos de un conocimiento egocentrado y lingüísticamente mediado que configura lo que Corbí llama nuestra cualidad humana y en el segundo caso, hablamos de un conocimiento desegocentrado, gratuito, silencioso, amoroso o absoluto de la Realidad que no sirve para nada práctico, que no se relaciona con las intereses inmediatos de sobrevivencia, pero, que configura lo que Corbí llama nuestra cualidad humana profunda. A través del conocimiento de la dimensión absoluta de la Realidad el hombre «entra» en comunión con el misterio insondable que él mismo es y con el misterio que le constituye; el hombre se auto-comprende como testigo que se conmociona y vibra con la inmensidad de lo real de la cual él mismo es y hace parte.

En conclusión, la característica específicamente humana consiste en tener este doble acceso a la Realidad y en vivir de manera permanente, tanto en la personal como en lo colectivo desde este doble conocimiento y experiencia de la Realidad.

2. En segundo lugar, la consideración de una nueva manera de comprender la cultura.

La cultura desde esta nueva configuración de lo humano no es una creación de la dimensión espiritual del hombre contrapuesta a su dimensión material, sino una modelación que debe hacer el hombre en tanto animal que habla (viviente cultural), para hacerse viable y para realizar su indeterminada e incompleta «naturaleza».

> *Al hablar de la cultura no hay que olvidar que se trata de un hecho propio de un peculiar tipo de viviente. Es frecuente operar con una idea de cultura que corresponde a una antropología de cuerpo-espíritu. Esa antropología ya no es la nuestra. Por consiguiente, la cultura es un hecho de un animal para vivir y para vivir con eficacia y dignamente. Esa es la primera función de la cultura. La segunda función es proporcionar un acceso a la realidad gratuita, a la belleza, a la profundidad del vivir, a la dimensión absoluta (no relativa a la necesidad) de lo real.*

1. Corbí, al igual que muchos físicos contemporáneos, sostiene un doble tratamiento del término realidad. La Realidad es lo que se resiste a quedar sometido a nuestros esquemas cognoscitivos mediados lingüísticamente, y la realidad es a un mismo tiempo, el conocimiento-lingüísticamente mediado de la Realidad que tenemos que hacer para poder movernos y sobrevivir dentro de ella (Nicolescu, 2008, 1998,1996,1985; D'Espagnat, 1994; Pauli, 1994; Lupasco, 1987).

> *Pero en ningún momento debe olvidarse que la función primaria de la cultura es proporcionar a los humanos un programa, un proyecto colectivo para vivir* (Corbí, 2010, pág, 38).

La cultura es entonces una creación de los vivientes que hablan para determinar su modo humano de ser. Originariamente la cultura es un mecanismo biológico para la supervivencia de un animal que habla. El ser humano es por tanto un ser bio-cultural, un viviente-cultural que no tiene determinada por su biología su manera de vivir, pensar, sentir, su manera de relacionarse y organizarse en sociedad. Los hombres se hacen viables, sobreviven, acorde con las construcciones culturales que tienen que ir haciendo mientras viven. Es decir, los vivientes culturales que somos, sobrevivimos desde aquello que nos hace falta: sobrevivimos en y desde las programaciones culturales que tenemos que construir para hacernos viables. Y esto como ya está claro, lo tenemos que hacer al ritmo de nuestro propio proceso de autoconstitución como especie.

Uniendo los dos apartados que venimos presentando tenemos lo siguiente: en los organismos animales, la supervivencia está intrínsecamente relacionada con los «recursos» con los que la vida dota a los organismos para que estos puedan hacerse viables en el medio, (y en esto los humanos no somos la excepción). Sin embargo, los organismos humanos han sido dotados de un «recurso sui generis» para su sobrevivencia: el habla. Por medio del habla, los humanos pueden hacer los cambios que necesitan para sobrevivir, cuando quieran y cómo quieran, sin requerir para ello de larguísimos periodos de transformación genético-morfológico.

Pero adicionalmente, por medio del habla los organismos humanos tienen un doble acceso a la realidad: uno en función de sus necesidades egocentradas de supervivencia, y otro que está «más allá» de las necesidades de supervivencia. Corbí suele llamar a éste modo de conocimiento: conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Absoluta no en el sentido metafísico del término, sino en el sentido que no está destinado para suplir las necesidades egocentradas de sobrevivencia. El conocimiento es pues, un «recurso» biológico que la vida ha inventado para hacerse viable, y en el animal humano, un «recurso» para determinar la manera humana de ser.

Los animales humanos, conservan una base biológica determinada, desde la cual parten para elaborar sus procesos de adaptación y sobrevivencia como especie. Pero a su vez, se encuentran indeterminados genética y morfológicamente para hacerse viables. Esta indeterminación, que es individual

y colectiva debe ser suplida, inventada, creada y/o construida contando con los condicionamientos biológicos, pero interpretados lingüísticamente. Por tanto, los animales humanos que somos, los vivientes culturales que somos, mantenemos ciertos condicionamientos biológicos, y contando con ellos, tenemos que determinar todos los cómo de nuestra existencia. Tenemos que determinar nuestra dimensión axiológica: nuestros sentidos, valores y finalidades que nos hacen vivir de una manera o de otra y para ello, el «recurso» particular del habla cumple una función constitutiva y constituyente.

> *La lengua nos abre a esta doble experiencia porque nos permite distinguir entre lo que las realidades que nos rodean significan para nuestra vida de seres necesitados, y las realidades mismas, que pueden tener esas significaciones u otras. Todas las realidades, en sí mismas, pueden tener diversas significaciones para nuestro vivir, porque en ellas mismas no tienen ninguna de las significaciones que les atribuimos, son autónomas, no relativas, absolutas.*
>
> *Nuestra doble experiencia de la realidad es «nuestra cualidad específica» como vivientes. Esa cualidad específica es la razón de nuestra flexibilidad. Podemos adaptarnos a los cambios del medio y podemos, incluso, provocarlos. Lo hemos hecho a lo largo de toda la historia y lo están demostrando las sociedades industriales de innovación. La flexibilidad es nuestra «ventaja específica». Gracias a esa ventaja, que es una ventaja competitiva, nos hemos podido hacer dueños de la tierra en la competencia con las otras especies animales; hasta el punto de poner en grave peligro su misma existencia.*
>
> *El habla, la doble experiencia de la realidad y la flexibilidad en nuestra respuesta al medio, son tres aspectos diferentes del mismo hecho: ser unos vivientes que, para resultar viables, tienen que autoprogramarse… Si no tuviéramos noticia y experiencia, mental y sensitiva, de la dimensión absoluta de lo real, incluidos nosotros mismos, nos estaría vedada la posibilidad de autoprogramarnos y de cambiar nuestros modos de vida* (Corbí, 2008, pág, 5).

El hombre, según esto, es el único bicho que carece de nicho ecológico donde realizarse. Por tanto tiene, necesariamente, que dárselo a sí mismo. Y no teniendo un nicho propio, tiene a su disposición todos los nichos incluyendo el que él mismo tiene que darse. La cultura, las formas socio-culturales de vida, son el mecanismo bio-cultural a partir del cual el hombre se hace hombre y se da su propio nicho en el cual vivir.

3. En tercer lugar, la nueva comprensión e interpretación epistemológica del viviente cultural.

Corbí afirma que en sus escritos no pretende hacer una filosofía de la historia, ni una historiografía del género humano, sino elaborar una epistemología axiológica capaz de generar una «teoría del valor» que dé respuesta a la crisis de sentido que viven las actuales sociedades de innovación y cambio continuo de sus estrategias cognoscitivas en lo tecno-científico, en lo organizativo, en lo valorativo y en lo comportamental (Corbí, 1992).

Según Corbí en la historia de la humanidad se han dado dos grandes construcciones culturales: las que se construyeron en las sociedades preindustriales o estáticas (en las que nacieron las religiones), y las que se construyen en las sociedades industriales y postindustriales (en las que las religiones no encuentran ya condiciones para su existencia).

Los sistemas de programación cultural de las sociedades preindustriales o estáticas se han modelado a partir de epistemologías míticas que tiene a las creencias como dispositivos de programación cultural, es decir que las sociedades preindustriales se programan desde y mediante sistemas colectivos de creencias, que en principio son culturales y que con el tiempo se convierten en sistemas religiosos, sagrados e intocables, que como veremos modelan bajo sus esquemas religiosos los modos socioculturales de vida.

A su vez, las sociedades postindustriales o dinámicas llevan a cabo su interpretación de la realidad desde epistemologías no-míticas, es decir, a partir de y mediante las ciencias y tecnologías que en permanente cambio e innovación no pueden llevar a cabo una programación axiológica de los modos socio-culturales de vida, pues el estatuto epistemológico de este tipo de conocimiento es abstracto, axiológicamente neutro. Por tanto, no sirven, ni están construidas para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, sino para satisfacer de manera eficaz y eficiente las necesidades egocentradas de sobrevivencia.

En síntesis, la crisis fundamental de las sociedades de conocimiento consiste en que la ciencia y la técnica, cada vez más abstractas pueden hacer, y con gran destreza, que la vida sea más cómoda, más liviana, más práctica. Pero, son incapaces de proporcionar el cultivo explícito de la cualidad humana profunda. Son incapaces de proporcionar el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Las sociedades estáticas interpretan sus modos de vida desde una epistemología mítica, las segundas desde una epistemología no-mítica (abstracta). Eso significa que las primeras dan por real lo que las narraciones y símbolos, es decir los mitos, dicen. Comprenden las narraciones de lo real, no como interpretaciones para hacerse ellos mismos viables, sino como descripciones de la Realidad misma, como expresiones sagradas reveladas por los dioses y/o heredadas de los antepasados para que los hombres puedan hacerse viables. Según esto las formas de sensibilidad, de pensamiento, de acción, de organización, de relación y de percepción de la realidad no dependen de los hombres, sino de los antepasados o de los mismos dioses y han sido comunicadas a éstos con la finalidad de exigir un específico modo de vida.

La epistemología mítica (la que se construye y se interpreta a partir de los mitos) es una epistemología axiológica, es decir es una epistemología que determina los cómos de existencia y los determina de manera total en el ámbito de lo personal y de lo colectivo. El recurso a partir del cual se da este sometimiento y esta interpretación de la realidad y es lo que Corbí de manera muy técnica llama acertadamente creencias.

Las creencias para las sociedades estáticas, no son *stricto sensu*, presupuestos acríticos o determinaciones psicológicas de la identidad personal o colectiva, sino sistemas de programación cultural que hacen posible que la vida humana se haga viable y que se haga viable repitiendo una determinada forma socio-cultural de vida. Las sociedades estáticas que vivieron (y aún viven en muchas partes del mundo) de hacer siempre lo mismo determinan, programan o modelan sus modos socio-culturales de vida a partir de sistemas colectivos de creencias. Estos dicen lo que se debe hacer, lo que se debe sentir y pensar, la manera como se ha de organizar la vida y se deben relacionar los hombres y al mismo tiempo prohíben todo aquello que trae peligro o riesgo para la vida del colectivo. Atentar o ir en contra de estos sistemas de programación cultural, significa ir en contra de lo que hace viable la existencia, y como mostraremos en seguida, significará por la función que cumplen las religiones en estos modos de vida, ir en contra de la voluntad de los dioses o de los antepasados.

Por tanto, la desobediencia a estas formas socio-culturales estructuradas con base en creencias era considerada como la más grave falta o como la peor de las abominaciones que debía ser castigada de manera ejemplar. Máxime cuando estas formas socio-culturales fueron asociadas a la voluntad de los dioses o los antepasados.

El estatuto epistemológico de las potentes ciencias y tecnologías contemporáneas, es que son axiológicamente neutras, están construidas de manera explícita para no tener un acceso a la ultimidad de lo real. Por esta razón, modelan el mundo de manera abstracta y no como lo hacían los mitos de manera axiológica. Las ciencias y las técnicas contemporáneas, no nos dicen lo que debemos hacer ni en lo personal, ni en el colectivo, sino que tan sólo modelan eficazmente la realidad para lograr la sobrevivencia, para hacernos viables. Esto, según Corbí, es algo totalmente novedoso en la historia de auto-constitución histórica del ser humano.

Pero, esto también acarrea un gran peligro: el que tengamos que construir nuestra existencia a nuestro propio riesgo, sin ningún auxilio externo. Las sociedades dinámicas, postindustriales o sociedades de conocimiento, son al mismo tiempo, sociedades del riesgo (Beck, 1996). Que pueden también destruir lo que con laboriosidad y paciencia ha venido construyendo a la humanidad a lo largo de su vida sobre el planeta.

Si no podemos cultivar de manera explícita nuestra cualidad humana profunda (conocimiento de la dimensión absoluta de la Realidad), aquella que fuera llamada en las sociedades preindustriales religión, espiritualidad, transcendencia, la humanidad como especie, no podrá construirse a largo plazo en lo que tiene de propio y pondrá en peligro no sólo la vida humana, sino la vida misma del planeta. Esto, según Corbí, es también novedoso en la historia de auto-constitución humana.

De lo anterior se deduce, que necesitamos con suma urgencia, desarrollar métodos y procedimientos que nos permitan el cultivo de la cualidad humana y nos den la flexibilidad y la sabiduría requerida para elaborar postulados y proyectos de vida con calidad y con pertinencia. De esto dependerá nuestra viabilidad como especie y nuestra sostenibilidad planetaria.

4. En cuarto lugar, el origen y función de la religión -de las religiones-

Un cuarto componente de la propuesta corbiana consiste en comprender el origen y la función de la religión dentro de las transformaciones socio-culturales y epistemológicas de la humanidad. Lo que trae aparejado un cambio radical en la manera de comprender el fenómeno típicamente religioso: la espiritualidad, llamada por Corbí dentro de estas nuevas coordenadas como el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, el cultivo de la cualidad humana profunda.

> *Ha llegado la hora de que nos planteemos abandonar las formas religiosas, y todos sus aparatos de creencias y organizaciones, en todas sus variantes, para poder cultivar, en las nuevas condiciones culturales, lo que ellos llamaron «espiritualidad», que, por estructura y dinámica cultural de la nueva sociedad, no puede adoptar formas ni creyentes ni religiosas. Nos vemos forzados a abandonar incluso el término «espiritualidad», porque sugiere y va ligado a un tipo de antropología, de cuerpo y espíritu, que ya no es la nuestra y que se presta a ser mal interpretada o simplemente rechazada, y con razón.*
>
> *Propongo sustituir el término «espiritualidad» por el de «cualidad humana profunda». Lo que nuestros antepasados llamaban «espiritualidad» es una peculiar forma de funcionamiento de nuestras facultades mentales, sensitivas, perceptivas y activas; es una forma de funcionamiento que, por su valor intrínseco, llamaremos «cualidad». Se trata de una cualidad propia de nuestra especie, que arranca desde nuestra misma base biológica: desde la modelación que hacemos de la realidad desde nuestro aparato sensitivo y motor, desde nuestro cerebro, desde nuestra condición simbiótica y sexual, desde nuestra condición de animales que hablan; por eso la llamo «cualidad humana»* (Corbí, 2010, pág, 3).

La religión (las religiones) surge en el contexto de sociedades estáticas y dentro de una epistemología mítica que asume como sagradas y como voluntad divina unas determinadas formas de sobrevivencia. Los modos socio-culturales de vida se fundamentan epistemológicamente en unos sistemas de programación cultural que determinan de manera total y plena unas determinadas formas de sobrevivencia y las aseguran acudiendo al designio de los antepasados y de los dioses. Ir en contra de los modos socio-culturales de vida era como ir en contra de la voluntad de los dioses revelada en los sistemas de programación colectiva.

De esta manera las religiones fueron el mejor invento socio-cultural para hacer viable la existencia. Pero no sólo eso, sino que al mismo tiempo, -y esto en el mejor de los casos-, posibilitaron en los hombres y mujeres de esos modos socio-culturales de vida estática el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la Realidad. ¿Cómo? Haciendo de la sumisión a los sistemas de programación cultural (designios divinos) un modo de existencia desegocentrado de los intereses inmediatos de sobrevivencia.

Una vida espiritual era una vida que se sometía a la voluntad divina, con la convicción de vivir en el orden terrenal hacia una vida más plena en el más allá, en donde se encuentra la vida verdadera. La espiritualidad, en este sentido, es tener la experiencia de la dimensión absoluta de la Realidad en un determina-

do modo socio-cultural de vida, que desde la sumisión al sistema colectivo de programación cultural posibilitaba en el creyente una experiencia del «otro» mundo, sin tener que salirse de este. Pero ello a condición de mantener la actitud de sumisión. Y esto era solo posible en un modo de vida cerrado, estático, excluyente, autoritario e insular no podía ser de otra manera.

La religión, las religiones hacen posible dentro de los modos de vida estática el doble acceso a la realidad y aseguran con ello la viabilidad de la especie, al mismo tiempo que posibilitan una experiencia espiritual. Para los modos de vida estáticos, la religión, las religiones, no sólo son fundamentales, sino además el invento más inteligente y más eficiente que se haya podido realizar para cultivar de manera explícita nuestra condición humana más propia: el doble acceso a la realidad.

Sin embargo, en las sociedades de conocimiento o sociedades de la segunda gran industrialización, no sólo se tiene clara consciencia que los sistemas de programación cultural son un invento nuestro para hacernos viables, sino que además, se ha llegado a comprender que la interpretación de los modos de vida desde una epistemología mítica es inviable.

El conocimiento científico-técnico de la realidad hoy más que nunca es una modelación de la inmensidad de lo real que hemos de hacer para hacernos viables, y por tanto no opera en sentido axiológico. El modelamiento tecno-científico de la realidad, no determina de manera necesaria los cómos de nuestra existencia. Las ciencias y las técnicas nos posibilitan el acceso a la dimensión relativa de la realidad; no hacen una descripción de la Realidad tal cual ella es, y tampoco nos dicen lo que ella es, sino que dicen lo que ella significa para nuestras necesidades egocentradas. La epistemología no-mítica modela la realidad para que el hombre se haga viable, pero no proporciona el acceso a la dimensión absoluta de la Realidad.

En síntesis, los conocimientos tecno-científicos no pueden actuar como los sistemas de programación cultural en sentido axiológico, como tampoco pueden ser ni creación, ni revelación divina, son sólo modelaciones que el hombre hace con la finalidad de habitar eficazmente y dignamente en el mundo.

En las sociedades de conocimiento no hay y no puede haber un sistema de programación cultural que al estilo de las creencias determinen las manera de pensar, de actuar, de relacionarse y de percibir la realidad. No hay propiamente hablando, un sistema axiológico de programación cultural y por tanto las religiones que habían asumido la función de programar los modos de vida culturales, sacralizando el sistema de creencias y posibilitando en

los humanos el acceso a la dimensión absoluta de la realidad, quedan sin la función que habían cumplido en las sociedades estáticas y no pueden seguir programando los cómo de la vida humana.

En las nuevas sociedades de conocimiento no hay ni puede haber quien sustituya a las viejas y grandes religiones. Y no se las puede sustituir por varias razones, una de ellas es que en las nuevas sociedades de conocimiento, la religión (las religiones) no puede funcionar a partir de la epistemología mítica desde la que fueron construidas, y al no darse esa epistemología la función que en otros tiempos cumplieron las religiones se hace imposible.

Todas las dimensiones que cumplían con la creación de sentido humano, (las dimensiones axiológicas), eran suministradas por sus sistemas de programación cultural anclados en creencias y fundamentados en las religiones. Es decir, eran legitimados a través de una epistemología mítica que tenía la consciencia de que lo dicho a través de los mitos, los símbolos y lo actuado en los rituales no era una simple interpretación humana de la realidad, (una modelación), sino además, revelación del proyecto de vida de los dioses o de los antepasados sagrados.

Las religiones como sistemas de programación colectiva, es decir como sistemas axiológicos, son sencillamente imposibles para las nuevas sociedades de conocimiento que sobreviven de la innovación y el cambio permanente en sus esquemas de interpretación de la realidad (ciencias y tecnologías), en sus esquemas de valoración de la realidad, en sus formas de organización social y en los modos de actuación en lo personal y en la colectivo. Sin epistemología mítica, las religiones no podrán ya suplir la dimensión axiológica de la existencia y por tanto ya no podrán: -suministrar un sistema cultural de interpretación y valoración de la Realidad, -suministrar un sistema de organización familiar y social, -suministrar un sistema de comportamiento y moralidad, -suministrar los «mecanismos» para la vivenciación, representación e iniciación al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. En síntesis, no puede cultivar nuestra cualidad humana profunda (antigua espiritualidad).

> En este sentido afirma Corbí lo siguiente: *Lo que sostengo es que, supuesto el papel de las ciencias y tecnologías en la interpretación de la realidad, en la continua modificación de nuestros modos de vida y, por tanto, de los modos pensar, sentir, organizarnos y vivir, no parece haber posibilidad para que una religión se presente como sistema de creencias, interpretaciones, valoraciones, organizaciones y comportamientos fijados, intocables, que impongan proyectos de vida colectiva e individual revelados e inmutables* (Corbí, 2012, pág, 15).

Por tanto, en las sociedades de conocimiento no puede haber sustituciones de la función que cumplían las grandes religiones en las sociedades estáticas en las que surgieron. Pero, esto no impide que se den, por todas partes, intentos de sustitución de los papeles que cumplieron en otros tiempos las religiones.

5. Conclusiones

Hemos estado hablando de dos tipos de conocimiento, mejor aún del doble conocimiento de la Realidad que tenemos los seres humanos en tanto que vivientes culturales. Hemos estado hablando de un conocimiento enunciativo, complejo o lingüísticamente mediado y de un conocimiento sigético que está más allá de lo lingüísticamente mediado y en ese sentido es sin-forma aunque se dé en toda forma.

Este segundo modo de conocimiento se nos da a partir de nuestra condición de vivientes culturales (animales que hablan), pero no se identifica con ninguna forma lingüística. Por eso está en continuidad con el conocimiento lingüísticamente mediado y al mismo tiempo en discontinuidad con él. A esta forma de conocimiento que conoce sin estar encapsulada en los embases lingüísticos, pero que está como un «ruido cósmico» en todos ellos, Corbí le ha llamado conocimiento silencioso de la realidad, conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad o conocimiento de lo que es, desde nuestra cualidad humana profunda, única capaz de generar el viviente cultural que somos la posibilidad axiológica de la existencia.

Este último conocimiento no nos dice, cómo lograr la viabilidad humana en la era planetaria, esto es función del conocimiento lingüísticamente mediado, pero sí nos da una sabiduría, una lucidez para, en cada caso, saber orientar el conocimiento científico y no científico que hacemos de la Realidad.

El reto que tenemos como hombres y mujeres de conocimiento en una sociedad que ha de vivir de los modelamientos científicos y tecnológicos (epistemología no-mítica), ha de ser el de comprendernos desde nuestras posibilidades completas y superar las comprensiones unilaterales del conocimiento que nos han caracterizado hasta nuestros días.

Para ser hombres y mujeres íntegros, completos (*homo complexus*) hemos de asumir este doble acceso a la realidad, que no es desde luego el conocimiento de dos realidades contrapuestas: una natural y otra sobrenatural; una humana y otra divina; una material y otra espiritual, sino dos dimensiones de

la misma Realidad: la dimensión primera y útil para la sobrevivencia y la dimensión última o absoluta, que no nos sirve para nada práctico y sin embargo nos religa en profundidad con el misterio que somos y nos constituye.

Dicho de la mano de Corbí, se trata del re-conocimiento de lo que somos y que se adquiere a través del cultivo explícito de nuestra cualidad humana específica. Esta cualidad, es la sutilización de nuestras facultades sensitivas, perceptivas y mentales. Pero, fue llamada durante mucho tiempo, en el contexto de una antropología dualista y dentro de unas sociedades preindustriales, conocimiento espiritual o conocimiento místico de la Realidad. En las sociedades actuales, que organizan la existencia sin tener que recurrir a un sistema colectivo de programación cultural basado en creencias y sin la epistemología mítica que las interpretaba, es vital poder desarrollar por otros medios aquello que posibilitaba en los hombres y mujeres el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, pues de lo contrario estaremos en serios peligros para lograr con el sólo conocimiento egocentrado de la realidad un modo de vida sostenible, pues no sabríamos en último término que hacer con él.

Digámoslo de otra manera, sin el reconocimiento y cultivo explícito en el ámbito personal y colectivo de la dimensión absoluta de la Realidad, sin el cultivo de la cualidad humana profunda -antigua espiritualidad- los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento, tenemos el peligro de convertirnos exclusivamente en unos grandes depredadores que tienen en sus manos unas grandes y afiladas garras: las ciencias y las técnicas, con capacidad, o por lo menos con un poder de poner en peligro la vida humana y la sostenibilidad planeta en esta era de globalización creciente.

Si no cultivamos de manera explícita nuestro doble acceso a la Realidad, sin la ayuda que en otro tiempo nos daban las creencias, no podremos tramitar nuestra auto-constitución humana, y en último término no podremos hacernos viables. La decisión, según Corbí, estará en el reconocimiento y cultivo de la cualidad humana profunda, pero sin creencias, religiones y dioses.

> *Postular la necesidad de cultivo de esta segunda dimensión de nuestro acceso a la realidad, no es una manera disfrazada de continuar cultivando la religión. Hemos dicho con suficiente claridad, que las religiones deben ser abandonadas. De las religiones y de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad sólo nos interesa la sabiduría que en ellas se acumuló durante milenios. No nos interesa nada de sus sistemas de creencias, organizaciones, sistemas de sumisiones, rituales, etc. Lo que defendemos es un rasgo esencial de la antropología: la doble experiencia de lo real, y las consecuencias que ese hecho*

> *tiene. Ese rasgo esencial de nuestra naturaleza de hombres, en el tiempo de las sociedades preindustriales, lo cultivaron las religiones. La época de las religiones ya pasó, pero el hecho al que salieron al paso y le dieron una respuesta, está ahí, y hay que darle una solución de acuerdo a nuestras propias condiciones culturales. Hemos puesto un fundamento exclusivamente antropológico, lingüístico y sociológico a nuestras afirmaciones, y desde ahí hay que solventar las dificultades con las que nos enfrentamos. En ningún momento ha entrado en nuestra reflexión ni la religión ni la creencia. La conclusión a la que hemos llegado, desde ese fundamento, es que en nuestra vida cotidiana debe estar regida por los postulados axiológicos que formulemos y por los proyectos colectivos e individuales que construyamos sobre ellos* (Corbí, 2008, pág, 11).

Desde esta perspectiva la tesis más radical de Corbí, consiste en afirmar que la noticia de la dimensión absoluta de la Realidad, que el cultivo explícito la cualidad humana profunda (antigua espiritualidad) es intrínseca a nuestra estructura antropológica, derivada de nuestra condición de hablantes y por tanto imprescindible para conservar la flexibilidad y la sobrevivencia humana en las sociedades de innovación y cambio permanente en las estrategias cognoscitivas.

Por tanto, de alguna manera está garantizada en los niveles básicos de supervivencia, pero de no desarrollarse de manera explícita y colectiva, se pondrá en riesgo la manera específicamente humana de vivir sobre la tierra. Las tecnociencias sin el cultivo explícito de la cualidad humana profunda y sin la lucidez que ellas nos reportan, serán como garras de osos o manos de tigre que destrozarán lo que encuentren en el camino.

La supervivencia humana y planetaria está en nuestras manos y sólo en nuestras manos, ya no hay nadie: ni dioses, ni antepasados sagrados que venga en nuestro auxilio. Todo dependerá de nosotros mismos y de la cualidad humana que podamos personal y colectivamente cultivar. Y si esto no lo desarrollamos cuanto antes, mañana puede ser demasiado tarde. Ojalá no seamos sordos a este llamamiento y no seamos demasiado estúpidos en la posibilitación de una nueva humanidad, esta sí capaz de reconocer y cultivar de manera explícita en lo personal y en lo colectivo, nuestro doble acceso a la realidad que somos.

Corbí piensa que la ciencia y la tecnología no son problema. Ciencia y tecnología no son ni buenos, ni malos intrínsecamente. El problema no está, al igual que Heidegger (Heidegger 1994, pág 9-37 y 39-61), ni en la ciencia, ni en la tecnología, sino en la cualidad humana de quienes las manipulan.

El problema de la ciencia y la tecnología está en el uso económico y político que se hace de ellas, y de los postulados y proyectos axiológicos que podamos prospectar desde ellas. Por tanto, el gran problema de las sociedades de conocimiento no son los conocimientos en el ámbito científico-técnico, sino el conocimiento de la dimensión absoluta de la Realidad que nos da la flexibilidad y la lucidez necesaria para hacer de ellos instrumentos de supervivencia.

El problema fundamental no está en los instrumentos, sino en los creadores de los instrumentos que no cuentan con la cualidad humana para hacer de ellos una posibilidad de vida para todos, incluyendo en esta vida, la vida de los ecosistemas y de la biosfera de la cual dependemos y hacemos parte.

Por esta razón, la tarea corbiana se ha puesto al servicio de postular una epistemología axiológica que recuperando la sabiduría de las tradiciones espirituales (religiones sin dios) y religiosas de la humanidad (religiones con Dios) en medio de las sociedades de conocimiento, nos ayuden a encontrar los métodos y procedimientos para cultivar el reconocimiento y cultivo explícito de la cualidad humana profunda (antigua espiritualidad); nos posibiliten el cultivo explícito de nuestro acceso al conocimiento absoluto de la realidad, para poder conducir con lucidez el uso de nuestras potentes ciencias y tecnologías.

Por todo lo anterior hemos de comprender las palabras del mismo Corbí cuando nos dice en uno de sus más recientes artículos lo siguiente:

> *Mi trabajo ha consistido en analizar lo que ocurrió en el ámbito axiológico y religioso en el pasado para aprender de los grandes constructores de culturas, que fueron nuestros antepasados (sin ignorar sus grandes fallos), cómo poder hacer una prospección de las fuerzas que intervienen en la creación del futuro, y poderlo proyectar convenientemente, tanto en su aspecto axiológico como espiritual. A eso no le llamaría filosofía de la historia sino epistemología axiológica. Simultáneamente a esos análisis, he estudiado constantemente los grandes Maestros del espíritu del pasado, para saber qué es esa cualidad, especialmente la profunda, cómo cultivarla, y cómo evitar los errores en su cultivo, y así saber cómo dotar a las nuevas sociedades de esa cualidad, que les es absolutamente imprescindible, si no queremos que nuestras ciencias y técnicas nos lleven a la explotación de los pueblos y del medio y así a una ruina que puede ser irreversible e irreparable. El riesgo de daños irreversibles masivos es nuevo en la historia de nuestra especie y, por tanto, la urgencia de medios viables y eficaces de cultivo de la cualidad humana es mayor que en ninguna época pasada* (Corbí 2012, pág 17).

Ojalá no se nos haga demasiado tarde para prospectar la humanidad que podemos proyectar en tanto que vivientes culturales.

Bibliografía

BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
CAPRA, Fritjof. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona, Anagrama, 1998.
- *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales y económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.
CAPRA, Fritjof: STAINDL-RAST, David. *Belonging to the universe. Explorations on the frontiers of science & spirituality*, Harpers Collins Publisher, 1992.
CORBÍ, Marià. El destino de las nuevas sociedades industriales está sólo en nuestras manos, *Revista Horizonte*. Belo Horizonte, v. 10, n. 23, p. 21-40, ene/marzo, 2012.
- *Pensar con Marià Corbí. El conocimiento silencioso de la realidad. Bogotá:* UMNG, 2011. En prensa.
- Religión sin religión o hacia una espiritualidad laica. En: *Christus, Revista de teología ciencias humanas y pastoral,* No. 776, año LXXIV, enero-febrero (2010), pp. 38.
- Mística sin religión. En: Melloni, Javier, (editor). *El no-lugar del encuentro religioso.* Madrid: Editorial Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos, 2008, pp. 223.
- *El cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda,* Boletín CETR, agosto- septiembre 2010. En: http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=657
- *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses.* Barcelona: Editorial Herder, 2007.
- *El camino interior. Más allá de las formas religiosas.* Barcelona: Ediciones El Bronce, 2001.
- *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996.
- *Proyectar la sociedad-reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos.* Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- *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-Instituto interdisciplinar de Barcelona, 1983.
CORETH, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*. Salamanca: Editorial Sígueme, 2006
D'ESPAGNAT, Bernard. *Le réel voilé - Analyse des concepts quantiques*, Fayard. Paris, 1994.
La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2005. .
ESTRADA, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aportes y problemas de la teología natural.* Madrid: Editorial Trotta, 1994;
GARCÍA, Rolando. *Sistemas complejos conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006.

- *El conocimiento en construcción de las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
HEIDEGGER, Martin. La pregunta por la técnica y, ciencia y meditación. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones El Serbal, 1994, pp. 9-37 y 39-61 respectivamente.
IBÁÑEZ, Jesús. Nuevos avances en investigación social, *Revista Anthropos*, (1990), pp.1-200. (comp), I: *Nuevos avances en investigación social y II: la investigación social de segundo orden*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998.
- *El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- El papel del sujeto en la teoría (hacia una sociología reflexiva), en Lamo de Espinosa, E., y Rodríguez Ibáñez, J. E. (eds.), *Problemas de teoría social contemporánea*. Madrid, CIS, 1993, pp. 359-386.
- *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de a investigación social*. México: FCE, 1985;
JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*, traducción de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1968[4].
LUPASCO, Stéphane. *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Le Rocher. Paris, 1987.
MACHADO, Antonio. *Proverbios y cantares XXIX*, en: http://www.poesia-inter.net/amach164.htm
MALDONADO, Carlos Eduardo. (1999). Esbozo de una filosofía de la lógica de la complejidad, en: Maldonado, Carlos Eduardo (Ed.), *Visiones sobre la Complejidad,* Bogotá: Ediciones El Bosque, No. 2, 2001, pp. 9-27.
MORIN, Edgar. El Método VI: Ética. Madrid: Editorial Cátedra, 2006.
- *El Método V: La Humanidad de la humanidad*. Madrid: Editorial Cátedra, 2003.
- *Introducción al pensamiento complejo.* Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
- *El Método IV: Las ideas.* Madrid: Editorial Cátedra, 1992.
- *El Método III: El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Editorial Cátedra, 1988[2].
- *El Método II: La vida de la vida*. Madrid: Editorial Cátedra, 19862.
- *El Método I: Naturaleza de la naturaleza.* Madrid: Editorial Cátedra, 19832.
- El hombre y Dios. En: Borne Etienne et al, *Dios, hoy.* Barcelona: Editorial Kairós, 1968, pp. 31-36.
MORIN, Edgar; KERN Anne Brigitte, *Tierra-patria*. Barcelona: Editorial Kairós, 1993.
NAVARRO, Pablo. «Hacia una teoría de la Morfogénesis Social». En: Pérez-Agote Poveda, A. y Sánchez de la Yncera, I. (eds.), *Complejidad y teoría social*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1996, pp. 436-465.
- *El fenómeno de la complejidad social humana,* curso de doctorado interdisciplinar en sistemas complejos, Noviembre de 1996, Universidad de Oviedo. En: http://www.netcom.es/pnavarro/publicaciones/complejidadsocial.html
- *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana.* Madrid, Siglo XXI, 1994.
- Sistemas reflexivos. En: Reyes, Román (ed.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica.* Barcelona: Anthropos, 1991.
NICOLESCU, Basarab. *Transdisciplinariedad y complejidad: los niveles de la realidad como fuente de indeterminación,* Mayo 08 de 2008. En: *basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/bulletin/b15/b15c4.htm*
- *Gödelian Aspects of Nature and Knowledge,* in «Systems - New Paradigms for the

Human Sciences», Walter de Gruyter. Berlin - New York, 1998, edited by Gabriel Altmann and Walter A. Koch.

- *Levels of Complexity and Levels of Reality*, in «The Emergence of Complexity in Mathematics, Physics, Chemistry, and Biology», Proceedings of the Plenary Session of the Pontifical Academy of Sciences, 27-31 October 1992, Casina Pio IV. Vatican, Ed. Pontificia Academia Scientiarum. Vatican City, 1996, edited by Bernard Pullman. (Distributed by Princeton University Press).
- *Nous, la particule et le monde,* Le Mail. Paris, 1985.

NICOLESCU, Basarab; CAMUS, Michel. et al.. Levels of Representation and Levels of Reality : Towards an Ontology of Science, in *The Concept of Nature in Science and Theology (part II)*, Éditions Labor et Fides. Genève, 1998, pp. 94-103, edited by Niels H. Gregersen, Michael WS Parsons and Christoph Wassermann.

PANIKKAR, Raimon. *El silencio de Buddha: Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

PANNERBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

PAULI, Wolfgang. *Writings on Physics and Philosophy*, Springer-Verlag. Berlin-Heidelberg. Germany, 1994, edited by Charles P. Enz and Karl von Meyenn, translated by Robert Schlapp.

POTTER, Van Rensselaer. «Bioética puente, bioética global y bioética profunda», *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, Organización Panamericana de la Salud OPS, 1997.

- *Bioethics, bridge to the future,* N.Y: Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971.
- *Global Bioethics: building on the Leopold Legacy*. East Lansing: Michigan State University Press, 1988.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS Isabela, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia.* Madrid: Alianza, 1983.

PRIGOGINE, Ilya; GRÉGOIRE, N. *La estructura de lo complejo.* Madrid: Alianza Editorial, 1987.

ROBLES, José Amando. *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento.* Costa Rica: Editorial Universidad Nacional Heredia, EUNA, 2001.

SOTOLONGO CODINA, Pedro; DELGADO DÍAZ, Carlos Jesús. *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social.* Argentina: Cátedra Florestan Fernández de CLACSO, Colección Campus Virtual de CLACSO. Buenos Aires, 2006.

VARELA, Francisco. El círculo creativo: esbozo histórico natural de la reflexividad. En: Ibáñez, Jesús (ed.) *La investigación social de segundo orden*. Barcelona: Anthropos, 1988.

ZUBIRI, Xavier. *El problema teologal del hombre: Cristianismo.* Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1997.

- *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- *El hombre y Dios.* Madrid: Alianza Editorial, 1985[3].

Las sociedades dinámicas sólo son sostenibles cuando fomentan la cualidad humana*

Jaume Agustí Cullell

1. Introducción: una respuesta a la crisis axiológica contemporánea

La crisis axiológica

El pensamiento de Marià Corbí, que comentamos aquí, es básicamente un intento para comprender y responder adecuadamente a una realidad que, como él suele decir, ya está en la calle: la crisis de valores. Dicho en otros términos, la crisis axiológica[1] de las sociedades desarrolladas. La verdadera crisis colectiva que, tras una larga gestación, hoy se nos manifiesta en forma de crisis diversas: sociales, políticas, económicas y, también, ecológicas. Como veremos más adelante, para captar estas crisis bien y en profundidad hay que reexaminar la noción de valor y su rol en la cultura. Comentamos a continuación y brevemente tres aspectos de la crisis.

Primero, ¿como se tiene que entender y que debemos aprender del colapso de la religión? Igualmente, ¿qué decir del fracaso histórico de las ideologías? Dos elementos fundamentales, los dos, como proyecto de vida colectivo mayoritario, y que hoy ya no constituyen el núcleo axiológico de la sociedad. Las sociedades dinámicas industriales viven hoy procesos de cambio permanente. Por un lado, las nuevas generaciones se muestran reacias a abrazar creencias, tanto religiosas como ideológicas. Perciben que les quitaría la necesaria libertad para afrontar los cambios creativa e imaginativamente. Aun, de los que dicen creer, los hay que no se someten verdaderamente a las creencias, no actúan según estas, de hecho no creen. Marià Corbí llama epistemología mítica a este sometimiento propio a las creencias[2]. Aquí hay que hacer una aclaración. Si bien comúnmente llamamos creencias a las suposiciones acríticas que continuamente hacemos, estas, contrariamente a las creencias religiosas o ideológicas, no obligan al sometimiento, sino que son continuamente y fácilmente modificadas o abandonadas. Por otra parte,

* Este artículo fue escrito en catalán originalmente y traducido para la edición del libro. Pueden encontrar el texto original en: www.cetr.net.

para afrontar con expectativas de éxito la dinámica de cambio continuo, estas nuevas generaciones no pueden obviar el legado espiritual de las tradiciones religiosas. Y tampoco, el de la sabiduría de la tradición secular. Esta sabiduría que nos libera de toda fijación y que, primordialmente, nos resulta una fuente generosa de cualidades humanas.

Segundo, ¿como se debe de encarar el fin de la epistemología mítica, propia de las religiones y las ideologías? La respuesta de Marià Corbí es bastante clara: hay que hacerse cargo de que todo lo hemos construido nosotros mismos. Y por tanto, que hay que seguir construyendo todo nosotros solos. Y sobre todo, poderlo hacer con una renovada «cualidad humana», entendida en un sentido nuevo, como veremos. Reconocer esto y actuar en consecuencia representa asumir plenamente la mutación cultural que se manifiesta en la crisis axiológica[3].

Estos dos puntos anteriores nos llevan a un tercero: precisamos hacer investigación en axiología como saber fundamental. Primero, es necesario para poder hacer una transición sin traumas. Además, si adoptamos este proceder, nos capacitará para conducir y guiar las tecnociencias por el camino adecuado, sobre todo, considerando que estas son incapaces por sí mismas de motivar y orientar la marcha de la cultura, tal como explicaremos en la sección cuatro[4].

Una respuesta atrevida y valiente

Marià Corbí ha dado una respuesta a estas cuestiones que puede parecer rompedora, fría, incluso despiadada. Bien mirado, resulta todo lo contrario. En realidad no hace sino aceptar un hecho obvio: que las formas culturales nacen y mueren. Y en esta rabiosa actualidad en que nos encontramos instalados, presenciamos asombrados cómo se está gestando una profunda mutación cultural. Mueren unas formas culturales y asistimos al nacimiento de otras. Constatamos la desaparición de las sociedades estáticas preindustriales. Nos vemos inmersos en la globalización propia de las sociedades dinámicas industriales. Tal vez, para algunos todo este trasiego simplemente son malas noticias. Para otros, un motivo para esconder la cabeza bajo el ala de las creencias. Y hay algunos que recurren al integrismo y se encierran en él. Sin duda, también habrá otros que atacarán al mensajero por frío y despiadado. Marià Corbí es de los que se dirigen compasivos a esta sociedad. Quiere responder a la actual incapacidad de sintonizar y practicar la religión. Ve el peligro que corremos de perder el legado de la tradición. Especialmente, si no sabemos distinguir entre el contenido espiritual del legado y el de su forma

religiosa. En estas circunstancias resulta de sabios buscar la herencia, el legado del que muere y desaparece, y hacerlo para ayudar a impulsar la vida del que nace. Esta es, creemos, la verdadera fidelidad, una actitud, respetuosa, agradecida, considerada y piadosa hacia lo que nos deja y amante hacia lo que nace[5].

Decíamos que Marià Corbí, a lo largo de cuarenta años, ha ido perfilando los ejes de esta tarea de investigación epistemológica y axiológica. Y en su libro «Hacia una espiritualidad laica»[6] es donde está compendiado buena parte de este trabajo de años. Una obra sobre la que basamos la mayoría de los comentarios aquí presentados. Más que comentar este libro, queremos sobre todo suscitar la lectura de esta obra que creemos capital. De hecho, en la introducción el autor da una visión general de su pensamiento. Aquí intentamos reflejar, por un lado, la impresión que nos ha causado esta obra. Por otra parte, reflejar, en parte, los problemas que afronta el grupo de investigación del CETR[7].

2. La epistemología axiológica o la búsqueda y conocimiento de los valores

A raíz de esta situación de crisis axiológica, hemos visto surgir numerosas instituciones, movimientos sociales y propuestas. Entre ellas las hay que aspiran a poder poner en marcha la sostenibilidad de las sociedades dinámicas industriales. De ahí el origen también del Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría (CETR) que dirige Marià Corbí. Una institución que aporta una respuesta radical al abordar el mismo problema. Una radicalidad que implica cambiar la visión usual de la epistemología y la axiología. Por un lado, supera la epistemología mítica de las religiones y las ideologías. Y por otro, amplía el alcance de la axiología. Desde una visión amplia, pues, la axiología también abarca el estudio de las religiones, programadoras de las sociedades preindustriales. Como también, las ideologías de la etapa industrial, consideradas una alternativa a la práctica de la religión. Religiones e ideologías que leídas simbólicamente son las fuentes de que disponemos para estudiar qué es, cómo se crea y se implanta la cualidad humana, base de todos los valores. A continuación reexaminaremos la noción de valor como una forma de conocimiento concreto y cualitativo[8]. Es precisa una advertencia para evitar confusiones. Como veremos al hablar de los metalenguajes, debemos darnos cuenta de que aquí utilizamos un metalenguaje teórico, abstracto, para hablar del lenguaje natural, lo concreto, de los valores[9].

El conocimiento a ras de suelo

El conocimiento es primariamente un modelo de la realidad. Se basa en la distinción y relación dual entre un agente o actor necesitado y el medio donde satisface esta necesidad. Este conocimiento es de tipo semiótico, basado en el procesamiento de señales con significado inmediato para la supervivencia. Todas las especies animales tienen su propio modelo del mundo: un acoplamiento estructural al medio, un conjunto de estímulos y respuestas para poder satisfacer las necesidades. Los modelos animales de la realidad están fijados genéticamente en cada especie, excepto en la especie humana, que completa culturalmente su indeterminación genética. Sin exagerar demasiado, podríamos decir que el análogo humano de las diferentes especies animales serían las diferentes culturas[10].

En CETR ponemos a menudo el ejemplo de la garrapata para ayudar a entender que lo que comúnmente llamamos realidad es sólo un modelo hecho a nuestra medida. El modelo de la garrapata es bastante sencillo. Los huevos de la garrapata necesitan sangre caliente para madurar. Los mamíferos tienen sangre caliente. Por tanto, la garrapata debe atacar algún tipo de mamífero donde reproducirse. La garrapata es ciega y sorda, pero reconoce un olor, el del ácido butírico, propio del sudor animal. También percibe el calor. Precisamente sudor y calor son dos características comunes en todos los mamíferos. Cuando la garrapata siente el sudor desde la rama de un árbol donde la ha llevado algún pájaro, se deja caer. Y cuando siente el calor del animal, lo pica.

Este conocimiento de la garrapata lo calificamos de axiológico, por extensión del sentido usual de la palabra. Lo calificamos así porque es un conocimiento concreto y cualitativo, semiótico, que motiva y orienta al viviente a satisfacer sus necesidades. Tenemos claro que la garrapata no conoce la realidad, sino que la modela. Pero espontáneamente, presuponemos que nosotros conocemos la realidad tal como es, aunque sea aproximadamente y parcial. Esta tendencia espontánea es un automatismo para la supervivencia, tanto de la garrapata como de los hombres, pero que nosotros trasladamos al terreno cultural. Cuando esta presuposición inconsciente y funcional pasa a ser una creencia, acabamos encerrados en nuestras construcciones. Aquello que llamamos naturaleza no es un referente independiente de nosotros, sino un mundo relativo a nosotros, hecho de sentido y significación. Tomar sus modelos por la realidad, es lo que hicieron las sociedades estáticas preindustriales para fijar sus condiciones de vida una vez comprobada su eficacia. Así crearon lo que antes hemos llamado epistemología mítica. El encierro es in-

evitable en los animales. En general, estos establecen una relación binaria estímulo-respuesta con el medio, sin distancia ni ningún intermediario. En el hombre la relación es ternaria ya que pasa por el lenguaje. Esto le permite salir del encierro animal. No pretendemos separar la especie humana del resto de especies. Todo lo contrario, cada vez se encuentran más aspectos comunes. Solamente queremos destacar el peso de la cultura en la humanidad.

El conocimiento humano es lingüístico

Dicho en otros términos, la experiencia humana es lingüística[11]. Entre el estímulo y la respuesta, entre el sujeto y el objeto siempre está la mediación del lenguaje. Esto Marià Corbí lo ha expresado con la fórmula S-O-S, donde S es un sujeto que acota el medio y se relaciona con los correspondientes objetos O, hablando con otro sujeto S. Esta fórmula también refleja la condición simbiótica humana: el hecho de que la realidad humana no es individual, sino colectiva. Además, el lenguaje nos evidencia que la relación S-O sujeto-objeto, es de oposición. Como veremos al hablar de la formalidad axiológica, la estructura de los valores es de oposiciones. La oposición S-O es, pues, la oposición primordial, la primera de la axiología. Esta oposición S-O es la base de nuestro acceso a la realidad relativo a las necesidades. Constituye el sujeto, el ego o yo, por oposición al objeto. Es la que da sentido a la realidad en relación a las necesidades. El yo y el mundo son construidos, moldeados siguiendo este principio de oposición. Por eso Marià Corbí ha llamado a este acceso a la realidad la dimensión relativa. Los valores relativos a las necesidades parten de esta oposición primordial. Esta relación triangular S-O-S propia del lenguaje es, pues, el ladrillo con el que construimos, remodelamos o cambiamos radicalmente la cultura humana según nuestras necesidades, perspectivas y cambios en el medio. Actualmente la tecnociencia[12] es un poderoso intermediario en esta relación triangular fundamental. Esta intermediación conceptual e instrumental debe ser integrada dentro de la necesaria comunicación axiológica con el entorno. No puede suplirla. Por ejemplo, Internet es una ayuda a la comunicación, pero no puede ni debe intentar suplir la comunicación presencial. Pero esto no es todo.

El lenguaje nos abre otra posibilidad de acceso a la realidad no relativo a nuestras necesidades. Al evidenciarnos la dualidad S-O, nos permite ponerle distancia hasta silenciarla. Es decir, el lenguaje permite silenciar la necesidad y, por tanto, la dualidad generada por la necesidad, y así abrir una nueva y sutil dimensión que no es relativa a las necesidades. Por eso es llamada dimensión de gratuidad. También la llamamos dimensión absoluta para mar-

car la oposición con la dimensión relativa a las necesidades. Esta oposición entre absoluto y relativo es la oposición última de la axiología, después está el gran silencio. El silencio de toda dualidad que es la unidad. El acceso a la dimensión absoluta es el rasgo distintivo, específico, de la humanidad, es el fundamento de la cualidad humana como iremos viendo.

La Ciencia Cognitiva, desde la aparición de la Inteligencia Artificial en los años cincuenta del siglo pasado, ha estado dominada por los modelos computacionales de la mente. Son modelos del pensamiento basados en el procesamiento de información. Vistos desde la axiología, estos modelos son demasiado abstractos para captar la concreción y carácter primordial de los valores. Insistimos en ello: lo concreto no se debe confundir, ni se puede fundamentar en lo abstracto. La información es una aportación necesaria, pero no se puede reducir todo a información. Esto es evidente en los valores como la belleza, pero es extensible a todos los valores. Lo explicaremos un poco más en la sección cuatro

Como iremos viendo, la epistemología se apoya en la teoría del lenguaje. Esto le permite evitar una consideración individualista de los valores y alcanzar el grado de profundidad necesario para atacar el problema axiológico[13]

El conocimiento axiológico

Marià Corbí considera los valores como una forma básica de conocimiento. Un conocimiento que casi resulta imprescindible para sobrevivir, resultado de las formas de supervivencia en un entorno dado; que es primordial, cualitativo, concreto e incluso lógicamente previo al lenguaje, tal como hemos visto antes. Así pues, en la base de todo conocimiento está el conocimiento axiológico. Es un conocimiento inmediato con origen en los sentidos y no en la razón. Es él quien crea los modelos primarios, el mundo de objetos y sujetos, el mapa en el que nos movemos.

La primera tarea de la epistemología axiológica es dejar claro este hecho. La misma atribución de realidad a las cosas es axiológica y no conceptual. Los conceptos son siempre elaboraciones posteriores, pero inmersos como estamos en los conceptos, a menudo descuidamos la base axiológica que los soporta. Y esto hasta el punto de tergiversar esta relación entre valores y conceptos, considerando como primarios estos últimos. Así lo hacen algunas teorías del conocimiento. La misma axiología a menudo recibe un tratamiento conceptual que ignora la naturaleza cualitativa y concreta de los valores. Los

análisis racionales de los valores, de las interpretaciones, el papel de filtro de la razón, las clasificaciones e informaciones que pueden ayudar a la axiología, todos ellos son necesarios, pero nada de eso no toca el fondo de la cuestión axiológica, que es concreta, cualitativa y con formalidad propia, diferente de la lógica conceptual. Ya veremos que las otras formas de conocimiento, como el tecnocientífico, son elaboraciones metalingüísticas posteriores. La humanidad había vivido sin este conocimiento especializado durante cientos de miles de años. Pero no puede sobrevivir sin un conocimiento axiológico adecuado a cada situación. Huyendo del autoritarismo de la axiología preindustrial y enamorados de la eficacia del conocimiento conceptual, se fue a parar al racionalismo, a creer que con la razón teníamos suficiente. Las crisis actuales nos recuerdan nuestra condición básica de un animal que habla y que necesita motivación y orientación — una axiología — para construir su hábitat que es la cultura. De ahí que esta visión de la axiología Marià Corbí la haya llamado epistemología axiológica, que reúne epistemología y axiología, portadoras ambas de un sentido más amplio y radical[14]. La epistemología no sólo se dirige al conocimiento filosófico y científico, que habían tenido la exclusiva del conocimiento, sino que abarca los valores como conocimiento. La epistemología axiológica, en lugar de situar los valores a nivel exclusivamente racional, los sitúa al mismo nivel del lenguaje, incluso más al alcance, más a ras de suelo, al nivel de la estructura elemental del conocimiento antes mencionado[15].

La estética podría ser considerada una disciplina similar a la epistemología axiológica, pero en el terreno artístico. Incluso se podría considerar la estética como una rama de la epistemología axiológica. Como la estética, la epistemología axiológica es una teoría racional sobre los valores como algo más propio de los sentidos que de la razón. Los valores, entre ellos la belleza, son algo diferente y previo a los conceptos y las teorías racionales. Si bien hay que distinguir la epistemología axiológica, que es una teoría, de la cualidad humana, que es una actitud, esta es muy conveniente, casi necesaria para la investigación axiológica[16]. Para la epistemología axiológica, los sistemas de valores son construcciones culturales que hacen una función programadora similar y complementaria a la de los genes, ya que estos son insuficientes para determinar la conducta humana. Asimismo, los valores no son determinados únicamente por las necesidades, o por su utilidad. Estos también responden a la específica capacidad humana, la que permite la acción gratuita, no centrada en el ego y sus necesidades. Toda una cualidad humana fundamental que calificamos de profunda cuando es radical, como veremos a continuación e insistiremos en la sección tres.

De ahí que la epistemología axiológica tenga dos dimensiones. En primer lugar, la dimensión práctica, la que estudia los valores en función de las condiciones de supervivencia, actualmente del mundo tecnocientífico. Y en segundo lugar, la dimensión que relaciona estos valores con la cualidad específicamente humana, la espiritualidad, la cualidad humana profunda también llamada sabiduría. Marià Corbí la llama cualidad humana profunda, en lugar del nombre tradicional de espiritualidad. La intención, según nos dice, es destacar, primero, que es un hecho antropológico provocado por nuestra capacidad lingüística y, segundo, que es un refinamiento, una sutilización de los sentidos y de la mente, y no una entidad como podría sugerir el término espíritu. La cualidad humana profunda es lo que diferencia al hombre del resto de especies animales. La libertad es su símbolo. Es una actitud que se puede cultivar, más que un contenido que se pueda formular. Marià Corbí nos muestra como la cualidad humana profunda ha sido siempre la verdadera guía, la gran impulsora del desarrollo cultural, material y moral de la humanidad. Y por esta misma razón resulta el principal campo de trabajo de la epistemología axiológica. Una tarea a realizar mediante el estudio de las religiones, los maestros y las tradiciones de sabiduría[17]. Además la cualidad humana profunda es un camino seguro que lleva a superar la epistemología mítica, que así se convierte en una epistemología dinámica.

Epistemología dinámica

Una epistemología dinámica es imprescindible en una sociedad que vive de la creación de conocimientos que plantean continuamente nuevos problemas axiológicos. La epistemología mítica es una epistemología estática. Tiende a considerar el conocimiento como algo estático, seguro, expresión ya sea de la voluntad divina, ya sea de la naturaleza humana o de ambas cosas. Por tanto, la función de la epistemología mítica era caracterizar el conocimiento, velar contra los sucedáneos, y transmitirlo adecuadamente. Dicho de otro modo, la epistemología tradicional, por un lado, estaba focalizada en el conocimiento conceptual, dejando arrinconado al axiológico. También tendía a caracterizar estáticamente el conocimiento obviando su dinámica.

La epistemología axiológica, en cambio, parte del conocimiento axiológico y es decididamente dinámica, estudia la creación y la dinámica interna del conocimiento, especialmente el axiológico. Éste, al ser concreto, debe adaptarse continuamente a la situación de cambio acelerado de las sociedades dinámicas. Más que valores lo que tenemos son valoraciones dinámicas de la realidad en función de cada situación. Una analogía la encontramos en el tránsito

de la física aristotélica a la moderna. La revolución científica comenzó con el paso de una física estática a una dinámica. Análogamente, las sociedades dinámicas industriales han provocado una mutación aún más profunda, la de una epistemología estática a una dinámica. Más que caracterizar el conocimiento, interesa su dinámica de cambio y de creación. Así, el aprendizaje continuo, el aprender a aprender, se ha convertido en un postulado axiológico de estas sociedades. Y la creatividad se ha consolidado como aspecto focal en muchas actividades. Sin embargo, debemos concretar esta noción abstracta de creatividad, estudiarla y ejercitarla en las actividades axiológicas concretas y cualitativas, y no sólo dentro de la tecnociencia tan abstracta. Sin forzar demasiado la analogía con el conocimiento, podríamos decir que si la dinámica física introdujo la noción de vacío físico, el paso de la epistemología estática a la dinámica introduce la necesidad del vacío cognitivo, del silencio necesario en la producción de conocimiento. Es decir, la necesidad de silenciar el conocimiento ya adquirido — el lastre de las interpretaciones y valoraciones previas — para poder producir nuevos conocimientos.

De hecho, esto no es nada nuevo. Como dice Marià Corbí el silencio, el conocimiento silencioso, es el recurso básico de la condición humana[18]. O dicho de otro modo, la capacidad de silencio es la característica específicamente humana, siempre presente, pero que ahora las sociedades dinámicas se ven obligadas a considerar y a cultivar explícitamente. Y ello por muchos motivos que ahora no es preciso mencionar aquí. Solo decir que de esta capacidad de silencio depende la sostenibilidad de las sociedades dinámicas industriales. El equilibrio de estas sociedades es dinámico, está en el cambio continuo. Como en el caso de las bicicletas, paradas no se mantienen derechas. Y esta dinámica se fundamenta en el vacío, en la capacidad humana de hacer silencio, en la libertad creativa. Este es el aspecto epistemológico y axiológico de la mutación cultural que vivimos: el «salto mortal» de sociedades estáticas a sociedades dinámicas. No es extraño, pues, que la epistemología mítica, tan arraigada debido a su vigencia histórica casi hasta este siglo, se resista a desaparecer, incluso del mundo tecnocientífico. Y es que la epistemología mítica está íntimamente conectada al poder que da la supuesta posesión de la verdad. Hacer creer que una formulación, religiosa o laica, describe la realidad es dominar la conciencia del creyente y no hay mayor poder que este. En este sentido hay que decir que la mayoría de consecuencias de la mutación de una epistemología estática a una de dinámica son aún desconocidas, si bien se vislumbran los peligros y las oportunidades[19]. Para avanzar en este campo, hay que conocer la estructura interna de los valores o formalidad axiológica.

3. La formalidad axiológica

En lugar de centrarse en consideraciones conceptuales, clasificatorias y normativas sobre los valores en uso, la epistemología axiológica investiga cómo se crean y se implantan los valores en la sociedad. Para captar la dinámica del conocimiento axiológico, la epistemología axiológica estudia su formalidad y su estructura interna. Ya que es en ella donde verdaderamente radica la fuerza resolutiva de la axiología para motivar y orientar.

El principio de contraposición

La formalidad axiológica es la formalidad semiótica, la de lo concreto, la del estímulo-respuesta en los animales y la del lenguaje natural en la humanidad. Por lo tanto, es bastante diferente y más general que la formalidad científica. Los valores funcionan por contrastes, por oposición dentro de un mismo plano semántico. Y eso pasa en todos los niveles de la rica estructura semántica de los valores. Por ejemplo, la oposición básica entre placer y dolor o gusto y disgusto, derechos y deberes, etc. Abrazamos un valor rechazando su opuesto. Lo mismo ocurre con los sistemas de valores opuestos. Este principio de oposición se da en todo lo concreto. Por ejemplo, a partir de la diversidad de colores o de sonidos, el pintor o el músico ponen en juego este principio para crear las respectivas obras de arte. El mismo lenguaje se basa en la contraposición de sonidos. La fonética y la fonología estudian estas oposiciones de sonidos. Y por analogía, la semántica hace lo mismo con los significados del discurso. Es en el lenguaje donde se pueden estudiar cuidadosamente las estructuras de contrastes de los valores en general. Sin los contrastes propios de los valores tendríamos una simple diversidad de formas sin capacidad de significar, de motivar, de despertar el interés. Caeríamos en la indiferencia, en la indecisión, el pasotismo, una lacra social indicativa de la crisis de valores. En la estructura y el contraste está el valor. El principio de oposición es tan básico como el principio lógico de contradicción. Pero en el terreno axiológico cuenta el primero más que el segundo, con las correspondientes ventajas y peligros. Es Importante darse cuenta de que, en general, los conflictos, contrariamente a ser algo a rehuir, son el núcleo de la formalidad axiológica. La cualidad humana y los conflictos son la base y el motor respectivamente del progreso axiológico. La armonía no está en evitar los conflictos sino en conducirlos al valor que los asume, y así ser maestro de ello.

La lingüística ha estudiado la estructura semántica profunda de palabras y discursos, la estructura del significado[20]. Ésta refleja por analogía la estructu-

ra de nuestra interacción con el entorno. Hay que tener siempre presente que todo discurso está situado en el contexto no lingüístico de las condiciones de vida. Los valores presentes en el significado de palabras y discurso están constituidos por una rica estructura jerárquica que puede ser compleja. Estas jerarquías no son como las conceptuales basadas en la abstracción, sino basadas en la participación de un valor en otro jerárquicamente superior. Más adelante hablaremos de este principio de participación axiológica. La misma estructura semántica interna puede adoptar diferentes formas expresivas en el discurso. Pero es en la estructura interna, y no en las formas externas, donde residen los valores.

La formalidad del discurso mítico

Marià Corbí ha comprobado esta formalidad de los valores, en el caso del discurso mítico de las religiones. El desarrollo cultural de la religión había llevado a considerar esta como un campo de la experiencia separado del contexto práctico, de habilidades y técnicas para la subsistencia. Esto ha sido, y es todavía, un grave impedimento para captar la dimensión primaria de la religión, la relativa a las necesidades, un impedimento para entender el intrínseco vínculo de la religión con las culturas preindustriales. Marià Corbí ha mostrado claramente que en realidad no existe tal separación. Narraciones míticas muy diferentes en su superficie expresiva tenían la misma estructura semántica interna si las correspondientes culturas tenían las mismas formas de subsistencia. Por ejemplo, todas las culturas ganaderas tienen el mito de la lucha entre el bien y el mal en su estructura axiológica profunda, aunque externamente las correspondientes narraciones sean muy diferentes[21].

En general, Marià Corbí ha trasladado el análisis lingüístico y también la antropología a la axiología. Y lo ha aplicado al análisis de los mitos y rituales propios de las religiones. Esto le permitió discernir claramente las dos funciones de la religión. Primero, la función básica: la religión como programación de la sociedad a través de mitos y rituales, una lenta pero genial construcción hecha en una sociedad estática y para una sociedad estática, para asegurar y fijar las formas de supervivencia, la cultura de estas sociedades contra los posibles cambios amenazadores de los patrones de supervivencia. Segundo, la función específica de la religión, que, a través de mitos y creencias da expresión a un hecho antropológico: el acceso a la dimensión absoluta, a la espiritualidad o cualidad humana profunda de la que hablaremos. También le permitió poner de relieve la nueva posibilidad de cultivo autónomo de la dimensión absoluta, no ligado a las formas de vivir. Esta es la gran oportunidad en las sociedades dinámicas industriales. En las sociedades

estáticas preindustriales esto no era posible pues hubiera puesto en peligro su estabilidad estática. Ya que, como ha remarcado Marià Corbí y veremos más adelante, la dimensión absoluta, vacía de contenidos como es, resulta ser la profunda dinamizadora de la cultura. Mencionaremos a continuación un par de aportaciones más de la lingüística a la epistemología axiológica: la noción de metalenguaje y la llamada estructura actancial del discurso.

Metalenguajes

El metalenguaje es la capacidad del lenguaje para referirse a sí mismo. Aquí sólo mencionaremos una consecuencia, la construcción de lenguajes especializados. La fuerza significativa de las palabras depende de la densidad de su estructura semántica profunda. Por ejemplo, hay palabras muy polisémicas, con una estructura semántica muy rica que, si se empobrece, pasan a ser más designativas que significativas, llegando a ser instrumentos de expresión conceptual, unívocas. Esto es lo que hacen los metalenguajes especializados, entre ellos el metalenguaje tecnocientífico que abstrae tanto como puede la carga valorativa del lenguaje. Por ejemplo, la palabra «agua» tan rica de significados prácticos y poéticos cargada de valor — pensamos en el agua y la sed — queda reducida en el lenguaje tecnocientífico a designar un objeto, su composición, H_2O. Esta abstracción proporciona a la ciencia flexibilidad y eficacia para predecir y controlar los fenómenos, pero también la limita en el terreno axiológico, como veremos más adelante. La distinción entre lenguaje natural y metalenguajes es también muy útil para evitar confusiones. Ayuda a darse cuenta de que las teorías son propiamente metalenguajes. Por ejemplo, la epistemología axiológica es un metalenguaje que aquí utilizamos para hablar de los valores[22].

Estructura actancial del discurso axiológico

La lingüística ha mostrado que el discurso, cuando tiene eficacia significativa y valorativa, tiene siempre también una estructura profunda relativamente simple: la estructura llamada actancial. Ésta consiste en tres parejas de actores contrapuestos y mutuamente relacionados: primero, el sujeto y el objeto de deseo, segundo, el dispensador o remitente y el destinatario final del deseo, y tercero, el ayudante y el opositor del sujeto en su labor hacia el deseo. Marià Corbí ha analizado, por ejemplo, la estructura actancial de las narraciones que implantaron el monoteísmo. El objeto sería la salvación, el sujeto el creyente, el remitente sería Dios y el destinatario la humanidad. Los ayudantes serían los profetas, los santos, los ángeles... mientras que los opo-

sitores, sería aquello, llamado «el mundo, el demonio y la carne». El discurso axiológico se rige, pues, por una estructura profunda simple que, a nivel superficial, adquiere una gran variedad de formas expresivas[23]. En la sección 4 veremos brevemente un ejemplo referido a la estructura actancial de los equipos de innovación.

La participación axiológica

Otro principio de la formalidad axiológica es lo que los antropólogos han denominado «participación mística». Según este, en los pueblos primitivos los individuos, sus antepasados y el tótem de la tribu participan axiológicamente los unos en los otros y así participan en el mismo ser. Ejemplo de esta participación que supera espacio y tiempo, es el sacrificio. El sacrificio de un pájaro hecho en varios lugares y momentos es siempre un mismo y único pájaro y sacrificio[24].

La participación axiológica se deja sentir fuerte en los valores primordiales arraigados en el instinto de supervivencia y de reproducción, y en la noticia que tenemos de lo absoluto, como veremos más adelante. El conocimiento primordial tiñe todo lo relacionado con él. Por ejemplo, una fotografía de un ser querido participa axiológicamente del ser del amado. A este nivel no hay separación entre conocer y ser, y estos son participativos. Un ejemplo más frecuente es el caso de la propaganda. La propaganda utiliza este principio que no es primariamente psicológico, sino axiológico, pues es participación en el ser. Así se rodea el objeto a vender con otros de reconocido valor, como seria un coche presentado por una vedette.

Tal como la entiende la epistemología axiológica, la participación axiológica es el principio por el cual los valores participan los unos en los otros. Ya sea dentro de una misma estructura jerárquica, ya sea entre dos estructuras que comparten componentes. La noción de participación también se podría ampliar para explicar la noción de generalidad entre los valores. El grado de generalidad sería un orden jerárquico de participación entre valores. Los más generales participarían en los más particulares. Así un valor tan general como bondad participa en muchos valores, por ejemplo en el valor armonía. En otras palabras, los valores más básicos contagian, colorean, pues, todo lo relacionado con ellos.

Acostumbrados como estamos a relacionarlo todo conceptualmente, resulta extraña la participación axiológica. Pero a pesar de que la razón ha debili-

tado este mecanismo — a menudo con una ganancia innegable ya que podría conducir a comportamientos irracionales — no lo puede hacer desaparecer ni suplir. Hay que insistir en que los valores básicos no son interpretaciones verdaderas o falsas. Son algo más primario: son motivaciones que modelan la realidad y consecuentemente llevan a interpretaciones a menudo adecuadas, pero sin olvidar que también nos pueden extraviar. Aquí no funciona el principio de contradicción, sino el principio de contraposición visto antes, y el de participación axiológica. Por ejemplo, dentro de la religión, Dios puede ser a la vez padre amoroso y juez riguroso e implacable. Otro ejemplo frecuente de participación axiológica: la religión puede crear en algunos una reacción de rechazo que contagia todo lo relacionado con ella, o por el contrario, puede ser motivo de aceptación para otros. La epistemología axiológica debe tener presente este principio de participación de los valores a la hora de implantarlos o evitar su rechazo. Filtrar las posibles irracionalidades sería el rol crítico de la razón. Como veremos a continuación, es la creación de postulados y proyectos axiológicos lo que focaliza el esfuerzo teórico de la epistemología axiológica.

Postulados y proyectos axiológicos

Como hemos visto antes, la epistemología axiológica debe partir del análisis detallado de la estructura interna de cada cultura material para poder proponer e implantar sistemas de valores adecuados. En comparación a las sociedades estáticas preindustriales, las sociedades dinámicas industriales — dejando de lado la epistemología mítica de las primeras y la mayor complejidad de las segundas — presentan una dificultad nueva para la epistemología axiológica. Su cultura material, basada en las tecnociencias, es muy intelectual, muy abstracta, muy alejada del lenguaje axiológico que es concreto, dirigido a los sentidos y no a la mente. No podemos utilizar el lenguaje de la cultura material como lenguaje axiológico como hicieron las culturas preindustriales. Esto hace más difícil el análisis, formulación e implantación de sistemas de valores. La construcción de estos ya no puede basarse principalmente en el trabajo, en la cultura material, pues ahora esta es demasiado abstracta. Se presenta la necesidad y la oportunidad de basarse postulados y proyectos en otros factores centrales de la vida humana como son la familia, el fomento del arte, de las relaciones interpersonales de gran cualidad, de cuidado del medio ambiente, de cultivo de la cualidad humana en general. Las dificultades mencionadas nos llevan, de momento, a adoptar la solución que encontraron las ideologías de la etapa industrial, pero evitando su epistemología mítica. Se trata de formular postulados axiológicos con diferentes grados de generalidad. El hecho de que los postulados sean generales no im-

plica que deban ser abstractos, sino que deben tocar niveles más profundos de la estructura jerárquica de los valores. Entre los más generales tenemos los Derechos Humanos y la Carta de la Tierra[25]. Marià Corbí en «Repensar la sociedad»[26] ha hecho un análisis de las sociedades dinámicas industriales. Allí presenta diferentes tipos de postulados o matrices axiológicas para las sociedades dinámicas.

Los postulados deben ser desarrollados y concretados progresiva y gradualmente hasta llegar a muy variados proyectos axiológicos relativos a las diferentes actividades. Por ejemplo, el proyecto axiológico para un equipo de innovación, como apuntaremos más adelante. Finalmente, tendremos la ética y los códigos éticos ya plenamente en el terreno de las interpretaciones, los comportamientos y razonamientos. La ética, en tanto que se basa en los postulados y proyectos axiológicos, repercutirá en la evolución y cambio de los mismos cuando proceda. Hay que tener claro que la epistemología axiológica es sólo una base teórica a partir de la cual poder formular postulados y proyectos. Su formulación, sin embargo, es competencia de los expertos y responsables de los diferentes ámbitos de actividad: políticos, empresarios, sindicalistas, ecologistas, etc. Los proyectos axiológicos, al complementar los proyectos tecnocientíficos, deberían llegar a ser el motor y la guía de estas actividades. Por eso sería bueno formar especialistas en la gestión de proyectos axiológicos, gestores axiológicos responsables de la evolución de estos proyectos[27].

4. Necesidad de la espiritualidad laica o cualidad humana profunda

La respuesta de Marià Corbí ante el colapso de la religión es, primero, de fidelidad a su contenido espiritual profundo, que es independiente de las creencias con que tradicionalmente se expresa. Solo una espiritualidad laica, libre de creencias, tiene posibilidades de ser aceptada por las sociedades industriales contemporáneas. Además, la globalización ha acentuado el problema. La inflexibilidad de las creencias las convierte en un impedimento para el ecumenismo, tan necesario en una sociedad global que pone unas culturas junto a las otras. Las nuevas generaciones, mayoritariamente, han dejado de lado la religión. Esta forma parte del pasado. Por lo tanto, hay que dar una forma laica y dinámica, apta y atractiva para las sociedades dinámicas industriales, a las dos funciones atribuidas a la religión: por un lado, la función axiológica de motivar y orientar, de despertar el interés y la entrega, y por otro lado, la función espiritual o de cualidad humana profunda. La epistemología axiológica aspira a contribuir al saber necesario para hacer frente a estas dos tareas.

En la sección dos hemos presentado brevemente la epistemología axiológica focalizada sobre la dimensión relativa. Aquí nos ocuparemos también brevemente del acceso a la dimensión absoluta, la cualidad específicamente humana. Como iremos viendo, lo que aquí llamamos la cualidad humana es una actitud vacía de contenido y no una suma de cualidades o virtudes propias de la naturaleza humana entendida como fijada de antemano. Por tanto, la cualidad humana no es algo que se pueda poseer. Se la reconoce en uno mismo por participación axiológica, porque un maestro — que puede ser una persona, un escrito e incluso otra realidad— la despierta en nosotros. De hecho, hace falta una iniciación para provocar este despertar. No se llega por imposición doctrinal, sino por adhesión voluntaria, respetando así la libertad creativa necesaria en las sociedades dinámicas. Es un conocimiento silencioso, el único que puede sostener la dinámica propia de los otros conocimientos, como decíamos en el apartado sobre la epistemología dinámica. Éste nos da la flexibilidad para modelar creativamente la realidad. Apuntaremos brevemente en qué puede consistir la cualidad humana y la cualidad humana profunda, verdadero fundamento del conocimiento axiológico[28].

Del estudio de las tradiciones religiosas y de sabiduría, Marià Corbí ha extraído tres actitudes básicas que siempre acompañan a la cualidad humana. Primero, el interés incondicional (I), siempre renovado, por personas y cosas sin exclusiones ni discriminaciones. Esta universalidad del interés no impide el discernimiento sobre personas y cosas, sino todo lo contrario. Segundo, saber distanciarse, desapegarse (D) de expectativas, deseos, temores y prejuicios propios de nuestra condición necesitada. Sin esta distancia, el interés será siempre interés condicionado y en el fondo interés por uno mismo. Y también, sin interés por las cosas en sí mismas, no puede uno desapegarse de las expectativas, deseos y temores. Tercero, saber callar, silenciar (S) el yo y sus interpretaciones y valoraciones. Solo a través del silencio podré conocer las cosas, no por imposición de mis patrones mentales, sino en el silencio, en su realidad. Y así interesarme incondicionalmente por ellas. Estas tres actitudes (IDS), se implican pues, mutuamente. De hecho, son fruto de la capacidad específicamente humana de reconocer, explícita o implícitamente, la dimensión absoluta de la realidad. Quién la reconoce explícitamente considera lo que comúnmente se llama realidad, incluidos espacio y tiempo, como un mapa que construimos para motivarnos y orientarnos. No vive en el mapa, sino en la realidad que el mapa indica, que es independiente de nuestras construcciones.

Resumiendo: el cultivo de la cualidad humana es el cultivo de la desegocentración. El tránsito de depredadores a amantes. Y amantes incondiciona-

les, ya que es el yo quien pone condiciones al amor. Es una liberación: ver las cosas sin estar desfiguradas por las imposiciones del ego, por deseos, temores, recuerdos y expectativas. Para el cultivo de la cualidad humana disponemos del inmenso tesoro de consejos y prácticas de las tradiciones religiosas y de sabiduría. Éstas, sin embargo, advierten que no hay relación de causa y efecto entre los procedimientos de cultivo de la cualidad humana y la propia cualidad. Nada nos puede llevar a ella porque es una posibilidad siempre presente, completamente gratuita, pero que por otra parte hay que cultivarla. Si no se cultiva, decrece ahogada por las constantes solicitudes del ego

Añadamos que IDS no excluye la posibilidad de un mal uso, ni tampoco un uso limitado que no conduce a la cualidad humana. De hecho, IDS tiene dos vertientes, una práctica para resolver todo tipo de problemas y para crear nuevas posibilidades de actuación de forma adecuada y sabia. Así, a menudo IDS se practica implícitamente en una actividad creativa restringida, como puede ser la creación artística o científica. Pero quien no la cultiva siempre y en todas partes no conoce la verdadera cualidad humana[29]. La segunda vertiente de la cualidad humana es la vertiente gratuita, cuando esta es cultivada por sí misma, para adentrarse en el conocimiento silencioso. Esta segunda posibilidad es sutil, como lo es la música dodecafónica para los oídos no experimentados. Pero, como apuntaremos más adelante, no es estéril, sino todo lo contrario. A la cualidad humana, cuando es practicada gratuitamente, sin buscar ni reservar nada para el que la cultiva con absoluta radicalidad, Marià Corbí la llama «cualidad humana profunda[30].

Las bienaventuranzas evangélicas nos presentan magistralmente la cualidad humana. Un texto que no pide creer en nada, sino mirar de entender y comprobar esta propuesta sutil y difícil de cualidad humana. Pero aun las partes más míticas de los evangelios y de otras escrituras sagradas se pueden leer simbólicamente como narraciones poéticas sobre la cualidad humana.

Allí encontramos las propuestas de humildad, de servicio a todos, de pasión por la justicia, de no violencia, de desegocentración completa, y tantas otras actitudes de cualidad humana. Y a lo largo de los evangelios encontramos en ellos propuestas de cualidad humana y de cualidad humana profunda. Perdonar siempre de todo corazón, evitar el rencor; dar sin querer ser consciente de ese dar y sin esperar nada a cambio; amar incluso a los enemigos o devolver bien por mal, entre muchas otras. Todas ellas se entrelazan mutuamente, pues son aspectos de un mismo reconocimiento, el reconocimiento de la unidad, de la dimensión absoluta. Son una manera de obrar no egocentrada que puede parecer impracticable, y a menudo errónea e ineficaz. Sin embargo,

porque sitúa al ego en su lugar, una función vital necesaria pero no directiva, permite los comportamientos o las actuaciones más profundamente eficaces y necesarios para el bienestar y la felicidad individual y colectiva. La sutileza y dificultad de estas propuestas de cualidad humana y cualidad humana profunda está en la confianza radical que exigen. La cualidad humana no se apoya en nada que no sea ella misma. Como el azúcar, su sabor no está en ninguna explicación, nos hace falta probarlo. No hay nada más íntimo y cercano, más empírico y a la vez sutil. Pero hay que cultivarla. Por lo tanto, necesitamos formulaciones laicas y procedimientos de cultivo apropiados a las sociedades dinámicas industriales. El cultivo y progreso de la cualidad humana requiere un mínimo cultivo de la cualidad humana profunda.

La historia lo confirma sobradamente: los criterios de utilidad, basados solo en la cualidad humana, por sí mismos resultan insuficientes para la sostenibilidad de la sociedad. Nos atrevemos a decir que la cualidad humana en general no alcanza la completa lucidez y libertad. Le falta la radicalidad. Está todavía condicionada y limitada por expectativas, aunque sean mínimas. La cualidad humana nos lleva al principio «haz con los demás como quisieras que los demás hicieran por ti». La cualidad humana profunda es radical: nos propone devolver bien por mal, no discriminar entre buenos y malos, amar incondicionalmente. Eso sí que es realmente eficaz, y constituye una base firme de la cohesión social necesaria para la supervivencia. Estas dos dimensiones de la cualidad humana hay que cultivarlas autónomamente. Sin embargo, si bien observamos que la primera puede y debe llegar a ser cultivada mayoritariamente, la segunda, la cualidad humana profunda, probablemente siempre será minoritaria. Una minoría discreta, practicante de la humildad, que pasa a menudo desapercibida. Pero que también ha sido y es marginada y aun perseguida. Sin embargo, no olvidemos que su eficacia es comparable a la de la levadura que fermenta la masa. Levadura minoritaria y silenciosa, que protagoniza el verdadero sostén de la paz social. La cualidad humana profunda por sí misma no soluciona ningún problema, pues no es relativa a nada. Pero nos da la libertad y lucidez para resolver y a menudo disolver los problemas, es el verdadero ácido universal, incluso disuelve el problema de creerse alguien venido a este mundo, como diría Marià Corbí.

Siempre se han hecho intentos de dar con sucedáneos de la cualidad humana menos exigentes y más mercantilistas. Pero la superficialidad de estos intentos obvia los auténticos problemas colectivos. Unos intentos que no van al fondo de la crisis y, por tanto, no pueden aportar el remedio. En este sentido, lo que distingue el enfoque de CETR del de otras aproximaciones a la axiología es la investigación sobre el cultivo de la cualidad humana y la cua-

lidad humana profunda basada en el estudio de las tradiciones religiosas y de sabiduría[31]. Y esta cualidad humana es imprescindible en las sociedades dinámicas industriales, como indicamos a continuación.

5. Las tecnociencias necesitan orientación axiológica

La segunda actitud de Marià Corbí ante esta crisis es de aceptación, indagación, diálogo y espíritu de servicio hacia las nuevas sociedades dinámicas industriales. Y eso, siendo consciente de que estas necesitan una orientación axiológica adecuada a su dinámica acelerada, sobre todo por el poder de impacto en la biosfera, por su poder de destrucción masiva. También, ni habría que decir, consciente de la marginación y la injusticia social que generan. Una idea a destacar, la crisis axiológica en las actuales sociedades dinámicas no nos permite calificar estas como peores ni mejores que las sociedades anteriores. Aquellas, contrariamente al diagnóstico que hacen muchos pensadores, son el resultado de un desarrollo cultural, no el resultado de ninguna decadencia condenable. La novedad respecto a las sociedades estáticas preindustriales es la aceleración de los cambios. Los riesgos que crea este poder tecnocientífico son ya de impacto y escala planetarios. Pero el desarrollo de las tecnociencias obedece a la misma función primaria del ego individual y colectivo que ha empujado todas las culturas, tanto pasadas como actuales. Para entender la crisis axiológica de las sociedades dinámicas industriales hay, pues, primero, reconocer y estudiar atentamente la autonomía propia de las tecnociencias. Hay que entender el papel central y expansivo de las tecnociencias en las sociedades dinámicas industriales. Reconocer la merecida autoridad de que gozan y la esperanza que despiertan. Por lo tanto, hay que considerar detalladamente sus necesarias aportaciones y su dinámica interna cuando sea el momento de plantear postulados y proyectos axiológicos. Solo a partir del análisis racional del funcionamiento de las tecnociencias podremos hacer propuestas axiológicas adecuadas al funcionamiento de estas sociedades[32].

En cuanto a la autonomía de las tecnociencias, se sigue un consejo de sabiduría de los evangelios: «Dar al César lo que es del César». Y, probablemente añadiría Marià Corbí: «Y a la axiología lo que es de la axiología». Una actitud ante la tendencia cesarista todavía demasiado extendida de considerar las tecnociencias como única forma de conocimiento. Un posicionamiento que tilda de subjetivas o ilusorias las otras aproximaciones a la realidad. Según esto no tendríamos necesidad de nada más para solucionar nuestros problemas. Esta

actitud es lo que se ha llamado cientismo, el uso de las tecnociencias como ideología[33]. Es propia de la epistemología mítica en el terreno tecnocientífico y por tanto insostenible en la actualidad, en que se tiende a reconocer cada vez más el ámbito propio y limitado de las tecnociencias. No es ninguna exageración afirmar que estas son axiológicamente estériles. La causa es el método que las caracteriza. Contrariamente a las ciencias humanas, las tecnociencias hacen, tanto como pueden y metódicamente, abstracción de toda consideración de valor. Tratan con hechos y los van desproveyendo de valor al máximo posible. Y consideran estos hechos vaciados de valor, abstractos, como primarios. Una noción tan abstracta como la de información es convertida en primordial. El mismo conocimiento es analizado como procesamiento de información. Este metódico, costoso y creativo proceso de abstracción ha dado a la tecnociencia su característica de flexibilidad y utilidad, pero también la ha hecho axiológicamente estéril. Entonces resulta que los valores son algo derivado de la información, un fenómeno subjetivo emergente a explicar a partir de información objetiva. Así se confunde lo concreto y lo abstracto, hecho frecuente en la cultura tecnocientífica. Como hemos ido diciendo, para nosotros es todo lo contrario. Partimos del concreto. Situamos los valores, el conocimiento axiológico, dentro de la misma estructura elemental del acoplamiento con el entorno, descrita por la relación triangular S-O-S. Y esta relación se da en el lenguaje. Por lo tanto, los valores no están ni en el sujeto S, ni en el objeto O, sino en su relación, en el lenguaje y en lo que este conlleva: la significación de las cosas y la posibilidad de silenciarla, que es la base de la cualidad humana.

Si bien generan continuamente nueva información, nuevos modelos de la realidad, y abren nuevas posibilidades de acción, las tecnociencias por sí mismas no pueden, ni les corresponde, motivar y guiar nuestra acción. No nos pueden decir qué debemos hacer o dejar de hacer con las nuevas posibilidades y la información que continuamente nos ofrecen, ni con nosotros mismos, ni con lo que nos rodea. Este es el papel de los valores, su función. De estos valores, a veces somos explícitamente conscientes, pero a menudo los obviamos, inconscientes que son los valores lo que nos mueve, despierta el interés, nos lleva al compromiso, a la entrega o al rechazo. Establecer motivaciones y jerarquías de valores había sido siempre la tarea primaria de las religiones y más tarde, y brevemente, de las ideologías, tarea que ahora tiene que hacer la axiología por el declive de las ideologías.

La axiología religiosa había sido el núcleo duro de la cultura en las sociedades estáticas preindustriales durante decenas de miles de años y no porque sí. La axiología es por definición la programadora de la sociedad. La evolución

cultural y posiblemente también biológica — dado que no las podemos desconectar — tiene en los sistemas de valores el motor básico. Como hemos visto anteriormente, está en la base del lenguaje, de la significación de palabras y narraciones, o, más profundo aún, en la base de la supervivencia humana, de nuestra capacidad de adaptarnos y transformar el entorno. Es en la actividad concreta de relacionarnos con el entorno a través del lenguaje donde se forjan los valores. Pero en la actualidad esta relación es fuertemente mental y menos directa y concreta que en el pasado preindustrial. Y esto es causado, principalmente, por la intermediación de las tecnociencias. A partir del Renacimiento europeo se ha producido un proceso de progresiva pérdida de peso de la axiología en la cultura. En parte, debido al desarrollo de las tecnociencias y las correspondientes ideologías. Estas son una nueva forma fuertemente racional de modelar la realidad, que entró en conflicto con la religión. Entre otros motivos, encontramos que ante la rapidez y continuidad de los cambios tecnocientíficos y los correspondientes cambios sociales, ya no nos sirven las formas religiosas de establecer los valores a través de creencias. Podríamos decir que estas formas fueron necesarias en las sociedades estáticas preindustriales, pero ahora pueden llegar a ser un impedimento a la necesaria dinámica de los valores. Las ideologías como doctrinas axiológicas alternativas a la religión durante la primera industrialización tampoco han funcionado. De ellas nos quedan algunos postulados y cuestiones más de método que de principio, como la democracia, la competitividad y el libre mercado, entre otros[34].

En definitiva, las actuales sociedades dinámicas industriales no se pueden guiar sometiéndose a creencias, tanto religiosas como ideológicas o laicas, tal y como hicieron nuestros antepasados. Hoy los valores y patrones de comportamiento fijos y fijadores no sirven en una sociedad que vive de los cambios y que, por tanto, se enfrenta continuamente con problemas nuevos. Por eso necesitamos desarrollar la epistemología axiológica, un saber sobre cómo se formulan y se implantan socialmente unos postulados y proyectos axiológicos concretos, adecuados a cada ámbito de actuación. Lo hemos visto antes al hablar de la formalidad axiológica. Aquí sólo mencionaremos brevemente un primer intento de análisis que Marià Corbí hizo sobre la estructura actancial de un equipo de innovación.

El objeto de valor es la misma cohesión voluntaria del grupo. Esta se caracteriza por las necesidades de comunicación sin reservas entre sus miembros, confianza mutua, organización no jerárquica, colaboración y servicio mutuo, más que por competitividad y un largo etcétera. La deseada cualidad humana del equipo de innovación se podría resumir en tres actitudes que se implican mutuamente: investigación, comunicación y servicio mutuo (ICS).

El sujeto que persigue el objeto de valor serían los miembros del equipo, especialmente su gestor axiológico. Cabe destacar que, en la comunicación presencial, en el servicio mutuo, en todas las interacciones concretas de los miembros del equipo entre ellos, con otros equipos y con el entorno social y natural en general, es donde se forjan los valores que sostienen el equipo y su proyecto. Estos deben saber que persiguiendo estos objetivos de cohesión — ICS — obtendrán de rebote más beneficios que actuando competitivamente. Aquí procede recordar el consejo evangélico de sabiduría que dice: «Quien se entrega al servicio de los demás recibirá a cambio el ciento por uno». El remitente, el dispensador del objeto, el fundamento de la cohesión es la cualidad humana de la que hemos hablado. El destinatario serían las sociedades dinámicas en general, y en particular las empresas, las instituciones de investigación, los partidos políticos, o cualquier organización interesada en la innovación. El ayudante del sujeto en la consecución del objeto de deseo sería principalmente lo que antes hemos llamado IDS. El opositor sería el ego de los miembros del equipo, sus deseos, temores, expectativas individuales de ganancia inmediata, la búsqueda de beneficios a corto plazo, etc. Esta estructura se debería vestir o calificar en cada situación con un discurso axiológico apropiado, que constituiría una parte importante del proyecto del equipo de innovación. Postulados y proyectos capaces de motivarnos, cohesionarnos y guiarnos a buen puerto al ritmo acelerado del desarrollo tecnocientífico. Este conocimiento axiológico, aunque es muy comprobable pragmáticamente, con una epistemología y una formalidad propias[35], no tiene otra garantía que la cualidad humana. No siempre podremos esperar a la posterior comprobación empírica de las propuestas axiológicas y a la consiguiente rectificación, si este fuera su caso. No con la actual dinámica acelerada de cambios.

Lo que hace falta es darse cuenta de que somos más gestores que dueños de la Tierra. Hay que darse cuenta que la cualidad humana profunda nos impulsa a ser amantes servidores de esta bella inmensidad que nos rodea. Y empieza a ser claro que la marcha actual de las tecnociencias, no dirigida por ellas mismas, está poniendo en peligro la vida sobre la Tierra. De ahí que hablemos de crisis axiológica de las sociedades dinámicas industriales contemporáneas. Las sociedades dinámicas industriales y las correspondientes tecnociencias no tendrían por qué estar orientadas principalmente en beneficio del capital, que conlleva la explotación de recursos y personas. Dicho de otro modo, no podemos dejar que este desarrollo de las sociedades dinámicas industriales esté dominado por un instinto depredador individual o colectivo. Un instinto claramente manifiesto hoy en el neoliberalismo ca-

pitalista. Resumiendo, de todo ello resulta la no sostenibilidad manifestada en una crisis ecológica grave y, sobre todo, en una creciente injusticia social[36]

6. Epílogo: de rey a libre servidor

Repitámoslo: es necesario sustituir el antiguo postulado axiológico de dominio, el ser humano como rey de la creación, por el postulado de libre servicio basado en la investigación y la comunicación, el ser humano como libre servidor de la comunidad universal, que comienza por lo que tenemos de más cercano. Este es el camino y destino seguro a la cualidad humana, como advierten los Evangelios y otras tradiciones. Ser conscientes de la unidad de todo lo que existe, tal como enseña el confucianismo o el taoísmo y tantas otras tradiciones de sabiduría, y darnos cuenta que la sostenibilidad y la buena marcha de las sociedades dinámicas industriales nos obligan a ello. Esta es la gran oportunidad de la mutación cultural que vivimos: el paso de una cultura de rivalidad y dominación o cultura de guerra, hacia una cultura de colaboración y de servicio mutuo, o cultura de paz. Y esta no tiene otra condición que el cultivo de la cualidad humana. Es una oportunidad que colectivamente no podemos dejar escapar. Marià Corbí lo ha visto y nos lo ha dicho claro, lisa y llanamente, sin tapujos, ha ido al grano.

Agradecimientos

Agradecemos los comentarios y correcciones de estilo hechos a este artículo por Joan Agustí y Josep Maria Basart.

NOTAS

1. Utilizamos el término axiología tanto para referirnos a la teoría sobre los valores como a los mismos sistemas de valores. Por el contexto se puede saber a qué nos referimos en cada caso.

2. Corbí, M. «La verdad, la revelación y la cualidad humana profunda, en una sociedad sin epistemología mítica». En: *Séptimo Encuentro Internacional: Consecuencias del final de la epistemología mítica.* Barcelona, CETR, 2010. Pgs. 15-43.

3. Corbí, M. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses.* Herder. Barcelona 2007. Pgs.148-162.

4. Corbí, M «Epistemología axiológica En : *IV Simposio Internacional de Teologia e Ciências da Religião. Religião e Cultura: Memórias e Perspectivas* Organiza PUC Minas Belo Horizonte 12-14 de Setiembre de 2011.

5. Corbí, M. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Herder. Barcelona 2007. Pgs 222-227.

6. Corbí, M. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Herder. Barcelona 2007, 350 Pgs.

7. www.cetr.net

8. Robert Neville en su trilogía sobre axiología (1) articula la tesis que pensar es valorar. Neville introduce también la expresión»epistemología axiológica» en un sentido próximo al que le ha dado Marià Corbí. También como este adopta una aproximación axiológica al estudio de la religión. La diferencia está en que Neville obvia la epistemología mítica, rasgo distintivo de la epistemología axiológica según Corbí.

Nathaniel Barret sigue la línea de investigación abierta por Neville. Una idea de su enfoque la puede dar la afirmación siguiente «... las estructuras de valores de la experiencia son especificadas por las estructuras de valor del entorno a través de un extenso proceso de interacción» (2).

(1)Neville, R. N. (1981). *Reconstruction of Thinking*. Albany, NY: SUNY Press. -—. (1989). *Recovery of the Measure*. Albany, NY: SUNY Press. -—. (1995). *Normative Cultures.* Albany, NY: SUNY Press. -—. (1996).

(2) Barret, Nathaniel *Skillful Engagement and the »Effort after Value»:* An Axiological Theory of the Origins of Religion en vies de publicació en el volum »The Evolution of Religion: Critical Perspectives and New Directions» edited by Fraser Watts and Léon Turner.

9. Corbí, M. «Los mitos y los símbolos en las nuevas circunstancias culturales». En: Corbí, M. coord.: *Tercer Encuentro en Can Bordoi: Lectura simbólica de los textos sagrados.* Barcelona, Fundación Jaume Bofill i CETR, 2006. Pgs. 39-79.

10. Corbí, M. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses.* Herder. Barcelona 2007. Pgs 27-38.

11. Corbí, M. *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, 1983. Pgs 93-192.

12. El término tecnociencia ha sido introducido en la filosofía de la tecnología para indicar la fuerte interrelación entre ciencia y tecnología.

13. Corbí, M. *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, 1983, Pgs 549-552.

14. Corbí, M. «Epistemología axiológica» En: *IV Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião. Religião e Cultura: Memórias e Perspectivas* Organiza PUC Minas Belo Horizonte 12-14 de Setiembre de 2011.

15. Corbí, M. «El cultivo de la cualidad humana profunda». En: *Quinto Encuentro en Can Bordoi: La espiritualidad como cualidad humana y su cultivo en una sociedad laica.* Barcelona, Fundación Jaume Bofill y CETR. 2008. Pgs 79-114.

16. Corbí, M. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses.* Herder. Barcelona 2007. Pgs 257-268.

17. Corbí, M. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La ne-*

cesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca. Pgs 111-138.

18. Corbí, M. Ley fundamental de la cualidad humana http://www.cetr.net/modules.php?file=article&name=News&sid=14

19. Corbí,M. *Religión sin religión.* Madrid, PPC, 1996. Pàgs.52-67.

20. Greimas, A.J. *Du sens. Essais sémiotiques.*Éd du Seuil. Paris 1970.

21. Corbí, M. *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. Pgs 209-425.

22. Ibídem, pgs. 610-611.

23. Ibídem pgs 601-610.

24. Levy-Brûll, Lucien (1910) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/fonctions_mentales/fonctions_mentales_1_2.pdf

25. Como ejemplo de postulados tenemos los siguientes de la Organización Internacional del Trabajo. La OIT, en respuesta a los retos de la globalización y ante la necesidad de fijar algunos de los postulados más elementales del trabajo, aprobó en el 1998 la Declaración relativa a los principios y derechos fundamentales en el trabajo. La Declaración establece que todos los estados miembros del OIT (184 en la actualidad) tienen el compromiso por el hecho de meramente pertenecer a la organización, de respetar, promover y hacer realidad, los principios relativos a los siguientes derechos, aunque no hayan ratificado las convenciones que los recogen: libertad de asociación y libertad sindical y reconocimiento efectivo del derecho a la negociación colectiva; la eliminación de todas las formas de trabajo forzado u obligatorio; la abolición efectiva del trabajo infantil; y la eliminación de la discriminación en materia de trabajo y ocupación.»

26. Corbí, M. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos.* Barcelona, Herder, 1992.

27. Ibídem. Pgs 101-192.

28. Corbí, M. «El cultivo de la cualidad humana profunda». En: *Quinto Encuentro en Can Bordoi: La espiritualidad como cualidad humana y su cultivo en una sociedad laica.* Barcelona, Fundación Jaume Bofill i CETR. 2008. Pgs 79-114.

29. Corbí, M. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses.* Herder. Barcelona 2007. Pgs 330-342.

30. Ibídem, pgs 211-212.

31. Ibídem, pgs.286-294.

32. Corbí, M. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos.* Barcelona, Herder, 1992. Pgs 98-100.

33. Jürgen Habermas *Ciencia y técnica como «ideología»* En: Ciencia y técnica como ideología. Tecnos, Madrid, 1986.

34. Corbí, M. *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, 1983. Pàgs 221- 426.

35. Ibídem. Pgs 553-639.

36. United Nations Environment Programme (UNEP) http://fore.research.yale.edu/publications/massmedia/index.html

La lingüística como punto de partida a la no-dualidad en Corbí

Marta Granés

1. La lingüística como camino a la no-dualidad en Corbí

Resulta sorprendente ver en el trabajo nuclear de Corbí [1] cómo los principios de la lingüística y la semántica le conducen a la «no-dualidad», y cómo el estudio del habla le permite no tener que echar mano, ni directa ni indirectamente, de una antropología de cuerpo y espíritu para comprender un fenómeno que se da en nuestra captación de la realidad: que ella es independiente de cómo nosotros la conceptualizamos.

Voy a aventurarme, en un exceso de optimismo, a seguir de manera sucinta el proceso razonador de Corbí para mostrar su primera aproximación a la no-dualidad a partir de la lingüística y la semántica. Y seguidamente ver como ella le posibilita adentrarse en las indagaciones de los conocedores de la no-dualidad: los sabios de las tradiciones religiosas.

Corbí parte del dato aportado por la antropología: la vida inventó en la especie humana la posibilidad del habla. Y ello fue posible por el desarrollo de una serie de factores anatómicos originados en nuestra especie a partir de unos cambios de comportamiento. Por ejemplo, al descender de los árboles y desplazarse solamente sobre dos extremidades para poder detectar a los depredadores, se desencadenaron modificaciones anatómicas que permitieron, entre otros muchos cambios, que la glotis se desplazara hacia abajo, posibilitando una mayor diversificación de sonidos; además, al empezar a comer carne cocida, la musculatura que controla la mandíbula se destensó, lo que facilitó el desarrollo craneal y también una mayor flexibilidad en los movimientos de la boca y los labios, que se tradujo en una ampliación de modulaciones en los sonidos producidos; la ingesta de carne cocinada permitió reducir la irrigación sanguínea del estómago a favor de un incremento de la cerebral.

1. *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas: análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.

Para los humanos, que necesitan de la simbiosis con otros individuos para sobrevivir, la comunicación resulta imprescindible y al haber adquirido las condiciones anatómicas que la posibilitaban, poco a poco se irá desarrollando una compleja herramienta: el lenguaje.

En el lenguaje, analizado desde la lingüística, se da la transposición del significado que la realidad tiene para el animal humano a un soporte acústico. La lengua transporta, pues, el valor de las cosas a las palabras. Y esa valiosidad, nos aclara la antropología, está en consonancia con la forma de sobrevivir de individuos y grupos. Cada una de las distintas épocas vividas por la humanidad ha generado su propia cultura, ligada a un particular mundo de valiosidades, que ha sido, a su vez, la herramienta configuradora de la visión y valoración del medio en los individuos. Cada forma cultural está formateada por un modo concreto de sobrevivencia, es decir, por una determinada manera de resolver nuestra necesidad. Nuestra interpretación de la realidad se genera a partir de nuestra valoración de la realidad que, a su vez, sigue los patrones de sobrevivencia; es decir, nuestro mundo está formado por aquello que nos resulta significativo, por aquello que tenga que ver con facilitar o destruir la vida en la determinada forma de vida que nos toca vivir. Vemos pues que nuestro mundo se configura en base a aquello que está directa o indirectamente relacionado con una forma de sobrevivir.

Podríamos decir que entre la realidad en sí misma y el mundo que percibimos se producen tres manipulaciones: la primera es debida a que nuestras percepciones están adecuadas a nuestra determinada forma de supervivencia, para lo cual nuestros sensores están en concordancia e informan de lo que necesitamos percibir para mantenernos vivos. Se puede afirmar pues que nuestro mundo está modelado por elementos relacionados con nuestra necesidad de sobrevivencia. La segunda manipulación se produce en el proceso de concretar la realidad que percibimos con nuestros sensores, en cuyo transcurso aplicamos sobre cada percepción el patrón básico de una determinada forma de sobrevivencia que se convierte en modelo de interpretación aprendido durante la socialización. Podríamos decir que sobre cada percepción aplicamos moldes, consiguiendo así que se adapten a lo aprendido. La tercera manipulación de la realidad ocurre en el proceso de comunicación. Para que los significados del mundo exterior se conviertan en elementos de transmisión intersubjetiva tendrán que adoptar las leyes semióticas de contrastes, semejanzas, contraposiciones, etc., por lo que se puede afirmar que, si nuestra captación de la realidad la hemos aprendido a través de la cultura comunicada, ello implica que la significación que hemos incorporado como nuestra

visión no es el espejo de la realidad sino el resultado de una manipulación. De todo ello Corbí, no puede más que concluir que nuestro mundo es una construcción que sólo está en nuestra cabeza y que, por los procesos descritos, no se puede tomar como descripción de lo que verdaderamente hay en él.

A pesar de esa condición férrea que configura irremediablemente nuestra relación con el medio, el habla permite, además, que los humanos captemos de manera inmediata, aunque oscuramente, que una cosa es la realidad que nosotros modelamos a través del lenguaje en nuestra mente y otra muy distinta es lo que ella pueda ser por sí misma. Percibimos que la realidad se escapa a la figuración que hemos hecho de ella. A ese fenómeno Corbí lo denomina el doble acceso a la realidad: el habla nos permite formatear a la realidad que vemos y, concomitantemente, saber que le estamos dando forma, y con ello percibir que lo que realmente existe no es esa configración que le estamos dando. Desde aquí y fundamentado en ello, Corbí llega a la certeza razonada de que el mundo que vemos es construcción y que lo que verdaderamente es a nuestro alrededor y nosotros mismos somos se escapa de todo lo que proyectamos en ello.

Muchos pensadores y desde muchas disciplinas han explicitado que el mundo que vemos es una pura construcción y ahí termina su aportación, pero Corbí, una vez asentado en esta constatación, aborda un segundo paso. Siguiendo con rigor el planteamiento del doble acceso a la realidad que proporciona el habla a los humanos, Corbí debe concluir que, si bien el mundo que vemos es una construcción a partir del lenguaje condicionada por la valiosidad propia de cada forma de sobrevivencia, es decir, dependiente de la cultura, eso no es todo lo que hay. La distancia objetiva, que es la percepción de que la realidad no se puede encerrar en una visión, conduce a tener que reconocer que cualquier visión de la realidad no corresponde a lo que ella es ni tampoco a una aproximación, es solo una modelación. La formulación del doble acceso a la realidad junto a la distancia objetiva desembocan en tener que afirmar que lo verdaderamente real no es nuestro mundo comunicado a través de la lengua, sino precisamente eso que se escapa de toda posible configuración.

De ahí que se pueda afirmar que el habla despliega una doble dimensión en la realidad: una relativa a la sobrevivencia y otra no relativa a ella, que es gratuita, sin forma, sin relación a las necesidades humanas ni a su mundo, una dimensión absoluta en el sentido de «por ella misma». El estudio del fenómeno del habla permite a Corbí fundamentar en la misma condición de animales que hablan el hecho de que los humanos captemos oscuramente la dimensión absoluta.

La formulación de la distancia objetiva junto al doble acceso a la realidad le conduce a dar pasos en la reflexión sobre lo que existe. Si el mundo que vemos y que damos por real es una construcción condicionada por la sobrevivencia y la lengua, y a la vez percibimos que la realidad se escapa de esa construcción, la conclusión es que lo que verdaderamente hay es eso que no cae bajo nuestra configuración. También cabe concluir que cualquier forma que adquiera nuestro mundo será ineludiblemente una creación sobre eso que se escapa a cualquier configuración, será siempre un dibujo sobre eso que escapa a nuestro diseño; nuestro mundo se construye desde y sobre eso que nos resulta inatrapable. También la interpretación que hacemos de nosotros mismos es creación, somos un dibujo sobre lo que está libre de diseño. Corbí debe concluir que todo lo que existe es eso y solo eso sin forma (la forma la generan los individuos y colectividades) y por tanto sin dualidad ninguna, aunque lo interpretemos como una multiplicidad de entidades. He aquí que por un camino no religioso ni espiritualista Corbí llega a que la realidad es no-dual.

Apoyado en la lingüística y la antropología comprende con toda certeza que el mundo que vemos es una construcción y que lo que verdaderamente hay es no múltiple. Y descubre posteriormente, con gran sorpresa, que esa es la fundamental aportación de los sabios de las tradiciones religiosas tanto no teístas como teístas[2]. Una vez desvelada la no dualidad de la realidad, Corbí se adentra en ella a través de lo que han descubierto los sabios de las tradiciones, consciente de que ellos son los expertos en este terreno tan genuinamente humano y sutil a la vez. Nadie como los sabios para poder ser guía en la percepción no dual de lo que existe.

Quisiera ahora mostrar cómo el desvelamiento de que la realidad que vemos es una construcción adquirida a través de un análisis de base científica, resulta ser para Corbí una plataforma sólida y adecuada para adentrarse en la no-dualidad[3]. Para ello utilizaré una selección del Ashtávakra Gítá[4] y de los comentarios de Corbí extraídos de su libro «Silencio desde la mente. Prácticas de meditación»[5].

2. A lo largo de todo su trabajo, Corbí reitera que la no-dualidad está presente también en las tradiciones teístas que, aunque se formulen en dualidad, apuntan a la no dualidad; prueba de ello es que sus sabios y místicos la explicitan.

3. Es opción mía el traer a colación aquí textos de una corriente hindú para que sirvan al hilo argumental de este artículo. Podría muy bien, con el mismo propósito, haber escogido reflexiones de Corbí sobre textos de otras tradiciones como el evangelio de San Juan, el Mathnawi del maestro sufí Rumi, el Sutra budista del Corazón o el Corán plasmadas en diversos libros.

4. texto hindú de la corriente no-dual vedanta advaita.

5. *Silenciamiento desde la mente. Prácticas de meditación* Ed. Bubok 2011, recoge las

Veamos unas muestras del tratamiento de la irrealidad de lo que tomamos por real en el Ashtávakra Gítá. Se dice en él: «*El Universo no es más que una modalidad del pensamiento; en realidad, no tiene existencia. Aquellos seres que están liberados de esa ilusión, son inmortales, identificados con la Realidad*[6] *que es luminosa y no precisa de soporte para Su existencia.»*

«El iluminado, que sabe con certidumbre que el mundo no es otra cosa que el producto de la ilusión y no existe en realidad, y que conoce lo inexpresable, goza de la paz natural y de la beatitud.» Corbí añade este comentario[7]: «El conocimiento, capaz de generar certeza plena, es el conocimiento de que el mundo que damos por real, el de los sujetos y los objetos, está sólo en la mente. Y que «Eso no-dos»[8] es lo único real. Ahí está la beatitud y la paz» (129).

En otro lugar se recoge «*Aquel que está convencido de que este Universo múltiple y maravilloso no tiene existencia real, se libera del deseo, es pura Conciencia*[9]*, y halla la paz en el conocimiento de que nada es real».* A lo que Corbí comenta: «Sólo el océano es real. Las olas son sólo océano. Sólo el diamante es real, el Ser-Conciencia, el resto son sólo el resplandor de sus caras[10]. Quien sabe esto, se libera del deseo. Ese conocimiento es la liberación.» (121). [11]

prácticas de silencio propuestas semanalmente por Corbí en CETR a lo largo de siete cursos académicos. Para este escrito solo me remitiré a los ejercicios de silenciamiento que hacen referencia al Ashtávakra Gítá. [http://www.bubok.es/libros/204719/Silencio-desde-la-mente-Practicas-de-meditación]

6. Quisiera puntualizar que la referencia a la Realidad en el Ashtávakra Gítá sería la dimensión absoluta de Corbí, aquella que es por ella misma, independiente de nuestras proyecciones, de nuestras dimensiones, nuestras reducciones, la que es ab-soluta como «suelta de».

7. Como ya he comentado, he extraído la selección de textos del libro «Silenciamiento desde la mente. Prácticas de meditación», configurado a base de extractos de textos clásicos seguidos de algún comentario de Corbí, con la finalidad de ayudar en la penetración de su contenido. En cursiva las citas del Ashtávakra Gítá, les sigue el comentario de Corbí, entre paréntesis la página a la que corresponde la cita.

8. «Eso no-dos» es una expresión clásica del vedanta advaita que apunta a lo que existe desligado de las construcciones lingüísticas.

9. Conciencia es un término clásico en el vedanta para referirse a la dimensión absoluta, que, nos parece que aporta una orientación en la indagación de eso que se escapa a nuestra construcción.

10. «Océano» junto a «diamante» «Ser-Conciencia» son imágenes clásicas hindús que apuntan a la realidad que verdaderamente es, y «olas» es el símil que se usa para representar la diversidad que genera la mente sobre la única realidad que hay.

11. Aquí no se encuentra desprecio por la dimensión construida por nosotros puesto que no es más que la dimensión absoluta y porque es precisamente en «nuestra» realidad donde podemos acceder a la absoluta. Se introduce desde las tradiciones un elemento al análisis de la constructibilidad del mundo: el deseo, que siempre va emparejado con el

«El mundo es el resultado de la ignorancia de tu propia naturaleza; en realidad, sólo tú eres. No hay ni jîva [individuo][12] *ni Ishvara* [Dios]*, nada sino tú mismo.»* A ello comenta Corbí: «Eres como el océano, no te preocupen los movimientos de las olas, porque no te afectan. En toda esta manifestación sólo tu Sí[13] se manifiesta. Eres «Eso que es», nada fuera de Eso.» (123).

En el Ashtávakra Gítá también se encuentra: «*Soy el océano ilimitado en el que, cuando el viento del espíritu se levanta, nacen los mundos como las olas en el mar.*

Cuando el viento del espíritu muere en el océano de mi Ser, entonces el barco del Universo zozobra con su pasajero.» El comentario dice: «La dualidad comporta la idea de que «alguien» ha venido a este mundo y tendrá que irse de él. Pero el mundo está en mí, no yo en el mundo. Mis sensores, mi cerebro, mi cultura, mi cuadro de deseos y temores, recuerdos y expectativas, en mi historia personal construyen mi mundo. La dualidad la despliego desde mí, no esta ahí, está en mi cabeza. Pero no la despliego yo, porque el yo es parte del despliegue. Entonces ¿quién despliega?: ese que despliega es «el que es», y es no-dos.» (112-113).

«El mundo ha nacido de mí mismo, en mí existe, en mí se disuelve; del mismo modo que los cántaros vuelven a la tierra, las olas al agua y los brazaletes al oro.»

«Qué extraño es que el mundo aparezca en mí en virtud de la ignorancia, como la ilusoria plata en el nácar, la serpiente en la cuerda y el espejismo en los rayos del sol.» Su comentario: «El mundo de objetos y sujetos sólo está en mi mente, como la plata en el nácar, la serpiente en la cuerda o el espejismo en el desierto. El mundo de objetos, colores, formas, con sus significados y valiosidades, no está ahí fuera, subsisten en mi mente. De ella nace, en ella subsisten y en ella desaparecen.» (112).

En otra cita recogida se dice «*Así como la pieza de tela, si se piensa en ella, no es distinta de sus hilos, así el Universo, si se piensa en él, no es distinto del Sí.*

Así como el zumo de la caña de azúcar penetra totalmente el azúcar que produce, así el Universo, producido fenoménicamente en mí, está penetrado por mi Sí.» Corbí comenta: «Mi mundo es mi creación. Vivo en un mundo construido por mis deseos y temores, mis expectativas y mis proyectos. Está, pues, producido en mí. Además, su realidad profunda es la de mi propio ser original, el no-dos.» (111).

temor; ambos son generadores de expectativas y proyectos, es decir, constructores de interpretaciones de la realidad.

12. entre corchetes aclaraciones de Corbí sobre los términos usados.

13. «Sí» indicando la dimensión absoluta que somos.

Como en otras tradiciones en este Gítá se afirma que «*La idea de dualidad es la raíz de todos los sufrimientos; su único remedio es la percepción de la irrealidad de todos los objetos y la realización de mí mismo como Unidad, pura Conciencia y Beatitud.*» El comentario: «La idea de que vivimos en un mundo de objetos y sujetos es la causa de todas nuestras ignorancias y de todos nuestros males. No hay ningún objeto ni tampoco ningún sujeto. Lo único que hay es eso-no-dual que es Ser, Conciencia y Beatitud. Eso es lo que yo soy.» (112).

* * * *

Pasemos a ver cómo desde esta perspectiva en este Gítá se comprende al individuo: «*Tú eres esa Inteligencia en la que los mundos se levantan como olas en el mar; libérate de la fiebre de la dualidad, y vive en la beatitud.*» Corbí comenta: «El Absoluto, la fuente de todo, no es otro de ti. No hay dos, no eres otro de Él. Permanece en Él sin apegos, porque los apegos bloquean la Verdad. Permanece como testigo, sin representaciones, como sin cuerpo, ni mente, como no actor. Permanece en Él, sabiendo que Él no es otro de ti, ni tú otro de Él.»[14] (121).

En el Gítá se continúa diciendo: «*Ni tú eres el cuerpo*[15]*, ni el cuerpo te pertenece; no eres ni el que actúa ni el que goza. Tú eres la Inteligencia misma, el eterno Testigo y libre por siempre. ¡Vive en la beatitud!».* Su comentario es: «Reside, sin representaciones y en paz, en lo que eres: ni cuerpo ni actor sino el Ser-Conciencia.» (122).

«Contempla siempre [en ti] *la Conciencia por siempre inmutable, el Âtman sin dualidad. Renunciando a toda identificación exterior o interior del Sí con el no-sí,* [es decir] *abandona la noción del sí individualizado.»* Comentario: «La otra gran verdad común al budismo y al vedanta: en ti no hay nadie, ninguna individualidad, sólo una forma de manifestarse del Ser Conciencia sin forma.» (111).

«El Sí [tu ser propio original] *es el testigo omnipresente, perfecto, libre, único, consciente, no-activo, no se apega a ningún objeto, sin deseo, eternamente sereno. ¡Tú eres eso!»* Comenta Corbí: «¡La gran afirmación Vedanta! Tú eres «lo que es», el «no-dos», el Absoluto que es Ser-Conciencia. Fuera de «eso que es», no hay nada.» (111).

14. Este es un ejemplo de una vuelta de tuerca en la investigación sobre la realidad como construcción efectuada por los sabios indagadores de las tradiciones.

15. Nuestra individualidad no es otra cosa que una construcción lingüística, como el resto de realidad. La concepción de cuerpo también lo es, así como la ligazón intrínseca de nuestra individualidad con él.

El paso que sigue es que si todo es el Sí, se debe dar una unidad entre toda la realidad. Veámoslo en este Gítá: «*Estoy en todos los seres, y todos los seres están en mí. Esto es el verdadero conocimiento que no admite ni abandono, ni cumplimiento, ni negación.*» A lo que comenta: «No hay dualidad ninguna entre todos los seres y mi propio ser. Esto es «lo que es». Y esa verdad no admite que se la abandone, que se la quiera realizar, -puesto que ya es-, ni que se la niegue.» (116).

A lo largo del Ashtávakra se recogen las grandes afirmaciones advaita sobre qué es el individuo: infinito como el espacio; en él residen todas las cosas; es como un océano en el que se encuantran los mundos; es el ser de las apariencias; él mismo es lo que todo es, porque no existe más que «lo que es», que es el propio Sí.

Corbí pone de relieve repetidamente en el texto, que la visión de la realidad reposa sobre el convencimiento de que somos una entidad independiente y separada. Y que la propuesta de los sabios es examinar ese convencimiento cuidadosamente porque está en la base de todas las aflicciones. Ese convencimiento es como una piel que nos separa de la realidad, realidad que es a la vez interior y exterior a ella; por lo que esa supuesta separación no es en ella misma real.

También pondera que las afirmaciones realizadas desde la visión no dual como: Soy «lo que es». Todo existir reside ahí….. «Lo que es» es el único existir. Yo soy ese existir. ….. No soy un sujeto venido a este mundo. ….. Soy el ser de todo sujeto venido a este mundo y el ser del mundo mismo. ….. No soy un individuo entre otros. ….. Soy el ser que se despliega en individualidades. ….. Soy el Ser-Conciencia absoluto y el mundo está en mi mente, todas ellas son desde la perspectiva de los supuestos de la vida cotidiana enormes disparates, mientras que desde la perspectiva del camino son grandes afirmaciones orientadoras de la indagación.

* * * *

Otro punto importante a resaltar es que los sabios de las tradiciones, además de afirmar que lo que para nosotros es el mundo y el individuo solo son construcción y aunque su verdadera naturaleza es absoluta, añaden que no es posible hablar de esta dimensión, que escapa de la construcción humana, porque resultaría ser otra construcción. Se dice en este Gítá: «*La naturaleza del Sí es absoluta, inmutable, sin mancha. No está distante ni se la puede alcanzar. Esa es la verdad.*

Aunque estén entregados a diversas prácticas, los hombres no reconocen el Sí, que es la Inteligencia, eternamente puro, amado, perfecto, que trasciende al Universo cambiante y está liberado de todas las condiciones.» El comentario de Corbí dice así: «No hay nada que encontrar, sólo reconocer lo que no cambia en el seno del cambio. La Verdad ni es externa ni objetivable, sino interna y no objetivable. Ningún procedimiento de búsqueda la puede encontrar, porque cualquier procedimiento de búsqueda la hace externa y objetivable. Sólo con la actitud de buscarla, ya la hacemos externa y objetivable. Quien busca no reconoce, porque se hace una idea de lo que busca. Sólo despertar a la Verdad interna y no objetivable; sólo reconocer.» (131).

«Aunque aquellos que tienen poca inteligencia consideren al Âtman como sin-segundo e indiferenciado, sin embargo, bajo el efecto de la ilusión de la relatividad, no lo llegan a comprender, y a lo largo de toda su vida permanecen sometidos al sufrimiento.» Corbí comenta: «El conocimiento conceptual del sin-segundo, del no-dos, es insuficiente, si se continúa dando por real el mundo que tiene que ver con los propios intereses (el mundo de la dualidad). El conocimiento meramente conceptual es inútil para alcanzar la paz.

Asentarse en «Eso interior siempre alcanzado» es la única fuente de conocimiento y de paz. No basta con que ese situarse en la propia fuente sea conceptual.» (133).

* * * *

Para acabar con esta pequeña muestra de la imbricación del vedanta advaita y la lingüística respecto a que la realidad es construcción, creo que resultará interesante ver como esta perspectiva afecta a la cuestión de la acción.

Se dice en el Ashtávakra: *«Desprovisto del sentimiento de «Esto es mío» y «Yo soy esto», y sabiendo con certidumbre que nada objetivo existe en realidad, aquel que conoce la Verdad está en paz consigo mismo, habiéndose apaciguado sus deseos. Aunque parece actuar, no se compromete*[16] *en la acción.»* A lo que Corbí comenta: «Puesto que nada objetivo existe, ni yo ni lo mío existen. Esta es la Verdad y esta es la paz.» (127). «En presencia de la verdad de «Eso no-

16. La expresión «no se compromete en la acción» no está dicho en el sentido de que quien sabe que todo es la dimensión absoluta se toma a la ligera lo que hace, sino que lo que estaría indicando es que la acción realizada no tiene repercusión en su comprensión profunda de la realidad. Toda acción a favor de humanizar el mundo no modifica la comprensión de que el ser de lo que existe es la dimensión absoluta, aunque su entrega a la mejora del mundo sea sin condiciones.

dual», que es la conciencia de nadie, desde ahí, la acción no ata ni produce efectos perversos, porque resulta ser una acción que equivale a una no acción.» (46). «Actuar a favor de otros, de la vida, sin poner condiciones, por tanto, incondicionalmente […] no por mera filantropía o moralidad sino con la voluntad de alcanzar el conocimiento silencioso, el conocimiento de «Eso-no dual […]El efecto es siempre la desegocentración y la transformación del pensar y del sentir». (15).

«El hombre poco iluminado, incluso cuando no hace nada, está agitado; mientras que el sabio iluminado permanece sereno incluso cuando cumple los deberes de este mundo.

El hombre de intelecto sereno es feliz en la vida cotidiana, duerma, actúe, hable o coma.

Hasta la vida pasiva e introspectiva de un hombre engañado crea actividad, mientras que la vida de acción del sabio produce la inactividad.

El sabio, como un niño, aun si parece ocupado en la acción, está perfectamente desapegado; sin móvil, no se identifica con el trabajo en el que aparentemente está ocupado.» A ello Corbí comenta: «No es la acción o no acción lo que determina la paz o la agitación, sino el conocimiento o la ignorancia. La serenidad del intelecto y del corazón la da el conocimiento.

El niño cuando juega, no se identifica con el trabajo que representa hacer, ni tiene móvil ninguno, sino es jugar. Así es el sabio. La clave de la inactividad en la acción y de la paz en la agitación es no estar situado en el ego, sino en el Testigo, en Eso que es. Situados ahí podemos asemejarnos a los niños cuando juegan, que no pretenden sino jugar.» (135).

«Tanto si lleva una vida de acción, como si se retira del mundo, el hombre ignorante no halla la paz espiritual, mientras que el gnóstico descubre la Verdad y se vuelve por siempre feliz.» Corbí añade: «Ni en el retiro ni en la acción hay nada que encontrar.» (132).

«Este hombre de paz, más allá de la distracción y la contemplación, no aspira ni a la liberación, ni al encadenamiento. Sabiendo que el universo es una ilusión aunque lo percibe, permanece en el estado absoluto.

Aquel que sigue siendo egoísta es mentalmente activo incluso cuando está en reposo; pero el hombre sabio que se ha liberado del egoísmo es incapaz de pecado o malas acciones.» Comentarios a este punto: «El egoísta, aunque parezca que no actúa, actúa. El que ha callado su egoísmo, aunque actúe, no actúa.» (131). «Quien sabe que no es actor, porque el actor es único, sabe que no actúa aunque esté inmerso en medio de la acción.» (130).

«El egoísmo en forma de «yo soy el que actúa» se parece a una gran serpiente negra y venenosa. El antídoto de ese veneno es reconocer que «yo no soy el que actúa». Este conocimiento conduce a la felicidad.» Corbí comenta: «No soy ni la materia, ni el cuerpo, ni ninguno de sus estados. Sólo soy el Testigo sin forma. Ese es mi ser y mi Sí. No soy el que actúa.» (110).

Hasta aquí las referencias a este texto hindú. Por la extensión de este escrito no puedo adentrarme en los diversos estudios de Corbí sobre otras tradiciones como el budismo, el Islam, el cristianismo, o las tradiciones mesoamericanas, a través de los cuales se muestra la misma concordancia de planteamientos sobre la constructibilidad de la realidad.

A mi entender, estas certezas en torno a que la realidad que vemos y la individualidad que nos identifica son construcción tienen repercusiones en cómo Corbí afronta la religión y la espiritualidad[17]. Desde esta perspectiva y ayudado por la formulación de la distancia objetiva y la doble dimensión de la realidad, puede plantear la «espiritualidad» como un elemento intrínseco a la naturaleza humana. Y además puede, de manera fundamentada, sortear la noción de «espiritualidad» que corresponde a una visión antropológica del pasado, y sustituirla por cualidad humana y cualidad humana profunda[18]. Desde este anclaje, Corbí puede mostrar el cultivo de la espiritualidad como

17. Una de las repercusiones más importantes, dado que el punto de partida de Corbí es teísta, es que adquiere plena libertad frente a la figura de «Dios», sin tener que renunciar a la dimensión que escapa a la visión realizada desde la pura sobrevivencia. «Dios» es un término lingüístico que ha sufrido el mismo proceso que cualquier otro significante.

18. Lo que nuestros antepasados llamaban «espiritualidad» es una peculiar forma de funcionamiento de nuestras facultades mentales, sensitivas, perceptivas y activas que, por su valor intrínseco, llamará «cualidad», «calidad» y también «sabiduría». Esa cualidad humana puede y debe tener una doble dimensión. Una primera que consiste en cultivar una actitud capaz de manejar todos los asuntos de nuestra vida cotidiana, como individuos y como grupo, de forma adecuada y sabia, y que debería poseer todo humano. La llama simplemente «cualidad o calidad humana». Sin esa cualidad humana, se hace difícil gestionar nuestras potentes ciencias y tecnologías, gestionar la pluralidad de culturas, tradiciones, intereses, diferentes grados de desarrollo, desigualdad cultural y económica, etc.

La segunda dimensión de la cualidad humana es la que debe heredar todas las riquezas de lo que nuestros antepasados llamaban «espiritualidad». Ese nivel de cualidad ya no tiene una pretensión práctica al servicio de grupos de vivientes necesitados, aunque de hecho siempre tenga consecuencias prácticas; la llama «cualidad humana profunda». (Extraído de http://www.cetr.net/es/articulos/calidad_humana/el_cultivo_de_la_cualidad_humana_y_d?tag=19 y de la ponencia de Corbí «*No hay cualidad humana profunda sin desegocentración, ni desegocentración sin actuación incondicional a favor de toda criatura*» en Sexto Encuentro Internacional CETR, http://www.cetr.net/files/1293182333_libro_6encuentro_definiti.pdf pags 89-106)

la mejor de las posibilidades humanas, o mejor dicho, como la más plenamente humana pues desarrolla un ámbito, a menudo olvidado, que permite a los individuos acceder a su mismo fundamento, a lo que ellos son y es la realidad, más allá de sus propias conceptualizaciones.

Según mi criterio, con este planteamiento hace posible la espiritualidad a aquellos que no pueden creer; a aquellos que no pueden entenderse como el paquete materia-espíritu; a aquellos a quienes, muy a su pesar, se les ha caído la religión; a aquellos para los que no existe una prolongación de esta vida. A todos ellos plantea la posibilidad del cultivo de una cualidad humana que les abrirá a otra visión de la realidad misma, aportándoles lucidez, calidez, empatía con lo que existe, desegocentración y con ella una acción netamente interesada por los otros.

2. Epistemología mítica y no mítica

De la comprensión extendida en la sociedad de que todo es construcción, incluido el lenguaje, la conclusión a la que se llega es que las palabras, los relatos, sean míticos, ideológicos o científicos, no describen la realidad (a esta epistemología Corbí le da el nombre de epistemología no mítica). Para él estamos situados hoy en la epistemología no mítica, aunque como situación de tránsito aún arrastremos en algunos ámbitos la creencia que la ciencia, las ideologías o los mitos nos muestran cómo es la realidad. En este apartado recojo las reflexiones sobre epistemología mítica y no mítica.

Para Corbí la nuestra es una especie no completamente determinada genéticamente, sólo algunos aspectos están fijados como la fisiología, la condición sexual, la condición simbiótica y nuestra competencia lingüística, quedando indeterminados los «cómo» de nuestro hablar, de nuestra sexualidad, de nuestra organización colectiva y familiar. Para completar la indeterminación genética de nuestra especie echamos mano de la cultura, para transmitir a las generaciones qué es la realidad, cómo orientarse en ella, cómo actuar. Es por esa razón que la humanidad ha necesitado imperiosamente creer que el lenguaje describe cómo es la realidad. A esta postura epistemológica Corbí la ha llamado epistemología mítica, porque apareció con los mitos, y bajo su configuración se encuentran los relatos míticos, las religiones que les acompañan, las ideologías, la primera ciencia y también aquellos que, aún hoy, han quedado fijados en el cientismo. Para todos ellos, la realidad es como la expone el lenguaje.

El ritmo rápido de las transformaciones en tecnociencia que sufrimos hoy se traduce en un cambio acelerado en las interpretaciones de la realidad, puesto que la ciencia introduce modificaciones constantes en sus modelos de interpretación. La aparición de nuevas tecnologías obliga a las empresas y equipos a nuevas formas de trabajar y de organizarse lo que implica nuevos valores, nuevos fines. Por ello se puede afirmar que la innovación en tecnociencia importa novedad en todos los campos y en especial en el axiológico. En esta situación de cambio continuo en interpretaciones y valores, resulta imposible mantener la vigencia de una interpretación única y fijada que describa la realidad. Hoy nos hemos visto empujados a abandonar la epistemología mítica para adoptar la no-mítica, aquella que toma conciencia que las palabras, mitos, doctrinas, teorías no describen la realidad, solo la modelan.

Nuestra situación epistemológica tiene ventajas, pero también inconvenientes. Como ventaja se podría citar que operando con la epistemología no mítica deja de tener sentido la lucha entre posicionamientos religiosos o ideológicos, con la consiguiente adquisición de una actitud abierta a la diversidad de enfoques. Un posicionamiento que se adecua mejor a una sociedad globalizada que la de aquellos que se pretenden únicos y verdaderos.

Otra ventaja de situarse en la epistemología no mítica es que permite reconocer que ni las construcciones de la razón y las ciencias son descripciones de la realidad ni tampoco los mitos, símbolos y rituales, todos ellos son sólo modelaciones de la realidad con una aportación de conocimiento con la misma garantía de veracidad.

La epistemología no mítica conduce a comprender que mitos y símbolos no son sólo cuestión de creencias, emociones, imaginación, fantasía, sino que son auténtico conocimiento; así, permite entender que se trata de modelos de interpretación-valoración de la realidad, que durante milenios cumplieron perfectamente su función, dejando al ser humano de entonces, operar y vivir adecuadamente en unas condiciones culturales actualmente desaparecidas.

Corbí, asumiendo la epistemología no mítica, se ha podido acercar a las tradiciones, a sus maestros y textos, sabiendo que dan forma a lo que no tiene forma. Hay varios factores que le han ayudado a poder adquirir esta postura. Uno de ellos es haber descubierto la codificación de los paradigmas epistemológicos desde los que se construyeron los grandes textos lo que le ha permitido poder detectar el modelo cultural en el que se generaron y el objetivo al que apuntan. Con esta herramienta ha podido discriminar las dimensiones que modelaban e interpretaban los mitos como entidades reales, de acuerdo

con la epistemología mítica. En esos relatos, bajo la forma de antepasados sagrados, dioses y espíritus se modelan ciertas dimensiones del existir. La figuración y la interpretación como realidades que hacen de esa modelación desde una epistemología mítica, resulta evidente para Corbí, gracias a todo el bagaje adquirido en sus estudios sobre mitos y símbolos, que sólo es consecuencia de su forma mítica de pensar y sentir, por lo que de ninguna manera es preciso tomarlos como descripción de esa otra dimensión de la que hablan. Las sociedades preindustriales toparon con esa peculiar dimensión y la tuvieron que modelar con sus paradigmas culturales, y no pudieron formularlo de otra manera que como «espiritualidad». Con todo lo dicho queda claro que los humanos hemos generado dos tipos de construcciones lingüísticas con la finalidad de orientarnos en el medio: las axiológicas como los mitos, símbolos y rituales; y las que abstraen todo lo axiológico: las ciencias y las técnicas. Hoy, ambas modelaciones deben ser comprendidas e interpretadas desde una epistemología no mítica.

Con este planteamiento, Corbí facilita el acercamiento a los grandes textos de las tradiciones a aquellos que no pueden mantener la epistemología mítica al dar fundamento al abandono de la postura, frecuente entre nuestros conciudadanos, de que son historias muertas, errores de nuestros antepasados, sistemas para dominar las mentes y los corazones de las gentes a favor del poder.

Otra ventaja de estar asentados en la epistemología no mítica es que con ella, al afianzar la certeza que todo es construcción, se establecen las condiciones para potenciar al máximo la flexibilidad humana y con ella la creatividad. Pero, para una especie inacabada como la nuestra que ha sabido durante milenios, por revelación de los dioses o antepasados sagrados, cuál era la buena manera de vivir, de actuar, de socializarse, etc., parece que tanta flexibilidad y creatividad nos deja desamparados, sin criterios claros y comunes con los que guiar nuestras vidas y comportamientos. Así, la gran desventaja de la epistemología no mítica es que deja en nuestras propias manos la reconducción de la condición depredadora propia de los animales que somos.

El tránsito de una epistemología mítica a una no mítica tiene grandes consecuencias culturales, axiológicas y religiosas que Corbí, en sus planteamientos, no ha querido obviar sino afrontar. La principal es la generación de un vacío axiológico al dejar de ser asumibles los valores de épocas anteriores. Repetidamente afirma que, los que ya hemos hecho el tránsito de una epistemología a otra, un paso que hemos vivido como la devastación de un tsunami, tenemos la obligación de construir la siguiente etapa, y con ello paliar sus efectos desoladores en las sociedades que lo están empezando a sufrir.

3. Epistemología axiológica

Ante esta situación Corbí manifiesta que es imprescindible que los humanos como sociedad generemos orientación para los valores colectivos, pues de lo contrario nuestra actuación estará guiada por intereses particulares que, al no pasar por el proceso de refinamiento que supone el sometimiento a una religión, serán puramente depredadores. Para ello afirma que debería extenderse la conciencia que los humanos guiamos nuestra historia, y que para que no nos autoconduzcamos, a la destrucción es imprescindible refinarnos axiológicamente. Y para poder generar postulados axiológicos globales que se conviertan en orientación tanto a nuestros proyectos colectivos como a nuestras acciones individuales, propone estudiar las leyes de generación y transmisión de valores.

Nosotros, al ser vivientes simbióticos que sobrevivimos en grupo, necesitamos proyectos colectivos, sistemas de socialización y cohesión colectiva, axiológicos que puedan configurar todos los niveles de los humanos y de las relaciones. Hoy precisamos elaborar nuevos postulados y proyectos axiológicos adecuados a las nuevas condiciones culturales, pues ya no nos sirven los propios de las sociedades preindustriales o los de la primera industrialización. No podemos esperar que surjan o que alguien nos los proporcione, sino que los tendremos que construir, explícita y conscientemente. Para ello vamos a necesitar conocer el proceso de modelación axiológica de la realidad que ha sido operativo hasta ahora para poder sobrevivir, ser motivados y cohesionados como seres necesitados y simbióticos. Precisamos un saber que verse sobre nuestros sistemas axiológicos de programación colectiva para generar unos adecuados a la nueva situación cultural.

Corbí urge sobre la necesidad de estudiar cómo nuestros antepasados construyeron sus proyectos colectivos, sus sistemas de socialización y programación colectiva, pues demostraron ser buenos constructores, porque sus modelaciones funcionaron adecuadamente durante miles de años. Y ese bagaje debe convertirse en el fundamento de nuestra construcción axiológica adecuada a la situación cultural, la de sociedades que viven de crear continuamente nuevas tecnociencias. Deberemos, pues, construir una epistemología axiológica. Para Corbí, las ciencias y las técnicas, al prescindir metódicamente, en la medida de lo posible, de lo axiológico no resultan de ayuda para generar matrices axiológicas. Si a lo anterior se añade que la nuestra es una epistemología no mítica, deberíamos ser máximamente conscientes de nuestra responsabilidad individual y colectiva en la tarea de la elaboración de nuestros postulados y proyectos colectivos, de capital importancia en este tipo de sociedades tan llenas de riesgos.

Reiteradamente, y hasta me atrevo a decir que angustiosamente, llama la atención sobre la importancia del papel que nuestras construcciones axiológicas están llamadas a ejercer en el futuro de nuestra especie, y en el de toda la vida del planeta. Son nuestros sistemas axiológicos los que enmarcarán y conducirán todas nuestras creaciones científicas y tecnológicas, y determinarán la dirección que tomarán nuestras investigaciones y creaciones y los servicios que deberán prestarnos. Desde esta perspectiva, en las actuales condiciones culturales, una epistemología axiológica es más necesaria que una epistemología científica.

La epistemología axiológica debe ser capaz de proporcionar un aparato teórico suficiente y unos procedimientos adecuados a los colectivos que viven en unas condiciones científico-técnicas determinadas, que sirvan para generar unos sistemas de cohesión y motivación equivalentes al mecanismo de «estímulo-respuesta» genético de los animales. Esos sistemas de programación colectiva tienen que proporcionar una seguridad y una obviedad axiológica capaz de orientar, sin titubeos, nuestra actuación en el medio, de forma que podamos sobrevivir en él, con claridad y eficacia indudable. Y deben conseguir ese funcionamiento, aún siendo conscientes de que son construcciones nuestras.

La principal novedad de nuestra situación es que tendremos que hacer esas construcciones axiológicas en su totalidad, por primera vez con plena conciencia de ser sus autores, sin garantía externa a nosotros mismos y, por consiguiente, desde una epistemología no mítica. Como nosotros somos los generadores y gestores de las construcciones axiológicas nos será imprescindible cultivar una cualidad humana que, por las condiciones culturales de las sociedades de innovación continua, deberá caracterizarse por ser libre de sumisiones, fijaciones y creencias. Si la cualidad humana que necesitamos estuviera fijada a creencias o formulaciones, carecería deflexibilidad y no podría seguir adecuadamente los cambios acelerados de nuestros modos de vida, necesarios en las sociedades de conocimiento.

La cualidad que precisamos ha de ser totalmente libre de formas, aunque tenga que expresarse en formas. Desde su desnudez tendrá que ejercer el papel de matriz desde la que se generen todos nuestros sistemas de valores y todas sus continuas transformaciones. Cualidad vacía de toda fijación y matriz de formas. Cualidad extremadamente flexible, capaz de responder, como matriz, a las continuas transformaciones que provocan nuestras tecnociencias en continuo proceso, y a las mutaciones que ellas producen en todos nuestros modos de vida.

Es tarea de la epistemología axiológica averiguar cómo conseguir esa cualidad humana que nos es absolutamente imprescindible para el buen funcionamiento de las nuevas sociedades. La epistemología axiológica ha de ser capaz de heredar toda la sabiduría del pasado sobre la que construir la cualidad en las actuales condiciones culturales, pues, como advierte frecuentemente Corbí, no podemos pretender inventar esa cualidad humana, que es sabiduría, partiendo de cero, de la misma manera que no lo hacemos ni en las ciencias, ni en las artes.

Desde esta cualidad humana y, a ser posible, cualidad humana profunda, (por lo menos en un número significativo de miembros de las nuevas sociedades), se tendrán que generar nuestros postulados axiológicos y nuestros proyectos axiológicos. Si queremos postulados y proyectos de cualidad, primero tendremos que tener esa cualidad. Desde la falta de cualidad humana no se construyen postulados y proyectos axiológicos de cualidad y que sean aptos para regir las nuevas sociedades con todas sus posibilidades y riesgos.

Como en tantas otras ocasiones, esta propuesta razonada y razonable de Corbí, aunque posible, no va a resultar tarea fácil, no tanto por la dificultad intrínseca de la pretensión, cuanto por la novedad radical de la situación: nunca antes la humanidad se había encontrado en un lance como este. Pero la dificultad no es obstáculo para afrontar el reto, y por responsabilidad no nos queda otra opción que entrar en esta disciplina con determinación.

Una invitación al desarrollo de la cualidad humana

Montserrat Cucarull

Las profundas y rápidas transformaciones que de manera global se están produciendo en nuestro pequeño planeta, en el orden económico, histórico y cultural, están teniendo y tendrán consecuencias de todo tipo, especialmente en el campo de lo axiológico, antropológico y religioso. Esa es una de las afirmaciones categóricas en el pensamiento de Marià Corbí, que desde hace décadas ha elegido a las transformaciones religiosas y axiológicas como objeto de estudio. Fruto de ese esfuerzo es el sólido marco teórico de análisis y prospectiva al que podemos acceder a través de sus libros y escritos, y del que desearía destacar algún aspecto. En especial aquellas aportaciones que, a mi parecer, nos permiten ganar lucidez y nos abren el camino para poder replantear el sentido de las tradiciones religiosas en las nuevas sociedades.

Frente a las grandes mutaciones y encrucijadas a las que nos vemos abocados, y en referencia al terreno que hemos convenido en llamar religioso, Marià Corbí ha constatado que las grandes tradiciones religiosas de la humanidad nacieron y se desarrollaron en el seno de culturas que están desapareciendo o bien que ya han sido barridas en las nuevas sociedades desarrolladas. Se modelaron a través de los siglos con unos patrones de pensar y sentir que ya no son los nuestros, pero todavía hoy se nos presentan con unos proyectos y unos paradigmas, es decir, con unas concreciones que ya no pueden ser los de la nueva sociedad que vive del cambio continuo; su lenguaje ya no es el adecuado para hablar a los hombres y mujeres de la nueva sociedad. De ahí la gran desafección –fácilmente observable hoy– por todo lo que tenga que ver con lo «religioso» o con «la religión».

Las grandes fisuras que se abren entre lo que vivieron nuestros antepasados y las nuevas condiciones culturales pueden dificultar enormemente la transmisión de la gran sabiduría que almacenan las viejas tradiciones milenarias y que esta corra el peligro de perderse. Si se hace un gran esfuerzo tanto individual como colectivo para rescatar la inmensa riqueza que atesoran todas las grandes tradiciones, Marià Corbí opina que todavía no es dema-

siado tarde para ello, aunque habrá que hacerlo desde las nuevas condiciones culturales, y nuevas maneras de pensar y de sentir:

> *...«Nuestros antepasados nos han transmitido el vino sagrado en sus vidas y sus escritos. Ellos fueron la copa de la que hemos bebido el vino sagrado, hemos de saber verter ese vino en las nuevas copas para que los nuevos hombres con sus nuevas maneras de pensar, de sentir y de vivir puedan probar el vino, beberlo y con él recibir la sabiduría de nuestros antepasados»...*[1]

Ante este panorama surgen multitud de preguntas, problemas, inquietudes, tanto personales como colectivas, e intentaré recoger y mostrar las aportaciones y vías de análisis con las que Corbí afronta los retos que se presentan en este campo.

La viabilidad de la religión, entendida a la manera tradicional, no es posible en las nuevas condiciones culturales de las sociedades de innovación.

¿Cuáles son esas nuevas condiciones culturales?

Hay que ser conscientes de que estamos frente a grandes transformaciones en todos los modos de vida originados básicamente por cambios profundos en la sociedad, crisis de las ideologías, emigración, emergencia de las sociedades de conocimiento... y esto origina a su vez grandes cambios en nuestros modelos culturales.

En el ámbito religioso, lo que constata Corbí, es que la manera cultural en que se vivió y expresó la experiencia religiosa en las sociedades preindustriales, es decir patriarcales y no democráticas de Occidente está siendo eliminada por la nueva sociedad de conocimiento.

Las características básicas de las nuevas sociedades viven de la creación de conocimiento y de la continua innovación; son dinámicas y están en continua transformación en sus modos de vida, y organización, por tanto, no pueden pretender bloquear y controlar las nuevas maneras de vivir, de organizarse, ni las de valorar e interpretar la realidad.

Sabemos que en las nuevas circunstancias culturales, todo debe ser libre para poder moverse y crear, y esa libertad ha de extenderse a todos los campos: el del conocimiento, los valores, la moralidad, los modos de vida, sistemas de organización...

1. M. Corbí. *Religión sin religión.* PPC, 1996. p.

Por otro lado también constata, que esas poderosas ciencias y tecnologías, ya no pretenden tener la «verdad» sólo pretenden ser útiles y servir, pero son incapaces de proporcionar la axiología necesaria para poder orientar y regir tanto a los colectivos como a su actividad. ¿Dónde encontrar pues las bases para esa axiología?

Hay que saber distinguir y entender que lo que está muriendo no es la posibilidad de vivir la experiencia religiosa, sino la manera cultural, venerable y milenaria de vivirla ya que los moldes culturales han sufrido una completa transformación.

El alejamiento de las formas religiosas no comporta, sin embargo, excluir la *espiritualidad*, la *sabiduría* milenaria de la que las religiones son portadoras; de ahí que veamos que se da un interés creciente por lo espiritual, que puede parecer muy paradójico, un interés por la dimensión profunda y absoluta de la existencia aunque por otro lado se observe que se trata de una dimensión muy ausente de nuestra vida cotidiana.

Corbí insiste en que si se quiere que la experiencia religiosa pueda arraigarse, que sea viva, tendrá que expresarse y vivirse en el contexto cultural de creación y libertad propio de las nuevas sociedades; recuperar la vieja sabiduría milenaria pero haciéndola apta para el nuevo entorno cultural que es laico, que no admite ya ni creencias ni dioses y cuyas circunstancias culturales nos fuerzan a poner el acento en los procesos de transformación y refinamiento de las facultades de los individuos y grupos.

Por otro lado hay que tener en cuenta que las comunicaciones, la tecnociencia y la economía nos han llevado a un proceso de globalización a todos los niveles, así pues sistemas de valores diferentes, fines diferentes, modos de organización diferentes, han tenido la oportunidad de ponerse en relación. También las religiones han quedado situadas unas al lado de las otras, de tal modo que las pretensiones excluyentes y exclusivistas de algunas quedan relativizadas al lado de las que tienen la misma pretensión. En estas sociedades globales, las tradiciones religiosas no deberían generar conflictos, ni enfrentamientos.

Como consecuencia se ha logrado una cierta conciencia más o menos explícita de que de que en el nuevo contexto en el que nos encontramos todo lo construimos nosotros: nuestros modos de vida, de organización, de valoración… ahora sabemos que nada nos viene del cielo y que en nuestras cons-

trucciones se tendrán que tener en cuenta, para poder convivir en paz, todas las maneras de vivir y todas las tradiciones culturales del planeta.

Todos esos grandes cambios constituirían la base de la crisis mortal de las religiones como cuerpos cerrados de verdades definitivas. Sin embargo, con esas grandes transformaciones, nada se pierde de la inmensa sabiduría de las grandes tradiciones religiosas, su mensaje sigue vivo en los grandes textos sagrados. Pero seguirá vivo sólo si se hereda sin la epistemología mítica en la que se han transmitido, es decir sin creencias de ningún tipo, sin dioses, sin proyectos colectivos con garantía divina… es decir sin sacralidades, de una forma totalmente laica.

Corbí analiza y muestra cómo las venerables religiones son las formas sagradas preindustriales expresadas con programas mítico-simbólicos y narraciones que establecían y fijaban a su vez los sistemas de valores y moralidad, la organización, sistemas de vida, con el prestigio que les otorgaba su origen divino y procedente del cielo. Las religiones eran el principio de orden y estructuración de este tipo de sociedades y a su vez también eran sistemas de dominio y control. En el seno de esa configuración cultural la espiritualidad se vivía desde la sumisión que comportan las creencias.

La estructura cultural en la que se sustentaban las religiones está agotada y las nuevas sociedades la van dejando atrás; intentar mantenerla sería incluso un peligro para unas sociedades que han de vivir del cambio, de la flexibilidad, del conocimiento, de la innovación. Y si la experiencia espiritual quedara supeditada y atrapada en unas formas religiosas propias del pasado, se estaría bloqueando e impidiendo el acceso de las nuevas generaciones a ese ámbito de experiencia.

¿Cómo recuperar ese legado de sabiduría? ¿En qué consiste? ¿A qué apuntan las grandes tradiciones religiosas? ¿Cuál es su espíritu?

Marià Corbí hace otra de sus aportaciones al intentar aclarar en qué consiste hoy la experiencia religiosa, a que se apunta cuando se habla de espiritualidad.

Concepción corbiana de la espiritualidad. La necesidad del conocimiento silencioso. Aportaciones de las grandes tradiciones religiosas.

Vivimos en una inmensidad autónoma que tiene más dimensiones que las que vive y capta nuestra vida cotidiana. Las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, y con ellas sus maestros y grandes textos, nos brindan un acceso a la realidad que nos rodea diferente del habitual; nos posibilitan usar nuestras facultades de forma diferente a la que normalmente empleamos para nuestra vida cotidiana.

Ofrecer a nuestras facultades humanas otro acceso a la realidad, comporta invitar a un proceso de transformación y refinamiento de dichas facultades a fin de hacerlas aptas para una nueva manera de conocer, sentir, percibir y actuar.

Ellos, los maestros, nos transmitieron su experiencia en ese conocer y sentir la realidad basado en las dimensiones gratuitas y sagradas de la existencia, y lo hicieron con su lenguaje construido desde sus moldes culturales y desde sus creencias, por tanto desde su epistemología.

El proceso al que invitan las tradiciones religiosas se asemeja a un camino, que consiste en tratar la realidad, ponderarla, captarla desde el silencio de la necesidad y es en el seno de ese silencio que se nos presenta «lo que es», esa dimensión gratuita y sagrada, no lo que el viviente necesitado precisa ver para sobrevivir.

Todos los textos hablan de «lo sutil de lo sutil» pues se trata de conseguir un conocimiento que no es conceptualización, sino de «intuir» de lo que se habla, se trata de un conocimiento cuya expresión más adecuada es perplejidad, silencio, o ternura.

El camino que proponen las tradiciones, no es ningún sometimiento a creencias, ni dogmas, ni sacralidades, sino que es una invitación a un proceso de silenciamiento de las interpretaciones, valoraciones y usos de la realidad que el humano hace desde la necesidad.

El camino religioso tampoco es mitigar el impacto de la realidad que nos rodea y vivimos, ni es huir de este mundo, sino caminar desde él y con él, implicados profundamente en su devenir, para poder advertir, reconocer y apreciar la presencia de todas las cosas y seres en ese tránsito, la transformación de nuestras facultades para poderlo llevar a cabo. La oferta de las tradiciones religiosas es una oferta de conocimiento, que es otro nivel de conocimiento de esto mismo de aquí que nos rodea y de nosotros mismos.

El camino religioso es un sentir que va más allá del sentir cotidiano que tiene que ver con el sobrevivir como individuo y como especie, por tanto con el sentir que tiene que ver con la necesidad. Se trata de un sentir gratuito y gozoso volcado hacia fuera, con todo interés; ese es el sentir que se convierte en la guía del comprender. Es lo que Corbí denomina *conocimiento silencioso*.

Se trata de un sentir-conocimiento no egocentrado, sino que testifica una presencia. Quien siente así comprende y quien comprende y siente así, experimenta inmediata y plenamente toda la realidad que nos rodea.

> *...»Y dicen los maestros que cuando se consigue sentir todas las cosas así, todo es como un inmenso discurso, como una canción, como una inmensa presencia que arrastra con su peso, su certeza y su belleza; todo es como un inmenso vacío de todo rastro de nuestra pequeñez, todo es como un rostro acogedor que nos mira desde todas partes»...*[2]

La espiritualidad, así concebida como camino, no es un sistema de creencias; no puede controlar nada, al contrario hace saltar en pedazos cualquier intento de control. Tampoco es un conjunto de formas, ritos, que monopolizan la verdad y señalan el buen camino; la espiritualidad es libertad de toda forma y toda horma.

La experiencia espiritual es la experiencia inmediata de una presencia, no de una formulación; es la presencia de la realidad absoluta de «lo que es», por eso libera de toda forma.

Es libertad completa, el fin de toda sumisión. El auténtico poder de la espiritualidad viene de su profundidad; de lo compacto y masivo de la experiencia que proporciona; de la libertad completa que a partir de esa experiencia se consigue en el pensamiento, en la sensibilidad, en la acción, en los proyectos de vida.

El poder de la espiritualidad no nace ni de sus instituciones, organizaciones, ni de sus élites, sino que nace en el seno mismo de su desnudez total.

La experiencia espiritual, deja sin ninguna verdad a la que agarrarse, sin poder ni moral fijada, sin certezas que se puedan formular, sin seguridades, sin resguardos, en el vacío y en la desnudez sin morada. Pero proporciona una verdad que es presencia compacta, inmediata y silenciosa. Todo nace y se apoya en la propia interioridad y autonomía, pero la base es la propia experiencia, en uno mismo, de la gran dimensión del existir.

2. M. Corbí. *Religión sin religión. PPC, 1996. p. 161*

El camino interior es ese tránsito de un estadio del conocer y sentir al otro, en eso consiste vivir la espiritualidad; esa es la gran transformación, esa es la sabiduría que encontramos en todas las grandes tradiciones. Se trata de un proceso de aprendizaje hacia un modo de conocer y sentir la inmensidad que nos rodea y a nosotros mismos desde el silencio completo de la egocentración. Todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad hablan a las nuevas sociedades únicamente de esa sabiduría, que es a su vez la gran cualidad humana y de cómo cultivarla; ese es todo el contenido de las grandes y variadas tradiciones religiosas de nuestra especie.

Siempre han hablado de eso y sólo de eso, pero lo expresaron y enseñaron en un contexto cultural en el que las creencias estructuraron el pensamiento, el sentir, la organización y la acción de las sociedades a las que iban dirigidas; en las nuevas sociedades este tránsito habrá que hacerlo sin creencias de una manera totalmente laica porque ya no son posibles las creencias.

La enseñanza de las tradiciones religiosas es escueta y clara: hablan de esa sabiduría, de esa cualidad humana, del *interés* incondicional por todo lo real; del *distanciamiento* que es el desapego de los estímulos y situaciones y del *silenciamiento* interior de pensamientos y deseos. Esos tres elementos, que utilizando una expresión de Corbí, llamaríamos IDS, conforman en las personas una actitud de apertura desegocentrada, de amor, y de interés por lo real que propicia un conocimiento nuevo de todo y de uno mismo.

Las religiones, y la espiritualidad así concebidas sólo son un puro vehículo expresivo, la invitación a una indagación que apunta a esa otra gran dimensión de eso de aquí mismo como experiencia de la gran dimensión de la realidad, o como camino hacia ella.

Esa es la concepción corbiana de la espiritualidad y otra de sus aportaciones; espiritualidad concebida como camino hacia la sabiduría, libre de toda forma, toda sumisión, incluso de la sumisión a uno mismo, libertad de todo dogma, toda sacralidad y de toda religión.

Consecuencias, novedades y aportaciones

Las consecuencias a las que se llega cuando nos adentramos en este camino son de todo tipo, tanto individuales como colectivas. La espiritualidad resulta ser un camino profundamente individual y personal pero a la vez un compromiso con todos y con todo.

El estudio de los grandes textos de todas las tradiciones, riguroso, sin concesiones, nos lleva a comprender con toda claridad que todas nos hablan, o mejor dicho apuntan a lo mismo: a Eso inconcebible, innombrable, y al que cada tradición nombra de manera diferente. Todas lo hacen con palabras, con símbolos con una cualidad expresiva propia, para apuntar a lo que no tiene palabras, y lo hacen desde sus moldes culturales, sus expresiones, sus diversas perspectivas, pero usando diferentes códigos siempre apuntan a lo mismo.

El estudio serio y riguroso nos lleva a poder entender la inmensa riqueza y la gran diversidad de formas en la que a lo largo de milenios esa sabiduría ha ido expresándose. Nos lleva a saber distinguir entre el nivel de las formulaciones y expresiones, del de aquello a lo que apuntan que siempre las trasciende, porque no puede quedar amoldado a ninguna forma, a ningún molde. Todas postulan esa apertura y entrega a Eso innombrable. Ahora y gracias a las nuevas condiciones culturales somos capaces de poder distinguir con claridad el doble nivel en el que hablan y se expresan. Desde esta comprensión profunda, ¿qué motivo de conflicto puede haber? ¿Dónde están las oposiciones?

Se comprende pues la necesidad del estudio, la profundización, la difusión de los grandes textos de todas las tradiciones. La validez de su recuperación está en que una vez liberados de los moldes que dificultaban su comprensión, nos hallamos ante imponderables fuentes de sabiduría, grandes depósitos en los que se almacena y se nos expresa, ofreciéndonos, a la vez, orientaciones para su cultivo.

Las tradiciones religiosas ofrecen conocimiento, proceso y libertad de toda forma, elementos útiles para la sociedad de conocimiento que vive de crear todas sus formas de organización, valoración y comprensión. Son las fuentes de la cualidad humana profunda, de la espiritualidad, de la sabiduría.

Refiriéndose al conocimiento silencioso dice Marià Corbí: «*Ser hombre es caminar hacia el conocimiento, y ese camino no puede tener fin*»[3]. Es tender con todo el ser hacia el conocimiento, es ir siempre más allá de sí mismo con el conocimiento, sabiendo que lo que en el ser humano conoce es todo. Todo su ser es conocer, esa es la base de la comprensión humana. «*Lo que llamamos religión es conocimiento. La búsqueda de ese conocimiento es una indagación libre que conduce a la completa libertad. El hombre es un ser indagador, cognoscitivo*».[4]

3. M. Corbí. *Conocer desde el silencio. Sal Terrae, 1992. p. 13*
4. idem p. 14.

En la búsqueda uno puede estar guiado, pero conseguirlo no es sumisión, sino verlo por sí mismo, directamente y uno no puede hacerlo si no es libre, si no lo busca él mismo.

Cuanto más profunda, dura y total sea la indagación, más se demuestra la plena verdad de lo que verdaderamente es.

Con esta invitación a la indagación sin fin, en todos los ámbitos, Marià Corbí nos lanza una oferta y una posibilidad de creación continua, que se hace extensible a todos, sabiendo y comprendiendo que el destino de todo ser humano es indagar por sí mismo, encontrar por sí mismo, conocer y sentir por sí mismo, llegar a amar y ser libre por sí mismo. Nuestro destino está en nuestras manos. Todo nace y se apoya en la propia interioridad y autonomía. Esa iniciativa, creatividad y libertad radical a su vez nace y se cultiva desde la experiencia de la gran cualidad humana, desde lo que llamamos IDS.

Para seguir ese camino, se necesita coraje, valentía, saber andar de novedad en novedad, de perplejidad en perplejidad, con atención y total interés por todo y por todos de forma gratuita, porque si, porque eso es «lo que es», no por el propio interés.

El trabajo hecho con rigor, en profundidad pero sin agresividad y sin destruir la sabiduría del pasado lleva a la plena coherencia entre el pensar y el sentir.

Corbí nos invita a una investigación sin temor, sin cobardía, con fidelidad y honestidad para recoger el vino, la sabiduría de todas las tradiciones, rescatarlo de las formas, que son las copas en las que se expresaron para poder ofrecerlo a las nuevas generaciones libre de moldes. Averiguar cómo poder transmitirlo, intentar encontrar soluciones personales y colectivas para no perder ni una gota del vino que nuestros antepasados nos legaron.

Como podemos comprobar la oferta y el trabajo a realizar es inmenso, pero es una de las maneras de situarse frente al mundo, investigar que está pasando y sus consecuencias.

Un mundo lleno de incertidumbres, temores, violencias y desacuerdos, en el que los acontecimientos a todos los niveles se suceden rápidamente y en el que surgen continuamente ansias de libertad equidad y democracia.

Las propuestas de Marià Corbí, lejos de ignorar lo que las gentes están viviendo, se arriesgan a postular la necesidad del cultivo explícito de la cualidad específica humana, la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad

y poder adquirir así la cualidad humana necesaria para construir los proyectos y gestionar la complejidad de las nuevas sociedades.

Un intento de aproximación a Jesús de Nazaret desde la cualidad humana

De acuerdo con lo que hemos denominado concepción corbiana de la espiritualidad y que Marià Corbí concreta en el llamado IDS es decir: interés, distanciamiento y silenciamiento de los propios moldes de interpretación y valoración, intentaremos hacer una aproximación, a modo de pincelada, a las enseñanzas de Jesús, como maestro de esta gran cualidad humana y ejemplo de realización completa de esa experiencia; una aproximación que podría ser válida y orientadora para los hombres de las nuevas sociedades que ya no pueden leer las venerables escrituras desde la creencia y sumisión.

Para lograr ese objetivo lo haremos basándonos en el estudio que del texto del evangelio de Mateo, se hizo en CETR durante los cursos 2010-2011 desde esta perspectiva.

La lectura del evangelio, se hizo como un trabajo de indagación y desde el nuevo contexto cultural en el que nos vemos inmersos, es decir, una sociedad que vive de la innovación continua, que cambia rápidamente su sistema de interpretar la realidad, su modo de trabajo y su organización.

Queríamos comprender qué nos dice el texto, respecto a esa cualidad humana profunda, averiguar lo que nos enseña ese gran maestro que fue Jesús de Nazaret, que a su vez es de lo que nos hablan todos los grandes maestros religiosos de todos los tiempos: llevar a cabo un proceso de sutilización de todas nuestras facultades, tanto en la mente como en el sentir, un proceso que es de creatividad, de libertad y de conocimiento.

Ese proceso genera en cada individuo, una verdad y una certeza que no es verdad ni certeza de nada concreto, no es ninguna formulación, solo se apoya en la radical desnudez de uno mismo, la que comporta la desegocentración. Esa misma actitud libera de todo sometimiento, porque se apoya en la profundidad de uno mismo, en lo que hay de verdad en uno mismo, por tanto en la certeza.

Intentamos hacer una lectura de una de las más venerables escrituras que se han transmitido a través de los siglos, pero intentando ser libres a la vez, de las creencias de la mitología y sus modos de vida, es decir de los moldes en que se expresaron.

Así, a través de la vida de Jesús y de sus enseñanzas, pudimos constatar que se hace explícita esa cualidad humana profunda, esa manera de vivir la espiritualidad que es válida para los hombres y mujeres de las nuevas sociedades.

¿Qué características tiene esa cualidad humana profunda que hemos llamado espiritualidad y que se hace patente en la figura de Jesús?

Se trata de una actitud interna, que no es una creencia, que no está ligada a nada ni depende de formas de ningún tipo, ni a preceptos, ni tampoco a dogmas; que no está sujeta a actitudes determinadas y que como consecuencia se nos presenta a través de la figura de Jesús de Nazaret, como un individuo dotado de total libertad. Completamente libre del poder político, religioso y de toda clase de riquezas, es humildad y mansedumbre, sin ninguna ansia de poder ni dominación.

Esa cualidad humana profunda no necesita imponerse, se justifica por ella misma, vale por sí misma, se impone por su valor, no por su utilidad o finalidad, sino porque si. Quien es capaz de reconocerla cuando se le presenta delante, lo sabe. Eso se hace claro en los diversos pasajes del evangelio, y así se expresa cuando es reconocido por las gentes como Maestro.

Requiere total radicualidad, ninguna concesión, por eso parece un camino arduo y estrecho, y esa misma característica, hace que no todos puedan pasar por él, aunque todos están invitados a hacerlo. El resultado es libertad y paz, aunque a los ojos mundanos el éxito no está asegurado, ni reconocido.

Jesús vivió esa dimensión absoluta del existir, esa cualidad humana, como una apertura confiada a la vida, y como lo que Él calificó como un «Padre» solícito al que uno se abandona, porque confía en ese amor incondicional que forma parte de uno mismo. Se trata de una entrega confiada al misterio del existir que es uno mismo, sin poner condiciones. Esa entrega confiada elimina el temor a la muerte, y quien confía y no teme, mueve montañas.

Esa cualidad humana profunda es compasión sin límites por todos los más débiles, porque es allí donde más falta hace llevar el consuelo, la libertad y la paz. Donde no hay depredación inconsiderada, hay igualdad y justicia.

Quien se interesa incondicionalmente por esa dimensión absoluta del existir, tendrá indudablemente piedad por las gentes, siempre depredadas por los poderosos. En eso consiste el verdadero amor, el que nace de la total desegocentración, sin ninguna concesión hacia uno mismo y que lleva a arriesgarlo todo incluso a entregar la vida.

La cualidad humana profunda en Jesús se muestra también como el verdadero amor que es el que parte de una donación total e incondicional; amor al enemigo, benevolencia completa, porque comprende la limitación de la condición humana, sus temores y necesidades y porque comprende, también perdona, porque sabe de la fragilidad de esa condición.

Esa cualidad humana, no nace de un acto de voluntad, sino que se genera cuando se tiene noticia clara en la mente y en el sentir de esa dimensión absoluta de toda realidad.

Para tener noticia clara, hay que aprender a saber callar la dimensión de la necesidad y así poder reconocer la verdadera dimensión que somos, la de la gratuidad, la que conocemos y sentimos desde el silencio de nuestra egocentración.

Entrar en ese camino requiere valentía y coraje. Coraje para seguir la intuición que se tiene, pero sin ninguna seguridad ni formulación donde agarrarse, sólo apoyándose en esa certeza que no es de nada pero que a su vez se va mostrando sólida a medida que el camino se hace con rigor y honestidad y también valentía para ir avanzando a pesar de las dificultades que van surgiendo.

Así pues la cualidad humana profunda, abre a un amor incondicional a todo, conduce a la paz y ecuanimidad porque acalla la fuente del deseo y temor que es la egocentración. El evangelio a través de la figura de Jesús nos invita a investigar y verificar esa cualidad peculiar de nuestro conocer y sentir y nos da los instrumentos necesarios para ello; no impone nada que practicar, nada que hacer, sólo verificar por nosotros mismos para llegar a adquirir esa cualidad humana tan necesaria los hombres y mujeres de las nuevas sociedades.

Ese mensaje libre de creencias y sometimientos, se transmite así como una invitación, un trabajo, una verificación posible a las nuevas generaciones, y como un vino libre de la copa con la que se ha servido durante generaciones, con la libertad de servirlo en otras copas, pero sabiendo que toda la riqueza, sabor y valor está en el vino, no en la copa.

Lenguaje y realidad

Raúl García Ferrer

Querría que este artículo contribuyese a recordar y divulgar el contenido y las repercusiones de una propuesta tan revolucionaria como es la hipótesis de la relatividad lingüística. Considero una oportunidad ofrecer aquí una acercamiento a un axioma fundamental para el desarrollo de los hallazgos de Marià Corbí.

Las investigaciones sobre las consecuencias cognitivas del lenguaje humano arrancaron en el siglo XIX con Wilhelm von Humboldt y fueron continuadas un siglo más tarde por Benjamin L. Whorf en Estados Unidos y Leo Weisgerber en Alemania, siendo por este último que Marià Corbí asentó sus bases teóricas para una investigación de carácter epistemológico que hoy aún continúa.

La competencia lingüística, como forma característica de comunicación y mecanismo que da lugar a que el hombre y la mujer construyan la imagen del cosmos en que habitan, es uno de los axiomas nucleares en la teoría a la que Marià Corbí ha dedicado su trabajo de investigación durante varias décadas. Por esta competencia, los humanos nos diferenciamos radicalmente del resto de animales en nuestra forma de adaptarnos y sobrevivir en el medio.

La influencia de la lengua ha llevado a la formulación de la hipótesis denominada «de la relatividad lingüística». Desarrollada desde la lingüística y también desde la antropología sostiene que el habla humana condiciona nuestra percepción de tal manera que llegaría a construir la concepción que nos formamos de nuestro entorno y de nosotros mismos.

Este principio, que es general para el lenguaje o más exactamente para el habla humana, y que afecta de igual manera a cada lengua particular, es asumido por Corbí para poder adentrarse después en la teoría por la que demuestra cómo el lenguaje humano da acceso a una «realidad relativa» y cuya ausencia o silenciamiento de esta capacidad humana da acceso a una «realidad absoluta».

Corbí se sirve de la lingüística como ciencia que se ocupa de analizar el lenguaje. En concreto el nivel semántico (Corbí, 1983: 108 y 483) será el que le permitirá desvelar los elementos axiológicos de la lengua. La axiología de las sociedades humanas es el objeto central de la teoría corbiana como queda reflejado en el título de su tesis doctoral, y sus implicaciones sociales constituyen un reto teórico y aplicado de primer orden que todavía hoy no ha sido ponderado adecuadamente.

Líneas de investigación

La antropología, ciencia que estudia al hombre como ser cultural, ha sido la disciplina en que, sirviéndose a su vez del instrumental de la lingüística, encontramos el trabajo de pensadores e investigadores que, sirviéndose a su vez del instrumental de la lingüística, han enunciado hipótesis sobre la importancia del lenguaje humano como conformador de la manera en que este entiende e interactúa con el entorno.

En el ámbito de la antropología y de la lingüística se dieron a conocer los llamados *Principios de la Relatividad Lingüística,* postulados por el estadounidense Benjamin L. Whorf en 1940 y que han sido la piedra angular para la defensa teórica y etnográfica de la centralidad del lenguaje como el «conformador de mundos culturales» de las diferentes sociedades humanas. Sin embargo, Corbí sin desconocer la obra de Whorf llegó a tales premisas vía el trabajo del alemán Leo Weisgerber (1979), máximo representante de la escuela denominada *Sprachinhaltsforschung*, que en los mismos años que Whorf y de forma independiente a este formuló hipótesis paralelas (Rossi-Landi, 1974).

Quiero tratar aquí la vertiente que ha conocido mayor difusión dentro de la antropología, la norteamericana, no sin antes recalcar que los trabajos a ambos lados del Atlántico bebieron de la misma fuente: el filósofo alemán Wilhelm von Humboldt.

Humboldt, que vivió a caballo de los siglos XVIII y XIX, es considerado junto a Herder el primero en proponer la relación entre la lengua y el carácter de cada comunidad, teniendo en cuenta que en esa época su enfoque se daba bajo la influencia del Romanticismo y que la comunidad era la «nación alemana». Sea como fuera los primeros pasos del relativismo lingüístico se dieron en la Alemania de principios del XIX. No es extraño que por un lado la investigación la continuaran teóricos alemanes llegando hasta Weisgerber en

los años veinte o se extendiera a Estados Unidos a través de la migración de científicos germánicos como fue el caso de Franz Boas. Boas es considerado el padre de la antropología americana, que migró a finales del siglo XIX, llevando consigo las influencias de Bastian y de Steinthal de la Universidad de Berlin (Velasco, 2003).

Se considerará entonces la línea investigadora en su vertiente americana como el continuo Herder-Humboldt-Bastian-Steinthal-Boas-Sapir-Whorf, siendo Edward Sapir -catedrático de antropología en Yale y discípulo de Boas- quien ejerció la influencia definitiva sobre Whorf para que este profundizase en las ideas de la lingüística en que llevaba años trabajando (Whorf, 1971). Hay que tener en cuenta que Benjamin L. Whorf era ingeniero químico, profesión que ejerció hasta su prematura muerte, y que su entrada en la antropología y la lingüística fue en gran parte autodidacta. La muerte de Whorf a los 44 años en 1941 nos privó de la continuidad y afianzamiento de sus hipótesis en las décadas posteriores.

Podemos encontrarnos dónde se denomine a la relatividad lingüística como *Hipótesis Sapir-Whorf* repartiendo así la autoría entre los dos lingüístas-antropólogos, pero fue Whorf el que la puso negro sobre blanco en su artículo *La lingüística como una ciencia exacta* en diciembre de 1940 (Whorf, 1971: 250) en que se percibían ecos de la *Teoría de la Relatividad* de Albert Einstein. Vale la pena recordar que el éxito profesional de Whorf como ingeniero químico, trabajando como perito especializado en seguridad industrial hizo que se dedicara a estudiar los temas de la lengua por el puro interés científico de profundizar en el conocimiento de la relación entre lengua y pensamiento. Esta dedicación surgió, durante los años treinta del siglo pasado, de su curiosidad por los jeroglíficos mayas y de su interés por la conexión de la lengua con la religión.

La empresa que acometía era tan audaz como revolucionaria y hay que valorarla como un trabajo seminal de cualidad interdisciplinar semejante, en este orden y en las controversias que generó, al trabajo y las teorías de Marià Corbí.

El «primer» relativismo lingüístico

Empezaré haciendo una pequeña mención del origen de las ideas sobre lenguaje y pensamiento a partir de la obra del erudito Wilhelm von Humboldt, visto que es la primera piedra de un campo que desemboca tanto en Leo Weisgerber como en Benjamin Whorf.

Compañero de pensadores de la talla de Schiller y Goethe, sus escritos sobre la lengua se concentraron en las décadas de los veinte y treinta del siglo XIX y comprendieron el último tramo de su vida. Más que sus textos sobre lenguaje, es más sugerente el valor, como dice J. M. Valverde, de sus intuiciones. Por ejemplo: «El pensamiento tiene lugar mediante el lenguaje», «el lenguaje debe acompañar al pensamiento» o «el lenguaje es el órgano formador del pensamiento» (Humboldt, 1991: 12) ya que en general el aire que se respiran en sus estudios tiende excesivamente hacia una visión gramatical de las lenguas que clasifica -pecando de un explícito etnocentrismo típico de la época- dependiendo de si sus estructuras poseen una mayor claridad de pensamiento y proponiendo el griego clásico como la «más evolucionada» de entre todas. Hasta podemos encontrar en su trabajo un precedente de la gramática generativa de Chomsky cuando afirma la existencia del lenguaje como una propiedad innata del hombre: «una necesidad íntima de la naturaleza humana» (Humboldt, 1991: 13).

Sea como fuere, a pesar del enfoque nacionalista, eurocéntrico y metafísico que Humboldt le imprimió a su visión de la lengua, se le debe reconocer que abrió un camino de un valor epistemológico incalculable y que, por las líneas de autores descritas más arriba, han servido un siglo después para llegar hasta las hipótesis whorfianas.

La hipótesis de la relatividad lingüística

El hecho de que la hipótesis que nos ocupa haya quedado bautizada como *Hipótesis Sapir-Whorf* se debe a que las ideas de E. Sapir son consideradas como el substrato de los artículos de Whorf. En opinión de Honorio Velasco la radicalidad del relativismo de Sapir es inferior a la de Whorf. La posición de Sapir es que «las lenguas realizan un análisis de la experiencia» y que «por medio del comparativismo en lingüística se accede a la toma de conciencia de la relatividad de los conceptos, de las formas de pensamiento» (Velasco, 2003: 274).

En un artículo publicado en diciembre de 1941 B. L. Whorf expresa en «términos informales» (sic) lo que él llama *principio de relatividad lingüística*: «...las personas que utilizan gramáticas acusadamente diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos diferentes de observación y hacia evaluaciones diferentes de actos de observación, externamente similares; por lo tanto, no son equivalentes como observadores, sino que tienen que llegar a algunos puntos de vista diferentes sobre el mundo» (Whorf,

1971: 250). Aquí Whorf presenta lo que él considera el resultado de la comparación de lenguas propugnada por Sapir y que llevaba al lenguaje desde un nivel que lo definía como mero instrumento para la comunicación hasta otro que suponía la mismísima formación de la programación y estructuración de la mente humana. Ello implica dos tesis complementarias a pesar de que una sea relativista y la otra determinista. Por un lado cada sociedad gracias a su lengua particular organiza y percibe el cosmos de una forma característica y por otro lado esa lengua determina el pensamiento. Se suma a estas dos, una tercera tesis de carácter humanista que es su resultante: cada lengua crea un mundo y por ello se convierte en algo valioso que debe ser respetado y protegido, así la diversidad lingüística es uno de los mayores patrimonios culturales del hombre (Velasco, 2003).

Para Whorf cada grupo humano construye una lengua de forma colectiva a partir de sus formas idiosincráticas de segmentar la experiencia del mundo, esto es, de clasificar y categorizar el entorno por medio de los «sistemas lingüísticos de sus mentes». La interiorización de cada visión del mundo en su respectiva sociedad se realiza de forma inconsciente por lo cual se naturaliza formándose un «fondo de experiencia» que casi nunca es cuestionado. El científico lingüísta sería la persona privilegiada en percatarse de este espejismo cultural, sin embargo, este es necesario para la supervivencia del grupo porque responde a las necesidades de adaptación al medio que le permiten sobrevivir.

La operatividad de la lengua sobre el pensamiento humano se daría sobre todo en dos niveles (Acero, Bustos, Quesada, 1982). Uno sería la lexicalización, el cómo se otorgan palabras a los fenómenos o experiencias por parte de un grupo concreto. El encaje del léxico con la segmentación de la realidad será diverso en cada comunidad y por lo tanto generará diferencias de categorización del mundo. El segundo nivel es el de la gramática cuyas categorías determinan nuestras lógicas porque estructuran la mente humana. Para Whorf la gramática está correlacionada con la estructura de cada cultura.

Si como expone Whorf: «...el mundo es presentado en un flujo caleidoscópico de impresiones que tiene que ser organizado en nuestras mentes –y esto significa que tiene que ser organizado en nuestras mentes por los sistemas lingüísticos.» (Whorf, 1971: 241), las consecuencias que resultan son inmensas. Por una parte se podría decir que somos prisioneros del lenguaje aunque eso supondría negar una «agencia» humana que precisamente produciría el lenguaje como «creador de mundos» o por lo menos como diferentes percep-

ciones del mundo. Por otro lado la relación de lenguaje y pensamiento conduce al particularismo que constituye cada lengua concreta y al universalismo que contiene el hecho de que todos los humanos se encuentran bajo esta premisa cognitiva. Esto último refuerza el axioma antropológico de la «unidad psíquica de la humanidad» que permite la comparación transcultural.

La importancia del lenguaje según Whorf es tal que en un artículo llega a afirmar que el «hablar» está incluso por encima del «pensar», pues más que pensar sobre los hechos, «hablamos» sobre los hechos (Whorf, 1971:249). De esta manera deduce que el lenguaje científico es una especialización de una forma de habla en la cultura occidental. La ciencia queda así relativizada y pierde el carácter objetivo y podríamos decir «sagrado» que desde la Ilustración se le ha ido atribuyendo, quedando como un modelo de explicación de la realidad entre otros muchos. Esta propuesta se acerca a la teoría de Thomas Kuhn sobre los paradigmas científicos publicada veinte años después de la desaparición de Whorf (Kuhn, 1971 [1962]).

Como se apuntaba más arriba, asumir la relatividad lingüística conllevaría un posicionamiento ético de la diversidad lingüística y por tanto de la diversidad cultural. Si las lenguas son visiones del mundo autónomas –o casi-, ninguna puede presentarse superior o inferior al resto ya que cada una posee su propia legitimidad. De esta manera cuando desaparece el uso de una lengua, desaparece una cultura en cuanto que es una interpretación del cosmos irrepetible. A partir de Whorf se inició un movimiento etnológico y filológico que pretendía salvar, aunque fuera a posteriori, las lenguas en peligro de extinción o las recientemente extinguidas a causa del imperialismo cultural de Occidente.

Estrategias metodológicas de Whorf

Para demostrar su teoría Whorf aportó pruebas desde diferentes ámbitos, optando así por un original trabajo interdisciplinar. Resumiré aquí los más significativos.

La prueba más palpable de la relatividad lingüística provenía de la comparación entre lenguas de familias muy diferentes como era el caso de las amerindias que Whorf podía estudiar directamente en su propio país. El shawnee, el nootka y sobre todo el hopi fueron las lenguas que comparó con las occidentales –inglés, alemán y francés- que abrevió con las iniciales SAE. Whorf expuso cómo las lenguas de los nativos de América del Norte tan alejadas de las europeas poseían gramáticas tan distintas que hacían que sus hablantes

mostraran imágenes del mundo radicalmente diferentes. El hopi, por ejemplo, contenía formas verbales que conducían a otra manera de entender las dimensiones de espacio y tiempo y, según Whorf, incluso estaba mejor preparada que las SAE para especificar fenómenos de la física moderna.

Otra estrategia surgió de la influencia de la psicología de Freud y de Jung, al sostener que la naturaleza de la interiorización del lenguaje en las personas era de carácter inconsciente –más bien subconsciente- a la vez que colectivo. De esta manera la lengua actúa de forma automática y es vivida como natural ocultando la conciencia de los verdaderos mecanismos que construyen el pensamiento y la percepción humana.

Por último, Whorf se valió de sus experiencias profesionales para ejemplificar cómo las palabras contienen significados relativos que influyen determinantemente en el comportamiento. Como ingeniero especializado en la seguridad de industrias químicas se percató que los operarios de las fábricas analizaban su entorno y lo describían verbalmente de tal manera que condicionaban su conducta –y su seguridad. Por ejemplo, considerar un bidón de gasolina como «vacío» cuando aún permanecían restos de combustible en el fondo de los mismos, significaba una actitud peligrosa que podía provocar un incendio cuando se tiraban en su interior colillas. Whorf se enfrentó en su oficio a gran cantidad de situaciones de riesgo laboral y realizando una observación etnográfica supo aplicar sus intuiciones del efecto del lenguaje a fenómenos de la vida cotidiana.

Si Whorf se caracterizó intelectualemente por algo fue por ser, como dice Jhon B. Carroll, «...un observador, extraordinariamente agudo...» (Whorf, 1971: 45) y con una imaginación aplicada que le permitía «...ver la riqueza con que plantea el tema, su prudencia metodológica...» (Rossi-Landi, 1974: 32). Quizá su no pertenencia al ambiente académico le otorgó una mirada diferente, accediendo así a nuevas perspectivas en un campo tan complejo como el de la relación entre la lengua y la cosmovisión humana.

El silenciamiento del lenguaje

En el último año de su vida y publicado en 1942, Whorf escribió un artículo para una revista teosófica de la India en la que hacía referencia al yoga de Patanjali para indicar como el silenciamiento de la «actividad de la naturaleza versátil psíquica» produce una «clarificación de la conciencia en la que el intelecto funciona con una increíble rapidez y seguridad» (Whorf, 1971:

300). Y comparaba el papel del conocimiento que se ha obtenido sobre la mente humana a través de los avances de la lingüística con la elevación del intelecto hacia el nivel «sin forma» -Arūpa- al que se refieren diversas sabidurías orientales. Parece resurgir aquí otra vez el interés juvenil de Whorf sobre la relación entre religión y ciencia y que esboza como de relación lingüística, línea de investigación que desgraciadamente fue truncada por su muerte. Curiosamente este mismo aspecto aparece en el ensayo de la antropóloga Dorothy Lee de 1938 sobre la lengua de los wintu en el estado de Oregón: «Las categorías nominales y verbales del wintu expresan el convencimiento fundamental de que la realidad y la verdad existen independientemente del hombre. La experiencia humana actualiza la realidad, pero no toca su esencia de ningún otro modo... Los objetos naturales presentan a los wintu su aspecto genérico y la forma les es impuesta a través del lenguaje...» (Rossi-Landi, 1974: 26).

Es muy notable la semejanza en la forma que Whorf y D. Lee expresan la existencia de una realidad lingüística y de otra independiente del lenguaje con el trabajo de Marià Corbí en que este las categoriza como «axiología 1ª» o «realidad relativa» y «axiología 2ª» o «realidad absoluta».

La conceptualización de la existencia de dos realidades o axiologías se origina gracias a la distancia objetiva que constituye «la distancia que existe entre el significado y el designado» y que gracias a tal distancia «es posible el acceso al objeto y no únicamente como significado del objeto para los hablantes» (Corbí, 1983: 114). Corbí habla de «axiología 1ª» para referirse al «sentido de utilidad» -axiología- «que parte de la significatividad orientada al mantenimiento del ser viviente en un concreto modo cultural de actuar», y «axiología 2ª» como significatividad no funcional apoyada «en la objetividad misma de los designados» (1983: 116).

Para Corbí la expresión acústica del habla humana sustenta el significado de manera que este se distancia del objeto produciéndose la «escisión entre la significación y la designación» (1983: 486). La lengua contiene esta estructura doble de distancia y de objetivación permitiendo el recurso de la metáfora y del símbolo. Esta resultará ser nuestro recurso de adaptación al medio y que nos diferenciará de los animales, los cuales carentes de la «distancia objetiva» estarán condicionados genéticamente a la relación directa con sus objetos.

El silenciamiento de nuestras necesidades detiene la operatividad del lenguaje en los humanos, y como el «sin forma» de las sabidurías orientales que nombra Whorf o como el aspecto genérico de las «cosas» que estudió Lee

en la sociedad de los wintu, la experiencia absoluta de la realidad en Corbí se consigue por el acallamiento de la construcción permanente y continua que ejerce la lengua en nuestras vidas (Corbí, 2007). En los tres autores, las bases ofrecidas por la lingüística fundamentan las propuestas de tradiciones de sabiduría que son milenarias, que hablan de la sutilización de la realidad funcional hacia una realidad absoluta vacía de deseos y vacía de las construcciones de nuestra necesidad. Cosa que conlleva un conocimiento que es un no-conocimiento donde el cosmos es lo que es, libre de las clasificaciones y taxonomías humanas, una realidad absoluta independiente del lenguaje «conformador de mundos».

Nota final

Es muy significativo que en 1941 Whorf comenzara a intuir unas connotaciones en su hipótesis sobre la relatividad lingüística que no pudo desarrollar porque le sobrevino una prematura muerte. La propuesta de base antropológica de una doble dimensión axiológica que Marià Corbí ha llevado a cabo a finales del siglo XX enlaza de una manera nada casual con esa intuición whorfiana.

Las consecuencias epistemológicas, resultado del acceso a un tipo de realidad libre de las construcciones lingüísticas, deberían, a mi juicio, constituir un objeto de gran interés para la ciencia actual debido a las implicaciones de todo orden que comportan y que son determinantes para la adaptación del hombre a la forma de vida caracterizada por el cambio continuo. La idea de la relatividad de los modelos que construye el ser humano es clave para la pervivencia de la sociedad pues permite la reprogramación cultural de la sociedad para adaptarse a las necesidades de cada momento y que hoy se suceden más velozmente que nunca en la historia.

Bibliografía

ACERO, Juan José, BUSTOS, Eduardo y QUESADA, Daniel (1982): Introducción a la filosofía del lenguaje. Barcelona: Cátedra.

CORBÍ, Marià (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, Marià (2007): Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses. Barcelona: Herder.

HUMBOLDT, Wilhelm v. (1991): Escritos sobre el lenguaje. Barcelona: Península.
KUHN, Thomas S. (1971 [1962]): La estructura de las revoluciones científicas. México: Fondo de Cultura Económica.
ROSSI-LANDI, Ferrucio (1974): Ideologías de la relatividad lingüística. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC.
VELASCO, Honorio M. (2003): Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de Antropología Lingüística y Antropología Cognitiva. Madrid: UNED.
WEISGERBER, Leo (1979): Dos enfoques del lenguaje. «Lingüística» y ciencia energética del lenguaje. Madrid: Gredos.
WHORF, Benjamin L. (1971 [1956]): Lenguaje, pensamiento y realidad. Barcelona: Barral Editores.

3. Aportaciones de la investigación de Corbí a otros ámbitos

Francesc Torradeflot
Teresa Guardans
Queralt Prat-i-Pubill
Josep Ma. Surís
Daniel Álvaro Martínez

La aportación de Marià Corbí a la teología y la espiritualidad*

Francesc Torradeflot

Un perfil particular

Corbí no se considera un teólogo. A mi, sin embargo, me parece un buen teólogo. Es evidente que, en este punto, no estamos de acuerdo. No es necesario que haya acuerdo. Una de las profundas convicciones tras muchos años de trabajo profesional en el ámbito del diálogo interreligioso es que se puede vivir, conocer y amar aquellas personas con las que uno no está en todo ni del todo de acuerdo. Corbí es un filósofo, un antropólogo, con formación teológica y empresarial. Y, además, un enamorado de la historia. Un perfil muy particular. La teología ha cambiado mucho en el último siglo y en este inicio de milenio. No tenemos tiempo, posibilidades ni voluntad de hablar aquí de todos esos cambios. Sólo quisiera mencionar que, sea como sea, la teología ha desaparecido del centro, y hasta de la periferia, de las ciencias hermenéuticas. Por un lado, lo ha hecho porque las autoridades religiosas siempre se han sentido incómodas con los teólogos y se han dedicado, casi de manera sistemática, a «perseguirla», a decapitarla. Por otro lado, muchos pensadores postmodernos se han dedicado a barrer, con elegancia y diligiencia, los pocos restos que los maestros de la sospecha habían dejado del discurso sobre Dios. De tal modo que ni coro no ha quedado para entonar un sencillo réquiem por la «difunta» teología.

Corbí lee, estudia, habla y escribe de las sabidurías de la humanidad. Sabidurías que expresan el patrimonio espiritual, a la vez común y diverso, de la humanidad. Patrimonio espiritual porque trata sobre el camino del ser humano hacia su realización, hacia el reconocimiento y desarrollo de su cualidad humana[1], fruto de la liberación de la estructura de necesidades que esclaviza a todo ser humano y que le impide ver su luz interior.

*. Este artículo fue escrito en catalán originalmente y traducido para la edición del libro. Pueden encontrar el texto original en: www.cetr.net

1. La «calidad de vida» de la que habla Corbí es más que el «buen vivir», es «el sentido profundo del vivir (...), es sentir la realidad desde ella misma y quererla», es una calidad de vida que «nos empuja a vibrar, desde lo más profundo de nuestro ser, con todo aquello que nos rodea, que nos conduce a interesarnos incondicionalmente por todo» (CORBÍ,

Seguramente alguno de los viejos teólogos que lloran entre de las ruinas de la difunta teología, diría que Corbí es un nuevo gnóstico. Se equivocaría del todo. Corbí es un enamorado del mundo y su esperanza es que todos puedan reconocer, aceptar y vivir en este mundo, pero en plenitud y calidad.

Sé que Corbí es cristiano. Él quizás dirá que no, pero para mí decir cristiano no quiere decir que no pueda ser a la vez judío, budista, ateo, hindú. Es todo y nada al mismo tiempo. Panikkar , ya hablaba de la múltiple pertenencia, y tamién algunos jesuitas belgas. Y sobre todo, hace evidente la realidad de no pocos contemporáneos que no se sienten identificados con una sola tradición; aunque algunos nostálgicos autoritarios, viendo esto, se obsesionen en perseguir brujas seducidos por dogmatismos inquisitoriales del pasado y empobrecidos por una adhesión identitaria meramente exclusivista.

Vivimos en tiempos de opcionalidad, lejos de paradigmas basados en la sumisión y la obediencia, en un tiempo de autenticidad en el que el conocimiento y el sentimiento son más importantes que la doctrina[2]. Las personas podemos y queremos elegir aunque nos equivoquemos. Y así debe ser, especialmente al recorrer el peregrinaje espiritual.

Corbí, el teólogo

Corbí está interesado en las diversas sabidurías del camino/os espiritual/es. Durante muchos años, habló de religiones. Últimamente habla de sabidurías. Los términos han cambiado pero las realidades que expresan son las mismas: el «objeto» del camino espiritual. Un «objeto» sin objeto. El destino del camino es un «no lugar» (una *u-topía*, dirá Javier Melloni). Ese «no lugar» que tantos nombres ha recibido: Dios, absoluto, realidad última, verdad, amor, vida, plenitud, vacío, palabra, silencio, todo, nada. Ningún lenguaje, ni lógica, es capaz de expresarlo, porque el lenguaje se queda corto cuando quiere captar lo que lo trasciende. Con todo, Corbí es quien más ha leído, en sus silencios de Barcelona, de Collsuspina o en cualquier otro lugar, sobre el camino espiritual en las diferentes tradiciones religiosas. Ha querido ir a las fuentes, a los textos de los grandes maestros. Textos de los que brota y da gratis sabiduría, fuentes que sacian la sed insaciable del gran buscador que es Marià Corbí. No hay nadie en nuestro país que haya leído tan desinteresadamente tantos textos religiosos sagrados o de referencia de las grandes

Marià, *El camíno interior – Más allà de las formas religiosas*, Bronce, Barcelona, 2001, p. 97). [2] Cfr. TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2007, p., 14-15.475. 489. 506-508. 578-579.

tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente del hinduismo, del budismo, del cristianismo y del islam. Él ha mostrado que estos textos pueden ayudar a lograr una mejor calidad de vida en tiempos de cambio e innovación continuos[2].

La sabiduría de Corbí ha sido un reflejo de lo que le decían las sabidurías. Él y su obra son transparentes, más allá de sus azarosas habilidades en su capacidad de comunicación. No siempre se le ha reconocido. Hace tiempo pensaba -y lamentaba- en silencio que no se le reconociera suficiente en Cataluña y en el España. Ahora veo que no está mal que haya sido y sea así. No sólo por aquello de hacer de la necesidad virtud, sino porque creo que la transparencia pasa por saberse anular, por desaparecer, borrarse para que la luz penetre y fecunde. Corbí ha sido y es un Juan Bautista. Sólo podemos aspirar a ser Juanes Bautistas, pero a menudo no lo logramos -a mis cincuenta años ya lo puedo decir sin vergüenza. Él ha llegado. Este es el valor de símbolo que tiene su vida consagrada. Esto es lo que le hace un buen y un gran jesuita. También Jesús. Su gran maestro, muere en la cruz para transparentar al Padre. La noche, la oscuridad, es para dejar lucir la luz del día. Todos somos noche cuando hacemos camino hacia la Verdad. Corbí ha hecho de su oscuridad una luz para muchos. Esta es su maestría, el ser testigo de lo que sólo podemos intuir en silencio y reverencia. Esta es la verdadera teología.

Evangelista Vilanova, monje de Montserrat insigne historiador de la teología, nos decía en sus clases que la única auténtica teología era o debía ser espiritual. Corbí siempre ha sido y ha hablado del Espíritu. Esta es su teología. Ha querido rescatar los derechos de la Realidad Última de las sombras que impedían que todo el mundo la viera, la reconociera y viviera. Una Realidad Última que es transformadora. Hubo un momento que parecía, al menos a los ojos de quienes no lo conocían, que Corbí simplemente hablaba de una experiencia radical de realización, de liberación del ego, de carácter íntimo, enstática, alejada de cualquier fuerza de transformación social. Han sido algunos teólogos latinoamericanos, como José María Vigil o J. Amando Robles, quienes han evidenciado que esta interpretación de su tarea no era la correcta. Ellos han contribuido al reconocimiento que el autor catalán está recibiendo estos últimos años en América Latina. Corbí ha mostrado cómo la experiencia de la Realidad Última, a la que conducen los distintos caminos espirituales de las tradiciones religiosas, lleva a la acción desinteresada que es la única acción capaz de ser

2. Corbí estuvo muchos años preparando una tesis que le dio los fundamentos para desarrollar toda su investigación posterior (cfr. CORBÍ, Mariano, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983).

revolucionaria, auténticamente transformadora. La obra de Corbí ha mostrado que mística y profecía son dos caras de la misma moneda. La famosa dualidad entre vida contemplativa y vida activa ha sido superada por el testimonio unificador de la experiencia de la Realidad Última que ha sido su vida y su obra.

Algunas sintonías Corbianas

Corbí es un músico, un músico no profesional, sino vocacional. Ama la música en silencio y ciertamente que la música le ha dado mucho gracias a este desinterés. En cierto modo, recuerda al romanticismo de Schlegel, en el que religión y arte son cercanos, hablando ambos de lo divino que está dentro de uno mismo[3].

Quiero presentar ahora la armonía de su pensamiento con otros. Son algunas de las resonancias que he ido encontrando con la obra de Corbí. Obviamente sólo se trata de una pequeña muestra, a la que podríamos añadir muchos testimonios de diferentes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Esta vez sólo he querido recoger testimonios cristianos de los que Corbí no suele hablar. De los otros, de otras tradiciones ya habla, y muy bien, en la muchos de sus escritos.

Los grandes espirituales de la Reforma son una especie de precursores de algunas de las perspectivas de Corbí. Valentin Weigel (1533-1588), un pastor luterano en Zschopau, Sajonia, es un ejemplo. Weigel, hacia el final de su vida, agotado por los intentos frustrados de reformar la iglesia escribió una serie de libros en los que estaba deseoso de una nueva comunidad de creyentes verdaderos que experimentarían inmediatamente la presencia de Cristo sin la mediación de una institución clerical con el apoyo del estado. Weigel, como Dirck Coornhert en Holanda, favoreció una interpretación del cristianismo más individualista e interior. Su visión de la Nueva Jerusalén sobre la tierra, asociada con el alba de una nueva era del Espíritu Santo, revela la influencia del misticismo medieval, la tradición profética establecida por Joaquín de Fiore, el espiritualismo protestante y la filosofía natural de Paracelso[4].

3. Cfr. PACINI, David, S., «Excursus Reading Holy Writ: The Locus of Modern Spirituality», a DUPRÉ, L. – SALIERS, Don E. (ed.), *Christian spirituality III – Post-Reformation and Modern*, Crossroad, New York, 1989, p. 194.

4. Cfr. LUND, Eric, «Protestant Spirituality: Ortodoxy and Piety in Modernity: I. Second Age of the Reformation: Lutheran and Reformed Spirituality, 1550-1700» , a DUPRÉ, L. – SALIERS, Don E. (ed.), *Christian spirituality III – Post-Reformation and Modern*, Crossroad, New York, 1989, p. 220.

Corbí ha sido un enamorado y un servidor de los ateos -no del ateísmo. Preocupado por facilitar el acceso del ser humano a lo que él llama «cualidad humana», que no es otra cosa que la plenitud humana de la realización espiritual, se ha desvivido por mostrar que para hacer camino espiritual no es necesario creer en Dios, que, incluso, mejor que no creas, porque lo importante es «vivir» Dios, lo que Drewermann llamaría el «Dios inmediato»[5]. En este sentido, Corbí sería uno de esos teólogos anunciados por Paul Tillich, que edificarían una teología más allá del corsé cultural del teísmo. John Hick llegó a decir que todo era metáfora, que no hay verdades dogmáticas, ni siquiera la trinidad o la encarnación[6]. Lo importante es la experiencia de la Realidad Última, que es una experiencia vivida en el interior del ser humano. Es el «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam[7]»

La obra de Corbí se parece, en cierto modo, a la intuición de Don Cupitt, un teólogo a la izquierda del teólogo pluralista de las religiones John Hick. Cupitt considera la imagen de Dios como una expresión simbólica cada vez más dinámica que ayuda a vivir mejor pero que no es real ya que sólo es una forma de conciencia útil para la persona. Así la religión sirve para mejorar el autoconocimiento y aprender a dar un sí incondicional a la vida porque todo es símbolo de un nosotros mismos impermanente -eco budista-[8]. Cupitt habla de un «humanismo religioso universal». Probablemente Corbí no firmaría estas afirmaciones pero sí afirmaría que la primacía de la vida y de la Realidad son inefables y se viven así en el ser humano.

La teología cuáquera es otro ejemplo que recuerda en Corbí. Como él, los cuáqueros no hablan de teología, pero sí tienen un discurso sobre un Dios íntimo y un discurso forjado y madurado en la persecución más cruel salida del dogmatismo de otros cristianos. Este discurso trasciende el teísmo más tradicional. Los cuáqueros han influido mucho a teólogos como los ya mencionados, Hick o Cupitt. George Fox, en la línea de la palabra interior de Thomas Müntzer pero menos polémico y más concordista[9], habla de una revelación

5. Cfr. DREWERMANN, Eugen, *Dios Inmediato*, Trotta, Madrid, 1997.

6. Cfr. HICK, John, *The Fifth Dimension – an Exploration of the Spiritual Realm*, Oneworld, Oxford, 1999, p. 81. 85-86. 254.

7. «Dios es esfera infinita cuyo centro está en todos los lugares, y la circunferencia en ninguno» (*Liber viginti quatuor philosophorum*, II).

8. Cfr. CUPITT, D., *After God: The Future of Religion,* BasicBooks, New York, 1997.

9. MÜNTZER, Thomas, *Tractats i sermons*, Facultat de Teologia de Catalunya/Proa, 1989, Barcelona, p. 113-114. 124. Müntzer, igual que Karlstadt y a diferencia de Lutero, da primacía al Espíritu sobre la Palabra (cfr. LIENHARD, Marc, «Luther and Beginnings of the Reformation», a RAITT, Jill – MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John, *Christian spirituality*

espiritual directa que no puede ir contra la Escritura ni contra la razón[10]. Hay un cierto eco del Eckhart que afirmaba que Dios está dentro del ser humano[11], tan dentro que «el ojo, con el que veo a Dios, es el mismo ojo con el que Dios me ve, mi ojo y el ojo de Dios son sólo un ojo y un ver y un conocimiento y un amor[12]». De hecho, George Fox, el fundador de la Sociedad de los Amigos (Cuáqueros), consideraba que Dios está más allá de los templos, dentro del corazón[13]. La luz y el Espíritu de Dios está en todos y en todas las cosas. La luz de Cristo ilumina todo ser humano [14]y es su maestro interior[15]. Corbí ciertamente preferirá hablar más de sabiduría que de «revelación», pero lo importante no es el término sino la afirmación de una realidad más allá de

II – High Middle Ages and Reformation, Crossroad, New York, 1987, p. 275). Zwingli, uno de los principales reformadores suizos, decia que el Espíritu de Dios era libre incluso de la Palabra (cfr. BÜSSER, Fritz, «The Spirituality of Zwingli and Bullinger», a RAITT, Jill – MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John, *Christian spirituality II – High Middle Ages and Reformation*, p. 304). Los cuáqueros, de hecho, consideran la Escritura la segunda regla, subordinada a la primera que es el Espiritu (FREIDAY, Dean (ed.), *Barclay's Apology – In Modern English*, Barclay's Press, Newberg (oregon), 19985, p. 5). Para los cuáqueros la revelación és directa, espiritual e interior y no puede ir en contra de la Escritura ni de la razón (*Ibidem*, 22. 24-25. 28-29. 37. 39-40).

10. Cfr. *Barclay's Apology*, ed. Per Dean Freiday, Barclay Press, Newberg – Oregon, 1998, p. 24-25. 28-29. 37. 39-40.

11. Cfr. HAAS, Alois Maria, «Schools of Late Medieval Mysticism», a RAITT, Jill – MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John, *Christian spirituality II – High Middle Ages and Reformation*, Crossroad, New York, 1987, p. 147. Eckhart es el representante de la mística de «lo profundo»», metáfora maestra de su obra. El fondo del alma y de Dios son un único fondo. No se trata de una unión sinó de una indistinción (cfr. MACGINN, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart – The Man From Whom God Hid Nothing*, Herder/Crossroad, New York, 2001, p. 37-48).

12. Cfr. MASTER ECKHART, *Die deutschen Werke*, Vol. 1, 201, 5-8, citado a HAAS, Alois Maria, «Schools of Late Medieval Mysticism», a RAITT, Jill – MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John, *Christian spirituality II – High Middle Ages and Reformation*, Crossroad, New York, 1987, p. 150.

13. Cfr. NICKALLS, John L. (ed.), *The Journal of George Fox*, Religious Society of Friends, Philadelphia, 1997, p. 85. 87. 94. 96. 107. 109. La Bíblia no es importante en la espiritualidad cuáquera. Mucho más importante es la atención a la luz interior, fuente de la revelación directa, guía y poder. Los cuáqueros buscan revivir la experiencia vital del Espíritu de la cristiandad primitiva a través del culto interior y silencioso (Cfr. GLENN HINSON, E., «Puritan spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church – II Baptist and Quaker Spirituality», a DUPRÉ, L. – SALIERS, Don E. (ed.), *Christian spirituality III – Post-Reformation and Modern*, Crossroad, New York, 1989, p. 332-335).

14. Cfr. NICKALLS, John L. (ed.), *The Journal of George Fox*, p. 15-16.

15. Cfr. NICKALLS, John L. (ed.), *The Journal of George Fox*, p. 51-52. 64. 74. 76. 78. 120. El mismo Petrarca, expressión de la espiritualidad del humanismo renacentista, celebraba

la apariencia que da sentido a todo, que es aquello que es, que está y está dentro, pero que desgraciadamente no podemos percibir sin la iniciación del camino interior. Ante esta Realidad, parece una insignificancia, o tal vez una blasfemia, entretenerse, como hacen a menudo algunos teólogos, con otras cosas como, por ejemplo, la dialéctica escolástica de la gracia y de la libertad. A Corbí no le gusta «perder el tiempo». Es admirable su «determinada determinación» (Teresa de Jesús) ante lo que es lo importante y su olvido ante lo secundario o meramente instrumental.

Otro testigo de sintonía con Marià Corbí es Tolstoi. Lev Tolstoi, un cristiano ortodoxo excomulgado, habla del reino de Dios que está dentro de nosotros afirmando la primacía de la religión interior, que es el amor, sobre la exterior, los rituales[16]. Este amor es la única ley y verdad inherente al ser humano y que lo hace libre[17], lejos de la metafísica de la hipocresía de los poderes políticos y religiosos[18]. Tolstoi fue excomulgado por las autoridades de la ortodoxia cristiana. Corbí no lo ha sido probablemente porque habla de filosofía y porque no serviría de nada en un siglo XXI plenamente secularizado. Esta es, tal vez, una de las razones que ha hecho que Corbí ya ni hable de religiones, sino más bien de sabidurías. Las tradiciones espirituales de los maestros son tradiciones de sabiduría. Podría parecer que ya no habla de religión ni de espiritualidad. No, sigue hablando de espiritualidad (o de «sutilidad»), habla de peregrinaje de conocimiento y amor hacia el reconocimiento y descubrimiento de la Realidad. No habla de teología ni de religión. A diferencia de Panikkar, no quiere pelearse por la recuperación del auténtico sentido de unas palabras irreconocibles en nuestro tiempo debido a su reiterado y contumaz mal uso.

Corbí ha sido, en este sentido, notario y testigo lúcido de la decadencia actual de la teología y de la religión. No ha sido uno de los culpables de este proceso -aunque algunos puedan tener la mala costumbre de querer matar al mensajero! Ha sido notario privilegiado de una decadencia constante y, probablemente, irreversible. Una decadencia que ha hecho que grandes espirituales y teólogos de todo el mundo se avergüencen de la teología misma y «renieguen» de esta «etiqueta» porque desprestigia, porque sitúa automáticamente fuera

«la claridad de la luz interior» a través de la cual «las almas devotas ven a Cristo» (BOUWSMA, William J., «Humanism I – The Spirituality of Renaissance Humanism», a RAITT, Jill – MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John, *Christian spirituality II – High Middle Ages and Reformation*, Crossroad, New York, 1987, p. 246).

16. Cfr. NICKALLS, John L. (ed.), *The Journal of George Fox*, p. 20.

17. Cfr. TOLSTOI, Leo, *The Kingdom of God is within You*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1984, p. 75. 107-108

18. *Ibidem*, p. 339-340. 343. 345. 348-350. 365.

de juego e incomunica, porque proyecta fuera del ámbito cultural, lejos de cualquier ilustración y, lo que es más triste y dramático, fuera del mundo espiritual. Si la teología es lo que ha acabado siendo, entonces no vale la pena «hacer teología». La teología se ha convertido, lamentablemente diría yo, en residual. Sólo parece interesar a académicos o eruditos bajo paraguas clericales, que, desafortunadamente, son vigilados, sometidos y limitados por jerarquías religiosas que, en muchos casos y de manera más o menos consciente, se entretienen en esterilizar la escasa creatividad que escapa por las grietas, obsesionados paternalistamente por no «escandalizar» a los fieles; o, en el peor de los casos, por preservar su silla o su carrera eclesiástica.

La auténtica teología, la teología espiritual que tiene primacía sobre la Escritura, sobre la Tradición y sobre la razón, y que las ha hecho nacer a las tres, tiene futuro, pero no puede ser sometida a sus márgenes y límites porque su objeto y sujeto la trascenderán siempre. Este es el mensaje profético que el «teólogo» Marià Corbí puede ofrecer a la agonía de la teología. Seguro que habrá muchos teólogos que le escucharán porque lo espiritual ya no está ligado intrínsecamente a lo religioso, porque reconocerán el valor de la sensibilidad no teísta o atea, porque respetar la tradición significa innovar y porque han visto con claridad que hay que trascender la nomolatría (culto a la ley) si se quiere servir a aquel absoluto de la Vida y del Amor, del que habla nuestro apreciado Gaspar Mora.

Pedagogía y desarrollo de la calidad humana

Teresa Guardans

Crecer como ser humano, crecer en humanidad, desarrollar «eso», esa sabiduría, esa actitud, esa apertura interior, esa lucidez… que dota a un ser humano de hondura, de calidad humana… ¿cómo favorecerlo? ¿qué aporta Corbí a esa reflexión?

Nacemos sin mapa de ruta, nos construimos como vivientes viables en un mundo al que dotamos de sentido a través del proceso de aprendizaje socializado. Y la velocidad con la que se están transformando los modos de vida no da tregua, urge reinventar los procesos de socialización y de maduración para adecuarlos a las condiciones del presente; exige un desarrollo humano pleno, que es algo de mucho más calado que el adquirir unas determinadas habilidades profesionales. Lo sabemos bien. Y en ese esfuerzo la perspectiva de Corbí con su «doble dimensión del conocimiento» nos parece que ofrece pistas para poder trabajar de una forma armónica y global en una orientación en la que participan –ayudándose y enriqueciéndose entre sí- las distintas facetas y capacidades del ser humano. Veamos algún aspecto.

Desarrollo humano y socialización

Según el lugar, la época, la cultura, el entorno… una misma vida humana, al nacer, podría «ver» un mundo u otro; verá, interpretará, vivirá, establecerá unos lazos... de un estilo y no de otro, de entre todo un amplio abanico de posibilidades de formas de ser «humanos». Nuestra «humanidad» no viaja a través de las generaciones inscrita en los genes. Se adquiere por aprendizaje. Desde el nacimiento, día a día, en contacto con los congéneres, el mundo y la propia vida van tomando forma y sentido. Desde el momento de nacer empezamos a desarrollar las posibilidades de una vida humana: aquellas que nos van a permitir sobrevivir en un medio determinado y las que nos harán capaces de mirar más allá de nuestras necesidades, las que nos ofrecen la posibilidad de un mirar sin esperar nada, mirar porque sí, porque lo que se despliega ante nuestra mirada está ahí. Está ahí y nos sorprende, nos admira, nos invita a

apostar por ello, por el bien de todo y de todos. Nos invita a indagar, a profundizar, regalándonos cada día una certeza mayor de lo inconmensurable de la realidad, de nuestra pequeñez y nuestra grandeza, nuestra nada y nuestro todo.

Corbí nos explica que madurar humanamente, «adquirir calidad humana» –usando una expresión suya– tendrá mucho que ver con tener en cuenta el núcleo de nuestra especificidad: seres con un peculiar conocimiento de dos dimensiones[1]. Aquella que permite dar respuesta a la necesidad y la que se adentra en la gratuidad. Y la sabiduría, ese saber propio de humanos, no es éxito de unos pocos afortunados, sino base de la condición humana misma, que los distintos mundos culturales a lo largo de la historia han tenido en cuenta y se han esforzado por desarrollar. La sabiduría es resultado de un desarrollo que echa raíces en la dimensión silenciosa, gratuita, no egocentrada, que nos constituye. La sabiduría…, como el amor, como la belleza, como la bondad. Como todo aquello que nos hace verdaderamente humanos. ¿Qué consecuencias tendrá ese concepto de un conocimiento de doble dimensión para la pedagogía? ¿Qué aportaciones para los retos que el siglo XXI plantea a la educación?

Los modos de vida se están transformando a toda velocidad. Las llamadas «sociedades de innovación», o de la información, se extienden ya –en mayor o menor grado por todo el planeta. No hay aspecto de la vida humana que no quede afectado por la transformación de los modos de vida. ¿Qué repercusión pueden tener las transformaciones sobre el desarrollo en «humanidad» de los niños y niñas?

Un abismo separa a aquella infancia que aprendía a andar al tiempo que aprendía a reconocer los movimientos de los astros, las lluvias y los vientos, de la que hoy maneja el ratón antes de dar los primeros pasos y hace sus primeras incursiones por el ciberespacio antes de aprender a leer... Cambia la captación e interpretación del mundo, los hábitos, las facultades que entran en juego en la interacción con la vida, en el aprendizaje, en las relaciones humanas. Cambian las zonas cerebrales más y menos activas. Cambia la comunicación, el lenguaje conceptual desbanca al simbólico, la imagen a la palabra. Cambia la percepción intergeneracional al romperse la cadena de transmisión connatural a cualquier especie. Cambia el uso del cuerpo, el desarrollo muscular, la coordinación de movimientos, cambia el gesto. Cambian los modos y los tiempos del sistema sensorial. Cambian los lazos familiares, los tiempos compartidos, el desarrollo de las interconexiones sociales. Una

1. para una introducción más detallada a las dos dimensiones del conocimiento, véase el apartado dedicado al conocimiento silencioso en esta misma obra (pgs. 31-47).

infancia que crece en un mundo en el que se ha transformado el concepto de conocimiento, de verdad, de valor, el sentido de la existencia, y la transmisión de todo ello; en el que las certezas intocables han sido sustituidas por la conciencia de que el mundo, la realidad en que vivimos, es construcción de la especie y responsabilidad suya. Todo ello afecta hondamente al proceso de maduración y socialización de los niños y niñas, a todos los niveles: físico, sensorial, psíquico, cognitivo, afectivo...

Incertidumbre, duda, necesidad de asumir nuevos fundamentos, nuevas estructuras, nuevas redes... nuevas formas de dotar de significatividad a la realidad y a las relaciones humanas. Todo cambia, y no va a dejar de cambiar -porque esa es precisamente la clave de esta transformación: la expansión de una sociedad que apoya su sobrevivencia sobre la capacidad de innovación y cambio-. Pero lo que urge ahora es ver cómo impregnar de calidad, de hondo significado, los lazos que se van tejiendo entre los «cachorros» humanos del siglo XXI y el mundo natural y social del que forman parte, y también con la propia vida. Cómo, en el nuevo escenario, alimentar y desarrollar la dimensión gratuita, la que depende de saber situar al «yo» en su lugar, la que toma protagonismo en la medida en que el depredador no invade todo el campo de atención, la que es fuente de sabiduría, compromiso… fundamento de calidad.

Crecer en la sociedad de innovación y cambio

¿De dónde nace el interés por algo? Del conocimiento, del contacto, del acceso a… ¿y ese interés que es amor, que es interés profundo, que nos moviliza, que nos cautiva?... De una relación más y más cualitativamente rica con lo que existe. El interés no se impone, no es una orden, pero puede favorecerse. Y favorecerse pasa por ofrecer la posibilidad de una relación lo más enriquecedora posible con la realidad, con los otros. Pasa por dar importancia al desarrollo de las capacidades con las que se establece contacto con la realidad. Veamos dónde se podría incidir.

Cada época, cada entorno cultural y social, tiene sus puntos fuertes. El mundo de los cazadores ofrecía unas posibilidades, la vida en un entorno agrícola otras, y seguro que este siglo XXI marcado por la explosión de los medios de comunicación, por la innovación y el cambio continuos, ofrecerá sus propias posibilidades. Pero eso es lo que hay que estudiar. Intentar tomar en cuenta las consecuencias del nuevo escenario, los cambios a nivel de la percepción del mundo, de las relaciones humanas, incluso del funcionamien-

to cerebral... etc. para podernos preguntar: ¿en qué se basará una experiencia significativa de la realidad para los niños y niñas de la era Internet? ¿Qué percepción tienen del mundo y de sí mismos? ¿Cuál será para ellos la fuente del asombro, la del amor incondicional por la existencia?

No son preguntas nostálgicas. La pregunta sobre cuál es la experiencia de realidad en el siglo XXI nos la hemos de hacer si queremos

- sacar partido de lo que el nuevo escenario pueda ofrecer
- y suplir lo que no ofrece.

Su mundo es el que estamos creando para ellos: el de la explosión de los medios de comunicación, el mundo globalizado, interconectado, el mundo que vive de cambiar e innovar continuamente, que mira permanente hacia adelante –ya no hacia atrás, ya no hacia modelos del pasado-. Recojamos algunos rasgos significativos.

- *Innovación*. Todo el sistema económico-social se sostiene sobre la innovación continua. La sociedad vive de la innovación continua (del consumo de innovación) y lo incita: ahora esto, después aquello y, a continuación: cambiar y volver a cambiar. Si se detiene el consumo, amenaza la crisis, el paro, el hambre... Por tanto,

- *Usar y tirar.* Las cosas no tienen valor por sí mismas, sino por las funciones y aplicaciones que ofrecen. Algo vale mientras no sea superado por las habilidades de otro; sabiendo que todo objeto nace con una fecha de caducidad más y más inmediata, ni interesa, ni compensa, establecer lazos hacia el objeto en sí mismo; el horizonte del interés es la excelencia de las funciones, no el ser en sí. Algo vale mientras no sea superado y... por extensión, «alguien» vale –también- mientras aporte alguna «función» útil. Inconscientemente el modelo propio del consumo se extiende a todos los niveles, a todo tipo de relación (personas o cosas). Retengamos que ahí hay algo que habrá que tener muy en cuenta. *Habrá que ver cómo se completa esa valoración... cómo aprender a ver las realidades desde una perspectiva más compleja, más rica que la simple funcionalidad.*

- El mund*o a través de la pantalla.* Televisión, medios de comunicación, Internet... Situados ante posibilidades inmensas de información y conocimientos, saltando todo tipo de fronteras, de espacio y de tiempo. El acceso a cualquier rincón del planeta con un simple click. Tienen –tenemos- acceso inmediato a un sinfín de datos y de imágenes hasta unos niveles nunca imaginados. Conocen (conocemos) a través del computador, se relacionan a través del computador –*messenger* y redes sociales-, habitan, crecen y aprenden en

el ciberespacio, desarrollando las capacidades propias de ese mundo al que les estamos trasladando. Podríamos decir que cada vez más, viven en el ciberespacio, «habitan» en esa interfaz.

Ese espacio virtual es el «lugar», el medio al que estamos trasladando las relaciones humanas (pequeños y mayores), donde estamos desarrollando las ocupaciones profesionales, las actividades de ocio, todo. El ciberespacio, el espacio virtual cobra cada día mayor importancia como escenario de vida. Eso conlleva, entre otras cosas, que la percepción de la realidad, la *percepción espacio-temporal, está cobrando autonomía en relación al sistema biológico.* Es decir: todos los tiempos son ahora, los reales y los imaginarios. Todos los espacios son ahora, los reales y los imaginarios. Tan reales son los elementos del entorno próximo y tangible como lo es el alud de imágenes, e informaciones de todo tipo, que llegan a través de las pantallas (TV, ordenador…). Tan reales las magníficas recreaciones de los dinosaurios y su entorno, como el mundo de Harry Potter, o los documentales de los fondos marinos. La realidad no tiene unos límites definidos.

Con esos medios tecnológicos, las posibilidades de abordar la realidad generando interrogación y admiración son inmensas. E igualmente inmensa es la posibilidad de deformarla, de desnaturalizarla.

- Otro factor. La innovación tecnológica se sostiene sobre el desarrollo científico, y la descripción científica tiende a convertirse en las únicas gafas a través de las que vemos la realidad. Pero se trata de una descripción científica muy pobre, muy alejada de los interrogantes reales de la ciencia. Una descripción científica que tiende a transmitir a los niños y niñas una visión del mundo en la que todo está resuelto, conocido, descrito, sabido, en la que no queda nada por descubrir. Nada más lejos de lo que son los tanteos reales del quehacer científico. *Esa casi exclusividad del lenguaje conceptual*, conlleva que se vaya debilitando la competencia en relación a aquellos lenguajes que no describen sino que profundizan en el valor de las cosas y lo transmiten: el lenguaje poético, el mítico, musical, el arte... etc.

En cuanto a las capacidades intelectuales, ¿cuál será la habilidad intelectual imprescindible para poder manejar adecuadamente ese tsunami de información? Se trata de conseguir la información requerida, con el menor número de pasos. El éxito y la eficacia dependen de la capacidad de selección lo más rápida posible: selección y relación de *inputs* ante una avalancha permanente de informaciones. Cobra cada vez mayor importancia la actitud de tanteo-error, sin modelo previo. Todo lo contrario de las horas y horas, y

horas, de alerta, atención, compenetración con el medio natural que se requerían para sobrevivir en un entorno cazador-recolector. O las horas y horas, y horas, de cuidados a la tierra y a sus frutos, de observación de los climas, para asegurarse la supervivencia en un entorno agrícola. No habrá que olvidarlo, sobre todo cuando resulta que nos damos cuenta que la atención directa y continuada a la realidad es un paso imprescindible para generar y fortalecer el lazo hacia ella.

Situación ambivalente: posibilidad ilimitada de acceso a todo tipo de conocimientos y realidades, posibilidad de colaborar con personas a miles de kms., de vivir realmente en una «aldea global». Y, a la vez, vivir inmensamente aislados como individuos, sin realmente contacto con la realidad tangible, con los otros.

- Otro punto importante: *las coordenadas generacionales.* En el modelo tradicional de vida todo lo importante para sobrevivir lo aportan los mayores, se transmite de una generación a otra. Cuando los conocimientos, las habilidades, el saber en todas sus formas llega o llegaba al presente desde el pasado, los mayores encarnaban el depósito del saber –por el mismo hecho de ser mayores-, eran valor. La madurez era valor. Hoy se aprende innovando, tanteando, creando, mirando hacia el futuro. Desde la perspectiva de los jóvenes, son ellos los que más saben, se saben mejor adaptados, más hábiles para moverse en el mundo y mejor preparados para innovar. Y la innovación es la fuente de riqueza esencial. ¿Quién enseña a quién?

Ahí está quedando modificado un eje fundamental de la socialización; algo que habrá que analizar a fondo para comprender bien todas sus consecuencias. Y un dato más: los jóvenes son el comprador potencial (el «segmento») al que se dirigen un alto porcentaje de los fabricantes; con lo cual, la publicidad halaga extensiva e intensivamente el hecho de ser «joven», que se presenta como modelo y como objetivo a alcanzar y a conservar. El «éxito» no se logra madurando. El éxito es cosa de jóvenes (sería el mensaje). Ni la madurez, ni la muerte, han encontrado -de momento- su lugar en la nueva trama cultural.

Estas 4 pinceladas sólo buscan destacar que si cada época ha tenido que esforzarse a su manera para dotar de calidad humana interior a las nuevas generaciones, el reto que se nos plantea hoy es especialmente poderoso. En primer lugar porque el poder tecnológico del que disponemos, faltos de calidad humana, pone en peligro la mismísima continuidad de la vida sobre este planeta. Y, segundo, porque salta a la vista que el nuevo escenario necesita formas propias de cultivar la calidad humana, sin poderse limitar a repetir modelos

heredados. Sin hacer ruido y sin avisar, los referentes absolutos van desapareciendo del escenario de vida, la validez de la voz de la experiencia, de la cadena intergeneracional, pierde terreno; lejos de la repetición de un modelo, la vida en las sociedades de innovación se convierte en un constante fluir, en adaptación y creatividad imparable. En esa situación, «lo que sé hoy anula el saber de ayer», y, a la vez, somos conscientes de los límites instrumentales del conocer. Resulta imprescindible aprender a aprender; aprender a fluir, a flexibilizarse. Desaparecen los absolutos, se esfuman las certezas perdurables. No sin angustias, crece la conciencia de ser constructores del presente, tan acertadamente como se pueda, pero desde una gran incertidumbre.

Favorecer el desarrollo interior

En el escenario del presente, nadie duda de la necesidad de cultivar el desarrollo interior de niños y jóvenes. Pero todavía se dedican muchas –demasiadas- energías a debatir si se trata de «espiritualidad» o de «valores», si queda en manos de la «religión» o de la «ética», si son enseñanzas dirigidas a todos o deben adaptarse a las peculiaridades de las distintas opciones existenciales… Frente a esa línea de debates nos parece que la perspectiva de Corbí facilita, aclara y abre vías de trabajo que permiten aprovechar los esfuerzos que se llevan a cabo desde las distintas áreas y momentos educativos, viendo cómo se engarzan y enriquecen entre sí, cuando visan a un objetivo común: el desarrollo del ser humano en sus distintas dimensiones, formando un todo.

Corbí nos ofrece la base teórica para comprender que educar la espiritualidad no es «un piso más» a añadir a la educación, un plus -un piso con una distribución y decorados cambiantes según el colectivo que lo ofrezca-; ni educar en valores puede considerarse como algo separado, una oferta de calidad añadida. Desde la antropología que propone Corbí, educar es ayudar al desarrollo de unos seres humanos que establecen una relación significativa con la realidad y consigo mismos desde su nivel necesitado y su nivel gratuito, que desarrollan sus capacidades en su doble vertiente, la necesitada y la gratuita y, haciéndolo, ponen en juego sus posibilidades cognitivas como seres humanos que son, que somos. La suma de ambos fructifica en la posibilidad de amar, de responsabilizarse, de indagar, de abrirse a las dimensiones inefables de la realidad (exterior e interior), de reaccionar a esa apertura, de expresar y comunicar logros, …etcétera. Se utilicen para ello lenguajes y formas religiosas o laicas, se vehicule en las imágenes en que se vehicule. Eso dependerá de épocas y entornos culturales.

Y así –podemos dar un paso más- la riqueza de sabiduría de todas las tradiciones culturales (en su gran mayoría, un legado religioso) puede ponerse al servicio de ese desarrollo. Se abre aquí una doble posibilidad –y necesidad-. Por una parte, la de aprender a aprovechar aquello que nos ofrecen. Por otra, la de ver cómo facilitamos su conocimiento como lo que son, formas y desarrollos culturales, con sus aciertos y sus limitaciones. Un enfoque así traslada la «pelota» de la enseñanza de las religiones a un campo de juego distinto. Deja de ser una batalla de creyentes y no creyentes. Del mismo modo que no tendría mucho sentido un enfrentamiento entre «creyentes» o «no creyentes» en la experiencia estética; o, en su seno, entre impresionistas y expresionistas, abstractos y figurativos… Se estudian los movimientos artísticos, se estudian los fundamentos de la experiencia estética y, además, la oferta y la experiencia de los artistas es escuela para el desarrollo de las capacidades estéticas de quien así lo desee. Así también con las tradiciones religiosas. Por una parte, saber de ellas; por otra, poner el legado de sabiduría de tantos y tantos hombres y mujeres al servicio del aprendizaje de sabiduría. Sabiendo que cada escuela, cada tradición, cada maestro y maestra hace su aportación peculiar.

Estas dos grandes vías que resultan de la perspectiva de Corbí, seguro que pueden dar lugar a concreciones muy variadas, fructificar en ámbitos y modos distintos. En nuestro caso nos ha impulsado a ahondar en algunos aspectos de cómo concretar el cultivo interior, el desarrollo de la calidad humana, desde una orientación que tuviera muy en cuenta la doble dimensión del conocimiento en las concretas condiciones socioculturales de los niños y niñas hoy, en las sociedades de innovación continua. Destacaremos algún aspecto de ello.

Alimentar el conocimiento silencioso

Aunque no haya fronteras de edad en cuanto al cultivo de la calidad humana, a la hora de aportar concreciones, es distinto que se esté tratando de cómo un adulto puede tratar con su propio yo para llevarlo más allá de sí mismo o que lo que esté en el punto de mira sea cómo favorecer un crecimiento interior pleno de los niños y niñas, evitando un desarrollo que los deje cerrados sobre sí mismos e inmunes al mundo.

Decíamos que la clave de la calidad radica en llegar a amar profunda y gratuitamente la existencia. Se ama lo que se conoce; conocer requiere en primer lugar saber de la existencia de algo, prestarle atención, «advertir» el

mundo más allá del yo y de sus fantasías y expectativas. ¿Cómo favorecer, hoy, el imprescindible «cuerpo a cuerpo» con la realidad? Teniendo en cuenta las condiciones de vida, salta a la vista la importancia de marcarse como objetivo no tanto (o no sólo) la transmisión de unos conocimientos, sino el invitar a mirar, a descubrir, a indagar, empleando en ello los numerosos recursos que tenemos al alcance y cuidando de desarrollar capacidades que son básicas para ello, como lo es la atención. ¿Qué tipo de atención?

La atención correlata al yo y a su estructura de necesidades es capaz de computar ágilmente el entorno, establecer relaciones, proyectar categorías, seleccionando y ordenando la infinita complejidad con la que se relaciona el sistema de percepción. En cambio, la atención que quiere atender a lo hay, a lo que es, sin contrapartida, actúa como foco atento que ilumina, observa, penetra un objeto, una situación. En el primer caso la atención detecta, calibra, decide, actúa. En el segundo focaliza, se abre, se vacía de sí, se silencia, para así acoger, percibir, oír, lo que es. Procura no interferir para poder atender: no proyectar imágenes, ideas, razones. Ésta, la atención sostenida, es atención silenciosa porque pide silenciar las construcciones mentales y los movimientos afectivos para despejar el camino de filtros interpuestos. Es una actitud de presencia alerta y abierta en la que participa la mente, el sentir, el cuerpo entero.

No puede esperarse que este segundo uso de la atención surja espontáneamente, ya que no está condicionado por la necesidad. Requiere un aprendizaje: aprender a mirar, aprender a prestar atención y, tal como ocurre con el desarrollo de cualquier otra capacidad, ese aprendizaje no es fruto del esfuerzo de un día sino de un cultivo continuado, constante. Se trata, básicamente, de incentivar y allanar el camino a la curiosidad innata humana, favoreciendo un desarrollo menos dependiente, más pleno. Tratando con niños y niñas no es difícil encontrar motivos y ocasiones para movilizar la atención. Cualquier tema, actividad o situación puede ser una invitación a atender más allá de lo que habríamos hecho si hubiéramos pasado por alto la importancia de este desarrollo: breves momentos de escucha atenta, reconocimiento de sonidos, de olores, juegos de atención con el tacto, con la vista, atención a la respiración... Pero también a la hora de presentar un tema (de naturales, de sociales, de lenguaje, de educación artística, de educación física... de cualquier campo o área, en la escuela o en el entorno familiar...) dejar espacio a la atención, a la observación atenta, lúcida, antes, durante y después del desarrollo del tema, de ese aspecto o de aquel otro[2]. Incentivar la pregunta, silenciar respuestas

2. véanse algunas propuestas prácticas expuestas en detalle en: Maria Fradera; Teresa

rápidas, ruidos mentales y sensitivos. Afinar el foco de lucidez y ofrecerle –una y otra vez- la posibilidad de ejercitarse en atención alerta a la realidad, social, personal, natural; dando así más y más valor y consistencia a la realidad, al existir, y aprendiendo a silenciar el protagonismo de la egocentración.

Introducir la observación atenta como parte de la forma de abordar cualquier tema no exige grandes montajes sino convencimiento por parte del adulto, comprensión del valor de ese desarrollo. Es algo que va íntimamente unido con tener en cuenta, también, el incentivar la interrogación, la autonomía personal y el sentido de gratuidad. Capacidad de interrogarse: no dar la realidad por sabida, por conocida, fijada en la interpretación al servicio del yo. Sólo desde la interrogación se mira de verdad: «generar la gran duda» es el objetivo del maestro –enseña el budismo zen–. Acompañar en las preguntas, no ahogarlas con respuestas inmediatas. Compartir los propios interrogantes.

Atención e interrogación se relacionan con el salir de sí que atiende al mundo. Autonomía y gratuidad tienen que ver con desarrollar un criterio interior independiente, libre en relación a la búsqueda de seguridad interior ligada a la egocentración. No vamos a extendernos sobre las formas de cultivo de la autonomía personal, pero sí vale la pena dejar apuntada su importancia en cuanto a la posibilidad de sincero interés por el otro. La posición egocentrada, en medio de la escena, permanentemente dependiente de las reacciones del entorno, hace muy difícil el verdadero interés por la realidad, por la que hay, no por la imagen de mi reflejo en ella. Qué difícil, desde la dependencia, llevar adelante una actitud flexible, sin miedo a equivocarse, valiente... tan necesaria para poder «ver», capaz de acoger lo que hay, lo que soy, lo que el otro es. La dependencia levanta muros de protección, la autonomía da paso a la libertad interior. La posibilidad de interés sincero, libre, verdaderamente comprometido, requiere autonomía personal.

Y ahí entra en juego la aportación de los textos de sabiduría. Relatos, diálogos, aforismos… de Norte y Sur, de Oriente y Occidente, que nos permiten profundizar en las posibilidades como seres humanos que somos, en la invitación a crecer por dentro (y no sólo «por fuera»), en qué significará eso de crecer como humanos, en cómo no hay límites para ello, en cómo es una aventura que no tiene fin, que es la esencia misma de la vida. Frente al adoctrinamiento al que nos somete el bombardeo publicitario –a todos, también a pequeños y jóvenes- insistiendo en la importancia de consumir para «ser alguien» y de cuidar un caparazón eternamente joven, esos pequeños gran-

Guardans. *La setena direcció: el conreu de la interioritat.* Barcelona, Claret, 2008. 102 p. (traducción castellana en: www.bubok.es)

des textos nos ofrecen la oportunidad de plantear temas, reflexionar, debatir, ahondar, interrogarnos, descubrir, empezar a conocerse… No se trata de imponer recetas, ni soluciones fáciles, ni interpretaciones de los textos. Se trata de volverlos a situar en el que fue su papel inicial de instigadores, de dedos que señalan a la luna, por parte de quienes, habiendo andado, desean comunicar, contagiar, transmitir… desde la hondura vivida, desde el reconocimiento de la piedra preciosa que brilla en cada vida.

Al mismo tiempo, niños y niñas se estarán familiarizando con un legado de sabiduría que es plural, muy plural, y aprenderán a vivirlo como propio sin saber de fronteras entre culturas, o religiones. Saboreando su valor. Construyéndose como seres humanos desde esa realidad tan heterogénea que es la humanidad. Beber de fuentes distintas, aprendiendo a reconocer en todas ellas la dulzura del agua, y hacerlo juntos (sea cual sea el origen cultural o la opción vital de mi familia, o de la tuya) permite avanzar en la comprensión del otro y en la convivencia de una forma mucho más honda y constructiva que lo que pueden dar de sí unos cuantos discursos bienpensantes sobre la «tolerancia».

Para poder sacar el máximo fruto tanto al trabajo con los textos de sabiduría como a la atención a la realidad con todas las capacidades, será importante no limitar la alfabetización al lenguaje descriptivo, conceptual. Un poema, un cuadro, una música, un relato mitológico… son formas de expresión que no describen lo que son las cosas, sino que apuntan a su valor, a su maravilla, expresiones que dan forma a la experiencia de profundidad vivida e invitan al lector, al oyente, a recorrer ese camino hacia la hondura. Sin un aprendizaje en el uso de todos esos lenguajes faltará la capacidad para poder interpretar la riqueza de ese legado pero, lo que es tan importante o más, el propio proceso de búsqueda andará falto de medios de formalización y por tanto, de comprensión y comunicación.

Sin olvidar la gratuidad ...fruto e instrumento, esencia de la cualidad humana profunda. Forma parte de todo lo que antecede en la medida en que la atención, o el compromiso, o la interrogación, apuntan más allá del campo de las expectativas del yo y son, así, cultivo y resultado de la disposición interior gratuita. Pero, inmersos como estamos en la cultura del pragmatismo, vale la pena considerar específicamente el cultivo de la gratuidad –en sí misma- y enseñar a reconocer (y a apreciar) su «sabor». Por una parte se trataría de ofrecer espacio a las ocupaciones «inútiles», aquellas sin más porqué que el saborear la ocupación misma (juegos, cuentos, canciones, excursiones, espa-

cios de contemplación en la noche, en la playa, en el monte...: el *vu wei,* el no-hacer, en versión infantil y juvenil). Valorarlas, lejos de considerarlas algo de segundo orden, acompañarlas alguna vez de un toque de atención hacia el peculiar gozo que emana de esos momentos vividos en verdad, en sí mismos, sin la mirada puesta en expectativas ulteriores. Y otra vía es el introducir momentos y espacios de dedicación al «otro» sin buscar el provecho propio.

Podríamos decir que tanto una vía como la otra ya forman parte habitual de las ocupaciones de la infancia y la juventud o de las prácticas educativas. Pero las acciones en sí mismas, desligadas de lo que hemos ido señalando en relación a despertar el interés, no bastarían para nuestro propósito; serían como una rama, sin tronco ni raíz, un comportamiento aparentemente altruista que se evapora al calor de las primeras exigencias del «yo» y sus necesidades. El gusto por ese peculiar «sabor» de la gratuidad ha de llegar a calar hondo para tener el poder de movilizar el sentir, el ser, más allá del radio de la necesidad.

El objetivo a perseguir de todo ello sería favorecer el giro de un interés prácticamente exclusivo por sí mismo a un andar con los ojos abiertos, atentos, interesados... de tal forma que poco a poco, con la suma de todo ello, el mundo, más allá del yo, de sus hábitos y de sus expectativas, empiece a tomar consistencia, empiece a existir. Y, por tanto, a interesar. A reclamar nuestra atención. Y si reclama nuestra atención y hemos aprendido a silenciarla, a utilizarla de forma silenciosa, sostenida, si hemos logrado poner los fundamentos para el desarrollo de la vertiente silenciosa del conocimiento, la realidad puede sorprendernos, abriendo la vía a ese reconocimiento con todo el ser, con todas las facultades, que es profunda comunión con lo reconocido. Pequeños y mayores. Poner los fundamentos para que ello sea posible sería, hoy, educar la interioridad, favorecer un desarrollo humano pleno.

Un trabajo que beberá de las fuentes de sabiduría de la humanidad pero que sobrepasa los márgenes de aquello que se asocia con «religión» o «espiritualidad». Se trata de no poner obstáculos a esa mirada maravillada con la que despertamos a la vida, ayudarla a crecer, a enraizarse, a madurar, dotarla de las herramientas necesarias, porque, *quien se maravilla por las cosas se interesa por ellas y quien se interesa por ellas, las ama. Quien crece en la capacidad de maravillarse, crece en el amor. Maravillarse es despertar al amor, porque la esencia del maravillamiento es el amor. Quien se maravilla y ama, conoce. Quien conoce desde el maravillamiento y el amor, conoce desde el silencio.* –Marià Corbí–[3].

3. Marià Corbí. *El camino interior más allá de las formas religiosas*. Bronce, 2001. p.186

La cualidad humana requisito para la creatividad, la innovación y el liderazgo.

Consideraciones para empresarios, emprendedores y managers

Queralt Prat-i-Pubill

Síntesis: A partir del análisis del entorno empresarial en las actuales condiciones de «innovación constante», el artículo subraya la pertinencia de la propuesta de Marià Corbí para las empresas. Así, defiende la exigencia de situar el desarrollo de la «cualidad humana» como fundamento de la creatividad y el liderazgo. Se revisan distintas aproximaciones al concepto de liderazgo y a la función de las teorías en el *management* para, a partir de ello, poder ponderar la aportación de una cualidad humana consistente en el desarrollo de una actitud triple, la capacidad de interés, de distanciamiento y de silenciamiento.

La situación:«con bañadores en un tsunami», y la cualidad humana como exigencia

En el último estudio de IBM (IBM, 2010a) basado en entrevistas personales mantenidas con más de 1.500 CEOs (*Chief Executive Officers,* directores generales) de todo el mundo, para conocer su análisis de la visión competitiva del entorno y las características necesarias para triunfar como CEO, se destacaba la creciente complejidad de la situación económica y de los negocios en general. Así, el 69% de los entrevistados consideraba que el entorno será más volátil, es decir, con cambios más rápidos y profundos. El 65% que habrá mucha más incertidumbre, por tanto un entorno difícil de predecir. El 60% que la complejidad aumentará mucho y finalmente el 53% afirmaba que habrá muchos cambios estructurales en la economía y la sociedad, destacando como característica el cambio ininterrumpido. Ante este panorama altamente incierto los CEOs coinciden en subrayar el«liderazgo creativo» como respuesta; es decir: ante el muro de la incertidumbre no hay recetas, sólo nos queda estar suficientemente despiertos para crear y recrear respuestas no imaginadas.

Preguntados sobre las previsiones en el aumento de la complejidad en los próximos cinco años, el porcentaje de CEOs que afirman que aumentará radicalmente pasa del 60% al 79%. Y cuestionados sobre el grado de preparación para afrontar esta creciente complejidad sólo el 49% afirma sentirse listo para afrontar estos retos. En definitiva, deberíamos estar preocupados por el 51% restante que se siente sin capacidad para dar respuesta a la creciente complejidad y a los interrogantes de negocio que el futuro presenta. No queda claro en el estudio si las recomendaciones que se dan para favorecer el desarrollo de la creatividad van destinadas al 49% que afirman sentirse preparados o al 51% que se clasifican como no preparados. Lo más lógico sería pensar que las recomendaciones son diseñadas para aquellos que se consideran desamparados, perdidos y buscan respuestas a los interrogantes.

Pretendo estudiar la hipótesis que el 51% que no se encuentra preparado tiene más posibilidades de dar respuesta que el 49% que cree que sí podrá. Esta afirmación es sin duda atrevida. Por un lado pone en cuestión las hipótesis básicas del estudio, por otro es consciente que el estudio no es suficientemente detallado para entender los múltiples factores por los cuales un CEO se considera o no preparado.

Podemos visualizar esta hipótesis que presento utilizando las palabras de la actual directora del FMI, y por aquel entonces ministra de economía de Francia, Christine Lagarde, que al comentar las respuestas que se estaban dando a la crisis financiera que vivíamos en el 2009 dijo:«un tsunami está a punto de llegar y se preocupan por los bañadores que llevamos puestos» (en referencia a las propuestas que estaban dando los Estados Unidos ante la problemática financiera). Utilizando esta misma imagen, mi hipótesis es que el 49% que piensa que podrá dar respuesta a la creciente complejidad del sistema económico y social son quienes creen que el «bañador» que llevan puesto o que están a punto de comprar les va a solucionar el problema, por tanto son el 51% restante los que ven al «tsunami» acercarse, o mejor dicho, ya siente el tsunami y consideran que las respuestas que son capaces de dar son insatisfactorias.

Por tanto, este escrito toma en consideración al 100% de los CEOs, al 49% para que se replantee que llevar bañador no es suficiente y al 51% restante que se siente desamparado, que entiende que las «recetas» y aproximaciones de cómo actuar son efímeras y por tanto no funcionan. Pretendemos, pues, orientar en la comprensión de nuevas posibilidades de actuación para los emprendedores, empresarios y managers. Aunque este escrito va dirigido a los CEOs no se limita a ellos. Pretendo ofrecer posibilidades de desarrollo a

todos los miembros de nuestra sociedad, pues la situación de complejidad y cambio constante nos afecta a todos. Por tanto, argumento que la creatividad y la innovación no queda restringida exclusivamente a aquella que se origina en los departamentos de investigación y desarrollo o aquella necesaria al rol directivo. Así, considero que, en las sociedades desarrolladas, la creatividad y la innovación es imperativo en un grado u otro en cualquier organización en la mayoría de los puestos de trabajo.

El segundo propósito de este artículo es mostrar la exigencia de la cualidad humana (Corbí, 2007) como condición para el desarrollo de la creatividad y de la innovación.

Entendemos la cualidad humana como la explicitación teórica y práctica de la dimensión absoluta, vivida tematizadamente. La cualidad humana, recibe este nombre porque es intrínseca al ser humano, y existe cuando éste es capaz de comprender y vivir en la dimensión absoluta y relativa de la realidad.

Esta cualidad humana se desarrolla, ejercita y explicita cuando se es capaz de pasar del «piloto automático» definido como aquellas comprensiones, comportamientos, actuaciones que están centrados en uno mismo, y pasar al «piloto manual» de una comprensión de la realidad independiente de lo que signifique para mí, del valor que yo le dé. Aquí se explicita, el porqué, de la denominación de dimensión absoluta, porque es independiente de mí, autónoma.

Por tanto, la realidad no es tal como yo la interpreto y vivo cuando estoy «bajo el dominio» del piloto automático, sino que es a partir de la capacidad que tengo de separarme de este piloto automático que soy capaz de comprender la realidad más ampliamente; seré capaz de «ver» «descubrir» «construir» «crear» nuevas posibilidades y por tanto seré creativo y podré innovar. Si por el contrario, sólo cultivo la dimensión de la realidad relativa a mí, entonces difícilmente podré innovar, más bien todo será una copia y mi vida se convertirá en una rutina en su comprensión del mundo reflejo de quien soy yo. Por tanto, sólo cultivando la cualidad humana, practicando este acceso a la dimensión absoluta de la realidad maduraremos las condiciones para ser creativos.

Así, el estudio de IBM a 1.500 CEOs, es importante porque afirma que ante la complejidad creciente en la que vivimos, sólo si nuestros «líderes» son creativos podremos dar respuesta a los retos a los que nos enfrentamos. Para ser creativo es primordial cultivar las condiciones en las cuales la creatividad

prolifera. Así, la cualidad humana se sitúa en la sociedad de la innovación, del cambio, como la condición más fundamental para dar respuesta a ésta necesidad.

A continuación desarrollaremos qué significa estar preparado para el liderazgo creativo. Para ello estudiaremos dos premisas no cuestionadas del estudio de IBM. La primera es la concepción de lo que se entiende por líder, y la segunda es la función que este tipo de recomendaciones de gestión empresarial ejercen en los empresarios, managers y emprendedores.

Presuposiciones no cuestionadas del liderazgo creativo: «capitán de un barco»

En el estudio se destaca que líder es quien tiene que buscar respuestas, es el líder (el individuo) quien tiene que liderar, quien tiene que afrontar los retos. Este estudio es una muestra fidedigna de lo que Bauman (2010) describe como el *interregnum* en el que estamos inmersos. Es un *interregnum* porque el viejo orden de comprensión del mundo está derrumbándose y todavía no existe otro nuevo orden, estamos sólo viendo posibilidades, por tanto, lo viejo y lo nuevo se mezclan sin dejarnos entrever hacia dónde nos dirigimos.

El liderazgo es usualmente utilizado como término para fenómenos muy diversos incluso contradictorios (Rost, 1991), y este estudio es un ejemplo de la falta de definición del término. Sin embargo se entiende, aunque no se explicita, la equivalencia de Líder y CEO, director general. Una equivalencia proveniente de un paradigma industrial que está siendo desplazado por un cambio de los valores de la sociedad, y por las transformaciones en la organización de las empresas aunque quizás no sea todavía plenamente evidente (Rost, 1991).

Así uno de los cambios que parece va tomando forma es la comprensión del fenómeno en términos de liderazgo -y no de líder-, es una visión donde la motivación, lo que ilumina, es el propósito por el cual los diferentes actores en el fenómeno del liderazgo asumen voluntaria y momentáneamente diferentes roles (Ladkin, 2010). Así, no podemos pensar en el líder como en un capitán de barco, en un CEO, o en una persona que por su posición jerárquica en una organización, dígase empresa o país es quien dirige, organiza y gestiona la organización. Porque en la actualidad, el líder no es aquel que aprovecha un acceso privilegiado al conocimiento, al capital, o pertenece a un determinado estatus social como era antaño en la época industrial.

Con ello destacamos que la hipótesis básica del estudio de IBM es que los líderes continuarán siendo líderes, individuos situados al frente de una organización con poder coercitivo, más comúnmente conocido como el «ordeno y mando». Inevitablemente cuando la palabra líder es utilizada la visión que tenemos es la imagen mítica, la del héroe que ante las dificultades de la vida, las amenazas que le acechan, es capaz de llevar la empresa, el proyecto o el país a buen puerto. Una imagen que pertenece al «viejo sistema», una imagen caduca.

Así, el estudio de IBM establece una representación obsoleta del líder, en la que éste es comprendido como el que crea las soluciones, el que toma las decisiones. Esta visión individualista funcionaba en el siglo XIX-XX en el apogeo del sistema industrial, pero a partir del nacimiento de la sociedad del conocimiento esta hipótesis falla. El conocimiento se convierte en el factor de producción (Chichilnisky, 1998) y presenta características tan radicalmente diferentes que afectan a toda la organización económica y social (Corbí, 1992, Corbí, 2007, Corbí, 2010). Así, el conocimiento como factor de producción no está en manos de unos privilegiados sino que cualquiera de nosotros puede desarrollarlo, y por tanto la noción de líder y liderazgo se ve rápidamente afectada y cuestionada.

La especialización creciente del conocimiento también afecta a la organización de los proyectos. Así, un solo individuo no puede ser autosuficiente para poder gestionar o crear, sino que necesita formar equipos de creación de conocimiento. A modo de ejemplificación destaco el estudio (Wuchty et al., 2007) de 19.9 millones de artículos científicos durante un periodo de 50 años. Los autores predicen que si prosigue la misma tendencia, en el año 2020 todos los descubrimientos científicos y de ingeniería serán realizados por equipos. En el mundo de la empresa esto no es distinto; un proyecto, una organización requiere de la motivación conjunta del equipo para poder llevarse a cabo. Requiere del uso del conocimiento de todos los miembros de la organización, por ello no podemos circunscribir la necesidad de liderazgo creativo a aquel que tiene el rango jerárquico superior sino que se requiere en todos los niveles de la organización en grados diversos. Además las características específicas del conocimiento como factor de producción exigen la adopción de estructuras descentralizadas (Brafman and Beckstrom, 2006) y, por tanto, el liderazgo centralizado tal como se comprende en el estudio IBM (la imagen mítica de liderazgo –aunque se denomine «creativo»-), es anatema en el tipo de sociedad de innovación que está viendo la luz en el siglo XXI.

Por tanto, el desarrollo del liderazgo creativo no está limitado al líder tal como lo entendemos míticamente, al CEO de la organización, sino que afecta a todos. Así, los gobernantes que se sienten como capitanes de barco y los CEOs que se consideran líderes creativos estarían situados en el paradigma equivocado. Mejor sería que se visualizaran como aquellos que facilitan a los miembros de la sociedad la técnica para poder surfear el tsunami en equipo, o como aquellos que promueven el liderazgo creativo a lo largo y ancho de su organización.

Así, aunque la respuesta del estudio de IBM a la complejidad e incertidumbre creciente se refiere al liderazgo creativo, lo que esto significa está todavía limitado en sus posibilidades; por tanto, a mi modo de ver, incapaz de apuntar una orientación hacia aquellas capacidades necesarias para vivir en la incertidumbre y que el desarrollo de la cualidad humana permite y ejemplifica.

¿De qué sirven las recomendaciones de IBM?

Los académicos del *management* (gestión empresarial) pretenden que la «ciencia del *management*» sea considerada dentro de las ciencias sociales como una disciplina importante. Uno de los debates más longevos es la defensa de su legitimación como ciencia, pues a diferencia de las ciencias naturales es incapaz de crear modelos competentes para predecir situaciones futuras.

Específicamente, creo que es interesante cualificar a la ciencia del *management* como «la ciencia del no». La ciencia del «esto no funciona»; es decir, si haces esto o aquello, no funcionará. Es una ciencia que ha probado, investigado la situación actual y diversos parámetros significativos y puede afirmar que «esto» o «aquello» no funciona. Pero sabemos que es incapaz de afirmar aquello que funciona, o la receta del éxito, aunque si observamos las estanterías de las librerías están llenas de libros prometiendo el «santo grial», libros que pueden ser definidos más bien de «auto-ayuda» empresarial, con respuestas efímeras.

Tal como dice Mintzberg (2004) lo mejor que pueden hacer las teorías, los modelos, desarrollados por los académicos en *management* es que sean sorprendentes, que ofrezcan posibilidades alternativas, que desafíen las descripciones que los managers, los emprendedores y empresarios tienen en mente. Para que estos managers, emprendedores y empresarios entendiendo la situación en toda su complejidad sean capaces de crear respuestas adecuadas a las situaciones que están viviendo.

En definitiva, está refiriéndose a una expansión de las posibilidades de comprensión de la realidad que ofrecen una ventaja competitiva evidente a aquellos que son capaces de adquirir esta visión más amplia. Tal como decía Kurt Lewin[1], «no hay nada más práctico que una buena teoría», y es que si uno piensa cuidadosamente se da cuenta que todos nuestros comportamientos y actuaciones están regidos por las teorías implícitas o explícitas que tenemos en la mente. Estas teorías y modelos mentales iluminan y oscurecen nuestra visión de la realidad y limitan el ámbito de nuestras respuestas, por tanto, en la medida en que seamos capaces de dejar de lado los modelos mentales que nos definen en nuestras actuaciones automáticas seremos capaces de comprender y crear respuestas más acertadas a las situaciones en las que vivimos.

Señalamos que esta búsqueda de «recetas», es una vez más la muestra del *interregnum*, de un mundo pasado comprendido como un sistema mecánico; buscamos las «piezas», las «recetas», que «encajan» en este sistema que definitivamente tiene un origen, un final y una función. Ahora bien, si por ejemplo, tal como dice Drucker (1993) pensamos la realidad sirviéndonos de la metáfora orgánica, nada está tan claro: ni el origen, ni el final, ni la función, todo está en permanente definición y redefinición.

Así, la ciencia del *management* está en permanente formulación de modelos y teorías describiendo aquello que ya no funciona y apuntando hacia aquello que parece funcionar. Digo «parece», porque estos «apuntamientos» indefectiblemente siempre acaban mostrando que aunque parecen necesarios son siempre insuficientes y por tanto insatisfactorios para generar la respuesta deseada. Esto es, en el mundo de las ciencias sociales el modelo de la comprensión cuenta con la «imprevisibilidad» de lo humano que es el sujeto y objeto de estudio.

Por tanto, las respuestas que desarrolla la ciencia del *management*, para gestionar la incertidumbre permanente en la que nos encontramos, podrían clasificarse presentando dos categorías, que pueden complementarse o no, en una misma teoría o modelo. Primero, son teorías descriptivas del «qué» se hace, descripciones de modelos y teorías de procesos, actuaciones, factores etc. Y se presentan como comprensiones parciales de una realidad sumamente compleja para facilitar la toma de decisiones del emprendedor, del manager y del empresario. Estas descripciones permiten una visión más amplia de

1. Lewin, K. (1945). The research center for group dynamics at Massachusetts Institute of Technology. Sociometry, 8, 126–135

la realidad a partir de la explicitación de factores. Segundo, son teorías que apuntan al «cómo», es decir la importancia del factor humano, normalmente mediante ejemplos de cómo otros lo han hecho.

Así, el estudio de IBM, propone a los CEO's que sean capaces de aceptar la ambigüedad, y actúen a pesar de la incertidumbre. Es interesante comprobar que las recomendaciones a los CEO's dinamitan la concepción de liderazgo que el estudio presupone implícitamente, ya que estas recomendaciones debilitan el poder jerárquico, y por tanto la concepción de lo que es ser líder y en que consiste el liderazgo.

Destaca también la mezcla de recomendaciones a nivel empresarial, es decir, de la concepción de negocio y aquellas a nivel de proyecto axiológico. El estudio no realiza esta diferenciación entre proyecto de negocio y proyecto axiológico pero advierte que la creatividad y la innovación no es suficiente que se dé a nivel individual, sino que tiene que permear toda la organización. De alguna manera está apuntando a la necesidad de la creación de un proyecto axiológico que tenga como eje el desarrollo de la creatividad y la innovación. Esta advertencia me permite comenzar con el segundo propósito de este artículo que consiste en mostrar la exigencia de la cualidad humana.

Así, enlazo este estudio de IBM con otro estudio reciente llevado a cabo en 759 empresas de 17 países que analiza todos los factores considerados clave, hasta ahora, para conseguir innovar en la empresa. Es un estudio focalizado en el «qué» que va a parar al «cómo». Este estudio rompe con todos los mitos comúnmente pensados de cómo se consigue la innovación en la empresa y subraya la importancia del cómo.

La creatividad y la innovación ¿cómo promoverla? O, mejor dicho, ¿cómo no se promueve?

En este estudio reciente de 759 empresas de 17 países (Prabhu et al., 2010) se concluía que la cultura organizativa era el factor crucial que determinaba el éxito o fracaso de la innovación en la empresa.

Lo interesante del estudio no es que explicite la cultura como el factor relevante para la innovación en la empresa, pues el estudio no trata en detalle lo que significa o es la cultura. Es interesante porque destaca los factores que hasta ahora se creía que influían, y que se utilizaban, y todavía se utilizan, como variables a fomentar en las políticas nacionales y también en las

empresas para instigar la innovación. Y el estudio descarta estas variables tradicionales, en su totalidad, como relevantes para la innovación.

Uno de los factores rechazados como influyentes en la innovación, es la cultura del país donde está situada la empresa. Se consideraba que la cultura afectaba a la manera en cómo se organizaban las empresas, y por tanto influía directamente en las posibilidades de creación e innovación. La consideración de la importancia de la cultura del país en la empresa, y específicamente las teorías de Hofstede (2010), se extiende más de treinta años. Sin embargo, actualmente, los efectos de la globalización y la existencia de un consumidor global han borrado las barreras claras de las culturas tal como las conocíamos y han favorecido el cuestionamiento de la conceptualización de Hofstede y su valor explicativo (Nakata, 2009). Así, este estudio confirmaría que la variable cultural del país donde está situada la empresa no tiene implicaciones en la capacidad de innovación de las empresas; es decir, que la empresa sea catalana o americana no determina las posibilidades de innovación.

Otra medida muy utilizada para incitar la innovación, y que este estudio también mide, consiste en incrementar el número de personas que se dedican a la investigación y desarrollo en la empresa. En este caso los investigadores de este estudio han definido esta variable de dos maneras. Una primera como el porcentaje de personas dedicadas a investigación y desarrollo y una segunda como el porcentaje de gastos en investigación y desarrollo en relación a las ventas de la empresa. Se ha concluido que ninguna de esta dos variables ayuda a predecir el grado de innovación de una empresa.

Sorprendentemente el grado de cualificación laboral de los países en el que están las empresas que formaron parte del estudio tampoco explica el grado de innovación de estas empresas. Así, en este caso, para medir la cualificación de la mano de obra se utilizaron las siguientes medidas: la disponibilidad de científicos e ingenieros, la calidad de los centros de investigación, la calidad de las universidades de negocios, el número de personas que se dedican a la innovación por 1000 personas a nivel nacional y finalmente el porcentaje del producto interior bruto que se dedica a la educación.

También se evaluó cómo el capital influía en la innovación midiendo la sofisticación de los mercados financieros, la robustez del sistema bancario, la facilidad para acceder al crédito, la disponibilidad de acceso al capital de riesgo, y el gasto per cápita en investigación y desarrollo. Otras de las variables que se midieron fue si la religión tenía algún impacto, y si las políticas gubernamentales de protección de la propiedad intelectual, la colaboración

universidad-industria, los subsidios de los gobiernos a las empresas para la investigación y desarrollo y el fomento por parte del gobierno a la obtención de productos tecnológicamente avanzados. Ninguna de estas variables fue capaz de determinar el nivel de innovación de las empresas.

Como vemos este estudio pone patas arriba las hipótesis de la relación directa de estos factores, que hasta ahora se consideraban relevantes para predecir el grado de innovación de las empresas. Además de analizar los factores técnicos y científicos que influyen en la innovación, el estudio también incluye como relevantes el impacto de las políticas financieras y económicas en el desarrollo de la innovación. Queda claro pues que para estos investigadores, un país o una empresa sin acceso a los mercados financieros o políticas económicas apropiadas difícilmente podrá innovar tal como advertía Drucker (1993). Sin embargo, tampoco la facilidad o dificultad de estas políticas financieras y económicas constituyen un factor explicativo en la existencia o no de la innovación desafiando una vez más las hipótesis sostenidas a nivel académico, político y social.

Definitivamente, ¿si estos elementos no favorecen la innovación entonces qué factores son determinantes? Sin duda, tal como afirma este estudio, la convergencia de las políticas de desarrollo de la innovación de los diversos países favorece la explicación de estos resultados. En cualquier caso lo que nos muestra el estudio es que ninguna de las variables comúnmente medidas como factores de la innovación es clave para predecir el grado de innovación.

Llegados a este punto de total estupefacción se nos presenta la opción más difícil, pero también la más realista. Igual que sabemos que no hay una manera de gestionar, ni una estructura organizacional que sea la mejor, sabemos que no hay sólo una manera de innovar (Angle and Van de Ven, 2000). Así, el estudio apunta que no es lo qué hacemos, incluso aquello que se considera fundamental tampoco es un factor para la innovación, sino que lo más importante es cómo hacemos lo que hacemos, es decir, las maneras, conductas y actitudes que funcionan en nuestra organización.

La cultura de las organizaciones y su impacto en la innovación, pero ¿qué cultura?

Continuando con el estudio (Prabhu et al., 2010), este describía la cultura de la organización como el factor determinante para la innovación. Pero, ¿qué tipo de cultura está el estudio recomendando?

Entendemos por cultura todos aquellos valores, expectativas, memorias colectivas, hipótesis subyacentes que se manifiestan en las relaciones diarias de los empleados de la empresa. Serían las teorías que funcionan en la organización, es decir, las maneras en las que un grupo de personas se organizan para conseguir los objetivos, y han tenido tanto éxito que existe la creencia que esta es la única manera de funcionar (Christensen, 2003). La cultura ofrece guías de conducta implícitas en el funcionamiento de la empresa, también facilita al grupo cohesión interna. Normalmente, la cultura no se explicita hasta que ésta es amenazada por el cambio (Cameron and Quinn, 2006). La cultura de la empresa está íntimamente relacionada, entre otros, a la teoría del negocio que se tiene, las hipótesis de lo que es el negocio y como funciona, los objetivos, como se definen los resultados, quienes son los clientes y lo que los clientes valoran y pagan. Por tanto una definición ligada a los términos que utilizamos en este artículo lo relacionaría directamente con la concepción de modelos mentales. Aunque la cultura la representamos como una estructura fija, se encuentra en permanente redefinición y estructuración de sentido (Schein, 2000). Sin embargo, que la cultura esté en permanente restructuración o creación continua no significa que la cultura organizativa sea conducente a la innovación, podría ocurrir todo lo contrario.

Así, es importante que la cultura presente unas características adecuadas para la creatividad y la innovación. Este estudio intenta señalar cómo tiene que ser esta cultura y ofrece algunos ejemplos de actitudes y comportamientos que considera necesarios para que la innovación se produzca. Una vez más encontramos una mezcla de hipótesis subyacentes del paradigma industrial y del de la sociedad del conocimiento. Creemos que para poder precisamente innovar y crear no hay comportamientos ni actitudes fijas, porque esta explicitación impide efectivamente el desarrollo de una cultura de la creatividad e innovación.

Si fijamos las actitudes, tal como recomienda este estudio centrándose en algunas, estamos impidiendo el cambio, porque el individuo no queda libre para abandonar estas actitudes y utilizar cualquier otra cuando lo considere necesario. Por tanto, enfatizamos que, en la sociedad del conocimiento, el valor de la creatividad no está exclusivamente en la creación realizada sino en poseer la capacidad para crear cuando sea necesario. Es decir, en la capacidad para replantearse el modelo de comprensión y actuación en el mundo permanentemente. El cultivo de la cualidad humana permite el desarrollo de esta capacidad de renovación de nuestra comprensión y actuación en el mundo.

Así, destacamos una vez más la peculiaridad de la cualidad humana, como actitudes que son vacías de contenido y por esta radical característica son capaces de dar respuesta a las necesidades de cambio continuo. Porque en una situación donde se requiere el cambio continuo, los contenidos, «las recetas», «las culturas» son recreados continuamente y por tanto de alguna manera dejamos de entender las recetas como recetas y las culturas como culturas y esto sólo es posible si se cultivan las actitudes que facilitan esta posibilidad de cambio continuo. Estas actitudes son la cualidad humana, intrínseca que todos podemos desarrollar. En la medida que seamos capaces de desarrollar esta cualidad humana cultivaremos las condiciones para poder crear e innovar.

Del «qué» al «cómo». Otra vuelta de tuerca

Christensen (1997), uno de los investigadores más destacados en el *management* de la innovación, ha desarrollado una carrera fructífera analizando el dilema del innovador. Su aportación consiste en destacar que aquella innovación que para la organización constituye un éxito en el presente será en el futuro la causa del fracaso de la organización.

El éxito de su contribución reside en hacer esta afirmación de tal manera que ha calado en el *management*; en definitiva, lo que funcionó en el pasado no funcionará en el futuro, todo cambia. Su advertencia consiste, pues, no en fijarse en el éxito de la actual aportación innovadora, sino en la actitud, en la capacidad para ver situaciones, oportunidades nuevas. Afirma que sería aconsejable conducir la organización hacia el cambio continuo, por ello su investigación se ha focalizado de manera fundamental en analizar las diversas fuerzas que actúan en contra del cambio y de la innovación.

Afirma Christensen, en sus conclusiones, que el valor más importante que tiene la empresa son los modelos mentales, que permiten al innovador, primero entender las fuerzas que actúan en contra de la innovación permanente y segundo desarrollar una propuesta que «no tiene sentido» para la competencia. Así, este «no tener sentido», significa que el innovador es capaz de comprender la realidad tan radicalmente diferente del status quo que es «incomprensible» para los demás. Una visión y una comprensión que son difíciles de replicar y por tanto base de ventaja competitiva. Apunta a la dificultad de tener este tipo de comprensiones en empresas que han triunfado de una determinada manera, es decir, con una historia, una manera de funcionar y una visión de lo que «es la realidad» que ha quedado irremediablemente ses-

gada por sus éxitos. Ejemplos como los de Motorola que en los años 90 era líder a nivel mundial en la telefonía móvil y en menos de 10 años fue desbancado por Nokia y que, ahora, a su vez está siendo desbancada por Google y Apple. Otros ejemplos como las librerías Barnes & Noble y Amazon, o como la empresa de cereales Kellogg's que sólo fue capaz de lanzar un nuevo producto después de 27 años, nos muestran la dificultad de reactualizar los modelos mentales de los individuos de la empresa (Black and Gregersen, 2003).

Drucker (1993) aconseja focalizarse en organizar la búsqueda sistemática del cambio constante, una actitud, una capacidad que puede ser aprendida, desarrollada y que recomienda sea practicada. Según Drucker esta capacidad no es automática, requiere trabajo y dedicación. Algunas de las fuentes de la innovación que él subraya consisten en fijarse en todo aquello que se presenta inesperadamente, las incongruencias, los cambios en los procesos, en las estructuras, así como los cambios demográficos, los cambios en la interpretación del mundo y los nuevos conocimientos que se crean. Así, Drucker apunta de nuevo hacia esta capacidad de ver, interpretar la realidad con unos «nuevos ojos». Esta comprensión no es automática sino que requiere un trabajo constante de «reactualización». Es precisamente la cualidad humana. Recientemente, Chesbrough (2011), experto de la innovación abierta, también destacó el cambio radical de actitud mental que implica la innovación continua.

En Google (Manyika, 2008), una empresa decididamente innovadora, la sistematización de la creatividad y la innovación no sigue las propuestas de Christensen ni las de Drucker que apuestan por una expansión de las capacidades de comprensión de la realidad. Se adopta una propuesta «menos científica» y más pragmática, me atrevería a clasificar de darwinista, « la sobrevivencia de los más aptos creando e innovando». Así, la sistematización se persigue aplicando las siguientes medidas: un 20% del tiempo a libre disposición de los miembros de la organización, la creación de un gran número de proyectos que siguiendo la teoría del portfolio se espera que algunos tengan éxito, una estructura no divisional de la organización formada por pequeños grupos que sean capaces de organizarse informalmente y una clarificación constante de cuáles son los valores que son importantes y que dirigen los esfuerzos de todos. Así, los proyectos y equipos que fracasan son desmembrados y recreados en nuevos equipos y nuevos proyectos. Es una proposición que parece ser adecuada para Google y que funciona por prueba-error. Para ello se realiza una auto-organización constante de los equipos con el fin de reestructurar aquellos grupos que fracasan, auto-gestionado por unos objetivos comunes, por un proyecto al que todos los miembros de la organización se adhieren.

Está claro que denominar las propuestas de Christensen, Drucker, Chesbrough o Google como medios para sistematizar la innovación es una afirmación atrevida. Tal como dijo Steve Jobs (Berkun, 2010) es imposible sistematizar la innovación. Uno puede intentar manejar las condiciones, pero no puede sistematizar ni la creatividad ni la innovación.

Creemos que la aproximación que Google sigue para desarrollar la creatividad y la innovación presenta contradicciones internas, ya que intenta favorecer la creatividad en un entorno competitivo y por tanto no convence. Creemos más apropiado seguir las propuestas de Christensen, Drucker, Chesbrough y todos los que están investigando en esta dirección para promover la creatividad y la innovación.

Las propuestas de estos investigadores afecta a las empresas en su totalidad, en todos los ámbitos organizativos y en todas las empresas y en todas las industrias sin exclusión. Así en el ámbito de la estrategia estas mismas consideraciones han sido formuladas y desarrolladas como «la estrategia sin diseño» (Chia and Holt, 2009) o la empresa «velcro» (Prahalad and Krishnan, 2008) por su capacidad para re-inventarse constantemente, pegarse y despegarse de las estrategias y procesos con extrema facilidad.

Estas nuevas concepciones son radicalmente nuevas en su aproximación a lo que es la estrategia. Esto es así porque en estrategia competitiva empresarial, se entiende como capacidad la habilidad para actuar. Sin embargo, Chia y Holt (2009) definen la necesidad de una nueva capacidad estratégica de las empresas para lidiar con la incertidumbre como una «capacidad negativa». Esta capacidad no reside en actuar sino en todo lo contrario, en capacidad para contener la actuación, en reflexionar, no en reducir la ambigüedad sino en comprenderla más ampliamente, no en crear fórmulas rápidas sino en la capacidad de gestionar la empresa en la absoluta flexibilidad de descubrir constantemente nuevas maneras. Inevitablemente esta aproximación lleva a la formulación de «la estrategia sin diseño» todo lo contrario a las fórmulas que constantemente aparecen y son encumbradas en la última moda del *management* y rápidamente olvidadas por reduccionistas, no sin antes haber provocado más de un problema (Jackson, 2001, Furnham, 2004). Por tanto en situaciones de cambio e incertidumbre la «receta» es un «sin receta».

Así, la sistematización de la innovación y la creatividad en la empresa significa la sistematización de unas condiciones que favorezcan esta capacidad y esta innovación. Los individuos tienen que desarrollar unas capacidades

para tratar con la ambigüedad y no estar atrapados por ella, para vivir en la incertidumbre y no quedar perdidos en el relativismo, para vivir en la inconsistencia de todo y tener una aproximación integra.

Esta vuelta de tuerca, que nos dirige a «la estrategia sin diseño» y «al *management* sin recetas», nos lleva a re-considerar el liderazgo creativo del estudio de IBM. ¿Verdaderamente el 49% se sienten capaces de «liderar» la empresa sin diseños ni recetas? ¿no serán estos los que creen que tienen la fórmula, la receta, es decir, el bañador cuando el tsunami les viene encima? Mi opinión es que el 51% que se sienten perdidos, son precisamente los que están comprendiendo la dificultad de la situación en la que vivimos. Son estos integrantes del 51% los que con su «ignorancia» están aproximándose a la complejidad del problema, una actitud que Drucker (1999) considera capital para poder dar una respuesta mínimamente adecuada a la situación en la que vivimos. Son estos los que pueden gestionar la organización con una receta «sin receta».

Esta estrategia sin diseño y receta «sin receta» exige el cultivo de la cualidad humana. La cualidad humana comporta una ignorancia que no reside en ser consciente de lo que no conozco, sino en la comprensión de una complejidad que sólo modelamos siempre inadecuadamente. Por tanto la posible radical reinterpretación de lo que aquí hay está siempre abierta. Por tanto, el emprendedor, manager o empresario es capaz de comprender que su actual interpretación de la realidad es un modelo y por lo tanto está siempre mentalmente libre para poder imaginar y construir nuevos modelos. Una visión libre para comprender el mundo, los negocios y las organizaciones de una manera siempre diferente. Una «visión» creativa e innovadora que se desarrolla a través de una práctica individual que no está anclada en los automatismos mentales de comprensión y actuación que uno ha desarrollado. Así, es capaz de tener una visión «no automática» de la realidad. Por tanto, se trata de una capacidad para utilizar «el piloto manual», para desarrollar, siempre que convenga, nuestra propia «receta sin receta». En definitiva esto es el cultivo de la cualidad humana.

Podría parecer que abogamos por una aproximación micro al desarrollo de la estrategia de la empresa. Algunos investigadores (Black and Gregersen, 2003) sostienen que es fútil intentar transformar la empresa reorganizando los procesos y los objetivos. Es decir, una aproximación macro no tiene impacto en los comportamientos de las personas en la organización y por tanto no puede alcanzar los resultados estratégicos esperados. Así, proponen que los cambios estratégicos se consiguen a partir de un «re-diseño» de los

mapas mentales que guían las acciones y comportamientos de los individuos en la empresa. Es a partir de un cambio de cómo los individuos entienden los objetivos, los procesos de la organización y su contribución a esos objetivos que la estrategia de la empresa puede verdaderamente replantearse y cambiar, es decir a partir de una reconfiguración constante y explícita de los modelos mentales.

Sin embargo, ponderamos estas afirmaciones advirtiendo que con una aproximación micro, desde los individuos, no se consigue cambiar la estrategia de la empresa, aún consiguiendo cambiar los modelos mentales de estos individuos. Por tanto, es primordial que la empresa sea capaz de organizarse axiológicamente. Para que esto sea posible es necesario que el grupo se proponga el proyecto de devenir una empresa de innovación, tal como argumenta Marià Corbí. Para ello se requiere ser capaz de desarrollar la cualidad humana en la empresa, necesaria para desarrollar los elementos de cohesión y motivación del grupo, así como un proyecto axiológico empresarial.

La cualidad humana como base de la creatividad y de la innovación en la empresa

La cualidad humana se entiende a partir del desarrollo de tres actitudes que sin embargo no son tres, sino diferentes énfasis de una misma cualidad. Un interés no centrado en sí mismo para promover un interés por la realidad misma, completo, atento, independiente de mis necesidades, expectativas, deseos, miedos, etc. Un distanciamiento, un desapego de «mi provecho» en la situación, una des-implicación pero al mismo tiempo manteniendo el interés por lo que allí hay. Finalmente un silenciamiento de mis modelos mentales, patrones de comprensión y actuación en el mundo. Estas tres características están íntimamente relacionadas y no se dan a no ser que existan en conjunción (Corbí, 2001, Corbí, 2007). Estas actitudes suponen un acceso a esto de aquí, no relativo a mi, ab-soluto que es lo que genera la libertad de patrones.

Así, la cualidad humana desarrollada por las tradiciones de sabiduría adquiere una relevancia extraordinaria en el siglo XXI. El cultivo de la cualidad humana permite desarrollar las condiciones con las cuales la creatividad y la innovación puede prosperar, sin ella, la creatividad y la innovación no se produce. Por tanto, la cualidad humana es imprescindible para nuestra supervivencia, porque vivimos en una sociedad de cambio continuo (Corbí, 2007, Corbí, 2010, Corbí, 1992).

Esta afirmación no tiene nada de radical, es lo que hemos estado haciendo siempre de manera no explícita cuando innovábamos y creábamos nuevas comprensiones y modelos de la realidad. Lo radicalmente distinto de esta afirmación es que nuestra cualidad humana, en las condiciones culturales actuales, tiene que ser tematizada explícitamente si queremos desarrollar nuestra economía y sociedad en el contexto de la sociedad del cambio continuo. Para cada uno de nosotros esta afirmación abstracta sería concreta si pensáramos que para tener un trabajo remunerado se nos va a pedir cada vez con más insistencia ser creativo e innovar, y para ello necesitaremos cultivar las condiciones para que esto suceda. El desarrollo de la cualidad humana es fundamental para conseguir este objetivo.

Sin embargo, el concepto de cualidad humana gestado y desarrollado en las investigaciones de Marià Corbí, sobrepasa esta concepción funcional de contribuir a nuestra supervivencia; aunque sirve a la supervivencia, no se limita a ésta. La cualidad humana va mucho más allá de ella: cuando se desarrolla y profundiza, se escenifica en un ámbito gratuito excediendo lo que significa su aportación para la funcionalidad de la supervivencia humana.

La cualidad humana es comprendida y desarrollada como una capacidad intrínsecamente humana, nacida de nuestra condición de vivientes que hablan, que sirve a la vida diaria de la persona en sus ocupaciones más banales y al mismo tiempo es expresión de gratuidad. Así, aunque, la cualidad humana en la empresa es necesaria por su funcionalidad, no tiene porque quedar limitada en los individuos que la cultiven a este ámbito funcional, sino que puede abarcar cotas de gratuidad crecientes dependiendo del interés de los individuos que la desarrollen, y es precisamente en esa gratuidad que reside la fuente de su eficacia práctica.

La cualidad humana nos permite romper con los parámetros con los que funcionamos automáticamente en la vida diaria y nos proporciona maneras y procedimientos para vivir y relacionarnos siendo capaces de no estar sujetos a patrones fijos e inmutables de comprensión de la realidad. Así, el desarrollo de la cualidad humana es una base sólida para nuestra supervivencia eficaz en una sociedad en cambio continuo.

Conclusión

Hemos procedido a analizar diversos estudios que investigan la necesidad de un liderazgo creativo y de una focalización en la cultura de la organización como factor esencial para fomentar la creatividad y la innovación. Hemos visto como en una sociedad en cambio continuo la creatividad y la innovación son necesarios para el desarrollo y la supervivencia de las organizaciones.

Así, hemos analizado en detalle las asunciones básicas que todavía están presentes en estos estudios y que ejemplifican la gran mayoría de las aproximaciones que se realizan actualmente en el *management.* Por tanto, hemos proporcionado herramientas para poder detectar estas asunciones no explicitadas que cuestionan ampliamente los resultados obtenidos en esas investigaciones.

Hemos destacado en innumerables ocasiones la situación radicalmente nueva en la que nos encontramos y a partir de aquí hemos detectado «el interregnum» entre el paradigma industrial y el de la sociedad de conocimiento. Así, hemos clarificado que el liderazgo creativo a diferencia de lo propugnado en el estudio de IBM significaría un liderazgo en equipo, descentralizado y sin recetas, es decir, mejor descrito como un liderazgo «no liderazgo».

Hemos explicitado los parámetros desde los que se investiga en el *management,* como se desarrollan las teorías y lo que se pretende con ellas. Hemos destacado su carácter no predictivo y por tanto la dificultad en crear «recetas de éxito», aunque a otro nivel existen multitud de libros dando y vendiendo «recetas» sabemos que esto no es posible. Hemos visto como desde el estudio de la creatividad y la innovación se destacaba como importante no lo qué se hace, sino cómo se hace; y como el factor humano es clave en cualquier cambio organizacional.

Hemos investigado cómo desde el ámbito de la estrategia se aborda la necesidad del cambio no desde la gestión de la estructura y los procesos sino desde la intervención a nivel del individuo para poder afectar sus modelos mentales y que así se transforme la estrategia de la empresa. Hemos completado esta propuesta enfatizando que el desarrollo individual de la cualidad humana no es suficiente a nivel empresa sino que se requiere una aproximación organizacional para desarrollar un proyecto axiológico en el que se incluya esta necesidad del cultivo de la cualidad humana. Sólo desde esta aproximación es posible desarrollar una estrategia sin diseño que permita la flexibilidad continua.

Así, hemos presentado la necesidad de organizar una empresa «sin recetas» y una estrategia sin diseño. Podremos dar respuesta a esta necesidad si somos capaces de desarrollar la cualidad humana de los miembros de la organización para que vivan con patrones mentales dinámicos, y sean capaces de interpretar y re-interpretar la realidad cuando convenga. Esto sólo es posible si saben y desarrollan cómo abandonar automatismos que fijan esta interpretación de la realidad. Esta cualidad humana descrita como Interés, Distanciamiento y Silenciamiento es la capacidad que permite desarrollar las condiciones para que sea posible crear e innovar. Así, la cualidad humana es fundamental para el desarrollo de la economía y la sociedad del conocimiento, la sociedad del cambio permanente, la sociedad de la incertidumbre.

Bibliografía

Angle, H. L. and Van De Ven, A. H. (2000). Suggestions for managing the innovation journey. *In:* Van De Ven, A. H., Angle, H. L. And Poole, M. S. (eds.) *Research on the management of innnovation.* Oxford: Oxford University Press.

Bauman, Z. (2010). Conclusion: the triple challenge. *In:* Davis, M. And Tester, K. (eds.) *Bauman's Challenge. Sociological issues for the 21st century.* Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.

Berkun, S. (2010). *The myths of innovation,* Sebastopol, CA, O'Reilly.

Black, S. J. and Gregersen, H. B. (2003). *Leading strategic change,* Upper Sanddle River, Prentice Hall.

Brafman, O. and Beckstrom, R. A. (2006). *The starfish and the spider,* London, Penguin Books Ltd.

Cameron, K. S. and Quinn, R. E. (2006). *Diagnosing and changing organizational culture,* San Francisco, Jossey-Bass.

Corbí, M. (1992). *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos,* Barcelona, Herder.

Corbí, M. (2001). *El camino interior,* Barcelona, Bronce.

Corbí, M. (2007). *Hacia una espiritualidad laica, sin creencias, sin religiones, sin dioses,* Barcelona, Herder.

Corbí, M. (2010). *Towards a lay spirituality,* Barcelona, Verloc.

Chesbrough, H. (2011). *Open Services Innovation,* San Francisco, Jossey-Bass.

Chia, R. C. H. and Holt, R. (2009). *Strategy without design. The silent efficacity of indirect action,* Cambridge, Cambridge University Press.

Chichilnisky, G. (1998). «The knowledge revolution». *The Journal of International Trade & Economic Development,* 7, 39-54.

Christensen, C. M. (1997). *The innovator's dilemma,* Boston, Massachusetts, Harvard Business School Press.

Christensen, C. M. (2003). Foreword. *In:* Black, S. J. and Gregersen, H. B. (eds.) *Leading strategic change.* Upper Sanddle River: Prentice Hall.

Drucker, P. F. (1993). *Innovation and entrepreneurship,* New York, Harper & Row.
Drucker, P. F. (1999). *Management challenges for the 21st century,* New York, HarperCollins.
Furnham, A. (2004). *Management and myth,* Basingstoke, Palgrave Macmillan.
Hofstede, G., Hofstede, G. J. and Minkov, M. (2010). *Cultures and organizations. Software of the mind,* New York, Mc Graw Hill.
IBM (2010a). Capitalising on complexity. Insights from the Global Chief Executive (CEO) Study. IBM Institute for business value.
IBM (2010b). Working beyond borders: Insights from the Global Chief Human Resources Officer Study. IBM Institute for business value.
Jackson, B. (2001). *Management gurus and management fashions,* London and New York, Routledge.
Ladkin, D. (2010). *A new look at old leadership questions,* Cheltenham, UK, Edward Elgar.
Manyika, J. (2008). «Google's view on the future of business: An interview with CEO Eric Schmidt». *The McKinsey Quarterly*.
Mintzberg, H. (2004). *Des managers des vrais! pas des MBA,* Paris, Éditions d'Organisation.
Nakata, C. (2009). Going beyond Hofstede: why we need to and how. *In:* Nakata, C. (ed.) *Beyond Hofstede. Culture frameworks for global marketing and management.* New York: Palgrave Macmillan.
Prabhu, J., Tellis, G. and Chandy, R. (2010). Creating a culture of innovation. Advanced Institute of Management Research (AIM).
Prahalad, C. K. and Krishnan, M. S. (2008). *The new age of innovation. Driving Co-created value through global networks,* New York, McGraw-Hill.
Rost, J. C. (1991). *Leadership for the Twenty-First Century,* Wesport, Connecticut, London, Praeger.
Schein, E. H. (2000). Sense and nonsense about culture and climate. *In:* Ashkanasy, N. M., Wilderom, C. P. M. andPeterson, M. F. (eds.) *Handbook of organizational culture & climate.* London: Sage.
Wuchty, S., Jones, B. F. and Uzzi, B. (2007). «The increasing dominance of teams in production of knowledge». *Science,* 316, 1036-1039.

La dimensión social del trabajo de Marià Corbí

Josep Ma Surís

«No hay tiempo para descansar, Râma!. Despierta e inunda el mundo de alegría. No es propio de un yogui permanecer en el Ser cuando todavía hay gente hundida en el dolor»

(Yoga Vâshistha. Un compendio. Etnos. Madrid, 1995. Pág. 466*)*

Introducción

La investigación de Marià Corbí no se limita a una tarea académica. Busca por encima de todo comprender lo que se ha llamado de diversas formas: el camino interior, la sabiduría, etc., siguiendo a los grandes Maestros de las diversas tradiciones de sabiduría.

Para que esta investigación sea auténtica, necesita enraizarse en la realidad presente. Es un hombre de nuestro tiempo, de nuestra encrucijada actual, quien realiza esta indagación. Si no fuera así, no sería realista; no sería un hombre auténtico quien la realiza, sino alguien que se aferra a esquemas inexistentes o en franca recesión. Tampoco valdrían los instrumentos propios de culturas que no son la nuestra. Es necesario, por consiguiente, discernir lo que es propio de una cultura determinada y lo que es sabiduría o conocer desde el silencio.

En este trabajo tengo muy presentes las tres dimensiones de la actividad de Marià Corbí: la dimensión espiritual, la dimensión académica y la social. Todas ellas presentes de manera original e intensa en su vida.

Me centraré en la dimensión social y reflexionaré desde el punto de vista de la economía.

Una de las características de la economía actual es el creciente papel que desempeña en la vida económica el conocimiento, especialmente el conocimiento científico. De aquí que se la haya caracterizado como economía del conocimiento.

Marià Corbí ha realizado a lo largo de su vida un impresionante trabajo que nos permite profundizar en la comprensión del carácter laico de esta sociedad del conocimiento; en cómo cultivar en ella la aportación de sabiduría de las grandes tradiciones religiosas; y reconocer su extraordinario valor en la sociedad actual, si se sabe distinguir su componente mítico o ideológico, con el propósito de ayudarnos en nuestro camino interior hacia la cualidad humana profunda.

La dimensión social del trabajo de Marià Corbí se concreta de dos maneras: una práctica, a través del CETR y su participación en seminarios, cursos y jornadas en Costa Rica, Brasil, México... Otra teórica que consiste, entre otras aportaciones, en su trabajo por elaborar postulados axiológicos y proyectos de innovación.

La economía de la innovación

En la sociedad de la innovación encontramos varias instituciones, que producen y difunden conocimientos científicos y tecnológicos. Las más destacadas son las Universidades y centros públicos de investigación, como el «Consejo Superior de Investigaciones Científicas» (CSIC) en España, y las empresas. Existen además una gran variedad de Centros Tecnológicos que desarrollan tecnología y proporcionan servicios indispensables a las empresas innovadoras. Cada una de estas instituciones actúa siguiendo una cierta racionalidad que conviene explicitar para mejorar las decisiones sobre su orientación, recursos, resultados esperados, etc.

Nos centraremos en exponer algunos aspectos de esta racionalidad: ¿por qué invierten las empresas en innovación?, ¿de qué depende su éxito?, ¿por qué existen centros públicos de I+D en una economía de mercado?, ¿qué es lo que incentiva la investigación en la Universidad?....

Nos limitaremos a uno de estos agentes, las empresas, institución de gran importancia.

Como dice J.K. Galbraith «La institución que cambia más nuestras vidas es la que menos comprendemos... Es la corporación moderna. Semana tras semana, mes tras mes, año tras año, ejerce en nuestra vida y en nuestro modo de vivir más influencia que los sindicatos, los políticos y el gobierno. Existe un mito corporativo, cuidadosa y asiduamente divulgado. Y existe una realidad...» [1] .

1. J.K. Galbraith (1981) «La era de la incertidumbre» , Plaza y Janés. Barcelona. pág. 221.

Su importancia en los procesos de innovación, difusión y transferencia de conocimientos nadie la niega. Si tomamos como indicador de innovación las patentes concedidas destaca una característica: desde comienzos del siglo XX disminuye el numero de patentes concedidas a inventores individuales y aumenta el concedido a empresas. Es un claro indicador del proceso de institucionalización de la ciencia y la tecnología a medida que avanza la sociedad del conocimiento.

Hay que destacar, que esto ocurre a pesar de que para las empresas los procesos de innovación implican la asunción de riesgos y que la inversión en desarrollo tecnológico se ha convertido en actividad propia de las empresas por impulso del avance científico y tecnológico.

La inversión empresarial en innovación

Veámoslo más detalladamente. La inversión en innovación es inversión en información. Los procesos de desarrollo tecnológico trabajan con información que la elaboran, la amplían y la incorporan en productos, procesos y servicios. La innovación presenta formas y grados muy diversos así como también las actividades que conducen a ella, es decir, la investigación y desarrollo (I+D). El denominador común es que todas tratan con información.

La información desde la perspectiva económica es un bien público. Su uso no disminuye su disponibilidad y esto tiene importantes consecuencias para la inversión privada en I+D.

En mayor o menor grado, la empresa que invierte en innovación asume riesgos adicionales a los propios de cualquier negocio que se derivan de la incertidumbre técnica (no se sabe si el proyecto acabará siendo técnicamente viable), y comercial (se ignora si alcanzará la penetración en el mercado necesaria para rentabilizar la inversión). El éxito técnico y comercial no está en absoluto garantizado.

Tampoco está garantizado que el éxito beneficie a la empresa innovadora. La primera amenaza es la imitación por lo que si la innovación no está protegida por algún régimen de propiedad, podría ocurrir y de hecho sucede, que empresas que no han asumido el riesgo de la inversión, se aprovechen de ella. Pero existen defensas frente a esta amenaza, algunas de ellas tienen que ver con el carácter idiosincrásico de la innovación, es decir, conocimiento que no vale

fuera de la organización que lo ha producido. O conocimiento tácito que tienen determinadas personas y que no está codificado en especificaciones, etc.

Otra amenaza proviene del acceso a los recursos complementarios. Para introducir la innovación en el mercado, se necesitan recursos y capacidades de producción, comercialización, etc. que pueden no estar en manos de la empresa innovadora. Según sea el poder relativo de negociación entre el innovador, los imitadores y los propietarios de recursos complementarios, así se distribuirá el valor generado por la innovación entre ellos.

Otra característica de la inversión en innovación consiste en la dimensión mínima de los proyectos. Existen indivisibilidades, es decir no se puede fragmentar un proyecto y efectuar sólo una parte, en muchas ocasiones la dimensión mínima es elevada y las empresas necesitan cierto tamaño para emprender el proyecto.

Finalmente, la inversión en innovación choca contra la visión a corto plazo, incompatible con el largo plazo propio de la estrategia innovadora.

A pesar de todos estos factores que frenan la inversión en innovación, las empresas invierten grandes cantidades en diversas formas de desarrollo tecnológico y organizativo. ¿Qué impulsa a las empresas a asumir estos riesgos?

En primer lugar el avance científico y tecnológico. En segundo lugar los cambios y exigencias del mercado (los clientes y las empresas rivales).

Los avances que constituyen el núcleo tecnológico o el conjunto de tecnologías genéricas que protagonizan el cambio técnico reúnen unas características que explican por qué las empresas se ven obligadas a invertir en innovación. Son las siguientes: en primer lugar se observa una gran concentración de la inversión en I+D en áreas de conocimiento, microelectrónica, informática, telecomunicaciones, biotecnología y nuevos materiales. Estas grandes áreas producen cambios cuyas aplicaciones, como veremos, se extienden mucho más allá de los sectores que las producen. Otra dimensión de la concentración es la geográfica como lo indica el mapa mundial de localización de las actividades de I+D. En el año 2008, sólo seis países realizaban el 76,7% de los gastos en I+D de la OCDE. Son: Estados Unidos, Japón, Alemania, Francia, Reino Unido e Italia. Se da finalmente, una concentración institucional, es decir el número de empresa e instituciones que invierten en I+D es reducido.

La segunda característica es la enorme amplitud de aplicaciones que tienen estas tecnologías que se extienden a todos los campos de la economía de

tal manera que definen el terreno del juego competitivo y su nivel. Tenemos así un núcleo tecnológico muy concentrado en cuanto a su producción; pero con un potencial de aplicaciones que hace inconcebible cualquier actividad sin su presencia. Esta capacidad de aplicaciones obliga a las empresas a invertir en innovación para aprovechar las oportunidades y protegerse de las amenazas que los cambios en este núcleo representan.

En tercer lugar los procesos de difusión de las nuevas tecnologías pueden ser muy creativos. Las nuevas tecnologías no se ciñen a aplicaciones predeterminadas sino que la creatividad, propia de los procesos de generación de nuevas tecnologías, adquiere un importante protagonismo en los procesos de difusión e, incluso, de imitación.

La cuarta característica que observamos consiste en la relación que existe entre las aplicaciones de la tecnología mediante el trabajo de desarrollo tecnológico y la ciencia. Ya no es posible limitarse al aprendizaje por la práctica, las empresas se preocupan de vigilar la evolución de su entorno tecnológico, para lo cual necesitan investigar.

Finalmente la evolución de la innovación es tan rápida, que reduce el ciclo de vida de los productos y acelera su obsolescencia, de manera que la innovación deviene una tarea estratégica, que implica a toda la organización incluyendo a los máximos órganos de decisión.

Resumiendo, conviene subrayar que a pesar de las dificultades que frenan la inversión en innovación de las empresas, hemos de reconocer que el desarrollo científico y tecnológico reúne tales características que hace inevitable dicha inversión.

Veamos alguna aportación de la economía a la cuenta de la inversión en innovación, complementaria a la que hemos considerado hasta ahora. La observación de los mercados nos muestra grandes diferencias entre ellos en cuanto a su implicación en la innovación. A partir de esta observación, especialistas en organización industrial, como Scherer y Paviit, proponen la siguiente tipología de sectores económicos: sectores dominados por los proveedores, sectores intensivos en producción y sectores basados en la ciencia. Los primeros resuelven sus necesidades tecnológicas mediante sus proveedores, que son su principal fuente de innovación. Los sectores intensivos en producción tienen grandes economías de escala; en ellos tienen gran importancia las innovaciones de proceso y su fuente principal de innovaciones: sus departamentos de I+D. Los sectores basados en la ciencia, tienen su principal fuente de innovación en la investigación propia y en colaboración con diversas empresas e instituciones.

El análisis sectorial junto con los estudios históricos y empíricos conducen a un concepto del proceso de innovación más cercano al detalle de los comportamientos empresariales. Se va a concebir la innovación como un proceso de solución de problemas que plantean los cambios en los mercados. Las soluciones innovadoras trabajan con dos tipos de conocimiento: el codificado que se expresa en fórmulas, maquetas, software, etc y que es un bien público; y el tácito, incorporado en las personas y sus habilidades específicas y que es un bien privado, debido a la enorme dificultad de ser transferido o imitado. Dosi utiliza la expresión «base de conocimiento» para referirse al conjunto de conocimientos, habilidades y experiencias que usan los investigadores para buscar soluciones innovadoras. En algunas áreas de conocimiento predominarán los públicos y en otras los privados. A partir de esta base de conocimientos se construyen paradigmas tecnológicos. Las empresas son muy selectivas y cada una sigue su trayectoria tecnológica, que será tanto más específica cuanto mayor sea el contenido en conocimiento tácito.

En resumen, este enfoque configura un panorama en el que la inversión en I+D puede tener un componente privado y orientarse de manera que se relativizan los obstáculos explicados más arriba.

La sociedad del conocimiento tiene un potente núcleo tecnológico, que ayudado por el tipo de conocimiento que genera, idiosincrásico (específico de una organización o empresa), codificado o tácito impulsa enérgicamente a todas las actividades a un inevitable proceso de innovación permanente.

Ante esta situación, ¿cómo responden las empresas?

Las empresas

Las empresas se encuentran en una situación difícil. Su aversión al riesgo les impulsa a evitar inversiones arriesgadas como las innovadoras. Mientras que, por otra parte, la evolución de la ciencia y la tecnología, ayudada por tipos de conocimiento idiosincrásico y tácito, tiende a hacer que estas inversiones sean inevitables para permanecer en el mercado y desarrollarse.

Esta tensión ha provocado que las empresas buscaran nuevas formas organizativas por lo que la innovación tecnológica siempre arrastra la innovación organizativa.

La innovación organizativa tiene en cuenta los factores que contribuyen a aumentar las probabilidades de éxito de la innovación. Así, por ejemplo, trata

de orientar la investigación y el desarrollo tecnológico a lo que los clientes y demás grupos de interés están dispuestos a comprar, lo cual no es fácil de descubrir a priori. Intentan optimizar su relación con el cambiante entorno tecnológico en el que surgen amenazas y oportunidades. Buscan los mejores gestores de proyectos, capaces de formar y motivar personas altamente cualificadas, y procuran dotarse de una estructura organizativa que incentive comportamientos innovadores.

En un reciente survey sobre innovación[2] , el McKinsey Global Institute recoge las opiniones de 2.240 ejecutivos de un amplio rango de industrias, regiones, especialidades funcionales y experiencia de todo el mundo. Destaca que las empresas buscan activamente una senda de crecimiento para salir de la crisis. El 84% creen que, para lograrlo, la innovación es extremadamente o muy importante en su estrategia de recuperación de la crisis. Adoptan, sin embrago, una actitud prudente, buscando oportunidades de negocio en áreas que son conocidas o próximas a sus core competencies. Así no buscan crecer mediante diversificación, excepto las empresas de sectores de alta tecnología en los cuales la innovación juega un papel tan determinante que obliga a buscar permanentemente nuevas vías. El 42% de los entrevistados afirma que el mayor desafío es la organización para la innovación, de tal manera que una mejora en esta área sólo, haría la más profunda diferencia en los resultados.

La organización para la innovación contempla muchas dimensiones. Creo que puede ser útil, presentar algunos rasgos de algo que incluye y desborda la innovación. Nos preguntamos qué modelos de innovación podemos identificar.

Modelos de innovación

Según sea la estrategia competitiva de la empresa y las características de los mercados en los que opera, la empresa orienta su actividad innovadora siguiendo o generando ciertos modelos. Podemos identificar los siguientes.

1. Innovación estratégica o en el modelo de negocio

El protagonismo, en este modelo, no lo tiene la innovación tecnológica sino la estratégica y la organizativa. Un ejemplo ampliamente conocido nos ayudará a explicarla, IKEA. La innovación en IKEA está constituida por un

2. McKinsey Global Institute (2010) «Innovation and commercialization, McKinsey Global Survey Results».

amplio conjunto de decisiones avaladas por su aceptación en el mercado. Por ejemplo el rol del catálogo y de la tienda. Tradicionalmente, la distribución se efectuaba mediante catálogo o mediante la compra en la tienda, IKEA introduce el catálogo en la tienda, de manera que no necesita tantos vendedores y es el cliente quien puede escoger directamente. Esta innovación en el modelo de negocio tiene extraordinarias consecuencias. Por ejemplo, puede profundizar en la filosofía del self service haciendo que el cliente recoja su producto, lo transporte y lo monte en casa. Esto implica un diseño de los muebles tal que pueda ser transportado y montado fácilmente. Permite adoptar una estrategia híbrida, es decir que combina diferenciación con liderazgo de costes.

Muchas empresas innovan en el modelo de negocio, citamos como ejemplos: Inditex, Mango, La Fageda, Body shop...

Innovación incremental en sectores maduros

En segundo lugar, encontramos numerosas innovaciones incrementales, que tienen considerable importancia por los recursos que requieren y por el impacto económico que tiene a medida que se difunden. Corresponden a una política de innovación que se alimenta de la preocupación por la calidad y la reducción de costes. Suelen ser innovaciones demand pull empujadas por la demanda y cuya necesidad nace de problemas planteados en el uso de otras innovaciones más radicales. Es decir los problemas que plantea, por ejemplo, un ordenador personal a alguien que no está bien preparado se resuelve mediante un conjunto de mejoras que hacen que el ordenador sea amigable para el usuario. Estas mejoras son innovaciones incrementales.

Open innovation

Se trata en primer lugar de una nueva filosofía de la investigación y desarrollo empresarial. Consiste en pasar de un concepto de innovación que sobrevalora la I+D realizada en el interior de la empresa y minusvalora la procedente de fuentes exteriores a otro que valora y utiliza intensivamente las fuentes de innovación (y las mismas innovaciones) exteriores a la empresa. Procter and Gamble es pionera en este nuevo enfoque y en el mundo académico lo es Chesbourgh[3] .

3. Chesbourgh «The era of open innovation» publicado en la Sloan Management Review, número 44, año 2003.

El enfoque «tradicional» de innovación en grandes empresas recorre un proceso que parte de una idea, efectúa pruebas, resuelve problemas y se introduce en el proceso de producción y comercialización.

El enfoque que llamamos «innovación abierta» parte de la definición de los problemas y su circulación por las redes globales de personas e instituciones para saber si existen soluciones disponibles.

Una vez determinadas las áreas de búsqueda, empieza la tarea de networking, de interrelación de la empresa con los miembros de la red. Las redes globales son la infraestructura en la que tiene lugar buena parte de la estrategia innovadora. El resultado es la identificación de posibles colaboradores con los cuales se puede continuar el proceso de desarrollo tecnológico mediante los acuerdos correspondientes.

En resumen, el proceso de innovación abierta consiste en buscar nuevas y buenas ideas en la red, no sólo en el interior de la empresa, y llevarlas a la empresa, mejorarlas y convertirlas en capacidades internas a la organización.

En el caso de Procter and Gamble gracias a la innovación abierta, la productividad de la I+D ha crecido un 60% en el periodo 2000/2006, la tasa de innovación se ha doblado y en los últimos dos años (2004/2006) se han lanzado al mercado más de cien nuevos productos. Empresas como IBM o Elli Lilly, entre otras, se interesan por la innovación abierta.

Innovación mediante la creación de empresas

La innovación se concreta en muchas ocasiones mediante la creación de una empresa cuyo objeto es la producción y comercialización de una innovación.

Podemos comentar este modelo de innovación desde tres puntos de vista: la personalidad del empresario; la gestión de la creación y desarrollo de la nueva empresa; y la economía de la innovación.

La perspectiva económica considera al empresario un recurso que tiene cualquier sociedad, que puede ser asignado a actividades innovadoras y productivas o a actividades de bajo valor económico o incluso de valor negativo (actividades delictivas, por ejemplo, etc,). La pregunta es, en qué condiciones este recurso se asignará a producir valor o, en nuestro caso, a crear empresas innovadoras en vez de dedicarse a actividades menos productivas. La respuesta está en la estructura de incentivos, es decir, en lo que la sociedad valora,

reconoce y premia en un determinado período. Si la sociedad valora el enriquecimiento fácil y rápido, incluso en el límite de la ley, las capacidades empresariales de la sociedad tendrán un fuerte estímulo para dedicarse a este tipo de actividades. Si, por el contrario, las actividades productivas, innovadoras, generadoras de valor gozan de amplio reconocimiento, el empresario tendrá mayor facilidad para asignar su capacidad a proyectos de este tipo.

Dada la importancia que tienen los emprendedores en la economía, los costes sociales de una mala asignación del recurso empresarial resultan elevados. De aquí la importancia de estudiar los incentivos. Uno de los autores más representativos de este enfoque es Baumol, W. y concretamente su obra de 1993 *Entrepreneurship, management management and the structure of pay offs*. Los incentivos más potentes son los que radican en la valoración social del empresario que orienta su energía a actividades innovadoras claramente productivas, como se ha dicho antes. Otros incentivos proceden del mercado, cuando ofrece alta rentabilidad y expectativas de expansión. El marco legal, especialmente los cambios en dicho marco, es una fuente de incentivos, así como determinadas políticas públicas de apoyo a la creación de empresas innovadoras.

La innovación mediante la creación de empresas, respecto a la innovación efectuada en el interior de empresa ya existentes, se da principalmente en casos como innovaciones radicales difícilmente compatibles con la base de recursos y capacidades de empresas ya constituidas, o como innovaciones que requieren recursos relativamente reducidos y, por ello, son menos perceptibles para las grandes empresas que para empresarios atentos a nuevas oportunidades. En otros casos, surgen oportunidades dentro de los departamentos de I+D de grandes organizaciones, que no son desarrolladas por la propia empresa, pero sí por técnicos que han intervenido en su desarrollo y crean su propia empresa. Es un caso de las llamadas *spin offs*.

La innovación en la estrategia deliberada

Finalmente abordamos la empresa que considera la innovación como una tarea permanente que se efectúa mediante las actividades de I+D. Tiene la innovación como una función establecida dentro de la empresa, organizada en departamentos de I+D por lo que las estrategias de innovación forman parte de su estrategia deliberada.

Las empresas que invierten de forma regular en I+D abordan de manera sistemática los problemas y condiciones que hemos destacado más arriba.

Reducen el riesgo mediante buenas prácticas que la experiencia muestra como factores que aumentan la probabilidad de éxito de la inversión en I+D; tratan de aumentar su poder de negociación con los propietarios de recursos complementarios; se protegen de la imitación mediante regímenes de propiedad fuertes, por ejemplo mediante una política de patentes u otras formas de evitarla.

Innovación y cualidad humana profunda

Se ha dicho al principio de este trabajo que el interés de Marià Corbí no se limita a conocer lo mejor posible el mundo en que vivimos. Le interesa en la medida que es necesario para cultivar, aquí y ahora, lo que él llama la «cualidad humana profunda».

Para contribuir a alcanzar este propósito conviene apuntar dos aspectos: en primer lugar lo que podemos llamar la innovación irresponsable y, en segundo lugar, la articulación de esta cualidad humana en una sociedad de innovación mediante proyectos axiológicos adecuados a una sociedad que vive de la ciencia y la tecnología. En definitiva se trata de responder a la pregunta sobre los valores y proyectos axiológicos propios de una sociedad dinámica, que vive del cambio provocado por el desarrollo científico y tecnológico.

En cuanto al primer aspecto se observa fácilmente que no todo es positivo en el mundo de la innovación. Las consecuencias de prácticas innovadoras irresponsables pueden ser monstruosas como estamos viviendo, por ejemplo, en la actual crisis financiera.

No hay duda de que la innovación irresponsable en productos y servicios financieros está en el origen de la gran crisis que estamos sufriendo desde el año 2008. La innovación muestra su poder cuando un reducido núcleo tecnológico se aplica creativamente a todos los ámbitos de la vida y muestra su poder destructivo cuando es irresponsable.

Es importante reflexionar sobre este aspecto, si se quiere contribuir a la cualidad humana. Me limitaré a exponer algunos componentes de la crisis, sin elaborarlos.

Podemos distinguir dos tipos de factores que han contribuido a provocarla y mantenerla: factores psicológicos como la codicia, el gregarismo, la pérdida de sentido de la realidad, la «sobrerreacción», la corrupción, etc.; y factores económicos y políticos.

El análisis económico de la crisis puede partir de los procesos de desregulación del sistema financiero. En Estados Unidos, este proceso empieza con la desregulación de las comisiones que pagaban a los agentes de bolsa en los años 70 y con la derogación de la Ley Glass-Steagal en los años 90. La desregulación tuvo como aspecto positivo la ampliación del campo de negocio de los bancos comerciales y de inversión, que podían entrar en ambos negocios, ampliar la oferta y reducir el tipo de interés. Pero ha tenido también efectos muy negativos, por ejemplo la asunción de riesgos excesivos incentivada por la remuneración ligada al volumen de negocio y al corto plazo. Con el fin de ampliar este negocio se concedieron créditos de manera irresponsable y se generaron nuevos productos opacos. Ejemplo de lo primero fueron las hipotecas sub prime, es decir que estaban por debajo de las condiciones mínimas para garantizar su devolución; pero que se concedían por no haber regulación y porque los incentivos premiaban la cantidad no la calidad de las hipotecas y podían cobrarse intereses elevados. Por otra parte se desarrollaron sistemas que hacían que la hipoteca, fragmentada, se mezclaba con otros productos y se colocaba en el mercado. De esta manera el que concedía la hipoteca podía desentenderse de su devolución. La codicia conducía a operaciones arriesgadas, fuera de toda regulación y opacas, de tal manera que muchas veces no se sabía con certeza lo que se estaba vendiendo.

Otros ejemplos tienen que ver con el exceso de innovación, que produce efectos negativos en las personas e instituciones.

Los postulados axiológicos que se ofrezcan tendrán que tener en cuenta las dos caras de la sociedad de la innovación. No podrán reducirse a propuestas que tiendan a fomentarla, es necesario también orientarla.

A modo de conclusión

Marià Corbí se ha interesado por estos temas por lo menos desde la publicación de su libro *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión* publicado el año 1992. En esta publicación nos ofrece un amplio análisis de los principales aspectos de la sociedad del conocimiento, como: la organización de la producción y el trabajo, la educación, la política, el poder, las ideologías, etc. Lo hace con una profundidad que me resulta imposible reflejar aquí. Como he dicho al principio este interés no se limita al campo académico sino que se inscribe en un proyecto vital del que surge la necesidad de reflexión profunda.

Recientemente, Marià ha centrado su atención en el funcionamiento de los grupos generadores de innovación. Les llama equipos de innovación y se caracterizan por requerir para su funcionamiento de confianza, comunicación, colaboración entre sus miembros, responsabilidad compartida. Estos equipos se estructuran en torno a proyectos tales que configuran su estructura organizativa y son, ellos mismos, aportación a la sociedad. Profundizando más, es a través de los proyectos de innovación que se propone indagar en la cualidad humana y en la cualidad humana profunda.

A lo largo de toda su larga trayectoria, Marià Corbí se ha mantenido firme entre dos grandes líneas de trabajo: la indagación rigurosa, sin concesiones y abierta, sobre el papel y la estructura de las religiones en las sociedades preindustriales y especialmente en la actual sociedad del conocimiento; y el cultivo de la cualidad humana profunda con la ayuda de los grandes Maestros de las tradiciones de sabiduría.

Sin duda Marià Corbí ha llegado a ser una referencia valiosísima para todos aquellos que sienten la necesidad de cultivar la dimensión sagrada de la vida siendo plenamente ciudadanos de la sociedad de la innovación.

Calidad humana y libertad de expresión

Daniel Álvaro Martínez

> [...] *Al investigar la cuestión de la libertad, no sólo deben haber los puntos de vista científicos, sino también el vuelo del águila que no deja rastro alguno; ambas investigaciones son necesarias; tiene que haber tanto la explicación verbal como la percepción no verbal, aunque la descripción nunca es la realidad descrita; es obvio que la explicación nunca es la cosa explicada, la palabra nunca es la cosa.*
>
> — Jiddu Krishnamurti [1]

1. Preámbulo

A partir de la «calidad humana» caracterizada por Marià Corbí como «vacía de contenidos, por tanto, laica y sin pertenencia ideológica»[2], el propósito de este ensayo es indagar su relación con la «libertad de expresión»[3]. Mi referente es doblemente empírico: además de receptor entusiasta, indiferente o elusivo de los *mass media* —alternativas insoslayables—, participo como articulista en *De Igual a Igual*, medio digital de prensa alternativa vinculado a la Universidad de Salamanca (se me confió una columna de opinión que nominé «Calidad Humana», en sintonía con el pensamiento de Marià).

«Interés por la realidad», «capacidad de distancia» y *«capacidad de silenciamiento interior completo»* son *«rasgos fundamentales»* de «calidad humana» —inseparables y definitorios de ésta, conforme a la caracterización anotada—, e intentaré descubrirlos en el flujo comunicacional de nuestra estirpe, emisor y receptor a la vez. «Todos somos periodistas hasta que se demuestre

1. KRISHNAMURTI Jiddu, *The flight of the Eagle*, traducción de Fundación Krishnamurti Latinoamericana (FKL): *El vuelo del águila* [http://www.fkla.org/lasensenanzas/ ver-libro/el-vuelo-del-aguila-libro-gratis], pp. 7-8.

2. CORBÍ Marià, «Los problemas axiológicos de las sociedades de conocimiento» [http://www.cetr.net/es/articles/sociedad_en_cambio/los_problemas_axiologicos_de_las_soc] (Bogotá, Universidad Javeriana, Congreso de Bioética, 5.11.2010), p. 8.

3. Trascendiendo lo consignado en el artículo decimonoveno de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, mi forma de entender la «libertad de expresión» tiene connotaciones cosmológicas y sapienciales que procuraré explicitar.

lo contrario» (así reza la consigna guiadora del medio referido). Esta matización de una de las creaciones más singulares de nuestra colaboración simbiótica conlleva —desde mi óptica— una doble intuición:

1. La libertad de expresión es inherente al dinamismo evolutivo:

> [...] El proceso de profunda transformación que vivimos actualmente consiste, ni más ni menos, en renunciar a la idea de que los seres humanos son el centro de todo y en adoptar una actitud biocéntrica y cosmocéntrica en que el Universo y la Tierra son los principales referentes. Es un quiebre. Nos sentimos confundidos, porque estamos habituados a olvidarnos de la Tierra y del cosmos para concentrarnos en el mundo de los seres humanos, pero cuando empezamos a adoptar una visión más amplia descubrimos una libertad que no conocíamos y una imagen de nuestro ser que le da sentido a todos nuestros esfuerzos.
>
> -- SWIMME Brian, *The Universe is a Green Dragon,* traducción de Teresa Gottlieb: *El universo es un dragón verde*[2] (Santiago de Chile, Sello Azul, 1998), p. 90.

2. Asistimos al desafío de impulsar una «alianza estratégica entre el periodismo ciudadano y los ciudadanos periodistas»[4]. Estos últimos, jaqueados por múltiples urgencias y carencias, están llamados a potenciar sus cualidades específicas básicas —credibilidad y profesionalidad—, en conjunción con la espontaneidad creativa del ciudadano común, cuya creciente presencia en redes sociales, medios de comunicación comunitarios, prensa alternativa, etc., viene propiciando —Internet mediante— la participación de la sociedad en la «construcción de un nuevo espacio público» apto para deliberar, debatir, y últimamente decidir su propio destino. Tal espacio, antes anquilosado y confinado en los corredores de una clase política cada vez más desacreditada —y parapetada tras *mass media* igualmente desprestigiados por filtrar las informaciones conforme al gusto de los poderosos—, hoy tiende a liberarse y extenderse con ímpetu irrefrenable[5].

4. Me baso en diversos análisis de Manuel Castells y entrecomillo una frase suya pronunciada en la presentación de su libro *Comunicación y poder* (Universidad Complutense de Madrid, 17.11.2009, cf. [http://www.youtube.com/watch?v=Z2PmCEPE5iI].

5. Cf. CASTELLS Manuel, «Wikileaks causa pavor en los gobiernos de muchos países» [http://www.youtube.com/watch?v=lHVzOggtVvg\&feature=related].

2. Interés por la realidad

Si el primer rasgo de una «calidad humana vacía de contenidos» es el «interés por la realidad», mental, sensitivo y mejor cuanto más apasionado[6], cabría inquirir sobre el sujeto portador de tal cualidad. Cuando a la comprensión subsigue el sentir, y a éste la pasión, actuamos sin esfuerzo, pletóricos de energía. Entonces la *persona* que creemos ser, ese *alguien* cuya individualidad, centralidad y autonomía solemos dar por sentadas... ¿existe realmente? Espiarnos con dilección científica (¡y artística!) es aventura fascinante. Y tan saludable como práctica, para mejor atestiguar la vitalidad de cuanto en nosotros y en torno a nosotros acontece:

> *Daba a su alma latigazos de risa para impedir que se le durmiera. Hizo perder a su señora una serie de sirvientas excelentes, por llamar a la puerta como un perfecto desconocido, preguntando si vivía ahí un tal señor Smith y qué clase de individuo era. La sirvienta londinense de todo servicio no está acostumbrada a que el dueño de casa se permita tan trascendentales ironías. Y resultó imposible explicarle que él lo hacía con el fin de sentir por sus propios asuntos el mismo interés que sentía siempre por los asuntos de los demás.*
>
> *—Yo sé que hay un tipo llamado Smith —decía con ese su modo un tanto misterioso— que vive en una de las casas altas de esta terraza. Sé que es feliz de veras, y sin embargo nunca lo puedo sorprender infraganti.*
>
> -- CHESTERTON Gilbert K., *Manalive*, traducción de Natalia Montes de Oca: *Hombrevida* (México, Compañía Editorial Continental S.A., 1955), pp. 197-198.

Las galaxias y estrellas de las que provenimos se movilizan al influjo de la atracción gravitatoria. Ésta se manifiesta por doquier —en la inmensidad celeste y en el mundo subatómico—, y el encanto que conlleva está en la base de cualquier motivación humana:

> [...] Lo realmente misterioso es que cualquier cosa nos interese. Piensa en tus amigos, en cuando los conociste, en lo primero que sentiste entonces. ¿Por qué tenemos que sentir interés por alguien? ¿Por qué no sentimos que todos son insoportables y terriblemente aburridos? ¿Por qué no funciona así el cosmos? ¿Por qué no sentimos una absoluta indiferencia ante todos los seres humanos, los bosques, las sinfonías y los mares? Lo más sorprendente es descubrir que algo o

6. CORBÍ Marià, op. cit., p.8.

> alguien *es* realmente interesante. Esa es la primera chispa del amor. El amor surge cuando descubrimos un interés. El sentir interés es enamorarse. El sentirnos fascinados es vivir un romance loco en cualquier nivel de vida.
>
> -- SWIMME Brian, op. cit., p. 36.

«Lo realmente misterioso es que cualquier cosa nos interese. [...] Lo más sorprendente es descubrir que algo o alguien *es* realmente interesante». Pero ¿los sucesos? Los que conocemos por los *mass media* y los que éstos desfiguran u omiten (la inmensa mayoría)... ¿también han de fascinarnos?

> Cuando más se estudian los textos religiosos y filosóficos de los hindúes, budistas o taoístas, tanto más aparente se hace que en todos ellos el mundo está concebido en términos de movimiento, flujo y cambio. Esta cualidad dinámica de la Filosofía oriental parece ser uno de sus rasgos más importantes. Los místicos orientales ven el Universo como una telaraña inseparable, cuyas interconexiones son dinámicas y no estáticas. La telaraña cósmica está viva; se mueve, crece y cambia continuamente. La Física Moderna, también, ha llegado a concebir el Universo como una telaraña de relaciones y, como el misticismo oriental, ha reconocido que esta telaraña es intrínsecamente dinámica. [...].
>
> -- CAPRA Fritjof, *The Tao of Physics*, traducción de Juan José Alonso Rey: *El tao de la fisica*[3] (Madrid, Luis Cárcamo Editor, 1992), p. 219.

En el prolongado conflicto sostenido por Occidente a la luz de la filosofía crítica de la ciencia, tan implacable con las raíces míticas del *homo religiosus* como condicionada por ellas, la modernidad incurrió en la ingenuidad de considerar la materia como *realidad* contrapuesta al *más allá* del pensamiento arcaico: *aquí* lo *físico*, tangible e incuestionable; *allí* lo *metafísico*, hipotético e indemostrable. Cuando «Dios» pasó a llamarse «Materia» o «Energía», el materialismo científico introdujo una nueva hipóstasis sin percatarse de que sólo estaba cambiando un símbolo: «El materialista es un metafísico *malgré lui*», comentaba Carl Gustav Jung en 1939[7]. Por su parte los creyentes, acaso dispuestos al «*sacrificium intelectus*» mas no al abandono del sentimiento —«de la seguridad y confianza de un mundo todavía presidido por padres poderosos, responsables y cariñosos»—, inconsecuentes con el ejemplo y la prédica de Jesucristo prefirieron «*continuar siendo* niños, en lugar de conver-

7. Los entrecomillados de éste párrafo pertenecen al texto de Jung referido en cita subsiguiente.

tirse en seres inocentes *como* los niños». No todos procedieron así —justo es reconocerlo—; unos cuantos procuraron compartir la «aventura espiritual» de su época y de tal modo fueron precursores del «entusiasmo por los *hechos*», tan característico de la cultura occidental moderna:

> Muchas personas de mente científica incluso han sacrificado sus conocimientos religiosos y filosóficos por temor al subjetivismo incontrolado. A modo de compensación por la pérdida de un mundo que latía con nuestra sangre y respiraba con nuestro aliento, hemos desarrollado un gran entusiasmo por los *hechos*; montañas de hechos, más allá de la posibilidad que cualquier individuo tiene, de poderlos estudiar. Tenemos la piadosa esperanza de que esta incidental acumulación de hechos llegue a formar una totalidad significativa, pero nadie está realmente seguro, porque no hay cerebro humano que pueda comprender la gigantesca suma total de este conocimiento producido masivamente. Estamos sepultados por los hechos, pero aquél que se atreva a especular, deberá pagar por ello con una conciencia culpable; lo cual se justifica, puesto que instantáneamente los hechos lo cogerán en falta.
>
> -- EVANS-WENTZ W.Y., *The Tibetan Book of The Great Liberation*[5], traducción de Celia Paschero: *El libro tibetano de la gran liberación* (Buenos Aires, Editorial Kier S.A., 1998), Prólogo de Carl Gustav Jung, pp. 19-20.

3. Capacidad de distancia

Tras un lapso aproximado a la duración de una generación humana —poco más de siete décadas—, la reflexión del ilustre pensador suizo se mantiene interpelante: ¿estamos preparados para afrontar los hechos? ¿Nos hallamos lo suficientemente distanciados de ellos como para aprehenderlos per se, sin interferencias de nuestra percepción egocéntrica? Habituados como estamos a delegar nuestra provisión informativa en analistas profesionales o voceros mediáticos de probada reputación o confianza (¡cuyas descripciones, interpretaciones y juicios coincidan con los nuestros!...); ¿podemos captar sin su asistencia *lo que realmente acontece*?

A fin de calibrar el alcance de estas preguntas, considérese el significativo desconcierto que suele provocar el carácter estrictamente informativo de los cables de *Wikileaks*. No precisamente la divulgación de ciertas noticias en determinados medios, que presupone selección por partida doble; sino la pecu-

liar modalidad de difundir narraciones desprovistas de ropaje interpretativo (sin perjuicio, claro está, de las interpretaciones inherentes a las propias narraciones). Acaso lo más novedoso del modus operandi de *Wikileaks* —en contraste con el de los *mass media*— sea precisamente esta característica de presentar hechos sin aderezos descriptivos, informaciones originales y no reportajes.

Cual se infiere de las opiniones de Umberto Eco y Jorge Martínez de León consignadas en mis reflexiones iniciales sobre el tema, oportunamente compartidas con CETR[8], *la gente quiere enterarse de lo que ya sabe*. Particularmente el telespectador medio que todo lo decodifica como entretenimiento y ante el más mínimo vestigio de novedad que le interpele —o complejidad que le exija pensar— recurre al *zapping*. Con todo lo que ello denota como temor a lo desconocido, como elusión del riesgo de afrontar los hechos en su prístina frescura. Nótese el sustrato paradójico en el que germina la avidez de noticias. Por un lado, la necesidad cuasi instintiva de ampararse en lo probado y esquivar la incertidumbre, la ansiedad que ésta genera; por otro, el hastío de la rutina y la expectación ardiente de lo novedoso.

Durante el procedimiento de *enlatado* —mientras se dosifican las *novedades* a difundir por los medios—, resulta imperativo reconocer un *tiempo cronológico* sustentado en la memoria; un proceso operativo en el que no cabe la amnesia (serio obstáculo para el funcionamiento saludable de cualquier viviente). Más profundamente, sin embargo, en la interioridad psicológica del *público de masas* cuya demanda regula el flujo mediático; ¿es dable acceder a un *estado intemporal* exento de evocaciones y miedos, observar la realidad sin simultáneamente describir o interpretar los acontecimientos que la manifiestan? Simplemente observar, sin interponer imágenes o valoraciones fundadas en el pasado, ni expectativas o temores relacionados con el futuro; ¿es factible?

El observador no es ajeno a lo observado, cual postula la teoría cuántica, y acaso en ello estribe la clave para profundizar en el tema. Científicos eminentes que han explorado correspondencias entre la física moderna y las tradiciones sapienciales de Oriente, como Fritjof Capra en *El tao de la física*, enfatizan la inefable unidad cósmica de cuanto conocemos y somos. Fuentes ancestrales del misticismo hindú (principalmente del Vedanta advaita) atribuyen a su vez carácter ilusorio a nuestra percepción dual de la realidad —al universo relacional de sujetos y objetos que concebimos para subsistir— y con ello cuestionan la importancia que solemos atribuir a nuestra historia personal. Por

8. Cf. «Wikileaks como desafío epistemológico» [http://www.cetr.net/es/articles/sociedad_en_cambio/wikileaks_como_desafio_epistemologic].

cierto, no resulta nada fácil para Occidente lidiar con formulaciones de esta índole. Pero no se trata en modo alguno de *aceptar* o *negar*, sino de *indagar* y *verificar*. A ello invitan los genuinos maestros, y no solamente los de la tradición hindú. En la sabiduría amerindia encontramos instigaciones sorprendentemente similares. Así Carlos Castaneda, en el segundo capítulo de su *Viaje a Ixtlán*, comenta la experiencia de liberación que le transmitiera su maestro yaqui don Juan Matus en relación con el abandono de sus arraigos familiares («Borrar la historia personal» es precisamente el título del mentado capítulo).

Cuando enfocamos nuestro ser entero hacia el suceso presente —testifican los maestros—, nuestra presunta entidad individual se desdibuja, los recuerdos y proyectos que la sustentan se diluyen; el pensar y el sentir se detienen, la personalidad se desvanece; la historia personal se deconstruye y es recién entonces cuando el *aquí y ahora* se percibe con singular acuidad. Al profundizar en los alcances de que no somos diferentes de cuanto observamos, el universo que nos constituye y rodea se reviste de misterio y maravilla, cobra un aspecto radicalmente novedoso. Y ello tiene consecuencias en nuestra manera de ver, juzgar y actuar. La sensibilidad se agudiza, la calidad perceptiva se acrecienta, la solidaridad cósmica se consolida. No sólo ante la excelsitud y belleza de las instancias sublimes; también ante la insoslayable rudeza del quehacer cotidiano.

En la medida en que la percepción cabal del suceso presente desarticula la importancia de la historia personal fundada en percepciones ilusorias del pasado y del futuro, se accede a una comprensión más clara de la intrínseca relación entre unidad psicológica interna y orden externo. Como lógica contracara, también se comprende mejor que el desorden externo es expresión de nuestra conflictividad interna. Y la lucidez de comprensión —a diferencia de lo que acostumbramos dar por sentado— no anula la duda ni la interrogación permanente, sino que las estimula. Por ejemplo, la expectación de *noticias suculentas* a la hora del informativo diario... ¿no es señal inequívoca de que nos constituimos en observadores escindidos de lo observado? El *Gran Inquisidor* que en nosotros se yergue desde el filtraje crítico mantenido por nuestra memoria inconsciente... ¿no es determinante principal de aquella conflictividad? La tan mentada *banalidad de los medios*... ¿no es efecto de nuestra representación trivial de la realidad? Y el patrón orientador de esta lectura... ¿no adviene acompañado de una suerte de náusea biológica o tedio vital que debilita nuestra autoestima como consecuencia del vano apuntalamiento de la importancia personal?

> [...] es sumamente difícil limitarse a observar, porque tenemos las mentes adiestradas para condenar, para comparar, para competir, para justificar, o para identificarnos con lo que vemos. Por eso ella [la mente] nunca ve las cosas exactamente como son. Vivir con un sentimiento tal como es —ya se trate de celos, envidia, codicia, ambición o lo que queráis—, vivir con él sin falsearlo, sin tener ninguna opinión o juicio sobre él, exige una mente que tenga energía para seguir todos los movimientos de ese hecho. Un hecho real nunca está quieto; está en movimiento, vive. Pero nosotros queremos fijarlo para captarlo con una opinión, con un juicio. [...]
>
> Darse cuenta del hecho sin distorsión, sin coloración, sin darle ninguna tendencia, mirarnos a nosotros mismos tal como somos —con todas nuestras teorías, esperanzas, desesperaciones, sufrimientos, fracasos y frustraciones— agudiza la mente de manera asombrosa. Lo que la embota es la creencia, los ideales, los hábitos, el tratar de ampliarla, de hacerla crecer, de devenir o ser. Y, como he dicho, para seguir el hecho hace falta una mente precisa, sutil, activa, porque el hecho nunca está quieto.
>
> --KRISHNAMURTI Jiddu, *Talks by Krishnamurti in Europe - 1961,* traducción de Pedro Sánchez Hernández: *El estado creativo de la mente*[3] (Buenos Aires, Editorial Kier S.A., 1975), pp. 106-107.

Al observar con tal agudeza *todos* los hechos, sin categorización jerárquica, resulta innecesario «especular» conforme al modo previsto por Carl Gustav Jung: en la percepción holística se desvanece la «conciencia culpable» del *yo escindido*. En la mente aguda y no embotada por «la creencia, los ideales, los hábitos»... afloran «tres importantes actitudes axiológicas íntimamente relacionadas entre sí»[9]: «la capacidad de personas y grupos para *sentir las realidades en su propio existir*, para ponderarlas, para valorarlas en ellas mismas»; y, consecuentemente, «*la capacidad de compromiso social*» y «*la capacidad ética*» de «personas y grupos». Tales aptitudes son imprescindibles para diseñar proyectos fundados en postulados acordes con los actuales desafíos culturales; y para afrontarlos libre, creativa y responsablemente. En esta aventura solidaria las historias personales se desvanecen, el antropocentrismo declina, la sensibilidad cósmica se agudiza... El *único actor* es el cosmos entero (o el insondable hálito que lo anima).

9. Esta última expresión entrecomillada y las que subsiguen en el párrafo pertenecen a la ponencia precitada de Marià Corbí.

Cuando la observación atenta del *zapping* hace patente la futilidad de la manida *libertad de opción* propugnada por la propaganda mercantil, nuestra ansiedad decae (particularmente la consumista): el pensamiento generador de imágenes ocupa su justo lugar funcional a nuestra supervivencia. Se debilita la visión centrípeta del *ego* que todo lo curva en su torno, y emerge la visión centrífuga del *yo profundo* que todo lo abarca. *Morimos antes de morir* para que desde lo más recóndito de nuestro ser irrumpa el *testigo* propicio al rejuvenecimiento perenne, a la contemplación extasiada de la continua novedad.

4. Capacidad de silenciamiento interior completo

> ¿Qué necesidad hay de tantas noticias de fuera, cuando todo lo que atañe a la vida o a la muerte ocurre y opera dentro de nosotros?
>
> --William Law[10]

El siglo XX nació al influjo de las primeras técnicas cinematográficas y emisiones radioeléctricas. La rápida evolución de ambas propició el auge de la expresión audiovisual. Pero lejos de reivindicar el silencio y la capacidad de escucha que tan importantes habían sido en la tradición oral anterior a la cultura alfabetizada, e incluso durante la prolongada etapa en la que la humanidad asistió a la lectura de textos en alta voz, la radio introdujo un «estrépito prefabricado» destinado a penetrar «el núcleo central de los deseos del yo»:

> Abstenerse de hablar ociosamente es difícil; acallar el farfullar de la memoria e imaginación, mucho más difícil; lo más difícil de todo es aquietar las voces de la codicia y aversión dentro de la voluntad. El siglo XX es, entre otras cosas, la Época del Ruido. Ruido físico, ruido mental y ruido del deseo —tenemos en la historia el récord de todos ellos. Y no es extraño, pues todos los recursos de nuestra casi milagrosa tecnología han sido lanzados al general asalto contra el silencio. El más popular e influyente de todos los inventos recientes, la radio, no es sino un conducto por el cual afluye a nuestros hogares un estrépito prefabricado. Y este estrépito penetra, por supuesto, más allá de los tímpanos de nuestros oídos. Se adentra en la mente y la llena de una Babel de distracciones —noticias, piezas de información inajustadas, ráfagas de música coribántica o sentimental, dosis constantemente repetidas de dramaticismo que

10. Citado en HUXLEY Aldous, *The perennial Philosophy,* traducción de C. A. Jordana: *La filosofía perenne*[4] (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999), p. 212.

> no traen catarsis, sino que meramente crean un ansia de diarios, o aun horarios, enemas emotivos. Y allí donde, como ocurre en muchos países, las estaciones emisoras se sostienen vendiendo tiempo a los anunciantes, el ruido es llevado de los oídos, a través de los reinos de la fantasía, el conocer y el sentir, hasta el núcleo central de los deseos del yo. Hablada o impresa, difundida por el éter o en pulpa de madera, toda la literatura de avisos tiene un solo propósito: no dejar que la voluntad logre nunca el silencio. [...].
>
> --HUXLEY Aldous, op. cit, p. 213.

Nótese que este texto fue publicado en el mismo año en que finalizó la Segunda Guerra Mundial, cuando aún faltaban décadas para que la televisión revolucionara el escenario de la comunicación humana y amplificara notoriamente, no sólo el «ruido» introducido por la radio, sino el alcance de la «literatura de avisos» destinada a acicatear deseos consumistas y vacuas sensaciones de importancia personal (la estrategia mercantil capitalista presupone la mutualidad de ambos objetivos: cuanto más alguien consume, más importante se considera, y viceversa). ¿Qué diría hoy Aldous Huxley?... Su postura de denuncia y lamento, aun sin perder un ápice de validez, conlleva el riesgo de devenir infecunda, y paradójicamente el de coadyuvar al «ruido» que es preciso conjurar para ejercitar un «silencio» acorde con la «calidad humana vacía de contenidos» propiciada por Corbí:

> *Los rasgos de esta calidad vacía son, en realidad, los rasgos generales del silencio, y son también los rasgos de la auténtica investigación científica.* Cuando hablamos de silencio no estamos hablando de una actitud de simple pacificación, tranquilización, ni menos de aletargamiento; estamos hablando de una actitud capaz de generar el conocimiento, la implicación mental y sensitiva con la realidad. Este es el significado que se le da al silencio y al silenciamiento en todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.
>
> La capacidad de nuestra especie de callar por completo una determinada interpretación y valoración de la realidad —que es siempre construcción cultural y no genética—, para sustituirla por otra más adecuada a la situación, *es el recurso fundamental de nuestra especie.*
>
> -- CORBÍ Marià, op. cit., p. 9.

5. Revisión de la teoría social crítica

La contraposición ejemplificada en las dos últimas citas —diferentes acepciones de «silencio» con derivaciones pragmáticas diversas— remite a contiendas de larga data en los ámbitos de las ciencias sociales y de la teoría crítica de la información. La lamentación indignada de Huxley no es muy diferente de la que dos conspicuos referentes de la Escuela de Frankfurt expresaran en relación con la ironía de que la Ilustración, presa de sus propias trampas, recayera en el animismo del mundo mítico que desde sus orígenes se había propuesto superar:

> [...] Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus consecuencias históricas universales lo hagan del todo imposible.
>
> -- HORKHEIMER Max y ADORNO Theodor W., *Dialektik der Aufkärung. Philosophische Fragmente*, Introducción y traducción de Juan José Sánchez: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*[3] (Madrid, Editorial Trotta, 1998), p. 52.

El tono sombrío del texto precedente, escrito en el primer lustro de los años cuarenta (durante el exilio de sus autores en EE.UU.), no sólo prevaleció en la crítica del positivismo de aquella época (encabezada por la escuela de Frankfurt); permaneció latente en Marcuse y en Habermas, aunque acaso relativizado[11], y afloró con fuerza en la izquierda detractora del «pensamiento único» (al promediar la última década del siglo XX)[12] .

Umberto Eco, en la introducción a su obra *Apocalípticos e integrados* (1965), reprobaba con dureza el encasillamiento de las actitudes humanas en «conceptos fetiche», en expresiones tan genéricas, ambiguas e imprecisas como las que su propio título consignaba, aclarando que él mismo se veía obligado a utilizarlas para hacerse comprender. Así, la extensión de bienes culturales facilitada por los medios de comunicación masivos era vista por los «apocalípticos» conservadores como una debacle irrecuperable; en tanto los «integrados» presenciaban optimistas la creciente participación

11. Cf. FERNÁNDEZ Sergio Pablo, *Habermas y la teoría crítica de la sociedad* [http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/habermas01.pdf].

12. Cf. CHOMSKY Noam y RAMONET Ignacio, traducciones respectivas de Joan Soler y María Méndez: *Cómo nos venden la moto*[1] (Barcelona, Icaria, 2008, vigesimoquinta reimpresión).

del *público de masas* en la gestión de aquellos bienes antes reservados a las élites. La eclosión de la «cultura de masas». Otro «concepto fetiche», según el incisivo semiólogo, e inclusive responsable de la polarización planteada entre la «interioridad refinada» de la minoría culta y la «vulgaridad de la muchedumbre»[13].

En vísperas de la caída del Muro de Berlín, mi compatriota Jorge Martínez de León publicó un trabajo de investigación que reafirma el concepto de que el periodismo no es tarea exclusiva de emisores activos que dirigen su andanada mediática hacia un *público de masas* pasivo; antes bien, éste ejerce un papel preponderante en la configuración del sinnúmero de mensajes que se producen a diario:

> En última instancia el emisor es un delegado del receptor. Porque de los cientos o miles de emisores que surgen continuamente dentro de una comunidad, «mueren» los que no emiten el mensaje esperado y sólo sobreviven los emisores que sí reflejan las expectativas del receptor.
>
> La función de los medios es, siempre, reforzar la información que el receptor ya posee. Consciente o inconscientemente estamos controlando permanentemente la información que poseemos, comparándola con la que recibimos a modo de reaseguro.
>
> -- MARTÍNEZ DE LEÓN Jorge, *El público de masas - Causa y no efecto en la historia y prehistoria de los medios de comunicación* (Buenos Aires, Alcántara Editor, 1988), pp. 37-38.

Aproximadamente una década después y afín a esta línea de pensamiento, Manuel Castells calificaba como «una de las ironías de la historia intelectual» el hecho de que los pensadores que propician el cambio social apostando a la participación popular en la toma de decisiones de interés comunitario sean precisamente quienes, al denunciar las maniobras del poder mediático, presupongan al *público de masas* como receptáculo pasivo y proclive a la «manipulación ideológica». Fundado en un texto de Umberto Eco que niega la existencia de una «cultura de masas en el sentido imaginado por los críticos apocalípticos», Castells afirmaba que tal apreciación «socava de forma decisiva un aspecto fundamental de la teoría social crítica, de Marcuse a Habermas»[14]. En su obra de 2009 referida en nota previa, reafirma el mismo concepto:

13. ECO Umberto, *Apocalittici e integrati*, traducción de Andrés Boglar: *Apocalípticos e integrados*[7] (España, Editorial Lumen, 1984), pp. 11 ss.

14. CASTELLS Manuel, *The Information Age: Economy, Society and Culture.* Volume I*:*

> Resulta interesante que los teóricos críticos de la comunicación a menudo adopten esta visión unilateral del proceso de comunicación[15]. Al asumir la idea de una audiencia indefensa manipulada por los medios corporativos, sitúan la fuente de alienación social en el ámbito de la comunicación de masas consumista. Sin embargo, una corriente de investigación bien establecida, especialmente en la psicología de la comunicación, demuestra la capacidad de las personas para modificar el significado de los mensajes que reciben interpretándolos de acuerdo con sus propios marcos culturales y mezclando los mensajes de una fuente concreta con su abigarrada gama de prácticas comunicativas[16]. [...].
>
> -- CASTELLS Manuel, *Communication Power,* traducción de María Hernández: *Comunicación y poder* (Madrid, Alianza Editorial, 2009), pp. 178-79.

El cerebro humano realiza una labor compleja al incorporar a su bagaje semántico los significados que construye a partir de la información mediática. Su registro de ésta es limitado, opera selectivamente[17]. Su atención suele ser lábil; focalizada en lo previsible o esperado, sólo capta una porción ínfima de cuanto acontece[18]. Todo lo filtra a su medida. Y ello responde a un reflejo de supervivencia:

The Rise of the Network Society[1] (Massachusetts, Blackwell, 1996), traducción de Carmen Martínez Gimeno: *La era de la información,* vol. 1*: La sociedad red* (Madrid, Alianza Editorial, 1998), p. 367.

15. MATTELART, Armand (1979): *Multinational Corporations and the Control of Culture, the Ideological Apparatuses of Imperialism*, Sussex Atlantic Highlands, Harvester Press Humanities Press; POSTMAN, Neil (1986): *Amusing Ourselves to Death, Public Discourse in the Age of Show Business*, Nueva York, Penguin Books. [Ed. cast.: *Divertirse hasta morir: el discurso público en la era del «show business»*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 2001.]; MATTELART Armand y MATTELART Michèle (1992): *Rethinking Media Theory, Signposts and New Directions*, Minneapolis, University of Minnesota Press. [Ed. cast.: *Historia de las teorías de la comunicación*, Barcelona, Paidós, 2003.]; DE ZENGOTITA, Thomas (2005): *Mediated, How the Media Shapes Your World and the Way You Live in it*, Nueva York, Bloomsbury.

16. NEUMAN, W. Russell (1991): *The Future of the Mass Audience*. Cambridge, Cambridge University Press.

17. En la presentación de *Comunicación y poder* antes referida, Castells mencionó análisis sistemáticos de los medios de comunicación en EE.UU., los cuales mostraron que la gente registra menos del cinco por ciento de las informaciones televisivas que recibe. Y las selecciona con el criterio de fortalecer el pensamiento propio. Aquella información que refuerza lo que ya pensamos tiene seis veces más probabilidad de ser registrada que la que nos contradice.

18. Cf. CHABRIS Christopher y SIMONS Daniel, *The Invisible Gorilla*, traducción de Gabriela Ferrari: *El gorila invisible*[1] (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011), pp. 19 ss.

> Siguiendo la ley general de los vivientes hemos dado por real aquello que nos dicen nuestros programas genéticos. En la especie humana, hemos cambiado la estrategia: no nos atenemos a lo que nos dicen nuestros programas genéticos, sino a lo que nos dicen nuestros programas culturales. [...] *Todos los programas culturales, sean mitológicos o ideográficos no nos dicen la naturaleza misma de las cosas, sino las modelaciones que hacemos de ellas conforme a nuestros deseos, temores, anhelos y necesidades.*
>
> -- CORBÍ Marià, op. cit, p. 2.

Con tal «estrategia», todos seríamos *público de masas* autocomplaciente —en la acepción «apocalíptica» de la expresión—, al menos en determinados ámbitos o momentos en los que facilitamos nuestra supervivencia al precio de deformar la realidad; o en los que nos aferramos a nuestro ego al precio de renunciar a la libertad y a la verdad. Interiorizamos profundamente aquellos «programas culturales» que modelan y prescriben la interpretación de cuanto nos concierne; la jerarquía de valores a adoptar y la forma de comportarnos para sobrevivir en determinadas condiciones (o eventualmente para salir de apuros). Más aún: «Vanidoso y ególatra, el cerebro trata de convencerse siempre de la opción más cómoda, de la que concuerda mejor con su propia realidad. Por eso memoria e inconsciente se encargan de ajustar lo que no encaja, de cambiar lo que no gusta, de eliminar lo que duele y de ensalzar lo que agrada»[19].

6. Conclusión

Explicitaré dos síntesis relevantes —y a mi entender convergentes— de la polaridad polémica que acabo de reseñar:

1. Fragmento de la reflexión final de Noam Chomsky en *El control de los medios de comunicación* (primera parte de su obra compartida con Ignacio Ramonet):

> Creo que la cuestión central, volviendo a mi comentario original, no es simplemente la manipulación informativa, sino algo

19. Cf. presentación de *El cerebro no busca la verdad sino sobrevivir* [http://www.rtve.es/television/20101227/cerebro-no-busca-verdad-sino-sobrevivir/388412.shtml] (entrevista a la psicóloga Cordelia Fine realizada por Eduard Punset en el programa REDES de la Televisión Española, 27.12.2010).

> de dimensiones mucho mayores. Se trata de si queremos vivir en una sociedad libre o bajo lo que viene a ser una forma de totalitarismo autoimpuesto, en el que el rebaño desconcertado se encuentra, además, marginado, dirigido, amedrentado, sometido a la repetición inconsciente de eslóganes patrióticos, e imbuido de un temor reverencial hacia el líder que le salva de la destrucción, mientras que las masas que han alcanzado un nivel cultural superior marchan a toque de corneta repitiendo aquellos mismos eslóganes que, dentro del propio país, acaban degradados. [...].
>
> -- CHOMSKY Noam y RAMONET Ignacio, op. cit., p. 48.

2. Frases finales de la *Obertura* de la última y voluminosa obra precitada de Manuel Castells:

> [...] digo lo que pienso con mis palabras, digo lo que he aprendido en mi trabajo de investigador en ciencias sociales. Palabras que en este caso cuentan una historia sobre el poder. En realidad, la historia del poder en el mundo en que vivimos. Y lo hago a mi manera, la única que conozco de desafiar a los poderes existentes: desvelando su presencia en nuestras mentes.
>
> -- CASTELLS Manuel, op. cit., p. 31.

Aldous Huxley, en sugerente metáfora orientada a presentar escritos y charlas de Krishnamurti, tipificó al ser humano como «anfibio que vive a un tiempo en dos mundos»: el de los hechos y el de los símbolos[20]. Creamos éstos para sobrevivir ante aquéllos, para comunicarnos y adaptarnos al medio, y hasta para transformarlo cuando convenga. Tal es nuestro sino como «vivientes culturales»[21] (y tal, en particular, la *función biológica del periodismo*). Sin construcciones simbólicas no seríamos viables. Pero cuando las idolatramos al punto de pretender que los hechos se acomoden a ellas, que los acontecimientos se ajusten a las palabras y no viceversa —típico afán de los integris-

20. KRISHNAMURTI Jiddu, *The First and Last Freedom*, traducción de Fundación Krishnamurti Latinoamericana (FKL): *La libertad primera y última*[11] (Buenos Aires, Editorial Kairós, 2009), Prefacio de Aldous Huxley, pp. 7 ss.

21. «*La antropología emergente no puede partir ni de las creencias religiosas: el hombre es cuerpo y espíritu, ni de epistemologías laicas: el hombre es un ser racional. La nueva antropología ha de partir de la condición peculiar de vivientes culturales*. [...] Somos vivientes que hablan, con doble acceso a la realidad. Gracias a ese doble acceso podemos hacer cambios radicales en nuestras formas de vida, tan radicales como los cambios de especie en los restantes animales» (CORBÍ Marià, op. cit., pp. 4-5).

mos—, entonces bloqueamos nuestro potencial evolutivo e incluso corremos riesgo de extinción. Nuestra capacidad de simbolizar, depurada de fijezas dogmáticas, es también fontanal de vida interior acendrada: nos posibilita ahondar en la dimensión sutil o sagrada de la realidad.

José María Vigil, retomando una sugestiva imagen utilizada por Roger Lenaers en *Otro cristianismo es posible*, destacó un rasgo peculiar del nuevo paradigma epistemológico que se impone por doquier en nuestra actualidad cultural: «el abandono del segundo piso»[22]. Si bien tal imagen sugiere una religiosidad remozada y sin vestigios de heteronomía —sin creencias ni sujeción a normas venidas «de arriba»—, pienso que también esclarece la prevención de Chomsky en relación con el «rebaño desconcertado» que aguarda directivas del estrato superior: *novedades* a cotejar con la información ya interiorizada, calibrando su encaje en el contexto axiológico vigente. La sempiterna búsqueda de seguridad, tan quimérica como asfixiante. Los pilares del ilusorio «segundo piso» se sustentan en nuestra ficción egocéntrica. Y nuestra capacidad de demolerlos evidenciando su irrealidad —en genuino ejercicio de *calidad humana* y *libertad de expresión*— dependerá de la agudeza con que acertemos a desvelar «su presencia en nuestras mentes».

22. Cf. *Consecuencias del final de la epistemología mítica - 7º Encuentro internacional CETR* [http://www.cetr.net/files/1292934921_sete_encontre_per_imprimi.pdf] (Barcelona, CETR editorial, 2010), pp. 249 ss.

4. A partir de Corbí

Salvador Juncà
Domingo Melero
Miquel Sunyol
Hermano Genaro

Marià Corbí, un maestro para el siglo XXI*

Salvador Juncà

«Si un hombre permanece atento y se cruza con un sabio -aunque sólo sea un momento-, pronto descubre el camino de la sabiduría, del mismo modo que la lengua reconoce el gusto de la sopa»
(Dhammapada, 65)

Recuerdo como si fuera ayer mi primer contacto con alguien que, me dijeron, se llamaba Marià Corbí. No fue aquel un contacto personal sino a través del texto de un amigo suyo, que le hacía de «intérprete». Se trataba de una larga reflexión que me violentó y sedujo a partes iguales. Digo esto porque por aquel entonces me había costado un considerable esfuerzo ligar y armonizar dos aspectos importantes de mi vida y que configuraban mi visión de las cosas: por un lado la fe cristiana vivida desde una posición progresista, conciliar, y por otro lado una posición coherente con el paradigma científico vigente que había estado presente en mi formación y en mi profesión desde muy joven.

Y entonces, aquel texto... que parecía ponerlo todo en duda. Mis «alarmas» se dispararon y me decían que si le daba crédito, mis seguridades, ganadas a lo largo de mucho tiempo, podían irse al traste. No se trataba tanto de contrastar otras creencias para sustituir o reforzar las que ya tenía, sino que se me preguntaba directamente algo como: «¿son necesarias tus creencias?» «¿Puedes estar seguro de lo que consideras incuestionable?»

Hay que decir que yo siempre he sido disciplinado y fiel a las ideologías que en gran medida me constituyen. «Tener las cosas claras» formaba parte de mí y me sentía satisfecho cuando la gente que me rodeaba me valoraba intelectualmente. Me esforzaba por tener lo que se llama «la cabeza bien amueblada». No podía correr el riesgo de entrar en dudas existenciales porque «alguien» quisiera cambiar los puntos de vista que me aseguraban ser quien era: ¿dónde habría ido a parar mi «yo» tal como lo había ido construyendo?

* Este artículo fue escrito en catalán originalmente y traducido para la edición del libro. Pueden encontrar el texto original en: www.cetr.net.

Pero por otro lado, leyendo el texto de marras, me daba cuenta de hasta qué punto yo llevaba una doble vida mental. Según el lugar y las circunstancias, tenía que disimular un poco mi postura creyente que no encajaba con los ambientes sociales en que me movía y que, simplemente, consideraban superflua cualquier creencia religiosa. Aquí me salían justificaciones basadas en la radicalidad de la lucha por la justicia que sólo se podía sostener con una fe que no hace preguntas pero actúa «a favor de los buenos».

Por otra parte, me satisfacía (o necesitaba) pertenecer a instituciones y grupos en los que aquella fe que no hace preguntas quedaba reforzada y justificada. El testimonio de tantas personas que admiraba no dejaba espacio a pensar que aquellas creencias más o menos matizadas, fueran superfluas. En el fondo tenía necesidad, como sigo teniendo ahora, de alguna explicación del «por qué de todo»! La vida parecía ofrecer algo más que mecanicismo, probabilidades, azar sin razones. Y siempre con la duda de si mi necesidad de sentido no sería una debilidad ilusoria.

De pronto, la sospecha de que mi situación no tenía nada de extraordinario. El debate entre la religión y la ciencia tenía ya una antigüedad de tres siglos. La doble vida que intenta ligar los dos aspectos de nuestra cultura era un poco esquizofrénica. Y lo peor era la sensación de que las cosas iban muy aceleradas y en nuestro entorno llevábamos un retraso y un alejamiento provinciano de las corrientes más actuales de entender el mundo...

En ese texto... me parecía entender que la fe y la ciencia pueden basarse en mitos. Que a menudo, o siempre, confundimos la realidad con los mitos que la explican... pero que a su vez, estos mitos no son «reales». Que la religión (y muy a menudo la ciencia) utilizan los mitos para hacerse entender, pero lo que hay que entender prioritariamente es el mensaje y no el mensajero. Al mismo tiempo, entender que no llega ningún mensaje sino con un (falso) mensajero. Pero ¿cómo hacer para discernir el significante del significado? Es tan sencillo -y tanto más claro- quedarse con las palabras que explican, en lugar de entender de verdad lo que quieren explicar y que no son palabras. Total, un lío que sólo se podía aclarar hablando con quien decía esas cosas. Es decir, había que conocer y entender qué quería decir Marià, había que hablar con él. Y ese hablar se convirtió en un escuchar que, en mi caso, ¡hace 25 años que dura!

Un cuarto de siglo haciendo camino, escuchando y discutiendo con Marià Corbí bien vale unas rayas de justificación. No por mí, evidentemente, sino para ayudar a entender cuál es la originalidad y la radicalidad de su traba-

jo, sobre todo cuando impacta en personas más bien normales y corrientes, como ha sido mi propia experiencia. Y no se trata de mitificar a nadie, que todos somos humanos y todos arrastramos una mochila pesada de prejuicios y hábitos de comportamiento. Pero hay personas que, con toda su humanidad, en un determinado momento, son como puertas que abren a otra dimensión del pensamiento. Sinceramente creo que Marià Corbí ha sido una de esas puertas para muchos de nosotros.

Puestos, pues, a hablar de Marià, debo decir ante todo que, para mí, es la personificación de lo que explican muchos libros sobre la ciencia y los científicos. El científico, dicen, si lo es de verdad, debe ser escéptico. No se puede dejar arrastrar por su propio discurso y todo lo tiene que poner siempre en cuarentena. Pero al mismo tiempo debe dejarse guiar por sus intuiciones y perseguir la verdad aunque no la alcance. Debe ser intérprete de lo que es, no de lo que le gustaría que fuera. Etcétera. Y a mí me parece que Marià es así. Nunca me ha parecido que prescindiera del método científico, ni cuando se trata de investigar aspectos sutiles de la realidad sin disponer de más herramientas que la introspección y la racionalidad. ¡Nada que creer, todo tiene que ser verificado personalmente!

Su sentido crítico le lleva a menudo a desconfiar de otras enseñanzas, otros guías espirituales que él no ha podido contrastar por sí mismo. Esto hace que muchas veces se muestre intransigente con cualquier intento de simplificar el camino intelectual y personal que conduce a la sabiduría de las tradiciones culturales de la humanidad. Es enemigo de los sincretismos y de los entendimientos fáciles y tranquilizadores. Es consciente de que su mensaje no aporta tranquilidad sino mucho trabajo. Y tiene prisa por llevar a cabo la tarea, le cuesta aceptar el relativismo y la conformidad con el *status quo* que la mayoría utilizamos para sobrevivir sin demasiados apuros. Me imagino a los profetas bíblicos de la antigüedad, aquellos que habían entrevisto lo Absoluto y luego no se podían deshacer de él. Debían parecerse a Marià de alguna manera.

Su necesidad de la racionalidad, su respeto por la lógica y los métodos epistemológicos de abordar toda realidad, le suelen llevar hacia un camino de estudio e investigación constantes y sistemáticos. Me parece que por eso rechaza siempre la solicitud de muchos que quieren acortar este camino con recetas que no serían más que nuevas creencias sustitutivas. Si la religión ya no nos sirve...¿podríamos hacer una nueva? ¿Unos nuevos rituales, una nueva ética, una nueva visión del mundo? ¿Qué debemos hacer? ¿Cuál es el método? Pero Marià no transige en recomendar fórmulas. Sólo le vale el conocimiento

personal y verificable de las intuiciones de los grandes maestros espirituales de la historia. ¡Qué le vamos a hacer!

Pienso que Marià ha sacrificado él mismo muchas seguridades: creencias, ideologías, instituciones, reconocimiento... y ese es un camino doloroso. El sentimiento de pérdida de la importancia personal que exige su opción, debe ser duro para quien ha cultivado su persona a fondo. Quizá por eso a muchos se nos aparece como alguien distante, que está «en la otra orilla» de la que ya no volverá. Supongo que ningún científico ni ningún profeta se ha ahorrado su dosis de soledad y de desamparo por tener que vivir a la intemperie, sin la casa propia donde no mande la Verdad sino la verdad que yo soy.

Pero todas estas opiniones son personales y un poco sentimentales. Prefiero hacer una relación de aquellos aspectos de su trabajo que más me han impactado, ya sea porque eran una novedad para mí o porque su radicalidad ha abierto como grietas en mi cerebro. Muchas veces lo he entendido como quien tiene pequeñas iluminaciones, como cuando se aprende algo por primera vez y se vive el gozo intelectual de ver de pronto un poco más claro.

Recuerdo que su apuesta por el análisis histórico de la cultura, absolutamente evolucionista y materialista (quizá debería decir monista) me pareció tranquilizadora: no había que hacer poesía de la historia, ni montar ninguna teoría conspirativa. Así, su visión del papel de la cultura en el mecanismo de la evolución humana y el papel de la religión como hecho cultural. La relevancia de la época Moderna en Occidente, el surgimiento de las ideologías y la llegada a la sociedad llamada del conocimiento, sin ser hallazgos personales por separado, si que quedaban integradas en un todo coherente y multidisciplinar que lleva a comprender hasta qué punto nos tomamos demasiado en serio a nosotros mismos, como si fuéramos «alguien venido a este mundo» de forma individual.

Marià transforma estos conceptos teóricos en normas de vida, como lo hacían los filósofos de la Antigüedad. Hay que saber, no por retórica académica, sino para transformarse interiormente, para adquirir una calidad humana que haga posible superar el pensamiento automático. Marià identifica esta dimensión que llama de calidad humana profunda con la conciencia del poder de la libertad y la creatividad. Y de ahí su obsesión por encontrar caminos de acceso a este poder de la calidad humana, que nos haga capaces de sobrevivir, una vez más, en un entorno cultural nuevo y desconocido como es la sociedad del conocimiento que se nos echa a encima con más amenazas que promesas.

Si la calidad humana es posible, si constituye el camino para transformar la vida humana desde sus formas primitivas estáticas, agrícolas y ganaderas, a nuevas formas dinámicas que pueden escapar a nuestro control con su innovación continua, hay que explorar todas las experiencias, todos los caminos, todos los indicios que nos abran a una conciencia creativa y desinteresada. Una conciencia más alejada de los primates que somos y más próxima a una humanización que la capacidad plástica de nuestro cerebro parece permitir. Aquí pienso que se acerca a la típica postura de los científicos optimistas que hacen una opción por librar una última batalla contra el nihilismo y la autodestrucción. Es la opción contra la ignorancia, la rutina y el prejuicio y la apertura al conocimiento de lo que es al margen de las propias necesidades y tendencias individuales.

Otro de los aspectos fundamentales que ha trabajado Marià, creo que gracias a su especialización en epistemología y lingüística, es el papel del lenguaje humano como fuente de un doble acceso a la realidad. A partir de la comprensión del papel simbólico de las palabras, se hace posible la toma de conciencia de la diferencia entre las palabras (símbolos pragmáticos al servicio de la supervivencia) y lo que hay detrás de ellas y que es infinitamente más que la acotación conceptual que significan las palabras. Saber alejarse de los símbolos para buscar en la realidad nuevos símbolos más adecuados (y siempre relativos), es la base del ejercicio de toda creatividad, es la base del cambio adaptativo de los humanos, es el acceso a la libertad que permite salir de la programación automática sancionada por el lenguaje compartido. Y al mismo tiempo, la aceptación de que sin la mediación de los símbolos, mitos e ideas lingüísticas no hay vida humana. La asunción de nuestra naturaleza dual sería la sabiduría de toda tradición: tomar contacto experiencial con nuestra potencialidad libre y creativa (divina, dirán unos) sin perder de vista nuestra realidad de vivientes programados para la supervivencia, como parte de la vida que somos.

Dentro del análisis lingüístico, creo que Marià se ha convertido en un auténtico especialista en el estudio de los mitos. No es el único ni es quizá el mejor. Pero, para mí, ha acertado al interpretar y explicar los mitos religiosos a partir de la organización de la supervivencia que llamamos cultura. Los mitos estructuraron la visión del mundo de una determinada sociedad reclamando una interpretación literal que genera creencias acríticas en las épocas que el pensamiento crítico era superfluo. La comprensión íntima de los mitos del pasado, hacen que Marià pueda contagiar su gran respeto por estas magnas construcciones humanas de las que ha derivado una supervivencia colectiva

exitosa. En otras palabras, los mitos fueron seleccionados por la evolución por haber proporcionado ventajas adaptativas en las culturas premodernas.

En este contexto interpretativo, que me recuerda a la lógica marxiana (Marià me dirá que no es cierto), la estructura ideológica y cultural en el comportamiento social, la visión del papel de las religiones en el seno de cada cultura es totalmente lógica. La religión, a través de sus mitos, es capaz de programar el comportamiento colectivo, es capaz de darle sentido, es capaz de inducir creencias y de reforzarlas con rituales comunitarios. Comprender esto es alejarse de los prejuicios simplificadores de ciertos críticos de las religiones: no nos enfrentamos a una «superstición» ni a una superestructura innecesaria, ni a un engaño para justificar el poder. La religión, todas ellas, son mecanismos que responden a una necesidad personal y colectiva. A sus espaldas se ha cargado el trabajo de hacer durar la vida humana... en el pasado.

Pero...¿y hoy en día? ¿No debe ser igual que siempre? ¿No es la religión un invariante social? La respuesta de Marià a estas preguntas es muy radical (no sé por qué no es un poco más contemporizador). Para él las religiones en las nuevas sociedades industriales y postindustriales ya no son necesarias. No sólo no son necesarias sino que pueden ser contraproducentes debido al mantenimiento literal de sus mitos fundamentales. Ya no podemos creer en los mitos. Ya no podemos esperar de la religión el programa social de donde mana la concepción del mundo y el sentido de la vida. Esta postura es una consecuencia lógica de la forma de entender mito, religión y cultura. A mí, a menudo me parece que debe haber algo que hace persistir a mucha gente en la religiosidad tradicional. Para Marià, esta «cosa» es una fijación inútil, es tiempo perdido, es renuncia a la libertad de hacer estallar el cerebro en sus posibilidades de evolución.

En este sentido, Marià es más ateo que muchos ateos. Una de sus frases favoritas creo que la pronunció el místico cristiano del siglo XIV Maestro Eckhart: «Pido a Dios que me libere de Dios». Y Eckhart no fue el único en hablar de esta manera. Marià ha estado estudiando sistemáticamente, persistentemente, tozudamente los textos de estas *rara avis* que llamamos místicos y que a menudo quedan al margen de las instituciones eclesiásticas (como él mismo, diría yo). Y de este estudio, largo en el tiempo, de aquellos que él llama «los maestros», ha sacado una síntesis que supera sin duda la antinomia entre creencia e increencia, entre religión e ideología científica.

Marià se mueve con facilidad entre textos y enseñanzas budistas. No por las formas culturales de esta variante religiosa, sino por su consecuente in-

creencia en cualquier forma de dios o de cualquier forma sagrada, separada de la vida cotidiana. Navega cómodamente en tradiciones orientales (vedanta, taoísmo, budismo ...) no por la moda a menudo snob y despistada de tantos admiradores de Oriente, sino por su superación del dualismo típicamente occidental. Su denuncia acaba estallando contra nuestra manía de entronizar los conceptos, de creer en las palabras separadas de lo que significan, de convertir la experiencia de lo-que-es, en simple teología.

Aclaro un poco más lo que decía anteriormente y que me parece fundamental. Marià no es un orientalista académico. Más bien es alguien que ha quedado sorprendido y deslumbrado por la grandiosidad de la visión no dualista del pensamiento de Oriente y que no se detiene en unas fronteras geográficas, sino que impregna la experiencia de los místicos de todas las tradiciones. Leibnitz, y luego Huxley, llamaban a esta tradición como «filosofía perenne», por considerarla el tuétano del pensamiento humano, lo más evolucionado y complejo de la filosofía. Reconozco que a mí también me ha sacudido este descubrimiento. De la mano de Marià he accedido a Ramana Maharshi, Nisargadatta Maharaj, Ramesh Balsekar, el Yoga Vashista, las Upanishads y otros grandes textos. Después de entender la posición no-dual, se entiende mejor el lenguaje común de los grandes maestros y profetas religiosos de la historia, a pesar de las diferencias de los mitos que vertebraban la cultura de cada uno de ellos.

La esencia de la filosofía de la no-dualidad, como ya su nombre indica, es la comprensión y la experiencia de la Unidad, es decir, el hombre individual no es «nadie» diferente frente a esto que hay, de esto que es. Sólo hay la Realidad, absoluta, independiente de y más allá de las visiones parciales de cada individuo. El pensamiento humano, que se identifica con un «yo» y que enfrenta el mundo y a los demás, sólo es una estrategia de la vida para resolver la supervivencia, pero no tiene ninguna realidad ontológica. En definitiva, esto no está lejos de lo que explican la antropología y la psicología modernas por mucho que esta constatación nos deja sin aliento. Como ya nos fueron dejando sin aliento los descubrimientos de Galileo, Darwin, Freud, Marx, Nietzsche y todos los que han desmitificado el papel central del sujeto humano individual que, para afirmarse, pretende dialogar de tú a tú con otro Superindividuo hecho a su imagen y a quién llama Dios.

La no-dualidad, tanto si la expresa un teísta como un no-teísta, tanto un creyente como un ateo, podríamos decir, nos dice que «no hay dos», que la Realidad es Una y los individuos y todas las formas del universo formamos parte de Ella sin ser diferentes ni estar separados de la misma. La vía que todas las

tradiciones recomiendan para llegar a esta experiencia de conocimiento, aunque lo simbolicen con mitos diferentes como se esfuerza en explicar Marià, es dejar atrás el propio egoísmo, la centralidad individual. Sólo con el silencio de las propias concepciones y prejuicios, no buscando el propio provecho ni en la acción ni en las relaciones, renunciando al protagonismo de ser «el que hace», se puede trascender el pensamiento automático que está al servicio de la supervivencia . Sólo por este camino interior se puede acceder a la creatividad y la libertad del pensamiento no condicionado por la necesidad de vivir.

Podría parecer que todo este esfuerzo es alienante y puede mantener lejos de la vida diaria, fuertemente marcada por la pretensión de sobrevivir. Y es verdad que muchos «espirituales» se han extraviado en una opción dual: la vida divina en contraposición a la vida humana, el cielo contra la tierra, el espíritu como alternativa a la carne. Pero Marià no ha dejado de escribir y de hablar de que no-dos significa literalmente eso: sólo hay lo que hay, único, y aquí hemos de sobrevivir, y en esto debemos conocer lo que es, el Absoluto. Si queremos le podemos llamar Dios, pero no como un personaje particular sino como Todo o como Naturaleza -como decía Spinoza-.

Por eso Marià, enamorado de Dios, es decir de todo esto que somos, mantiene una esperanza en el futuro y la supervivencia de la comunidad humana más allá de nuestra pobre dotación genética y cultural. Y la vía que propugna es la de trascender los condicionamientos y programaciones arcaicos. Necesitamos, según propone, llegar a adquirir una calidad humana profunda. Cuando habla de la calidad humana habla de una transformación de la mente (otros dirán una reordenación sináptica radical del cerebro, pero es lo mismo), una nueva manera de conocer y relacionarse con las cosas a partir de la gratuidad, la libertad y la creatividad. Y esta manera de conocer es la no-dual. La de tantos maestros, reformadores y profetas, la de los que se compadecen de la ignorancia y del corto vuelo espiritual de los humanos, la de los que han intuido a Dios (por decirlo de alguna manera).

Sólo la calidad humana de un número suficiente de personas puede ayudar a pensar y a gestionar la dificilísima situación en que nos encontramos los humanos, enfrentados a sobrevivir en el ambiente más hostil que nunca ha conocido nuestra evolución: una cultura basada en el cambio y la innovación constantes, haciendo equilibrios entre la autodestrucción y el nihilismo. Este estado cualitativo superior, que los mitos han simbolizado de diversas maneras (Nirvana, Reino de Dios ...) es una posibilidad abierta a todos y es una necesidad de todos si tenemos que seguir haciéndonos humanos. Es el

único objetivo que vale realmente la pena buscar aunque no esté al servicio del yo individual. Marià nos explica que este es el testimonio de los maestros de todas las culturas y si ellos lo han hecho, es que todos podemos hacerlo. Yo pienso que eso es la fe: la confianza en el testimonio y el camino de los que nos han precedido en el intento de «hacerse divinos o hijos de Dios» (una vez más utilizando las palabras de los venerables antiguos mitos).

Sé que a Marià le molesta la palabra «espiritualidad», que recuerda el concepto dualista cartesiano de dar preeminencia al espíritu frente a la materia. Hoy en día, efectivamente, no establecemos una separación entre los dos ámbitos, que son el mismo (Teilhard de Chardin ya lo había poetizado intuitivamente). Por eso habla más bien de la investigación o maduración de la calidad humana en cada persona y en toda la sociedad para ser fieles a la evolución de la vida (ser fieles al Dharma, que dice la tradición oriental). Pero a lo que íbamos: todo el mundo entiende qué quiere decir espiritualidad aunque el término pueda resultar poco adecuado. Y Marià, en este campo, no puede concluir en otra propuesta que no sea la del esfuerzo gratuito por la visión mística. Tal como yo lo he entendido, resume este esfuerzo en una triple actitud.

En primer lugar, la espiritualidad sería un conocimiento «interesado» en la Realidad y no en el «yo». Es Interés por lo que hay, y no por mi conveniencia, sin valoración ni discriminación. Un «interés desinteresado», una apasionada salida de uno mismo para ir al Mundo, un enamoramiento, como quien dice, que trasciende nuestro natural narcisismo y que desea conocer Lo-que-hay (y que no es diferente de mí).

En segundo lugar sería el abandono de la prioridad del propio interés del organismo individual que somos. La lucha por desapegarnos de las rutinas y del pensamiento rutinario, de las convenciones, los prejuicios, los automatismos y posesiones que intentan hacer nuestra existencia segura en un determinado marco histórico, ideológico, familiar y cultural. Es la capacidad de poner en riesgo, o paréntesis, nuestra predisposición a sobrevivir como vivientes necesitados. Es desapegarse de lo que nos liga a nuestros programas genéticos y culturales, sin prescindir de ellos.

En tercer lugar, sería el ejercicio del silencio interior. La palabra silencio sí es del gusto de Marià. Resume una actitud casi sobrehumana de callar nuestro diálogo interior y de predisponer al cerebro a una reordenación de su conocimiento. En definitiva, un permitir que la ente se dé cuenta de lo que somos todos, más allá de particularismos e intereses individuales.

Estas son las características de la calidad humana que preconiza Marià, como vía espiritual para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sin creencias ni religiones, desde la pura laicidad que ya es un hecho cultural de nuestra sociedad. En mi opinión, esto significa una propuesta de trascendencia inmanente, trascendencia del sentido de individualidad atávico, tribal, hacia un sentimiento de pertenencia e identidad con el Mundo que lo es Todo. En otras palabras, se podría seguramente resumir con la palabra amor. Un amor que es conocimiento libre, acción creativa, re-unión de lo diverso y experiencia impersonal de la vida (el amor personal siempre tiene algo de interés particular).

Si, por último, tuviera que resumir todo el discurso anterior, diría que Marià Corbí representa para mí tres cosas (aunque él pueda ser más que estas tres cosas): una visión comprensiva y científica del pasado y la memoria humana, un existir pacificado en el presente, aquí y ahora, entendiendo y aceptando que la dinámica de la Realidad me sobrepasa, y, finalmente, una propuesta para encarar y gestionar el futuro con las fuerzas de ciencia y sabiduría de las que disponemos. No es poco si lo tomo como propuesta personal. Ser alguien con esta calidad humana ya no es ser alguien en particular, más bien es dejar de ser sólo alguien que sobrevive en particular para convertirse en aquello total por lo que sí que valdría la pena vivir.

Yo, y otros, habríamos abandonado ya todo esto, de no ser porque Marià insiste, inmisericorde, en seguir el camino de aquellos maestros que ha estudiado tan a fondo y que por algo nos han transmitido su experiencia, que es herencia para a toda la humanidad.

Memorias y reflexiones de una vaca

[en homenaje a Mariano Corbí]

Domingo Melero

1. Los trabajos de Mariano Corbí, tanto los de 1977 a 1981, previos a su tesis, como su misma tesis, así como sus libros posteriores, siempre me han ayudado, si bien de diferentes maneras, como luego explicaré. Mi colaboración en este libro de su ochenta aniversario me lleva, pues, a recordar aquellos tiempos (y, desde ellos, a volver a los de ahora) así como las cuestiones que sus escritos me han ayudado a clarificar o a plantear.

Sin embargo, lo *primero* que quisiera destacar, más que las aportaciones de sus trabajos, con ser estas importantes y haberme sido útiles tanto personal como social y profesionalmente, es su *figura intelectual*. Porque, con independencia de su acogida, de su amistad y de su itinerario, su aportación intelectual, en un país como el nuestro, en el que (¡todavía!) «de diez cabezas, / nueve embisten / y una piensa», su vida de estudio, a tenor de muchas horas diarias durante años, e infatigable en medio de una insuficiente recepción o de mucha prevención e incluso marginación, ha sido para mí un estímulo y un aliento. («¡Oh fe del meditabundo! / ¡Oh fe después del pensar! / Sólo si viene un corazón al mundo / rebosa el vaso humano y se hincha el mar»). Muchas veces he pensado, en este sentido, que tanto por la amplitud de sus estudios y lecturas como por su voluntad y tenacidad en afrontar interrogantes importantes, Mariano Corbí es (entre quienes conocí entre mis veinte y mis treinta) uno de los que mejor encarna la figura del estudioso y del pensador que Jaume Bofill, en 1963, en una carta a la Redacción de *Ensayos*, propuso a los lectores de la misma, en un monográfico sobre «el hombre» para el que le habían pedido una colaboración:

> Ustedes notan bien la necesidad de dar *amplios horizontes* a su especulación y en definitiva a su vida («hombre» significa temáticamente esta necesidad) y esperan de las generaciones hechas una palabra –¿mágica?– de síntesis. Esta palabra, si es que yo pudiese pronunciarla, fácilmente les desilusionaría pues no sería otra que la que us-

> tedes pragmáticamente adoptan en este número: «hombre». Hombre es horizonte: pero es *plenificar ese horizonte, es decir, «mundo»*. Con otra palabra: tarea específicamente humana: *reflexión*. Más, si no se trata tan sólo de «decir». Pues «hombre» es una *larga paciencia*.
>
> Y para esto...¿qué? No resultará fácil: maestros, no tópicos; sacrificio, no espectáculo; verdad objetiva, no juegos de ingenio. No perder, en la aridez y en los meandros del camino, la certidumbre de la meta; y, por ende, la ingenuidad de espíritu: el sentido del asombro, la despreocupación por la mediocridad propia, etc., haciendo con entusiasmo siempre «algo menos» de lo buenamente posible.
>
> Y, si este persistir se hace demasiado duro por quererlo desordenadamente, como algo que estribase en nosotros mismos, no cerrar la puerta a que el Señor, de vez en cuando, nos dé una limosna de intuición y de gozo, *quasi pro condimento*.

2. Leí los primeros escritos de Mariano Corbí (junto con alguno de Carles Comas, pues ambos eran el «núcleo duro» del ICI)[1] conforme fueron apareciendo entre 1977 y 1984, es decir, justo cuando había dejado la Compañía, me había casado, nos habían nacido dos hijos y seguía viviendo con mi familia en un barrio de emigrantes; mientras, había pasado de trabajar como carpintero a hacerlo de cartero y, una vez fuera de la Compañía, no antes, había empezado a colaborar en un grupo obrero autogestionario, aparte de estudiar filología y de haber empezado a traducir a Légaut, a quien conocí en 1977 y ya leía desde 1971.

Si menciono todo esto, de orden particular, es por indicar el contexto en el que los escritos de Mariano Corbí fueron útiles para mí. Luego, cuando trabajé como profesor de lengua y literatura, también lo fueron en mis clases. Todo lo que él exponía: (1) sobre la distinción de tres discursos y no dos (el discurso científico, el discurso que crea valores en un grupo y el discurso propiamente religioso); (2) sobre la especificidad de cada uno de estos discursos en sus presupuestos, métodos y objetivos; y (3) sobre la incursión indebida de cada uno de estos discursos en el terreno de los otros, junto con los equívocos que estas incursiones habían comportado a lo largo de la historia y aún comportaban (incursiones comprensibles antaño pero inadmisibles después, sobre todo a partir de la expansión del discurso científico); todo esto me ayudó, en efecto, a comprender y a situar bastantes elementos que me habían chocado, preocupado y dado que pensar en mis diez años anteriores.

1. Instituto Científico Interdisciplinar

¿Acaso no es esta utilidad la recompensa fundamental de toda investigación que alguien decide hacer, a la que se entrega y en la que no ceja hasta llegar a determinadas conclusiones que luego expone porque cree que son válidas no sólo para él sino también para otros que, en efecto, las usan y comprueban que les sirven? La Tesis de Corbí[2] (que tuve la suerte de leer en los años de mis estudios de lengua y de literatura, lo cual me ayudó a comprender mejor sus presupuestos) fue el resultado de su investigación de entonces; investigación que, como digo, me ayudó a aclarar cuestiones que me preocupaban, y aún me preocupan, y que paso a indicar.

a) Los trabajos de Corbí me ayudaron a comprender mejor, primero, la envergadura y la novedad que el *discurso científico* había supuesto, de unos pocos siglos a esta parte, en occidente; y, segundo, a comprender que el impacto de dicho discurso fue lo que propició la necesidad de distinguir los otros dos discursos.

Tanto la crisis actual de civilización como la crisis religiosa consiguiente (de la que el agnosticismo, la increencia y el ateísmo formaban parte, sin ya poderlos interpretar como efecto de un fallo mental o moral del sujeto, como se hacía antaño) provenían, en efecto, del surgimiento, desarrollo e impacto del discurso científico. El desarrollo e impacto del discurso científico comportaba, en efecto, (1), para el discurso propiamente religioso (o espiritual), asumir la *noche* de los sentidos, de la imaginación, de la representación y del entendimiento, lo cual no había que interpretar como una pérdida o un ataque sino como una llamada y una oportunidad que cada uno tenía que hacer suya; y (2), para el discurso de valores, comportaba asumir tanto su desacralización como la crítica de su verdad literal, basada, hasta entonces, y de diferentes formas a lo largo del tiempo, en la simbiosis de este discurso con el religioso.

b) Los trabajos de Corbí me ayudaron asimismo a comprender mejor la validez, siempre mantenida, del *discurso religioso* en lo que tiene de *específico*: ayudar a la transformación interior del sujeto para estar despierto y abierto a lo que rebasa el conocimiento que los sentidos y la razón pueden alcanzar.

Además, me ayudaron a comprender la *razón* de que el discurso religioso, de suyo sin lenguaje, escogiera emplear, para nombrar lo innombrable, lo seleccionado por el discurso valoral. Por eso el empleo de los elementos del discurso valoral en el discurso religioso es *simbólico*, es decir, en el plano

2. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas. Salamanca 1983.

del significado, no de la designación; o en el orden del sentido, no en el de las verdades y contenidos comprobables o deducibles.

c) Por otra parte, en cuanto a los *discursos de valores* de los grupos humanos, los trabajos de Corbí me ayudaron a comprender su necesidad, su función y su lógica, pues dan a dichos grupos la cohesión y la seguridad indispensables de cara a la acción.

De ahí la necesaria *incuestionabilidad* de los mismos y, en consecuencia, la tendencia de los grupos a sacralizar dichos discursos, así como a oponerse y a negar todo cuestionamiento o cambio, ni que sea mínimo, pues entonces parece que todo se desmorona. Y de ahí también que lo que los discursos valorales afirman se convierta inevitablemente en verdad *literal*, tal cual, refrendada además por el discurso religioso, que se *limita* a servir de legitimación de la inmovilidad del discurso de valores de un grupo; lo cual lo desvía de lo suyo propio, que queda oculto; y contribuye a que todo cambio en el terreno del discurso valoral se dé en forma de crisis y de conflictos de envergadura metafísica, a vida o muerte.

Más en concreto. La *pretensión científica* de las ideologías seculares de aquellos años en el terreno sociológico, político o psicológico; la *extensión indebida* del discurso científico cuyos éxitos y prestigio se utilizaban a veces para determinar la validez o no de lo religioso; el *desprestigio* o marginación de lo propiamente religioso bien por haberse reducido, durante mucho tiempo, a servir para sacralizar los discursos valorales, de uno u otro signo, siempre en conflicto de blanco o negro entre sí (reducción debida a la falta de vigor espiritual tanto de la clerecía como de los simples laicos), o bien por haberse inmiscuido en el terreno científico; el atractivo casi religioso de las ideologías seculares, políticas o de otro tipo, que ofrecían a la gente un *fervor y una posibilidad de adhesión y de entrega* sustitutivos, unidos a una práctica social concreta, medible y cuantificable, mientras lo religioso parecía ser (para esta gente al menos) algo sobre todo intimista, subjetivo, privado, sentimental, irracional o elitista, si no alienante; junto con la reacción defensiva y atemorizada de los representantes de la institución religiosa ante esta situación; todo esto, típico del «embrollo» de la época (embrollo que aún dura en según qué medios, al menos en algún aspecto), fue lo que las aportaciones de Corbí, con sus distinciones aquilatadas, me ayudaron a analizar y a aclarar.

Aquellos años 70 y 80, así como la década anterior, fueron años de muchas cuestiones; años en los que se hizo evidente que hacía falta «repensar todo desde la base» y no sólo en el cristianismo; años, sin embargo, en que

faltaron maestros que supieran, sin miedo sino con fe (y con información y honestidad intelectual), dar sentido y perspectiva a la búsqueda que había en muchos campos a la vez; búsqueda en la que hubo mucha generosidad y muchos tanteos y errores, y cuyo coste y valor apenas si se recogió.

Claro está que, quizá, para que se hubiesen dado tales maestros, hubiera hecho falta no tanto enviar a la gente a estudiar en el extranjero (aunque también) cuanto afrontar antes el reconocimiento de las carencias del pasado del que se venía, y que era como la tierra real de uno. Sin embargo, en teología, por ejemplo, el «modernismo» era un tema borrado si no tabú, siendo así que entonces se eliminó a toda una generación de investigadores, se atemorizó al resto y se favoreció que prevaleciesen los repetidores de lo antiguo.

Bastaba con ver cómo la mayor parte de la filosofía católica se las tenía con Kant; o con ver cómo los teólogos se resignaban a la «doble verdad»: por un lado, la información que se manejaba en las aulas, conforme con el saber académico de la época y, por otro, lo que se exponía en las homilías, en las que aún prevalecía una pastoral de corte antiguo. Aún recuerdo, además, la prevención de algunos (y no de los mayores) ante determinados autores: como uno a quien oí decir un día que quien leía a Hegel perdía la fe; y otro al que oí decir otro día que la exégesis haría que todo se viniese abajo; actitudes simétricamente contrarias (por el miedo que manifestaban) tanto a la temeridad del entusiasta que, sin matices, llevaba juntos los Evangelios y el Manifiesto comunista en el bolsillo como a la adopción acrítica, por parte de otros, de las aportaciones exegéticas, en las que el origen protestante de las mismas incluía una impronta teológico-filosófica que se hubiera tenido que examinar.

La lectura de los trabajos de Mariano Corbí no cuajó, quizá porque llegaron un poco tarde (no, si se piensa en la vigencia de las cuestiones, que, como digo, aún están ahí, pero sí, si se piensa en la diáspora que se dio); o quizá porque falló la forma de presentarlos y a quién hacerlo. Probablemente, en dicha presentación, hubo un cruce de diferentes disciplinas con diferentes criterios de conocimiento sobre un objeto de estudio muy parecido; cruce que no se abordó ni se aclaró lo suficiente siendo así que la aclaración epistemológica, sobre la que luego volveré, es fundamental siempre.

El caso es que el silencio o la prevención que suscitaron los trabajos de Corbí fueron significativos y, una vez más, penosos para quienes supimos de ellos desde lejos. La aportación de la distinción y relación entre los tres discursos (respaldada por un fundamento lingüístico aquilatado y por un estudio muy serio de las diferentes «configuraciones axiológicas humanas» y sus

constantes), más que despertar interés por la forma de plantear las cuestiones de fondo (que ya se venían considerando, desde hacía décadas, en otros países), despertó suspicacias quizá por aquello de la «necesaria *relatividad* cultural» del subtítulo de la Tesis; término que quizá puso nerviosos a algunos antes incluso de pararse a reflexionar sobre qué podía significar realmente.

3. Desde entonces han pasado unos treinta años. Mariano Corbí ha seguido con sus estudios, seminarios y publicaciones, sobre todo en el contexto del «Centro estudios de las tradiciones religiosas» (Cetr). Tengo para mí que Corbí, en esta segunda etapa, ha ido dejando, en cierto modo, la cuestión de los tres discursos y el estudio lingüístico y antropológico de las religiones, así como su relación con la pragmática, por considerar todo esto como algo ya logrado o enfocado, y, en cambio, ha ido centrando su actividad en la lectura y comentario de los grandes textos de algunas de las tradiciones religiosas (o de sabiduría) más vivas, así como en la cuestión general de cómo aprovechar el legado de estas tradiciones en una sociedad que ya no es religiosa.

He seguido esta segunda orientación menos de lo que hubiera querido. La razón ha sido la distancia geográfica y haber centrado mi actividad en torno a la traducción, estudio y comentario de la obra de Marcel Légaut junto con lo que, a partir de ahí, he trabajado y ha ido surgiendo, además, compartir con otros. Por eso renuncié a otros intereses y orientaciones y, entre ellos, la invitación de Corbí a emplearme más en la lectura de los grandes de otras tradiciones. Sin embargo, desde que pude disponer de más tiempo por haberme jubilado, he asistido a tres de los Encuentros de Can Bordoi hasta que algunas circunstancias particulares me lo han impedido.

Si indico todo esto, de nuevo de carácter particular, es porque, como segunda parte de este escrito, contaré una *ínfima anécdota* del primer encuentro al que asistí, y expondré, a partir de ella, algunas reflexiones que, en el arranque y en parte del desarrollo debo a Corbí, y que versan sobre los diferentes modos de acercarse y de conocer las tradiciones religiosas (o de sabiduría), tanto la propia como las otras, que creo que hay.

* * * *

4. En uno de los intercambios después de las ponencias, probablemente después de la mía, Corbí me dirigió un, digamos, elogio pintoresco, que tiene que ver con el título de este escrito y que me ha hecho pensar en estos años. Me dijo que yo era *como una vaca que pasta en su prado sin salir de él, aunque sabe que hay otros prados, que es libre y que no hay vallas ni barreras que se lo impidan*. Hasta aquí la anécdota. Paso ahora, como diría D'Ors, a la categoría.

a) Mi respuesta espontánea, dentro del clima distendido del encuentro, fue contestar a Corbí dos cosas: primero, que, cuando una vaca conoce su prado, sabe dónde están las hierbas más tiernas y nutritivas del mismo (hierbas que sólo en parte son las más conocidas y las que, por hipótesis, buscaría otra vaca de otro prado suficientemente informada); y, segundo, que dicha vaca sabe, además, no sólo cómo nutrirse de las otras hierbas que hay en su prado sino, sobre todo, dónde y cómo depositar (y por tanto aportar) el residuo final de su metabolismo; cosa que sin duda contribuye a la feracidad del paraje y cosa que *no sabría hacer* en otro prado que no fuera el suyo. Por eso es por lo que «no sale».

En fin, no me extenderé en otras posibilidades alegóricas de la comparación planteada. Pero sí subrayaré dos observaciones. Primera: que toda *imagen de alimento*, aun siendo intensa y vital, es limitada y requiere de otras imágenes complementarias, oriundas de otras formas de relación del sujeto con lo que no es él, tales como las nupciales, las familiares o de amistad, según el famoso esquema de Corbí: [S — S y S — O][3].

3. Las imágenes de alimento son especialmente intensas porque responden al instinto y necesidad de supervivencia, que es primario pese a que el hombre les añada el placer de la cocina, surgido mientras el hombre aplicaba su ingenio para ampliar el abanico de sus alimentos mediante el uso del fuego, el agua, las especies, etcétera. Por aquello del conjunto [S — O y S — S], aprendí en la Tesis Corbí (págs. 155 y ss. y 495-6) que las imágenes tomadas de la sexualidad, que obedecen a un instinto segundo, el de la reproducción, se intensifican al relacionarlas con lo primario de la supervivencia; tal como atestiguan, por ejemplo, un verso de Shakespeare («bébeme con tus ojos») y el estribillo de una cancioncilla («devórame otra vez»). Y lo curioso es que no vale a la inversa: expresar lo primario del alimento con las imágenes de la sexualidad. La razón es que, en la alimentación, el objeto es puro objeto y desaparece como tal, mientas que en la sexualidad, no. Por su parte, las imágenes de la sexualidad humana, en las que intervienen la conciencia y la libertad, si bien permiten superar el límite imaginario del alimento (que, como he dicho, proviene de la supresión del objeto), si lo que buscan es la intensidad, escogen el tiempo eróticamente más fuerte, que es el primero. En él, el deseo de unión o de comunión es devorador como el fuego, y acaba o bien en fusión (de la que el tiempo nos desengaña pues no es fácil ser dos personas una sola carne) o bien en sometimiento y dominio; es decir, o bien en una pérdida de los dos sujetos (eros y muerte) o bien en una pérdida de la igualdad entre ambos pues o bien uno de los dos se hace objeto del otro y renuncia y entrega su libertad, o bien uno de los dos somete al otro hasta hacerse dueño de dicha libertad. Hace falta que lo que hay de S — O en la relación pase, con el tiempo, a ser S — S. Esta superación, la puede simbolizar la relación de un mayor con un menor (como un padre y un hijo) o bien cuando el mayor se ausenta y confía en el menor y le deja como administrador de sus bienes, o bien cuando el menor, con el tiempo, se torna mayor y pasa a relacionarse de igual a igual con su progenitor, al que acabará incluso cuidando. También simboliza la no desigualdad la relación de amistad, la conversación desinteresada entre amigos. Juan de la Cruz

La segunda observación es que, si una tradición alimenta, es toda ella la que alimenta de forma real. Primero, porque incluso lo más conocido y selecto de ella se capta realmente en el conjunto; y, segundo, porque, como ya he dicho, una tradición (en este caso, religiosa) sólo alimenta de veras en la medida en la que uno aporta y colabora en ella (según su ser, obviamente). Decía Machado respecto de esto último:

> — «las dos más hondas paradojas de la ética [son]: sólo se pierde lo que se guarda, *sólo se gana lo que se da*». — «moneda que está en la mano / quizá se deba guardar, / la monedita del alma / *se pierde si no se da*».

A la vista de estas dos paradojas, cabe notar que el dolor y el desánimo causados por la conciencia de las carencias que se acumulan en la propia tradición (debidas, en gran parte, a la mediocridad de quienes la han formado y la forman) *es una dificultad integrable*. Dichas paradojas...¿no son acaso un trasunto de la fidelidad (no obediencia) de Jesús respecto del Israel de su tiempo; fidelidad seguro que parecida a la de otros grandes de otras tradiciones respecto de ellas, así como a la del hombre adulto ante su tradición y ante la humanidad, ese *tren* del que a menudo le tienta apearse?

El adulto sabe, en efecto, que lo que propone una tradición religiosa (o espiritual) es un *camino de transformación, no de satisfacción* o de realización en el sentido confortable del término. Por eso sabe que no es conforme al sentido espiritual de su camino *separarse* a causa de la mediocridad acumulada, que *oculta* lo bueno que ha habido y hay en dicha tradición. Separarse y salvarse individualmente es lo que quería el fariseo de la parábola, que daba gracias a Dios por «no ser como los demás hombres». En cambio, lo que siempre puede hacer un hombre, dentro de su tradición, es «dejar que los muertos entierren a los muertos» y seguir adelante, «retomando todo desde la base».

Esta forma de «no salir» no quiere decir que uno, cuando entra en contacto con noticias y textos de otros pagos y de otras tradiciones de forma personal (a través de amigos, de lecturas o incluso del propio olfato para adivinar afinidades curioseando entre los libros de los anaqueles de las bibliotecas y librerías), no saque provecho de tales noticias y textos para «profundar» (como decía Miguel de Molinos) en el propio camino; camino en el que hay

une la imagen del vino y la de la amistad para indicar el paso, del primer tiempo de unión con Dios, al segundo, en el que, volviendo a la relación nupcial, esta se torna más sutil y es, sobre todo, compañía, presencia y costumbre (no rutina). Juan de la Cruz parte de una observación sapiencial: «el amigo nuevo es como el vino nuevo; añejarse ha y beberaslo con suavidad». Entonces la ebriedad ya no es inmediata y patente, sino duradera y discreta.

que precisar que «tomar sobre sí» la propia tradición coincide con superarla; crecer más allá de ella no es dejarla sino ampliarla; y ser fiel a ella coincide con estar sin estar en ella o con salir sin salir de ella. En este sentido...¿a quién no le aprovecha leer y releer las memorias de Alce negro, el don Juan de Castaneda, los poemas de Al Hallaj, el Tratado de Elíade, el libro del Tao o el de Chuang-tzu, por ejemplo?

b) Probablemente, en esto de las vacas y de los prados, ayudaría *distinguir dos formas distintas* de acercarse y de conocer las tradiciones religiosas; formas que son distintas, en gran parte, por darse en dos planos de conocimiento distintos y que, por tanto, no tiene sentido oponer ni poner a competir, a ver cuál es mejor, o a ver si el otro se pasa a la mía, y viceversa, tal como hacen el proselitismo y la apologética propios de los discursos valorales.

La *primera forma* de acercarse a las tradiciones religiosas es la del ser humano concreto que busca, sobre todo, avanzar en su camino y que sabe que esto ocurre siempre dentro de una tradición; lo cual no excluye, antes al contrario, captar, desde ella, elementos de las otras. El ser humano concreto siempre capta las otras tradiciones desde la suya propia y desde su particularidad en ella, pues la conoce no como a las otras sino por una especie de connaturalidad y de sensibilidad o sentimiento fundamental; connaturalidad por la que, por ejemplo, los escándalos en ella le indignan más que los escándalos en otras. Lo que le llega de las otras le llega, en este caso, en un clima personal, de amistad sobre todo, aunque también puede que le llegue, al comienzo, en un clima de enemistad, ya sea por ignorancia o por estar él falto de vigor y en un plano más ideológico que propiamente religioso (o espiritual) en ese momento. Saulo, celoso perseguidor ideológico de la nueva secta, es cierto que fue radical al convertirse, por ejemplo con el tema de la circuncisión, sin embargo, también es cierto que siguió siendo un fariseo, en el sentido no peyorativo del término.

La *segunda forma* de acercarse es la del estudioso de las tradiciones religiosas que busca conocerlas no en relación consigo sino en sí mismas, y no en aquello que le llega personalmente sino en su ser global, y desde un prisma científico además. Para ello, el estudioso procura hacer abstracción de su particularidad en aras de la objetividad, y por eso procura acercarse lo más transparente e invisiblemente posible como sujeto; y además procura, a poder ser, acercarse no a algunas sino a todas las tradiciones, incluida la suya, a la que estudiará como a las otras, es decir, como si no fuera la suya, pese a serlo.

Cada una de estas dos formas de acercamiento tiene su límite, que es la otra cara de su ventaja. Ambas, siendo diferentes, y en cierto modo contrarias, se complementan pues la segunda ayuda a la primera a que la subjetividad no sea un nudo de aprioris, favorables o no, sino una verdadera interioridad abierta; y la primera ayuda a la segunda pues el sujeto que investiga debe comprender que las ciencias humanas son distintas de las naturales y un punto de empatía con su objeto de estudio, análogo a su empatía por su propia tradición, no es contrario sino favorable a la calidad de sus resultados.

c) Muchas veces he pensado que estas dos formas de acercarse y de conocer las tradiciones religiosas son comparables a dos de las formas que hay de abordar el lenguaje. La primera es comparable con la del *hablante* y por tanto usuario de su propia lengua, que conoce a esta por connaturalidad y que, al conocer otras, conciencia mejor las posibilidades y los límites de la suya con vistas a pensar, nombrar y comunicar lo elaborado por él en su interioridad.

La segunda es comparable con la del *lingüista*, que estudia las diferentes lenguas (incluida la suya) con los métodos actualmente aceptados; métodos en los que el sujeto y su calidad no cuentan, pues dichos métodos buscan conocer las lenguas en sí mismas, de forma objetiva, de modo que cualquiera pueda, con esos métodos, llegar a las mismas conclusiones; modelo ideal y discutible en el caso de las ciencias humanas, en las que la interioridad, que es muy distinta de la subjetividad, no es obstáculo.

El lingüista que es lingüista puro, en la medida en que intenta seguir el modelo de las ciencias naturales, debe distinguir, de entrada, lo que es lengua y lo que es discurso (lengua y habla), y tiene que *sacrificar una parte*, la del habla, para poder poner orden (analizar en unidades) los «textos», sus materiales. Porque él busca, sobre todo, el sistema y sus unidades, no el discurso y las suyas ni tampoco ver estas en ejercicio. Por eso, al centrar su atención en el sistema (*lengua*), tiene que dejar de atender al discurso (*habla*), incluidos sus contenidos y los «actos de habla» en los que dichos contenidos se transmiten en una situación determinada.

Por eso un lingüista puede conocer teóricamente el *sistema* de una lengua, pero puede carecer de la capacidad de discurso del hablante de dicha lengua. Esto ocurrirá, sobre todo, si el lingüista es de otra lengua. Pero también ocurrirá si, siendo hablante de la misma lengua, está menos dotado o no ha cuidado y cultivado su capacidad de expresión tanto en su campo profesional

como en otros. De ahí que José Mª Valverde escribiera, en los años 70, que leía a Émile Benveniste porque era un lingüista que escribía muy bien en su lengua, lo cual no era frecuente.

Por otra parte, un lingüista impuro, es decir, sin especialidad y profesor para más inri, lo primero que debería explicar a sus alumnos es el peculiar estatuto epistemológico de su asignatura, distinto del de otras, incluida la «literatura». En «lengua» no se trata de adquirir empollando conocimientos venidos de fuera y que ellos aún no saben. El profesor no sabe más que ellos. Como los alumnos son hablantes de su lengua, la actividad fundamental debe ser traer a la superficie y hacer explícito lo implícito, es decir, el potencial que ya hay en ellos y que, en el fondo, ya saben en cierto modo pues lo reconocen. Llevan la lengua dentro, es suya, están ellos dentro de ella y la usan sin apenas pensar en el plano oral (como cuando uno sabe montar en bici).

Sin embargo, su saber puede desarrollarse gracias a entrar en un plano distinto, el de la lectura y la escritura. Dado que la lengua es el instrumento, la institución, la tradición por antonomasia, poco a poco, gracias a los ejercicios, caerán en la cuenta de las reglas y conceptos[4] que aprendieron sin aprender, y a los que se atienen con naturalidad a fin de pensar, conocer, expresarse, comunicarse, sobrevivir y, sobre todo, vivir. Su *lengua* y su *estilo* con ella serán como *su cuerpo*: parecido al de otros pero también distinto; heredado de los suyos pero conformado por ellos pues él es, al mismo tiempo, condición de posibilidad y límite de su ser, y ellos lo saben cuidar, entrenar e incluso embellecer. Sólo un pesimista consideraría que el cuerpo, al igual que la lengua y el lenguaje, es primariamente una cárcel.

A partir de todo esto, surge la cuestión, normalmente planteada sin matices, de si conoce mejor una lengua un *filólogo* o un *poeta*. José Lezama Lima dio su opinión sobre esta cuestión al juzgar lo que A pensaba de B y de C:

> Concedía Zenea que: «Del Monte sabía todo el castellano que puede saber un hombre estudioso y, por tanto, sabría (…) lo que sabe Don José de la Luz, porque (…) avanzar un poco más de lo que había hecho éste…». Zenea se basaba en los conocimientos que tenía Luz, en filología, en filosofía y en historia, para otorgarle la supremacía. Claro que este argumento de Zenea era válido frente a Del Monte porque éste, como escritor, no rebasaba una prudente elegancia y una amable discreción, *pero, si «conocer» un idioma ha de tener un bíblico sentido copulativo, de engendrar en el ver, un gran escritor cono-*

4. Por ejemplo: sustantivo, verbo, infinitivo, indefinido, recursividad, concordancia, sintagma, metáfora, fonema, doble articulación, entonación, etcétera.

> *ce el idioma mejor que un filólogo*. Los grandes conocedores del idioma siguen siendo Quevedo, Gracián, santa Teresa o Martí. Conocían el idioma desde su misterio, su raíz, sus imprevisibles progresiones y sus fabulosas analogías. En realidad, Luz superaba a Del Monte no porque conociese el idioma como filólogo sino por un *don de penetración y de fineza* muy superior (...).

d) Hay, pues, una *tercera forma* de acercarse a las tradiciones, ya sean estas lingüísticas o religiosas. Esta *tercera forma* es comparable a la *literaria*. Tanto en el canon de los escritores que han vencido el paso del tiempo, o parece que lo harán (ya sean ensayistas, narradores, dramaturgos o poetas), como en el *canon* de los espirituales que, pese a lo imposible de expresar el misterio, han dejado algunos gestos y algunos textos imperecederos sobre él (ya sean éstos reflexiones, testimonios, himnos o plegarias), se esconde un *tesoro* que sólo el buen lector o el buen estudioso sabe apreciar.

La lectura y el estudio de ambos están al servicio, primero, de una mejor relectura, suya y de otros. Sin embargo, en segundo lugar y por aquello de que lo bueno tiende a difundirse, el hombre, más allá de ser lector y estudioso, debe animarse a ser más activo y a subrogarse en algunos textos de otros que hace suyos porque los aprende, modifica, piensa y dice de memoria, y, dando un paso más, debe animarse a escribir sus propios textos, en los que se encuentra, igual como uno se reencuentra al hacer sus gestos más suyos.

En esta tercera forma (interpretativa, literaria y teatral incluso) de acercarse a las tradiciones, a través de sus textos y de sus gestos, contribuyen tanto la primera forma como la segunda, es decir, tanto la del individuo que se centra en avanzar en su camino como la del indivuduo que estudia las tradiciones desapareciendo él como sujeto en el intento. La primera forma contribuye según aquello de que «no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente»; y la segunda, según aquello otro de que «el alma es (o tiende a ser), en cierto modo, todas las cosas».

Honestamente, no creo que haya otras formas de acercarse a las tradiciones religiosas, aunque, ciertamente, cabe toda una gama de combinaciones y de proporciones de estas tres, según los individuos. Lo importante es reconocer y distinguir las tres formas, tanto si se dan en el mismo sujeto como en distintos sujetos. Cualquiera debe tener en cuenta que existen estas tres formas y procurar ser consciente de cuándo prevalece en él alguna de ellas, ya sea a la hora de conocer o de exponer ya sea a la hora de escuchar a otro,

que también debería ser consciente de esto mismo. De lo contrario, se darán confusiones que hubieran podido subsanarse.

Los trabajos de Mariano Corbí tienen siempre algo de estas tres formas mencionadas. En ellos, a lo largo de los años, puede prevalecer una u otra de estas tres formas; y además de forma más o menos explícita según tiempos y ocasiones. El lector que se acerca a sus trabajos también se acerca a ellos con su propia combinación y proporción de intereses. Conocer la existencia de estas tres formas y cuál prevalece tanto en el lector como en los textos, redundará en una mejor intelección de los mismos. Como decía Tomás de Aquino y recordaba Bofill: «cada uno debe ser juzgado por lo que tiene de mejor», lo cual exige que el que juzgue debe hacerlo desde lo suyo mejor.

e) Y para terminar, como fruto de las reflexiones anteriores, expondré un «modelo» en el que comparo la relación del hombre y las tradiciones religiosas con la relación del hombre y el lenguaje; relación en tres niveles en ambos casos; y niveles que podemos distinguir pero no separar.

(1) En tanto que ser humano, cualquier hombre tiene inicialmente la *capacidad de lenguaje, que es universal*, es decir, que es de todos y que es la base natural de nuestra igualdad[5]. (2) Sin embargo, en tanto que ser humano *situado* en el espacio y en el tiempo, dicha capacidad *nunca se realiza de forma abstracta* sino que siempre se realiza *en una lengua concreta*, que es la que solemos llamar «materna» (no paterna). Es la tradición lingüística previa, que ya está ahí antes de que el hombre nazca. En ella el hombre comienza a llorar, reír y balbucir; a abrirse al mundo y a intervenir en él. No hay opción de escogerla pero hubiera podido ser cualquiera[6]. (3) En el tercer nivel, el lenguaje es *individual* y el fruto es el *estilo* personal de hablar y de escribir. Gracias a la producción de «textos» no sólo orales sino escritos, el saber expresivo del individuo llega a ser más personal, reconocible y eficaz, hasta el punto de que su *estilo* puede enriquecer su lengua ¿No se dice acaso, de alguien realmente singular, que es toda una institución[7] ?

5. La capacidad de lenguaje puede perderse (sin poderse recuperar) si, antes de una determinada edad, en torno a los siete años, no se ha desarrollado por no haber crecido el individuo en un contexto humano, tal como prueban los casos de niños salvajes o cimarrones que se conocen.

6. Siempre pensamos que, si hubiéramos nacido en China, sabríamos chino, pero no caemos en la cuenta de que el «yo», en ese caso, sería otro.

7. La escritura es un recurso potentísimo del que sólo disponemos desde hace escasos milenios. Pese a sus limitaciones específicas, es fundamental no sólo para el discurso científico y el discurso valoral sino para «profundar» y expresar el mundo interior (o espiritual),

El hombre vive, pues, el lenguaje (y la búsqueda espiritual) en estos tres niveles a la vez, y, cuanto más ahonda en su ser histórico e individual, tanto más universal es, si no en extensión sí en profundidad. Lo cual se potencia, en nuestro mundo, al descubrir la capacidad de lenguaje en alguna otra tradición gracias al estilo que captamos en los textos de algunos individuos. Ser hombre, vivir en (una) tradición y ser uno mismo son tres dimensiones directamente proporcionales (cuanto más es una, más son las otras). A través de ellas uno se acerca a «su lugar en el mundo» (aquél que nadie ocuparía si él no lo ocupara) y así va llegando a ser más universal y concreto a un tiempo.

Es fácil captar la *semejanza* (no igualdad) de los tres niveles del lenguaje en un individuo (capacidad universal, tradiciones históricas y entre ellas una, y estilo personal) y los tres niveles de lo religioso (o espiritual) en un individuo (deseo de conocimiento y experiencia de sentido, ser en tradición, y estilo personal). La *capacidad* para lo religioso no se da de forma abstracta sino siempre en el río de *la tradición* en la que el individuo interviene según su *estilo*.

Por otra parte, así como la lengua *no vive fuera de los hablantes de la misma*, a quienes pertenece, y no está, por tanto, en los diccionarios, nunca terminados, ni en las gramáticas, que nunca están del todo quietas aunque lo parezca; y no pertenecen —las lenguas— a los filólogos, gramáticos o lexicólogos, sino a la gente común que las emplea; así también las tradiciones religiosas no están en los textos ni en las doctrinas, y no pertenecen a los profesionales de las mismas sino que están en el interior de quienes las usan, que es a quie-

distinto del subjetivo. Por eso decía Cervantes que «*la pluma es la lengua del alma*». Por eso Légaut escribió que: Para comprender a fondo lo que un autor serio –no un mero vulgarizador o escribidor– ha pensado y escrito sobre un tema...¿no sería preciso haber pensado e incluso escrito –no necesariamente publicado– sobre dicha cuestión? En cualquier caso, haberlo hecho ayuda mucho. *Se aprende a leer escribiendo. La finura de una lengua se pierde cuando no se hace otra cosa que hablarla*. Lo que uno piensa y vive, sólo si sabe escribirlo, sabe decirlo. (...). Es más, *pocos hombres saben decirse porque pocos se han entregado al esfuerzo de una escritura que sea algo más que mera palabrería pergeñada*. Si la lengua se enriquece con palabras técnicas a medida que progresan las ciencias, en cambio, *se empobrece cuando ya no la aplicamos a explicitar la vida íntima del hombre*: vida que desborda los mecanismos que las ciencias humanas desmontan, al igual que el hombre trasciende su hacer y su decir. La técnica mata la lengua al reducirla a sus fines. Y la poesía, cuando no es creación, la sofoca al inflarla. *Únicamente la explicitación exacta y discreta de la interioridad humana, hecha por uno mismo para sí mismo, enriquece la lengua y la acerca a la universalidad en la que todas las lenguas, afinándose y precisándose, se reúnen delante del misterio del hombre*.

nes pertenecen. El cauce también se mueve junto con el río, y el río lleva y al mismo tiempo está en quienes nadan y viven en él.

A partir de ahí, debemos fijarnos en otros aspectos del lenguaje de cara a lo religioso y al acercamiento y conocimiento de las tradiciones religiosas. Así, el *bilingüismo* de cada vez más gente (aunque siempre con cierto desnivel de fluidez y de naturalidad); o la *permeabilidad* e influencia entre las lenguas y las literaturas; o el hecho de la *traducción*, más posible en lo narrativo y ensayístico y mucho menos en lo poético; o la cuestión de cuándo muere y cuándo nace una lengua[8].

Sin embargo, dejo estos elementos sólo enunciados; y también, con ser importante, la reflexión sobre la *diferencia* entre el lenguaje y sus tres niveles y lo religioso y sus tres niveles. Esta diferencia tiene que ver con que, en ambas realidades, inciden de forma distinta tanto el «*accidente* del nacimiento» (en expresión de Pascal) como la *libertad*, términos ambos, dignos de pensarse con calma en otra ocasión.

Esta segunda parte de mi colaboración (que queda abierta) es un segundo testimonio de las diferentes formas en las que las aportaciones de Mariano Corbí me han ayudado. Y esto me recuerda un relato de Chuang-tzu que cito para terminar:

> Chuang-tzu asistió a un entierro y, en el cementerio, pasó cerca del sepulcro de Hui-tzu, su amigo de múltiples conversaciones filosóficas, natural del reino Sung y antiguo ministro del reino Wei de Liang. Chuang-tzu se detuvo ante su sepulcro y dijo a los que iban con él:
>
> «Un habitante de Ying (...) solía blanquear la punta de su nariz con una capa de cal tan delgada como el ala de una mosca, e invitaba a su

8. Hemos dicho que el sistema de una lengua no existe en sí (no está en los diccionarios ni en las gramáticas) ni pertenece a los estudiosos sino que está en los hablantes de dicha lengua, a los que pertenece, pues ellos son los que son además capaces de un discurso y de unos textos vivos. Por eso las lenguas mueren cuando muere su último hablante o, mejor, *cuando muere el penúltimo hablante*, con el que el último hablaba de forma natural, espontánea y viva porque en la mente y en el alma de ambos alentaba el genio de dicha lengua. Cabe imaginar la *soledad* de este último hablante que, a partir de la pérdida de su interlocutor, tiene que hablar traduciendo lo que piensa, o sólo hablar en su lengua con el lingüista que la ha estudiado y que conoce la gramática y el diccionario quizá mejor que él pero a quien le falta el genio de esa lengua; genio que no volverá a darse a no ser que la supervivencia y la amistad sitúen, al último hablante y al estudioso, en el mismo plano, y así conversen el uno y el otro, del mundo y de la vida.

amigo, el carpintero Shih, a que se la quitara de un tajo con su hacha. El carpintero Shih blandía el hacha y, con el viento que esta producía al descender, quitaba la cal de la nariz de su amigo sin herirlo y el habitante de Ying no se inmutaba lo más mínimo cuando esto ocurría.

El soberano Yüan, del reino Sung, oyó hablar de esta habilidad y mandó llamar al carpintero Shih a su presencia y le dijo: — Prueba a hacerlo para que yo lo vea. A lo que el carpintero Shih le contestó: — Tu servidor podría probar de hacerlo, pero el sujeto al que se lo hacía murió hace ya tiempo. — Del mismo modo yo —concluyó Chuang-tzu—, desde que murió el maestro Hui-tzu, no tengo a nadie con el que pueda hablar como lo hacía con él».

Mistagogos y catequistas*

Miquel Sunyol i Esquirol

En la primavera de 1987 escribí una larga carta[1] a un compañero jesuita de Andalucía: era uno de tantos que, habiendo formado parte del grupo jesuítico de curas obreros, tomaba la decisión de irse a Centroamérica.

Empezaba diciéndole:

> Tuve la idea de escribirte al leer algo de Marià Corbí, un jesuita de nuestra Provincia que ha escrito sobre el fenómeno religioso.

Y le hacía, en estos términos, la presentación de Marià:

> Marià es uno de los miembros del Instituto Científico Interdisciplinar, que en sus principios quería mantener un diálogo abierto entre las diferentes ciencias, incluidas las teológicas. Me parece que un buen día (no sé muy bien por qué)[2] los teólogos (los «progres» de Sant Cugat) se retiraron del diálogo.

*. Este artículo fue escrito en catalán originalmente y traducido para la edición del libro. Pueden encontrar el texto original en: www.cetr.net.

1. Esta «*Carta… a otro que se va*» se publicó en Boletín MISIÓN OBRERA (nº 30, octubre-noviembre 1987) y originó una serie de réplicas a favor y en contra, que se fueron publicando en números sucesivos. Todas estas réplicas y mis contra-réplicas fueron reunidas en el primer número de DOCUMENTOS MO. (Se puede encontrar en www.sunyol.net/miquel/carta_sp.htm)

2. Ahora, gracias a documentos que me han pasado últimamente, ya sé algo más. Para el seminario (*Epistemología de la religión y teología*) del curso 1978-79 se retiran dos de los tres que constaban como «teólogos sistemáticos» (sus nombres, ahora conocidos, no me obligan a suprimir el adjetivo «*los progres*»). Coinciden bastante (¿demasiado quizás?) en las razones aducidas. Uno de ellos dice: «*Teológicamente me encuentro en un universo que a mí me resulta viejo y ya superado para mí: en el mismo problema del protestantismo liberal de la izquierda bultmaniana y de otros mil fenómenos que yo formularía así (y que son típicos de todas las épocas de crisis): reducción del cristianismo a la experiencia religiosa*». Y el otro dice: «*Desde el punto de vista teológico me parece un reduccionismo de la fe cristiana, típico de posturas teológicas ya antiguas y superadas (vg. Evagrio Póntico, protestantismo liberal, corrientes modernistas, los «neopaganos» de hoy)*».

> El otro día, en las Orientaciones de la Provincia, leí que daban un margen de un año al Instituto Interdisciplinar antes de cerrarlo.
>
> Ya sabes que los catalanes somos gente práctica, y es verdad que es tonto subvencionar preguntas que nadie quiere (o puede o sabe) contestar. Aquí hemos preferido subvencionar a «Cristianismo y Justicia» que, en vez de preguntas, da respuestas (quizás respuestas a preguntas que aquí la gente ya no se plantea, aunque sean a partir de problemas bien reales).[3]

Ahora no podría concretar cuáles eran las cosas que en aquella primavera del 87 leí de Marià. Pero sí que recuerdo que en Tarragona, animados por Domingo Melero, habíamos constituido un grupito que iba estudiando lo que Marià (en colaboración con Carles Comas) iba publicando. Supongo que el objeto de nuestro estudio era el folleto ciclostilado *«Discurso religioso, discurso que transmite valores a un grupo humano y discurso científico. Una clave para su estudio».*

Este «estudio» de hace más de veinte años nos permitió hace unos pocos meses, al final de una charla de José M. Vigil, invitado por la gente del Comité Oscar Romero de Tarragona, que para muchos de los asistentes resultó una novedad, hacer el siguiente comentario: «Muchas de estas cosas ya las sabíamos nosotros».

El resumen que yo hacía en aquel tiempo lo expresaba así:

> Mi síntesis, muy pobre pero suficiente para el tema de esta carta, es la siguiente: cada pueblo, según su modo de trabajar, tiene una cultura determinada y, por tanto, una religión acorde con esta cultura.

De estas primeras lecturas de textos de Marià me surgía una pregunta:

> Me he preguntado cómo explicar el hecho de que en nuestra larga formación no hubieran encontrado un cacho de tiempo para explicarnos todas esas cosas de mitologías y de historias de la religión. ¿Es que no hubieran sabido decirnos el para qué de una «revelación

3. Esto último lo escribiría bajo la influencia de Jacques Pohier: «*El mundo casi ya no pone preguntas a la Iglesia y cuando se las pone no es porque piense que la Iglesia posee las respuestas, sino como quien interroga a un acusado: ¿qué has hecho del hombre?, ¿qué has hecho de la libertad?, ¿qué has hecho de la sexualidad?, ¿qué has hecho de nosotros?, ¿qué has hecho de lo que tú llamas el mundo? Quizás el mundo se interesara por lo que los creyentes puedan decir de su Dios el día en que, en vez de intentar responder a preguntas que nadie les pone, los cristianos se pusieran sus propias preguntas y las respondieran*».

> de Dios» si -palmo más, palmo menos- todas las formas eran iguales? ¿O es que la única originalidad de la «revelación cristiana» radica en el hecho de que María no se siente violada por Dios? (cfr. René Girard).

Cuando unos años más tarde vi que Eugen Drewermann, al ser preguntado sobre cuestiones referentes a la eucaristía, hablaba de la «*teología de Altamira y Lascaux*», no me sorprendió[4]. Más bien me animaba a hacer uso de sus ideas (las de Marià y las de Drewermann) en un «sermón» de la fiesta del Corpus en una eucaristía «doméstica».

> El origen de la eucaristía en el evangelio de Juan -*comer su carne*, *beber su sangre*, como condición indispensable de tener vida- debemos ir a buscarlo, más allá incluso de la -relativamente breve históricamente hablando- tradición bíblica del pueblo judío y, consiguientemente, del pensamiento de Jesús, en una de las más primitivas experiencias de la humanidad.
>
> Cuando todavía no existía lo que hemos llamado historia, ya había hombres y mujeres que participaban en un banquete real (y no en uno de ficticio como son nuestras actuales celebraciones eucarísticas, de las que nos atrevemos a decir que son símbolo del Dios que da vida), participaban en un banquete real en el cual la comida era la carne del animal y la bebida la sangre del animal cazado y matado (fruto del trabajo de toda la tribu) que para ellos era su divinidad. Esta es la teología, no escrita ciertamente, pero sí pintada en las cuevas para nosotros prehistóricas de Altamira.
>
> Esta teología de Altamira nos dice que la vida de la tribu procede de la vida de la divinidad, para ellos representada en un animal más «poderoso» que cada uno de ellos, que había de ser sacrificada (cazada y matada) por el rito de la caza, y que al consumirla, en el rito del banquete, como alimento (*comer su carne*, *beber su sangre*, uno se apropiaba su poder, su vida (*tener vida eterna*).
>
> Esta teología de Altamira, arcaica, originada ya en nuestra más primitiva historia de la humanidad, es la que sigue sustentando nuestra teología de la eucaristía y de la redención: la idea de que el Hijo de Dios debe ser matado y consumido para la redención del mundo[5].

4. *Dios inmediato: conversaciones con Gwendoline Jarczyk* (Ed. Trotta). Podéis ver un extracto en www.sunyol.net/miquel/euc_drewer_sp.htm

5. Para ver el contexto: www.sunyol.net/miquel/euc_sermo_sp.htm

A mediados del junio del 2000 un escrito de Javier Melloni (*Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*), publicado en *Cuadernos de Cristianismo y Justicia*, me daba ocasión para hacer algunas reflexiones *(¿Trampas en el diálogo interreligioso?*[6]) que adoptaron el estilo epistolar. Y acababa la carta dirigida a Javier así:

> Me cuesta despedirme. Me ha gustado tu última nota «a pie de página» (en este caso: «a final de documento»): tu reconocimiento a la «*voz solitaria, audaz y persistente*» de Marià Corbí.

Alguna vez me he aprovechado de él directamente (esto es, haciendo «copy» con los debidos permisos): encontré en la Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELAT)[7] un escrito suyo sobre *Las narraciones de la Natividad de Jesús* [8], en donde ponía «*Algunos ejemplos de narraciones de nacimientos maravillosos de grandes personajes espirituales, dioses y héroes*», que me sirvieron para ampliar los ejemplos que yo había puesto en el tema *Las concepciones virginales*[9] de mi «Catequesis navideña[10]».

Viviendo en Tarragona, sólo he visitado el centro de la calle Rocafort un par de veces (ciertamente, no más de tres) y supongo que soy de los jesuitas que más veces ha ido. Estas visitas me darían pie a hacer unas reflexiones sobre la relación entre un «mistágogo» (el caso de Marià Corbí) y un «catequista» (mi caso), unos y otros siempre necesarios en todo itinerario espiritual.

De alguna manera el «catequista» puede ser configurado (y desfigurado) como la persona de las «preguntas» y de las «respuestas» concretas, recordando nuestros antiguos catecismos escolares, ya fueran el Astete-Vilariño o el Ripalda. Y la verdad es que yo alguna de aquellas dos o tres veces, entraba en el Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas (quizás ahora hay que decir de «Tradiciones de Sabiduría») con una pregunta muy concreta, pensando que allí podría encontrar la respuesta concreta. Mi pregunta era: ¿qué decía el *Talmud* sobre los hijos de madre soltera?, ¿qué sobre los *manzer*, los hijos bastardos? [11]

6. http://www.sunyol.net/miquel/xmell_sp.htm
7. http://servicioskoinonia.org/relat/
8. http://servicioskoinonia.org/relat/381.htm
9. http://www.sunyol.net/miquel/concep_sp.htm
10. http://www.sunyol.net/miquel/catna_sp.htm
11. Esta pregunta me la había exigido una amiga de la Iglesia Reformada de Francia, con quien durante un cierto tiempo mantuvimos un diálogo por internet. Me decía: "*En este tema de «Las dudas de José» [uno de los capítulos de mi Catequesis navideña (*www.sunyol.net/miquel/josep_sp.htm*)] Ud. busca la ayuda de diversos exegetas y profesores del Nuevo*

El «mistagogo», a pesar de vivir rodeado de una amplia biblioteca, no tenía a mano la «respuesta» concreta. Cosa muy comprensible. Pero tenía una respuesta: «Lo importante no son estas cosas…, lo importante es la búsqueda espiritual…, el itinerario espiritual hacia la unidad y la totalidad…, el silencio para adentrarnos en la experiencia absoluta de la realidad».

Esta es ciertamente la tarea muy necesaria del «mistagogo» (llámese *maestro de novicios*, *padre espiritual*, *staretz*, o *gurú* o *chamán*): conducir hacia el misterio con un mínimo de palabras[12], con un total respeto de la libertad y de los ritmos propios de quien se pone bajo su guía[13]. Dos condiciones que hacen muy difícil la tarea del «mistagogo».

El «mistagogo» es muy consciente de una tercera condición: él conduce hacia el misterio, pero no puede acompañar (y no puede tener la pretensión) hasta la misma muga, hasta la misma línea de frontera. Ahora, en el momento de cruzar esta línea y quedar sumergidos en el silencio del Dios inalcanzable (para utilizar palabras de Karl Rahner, palabras quizás ya sin sentido en una época de espiritualidades sin dioses), o de pasar a la otra vertiente (en palabras de Jacques Pohier), pierde toda iniciativa, todo poder de decisión[14]. Ahora es el momento en que cada uno queda solo, ahora es el momento *«de reflectir en sí mismo».*

*«Su*mergidos en el silencio del Dios inalcanzable», «viviendo en la otra vertiente», «adentrados profundamente en la experiencia absoluta de la realidad», ¿ya no habrá preguntas?, ¿las respuestas ya no serán necesarias?

El «catequista» volverá a la faena…

Testamento, todos ellos de gran reputación. Pero, con gran sorpresa por mi parte, ninguno de ellos le sugiere que vaya a mirar la legislación judía sobre estos temas de matrimonio y parentesco». ¿Cómo esta legislación (en especial, los *Ketuboth*, pudo repercutir en la vida de Jesús?

12. *«…discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración… es de más gusto y fructo spiritual que si hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia*» (Annot. 2ª de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio)

13. «*…discurriendo y raciocinando por sí mismo… quier por la raciocinación propia, quier sea en quanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina*» (Annot 2ª). Y también: «*… no debe mover al que los recibe más a pobreza ni a promesa, que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir que a otro*» (Annot. 15ª)

14. «*…dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor*». (Annot. 15ª). Mis habituales lectores ya saben que, siguiendo a Juan Luis Segundo, pongo en duda este «*inmediate obrar*» (www.sunyol.net/miquel/serv_imit_sp.htm)

El cultivo de la espiritualidad como cultivo de la calidad humana

Hermano Genaro Sáenz de Ugarte

PÓRTICO

Este escrito no está lejos de lo testimonial. Quiere ser una mirada a la realidad histórica, cultural en que me encuentro. Intento hacerlo con los ojos de Marià Corbí. También quiero decir que hago esta lectura en un momento en que, aquí donde vivo, la crisis cultural parece estar tocando un límite que tiene mucho de final. Pero esta afirmación tiene que ser tomada con mucha prudencia, es decir, con delicadeza y respeto. En realidad se trata de culturas que hace tiempo están queriendo morir, necesitando morir a lo que viven para poder revivir. Ese revivir se logrará si se recuperan aspectos más profundos y significativos de su propio ser y si se los reubica en el contexto cultural presente y en el que se anuncia, donde los valores reconocidos y cultivados como propios pueden ser sustentadores de una identidad más genuina.

En ese sentido voy a ir desarrollando el escrito a partir de las partes que lo constituyen, comenzando por lo primero, que es la propia vida de y en estas culturas. Se trata de una vida marcada por elemento de calidad y por elementos de deterioro. Podremos, luego, entrar en el aspecto más interior que es el de la espiritualidad. Se trata, efectivamente, de culturas más espirituales que religiosas, si bien el aspecto religioso es el que aparece primero. Pasaremos, a continuación, a analizar el sentido que tiene, o que puede tener, el cultivo de estos dos primeros datos. En realidad, constituyen una unidad: el sentido profundo y espiritual de la vida, es decir, el misterio que la inhabita y la moldea. La fuerza interior de estas culturas se va a ir manifestando en el sentido que ellas mismas buscan dar a la existencia en las opciones que van tomando. Ambos elementos se transforman en signo. Signo, en primer lugar, para la propia cultura en los diversos tiempos de su desarrollo. Signo, también, para las sociedades que se han sucedido y que se han impuesto a esta cultura, que es anterior.

Mi primer contacto con Marià Corbí fue a través de una cita de Joxe Arregi: *«La gran mutación cultural exige una gran mutación religiosa»*, en su artículo titulado *'Cómo vivir la adhesión a Cristo en la sociedad moderna' (Perfil del Cristiano para nuestros días. Idatz. 2004)* Pronto, y gracias a los amigos del 'Grupo Légaut' de Madrid, pude entrar más de lleno en el pensamiento de Marià. Me abrió a horizontes que yo estaba necesitando. Desde los años 70, era lector asiduo de Légaut. Esa lectura interiorizada me movía, más bien me empujaba, hacia la búsqueda de horizontes más amplios, más exigentes, en la manera de mirar, de considerar y de interiorizar los cambios culturales desde ellos mismos y desde su incidencia en la vida de los hombres con quienes vivía.

Llevaba dos o tres décadas experimentando los corrimientos culturales que se venían produciendo en la sociedad argentina. La hondura con que se expresó la crisis en Diciembre del 2001 y en los primeros meses del 2002, me permitió poner una mirada nueva a las numerosas y variadas crisis de la sociedad argentina. Parecía una más, pero no lo era. En el centro de la crisis estaba el concepto de humanidad que se tenía y el modelo de hombre que se buscaba imponer. Debido a la diversidad de sus raíces religiosas (la religión de los pueblos originarios; la religión que impusieron los primeros 'conquistadores' desde mediados del siglo 16°; las expresiones religiosas que traían las oleadas inmigratorias desde la segunda mitad del siglo 19°; las nuevas religiones, aparentemente más laicas que religiosas…), la sociedad argentina, en sus diversas expresiones, ha vivido sus diferentes crisis culturales como crisis de su conciencia religiosa. En su momento, no fueron vividas, necesariamente, como crisis de fe. Sí se ponía en evidencia, cada vez, el drama de un modelo de humanidad cuyo tejido social y cultural se iba deteriorando paulatinamente, con frecuencia de manera imperceptible pero dramática. Educador y Catequista, yo iba constatando la incidencia creciente de los cambios culturales desde ellos mismos, sin necesidad de buscar referencias vitales en el hecho religioso. Por otro lado también constataba la fragilidad de la iniciación religiosa y la debilidad del lenguaje de fe oficial. Era una debilidad que se manifestaba no sólo a la hora de mejorar la calidad de la vida humana. También lo era en su expresión de la fe, no siempre coherente y adulta.

LA CALIDAD HUMANA

En este contexto de crisis sucesivas, las palabras de Marcel Légaut, como el texto que cito, cobraban permanente actualidad. *«En estos tiempos en que se discuten todos los valores que permitieron antaño dar sentido a la propia vida, la búsqueda de lo que es realmente humano es difícil. Sin embargo, el hombre*

tiene que encontrar en sí mismo ese suelo firme de discernimiento y de decisión. Necesita hacerlo si no quiere ser sólo un ser vivido y no un viviente. Todo lo que puede vivir humanamente depende de su inteligencia, a fin de comprenderlo, y de su sentido crítico a fin de aceptarlo con honestidad de espíritu. Este camino es difícil. Exige tenacidad. Pide recogimiento y reflexión». (El Cumplimiento Humano I, página 9). Luego, más recientemente, vino el texto de Marià Corbí: *«Cuando las culturas se transforman profundamente, cuando venerables formas de vida desaparecen, dejadas definitivamente atrás por la marcha de las sociedades; cuando hay que seguir adelante por nuevos caminos, es hora de plantearse qué hay que tomar consigo de las viejas residencias para llevarse como viático y qué hay que dejar para que se lo lleve la riada de la historia…»*. Estamos inmersos en estos *«cuando»,* de ahí que 'la hora apremie' y, como sigue afirmando Corbí, *«hay que emprender un nuevo camino en nuestros modos de vivir, pensar, organizarnos y sentir…»*

Vivo, desde hace 12 años, en ambiente de inserción, cultural y religiosa. Vivo en la periferia de la ciudad, primero en Córdoba y ahora en San Salvador de Jujuy. Son zonas donde lo humano se debilita por la desorganización de la misma cultura y por la desidia de los diversos organismos de gobierno. Unos sectores de la sociedad de Jujuy tienen una base cultural con raíces propias de los pueblos originarios, con su cosmovisión particular, con sus expresiones y sus prácticas religiosas siempre cercanas a la vida, a la tierra. Otros grupos son criollos, con marcado mestizaje cultural y con una referencia de fe interior fuerte pero de expresiones débiles. Trabajo y convivo inmerso en ambas corrientes.

Valoro las experiencias grupales en el reflexionar y en el compartir, tanto de las Comunidades Eclesiales de Base como la de los grupos de Educadores trabajan en la línea de la educación popular. En ambos casos la referencia a la Palabra de Dios es elemento clave, tanto en la metodología de los grupos como en el arraigo de la Palabra en la vida del grupo y de su entorno. Como son incesantes los clamores que brotan de los diversos sectores de la humanidad, en ambos sectores sentimos los mismos clamores. Son, con frecuencia, sordos y acallados, no comprendidos, ni siquiera por los mismos que los expresan. De hecho, es toda la realidad cultural en que se viven la que clama. Nombremos por caso: * las leyes morales que se imponen como tabúes sociales y religiosos; * las ideologías que permanecen en su forma aunque ya estén vaciadas de contenido; * cierto sentido fatalista de la vida que carcome a la persona y no le permite crecer como tal; * un conformismo que acapara e inmoviliza... En esta sociedad de Jujuy, sobre todo en lo que va quedando de la cultura originaria, la mujer está más cerca de la vida que el varón. Por eso logra entenderla y car-

gar con ella. El varón suele abandonar la preocupación por la vida. La mujer tiene un sentido de la vida que la lleva a protegerla y a cuidarla. Sus medios son limitados porque suele vivir en una ignorancia ya de por sí crasa, al estar desplazada de su humus cultural propio, y que se acentúa por el desorden social en el que vive y por sus tabúes. En el varón en general, pero de manera más particular el varón que vive en los barrios, el deterioro es muy grave. Se ve fallar el sentido de la vida en su base más elemental, como ser: la huida de la paternidad biológica y el desentenderse de ella; la fragilidad del trabajo por falta de formación básica o por presiones de intereses primeros; la fragilidad de los vínculos, entendidos todavía no desde el diálogo mutuo sino desde la imposición machista; el sentimiento de verse acorralados al constatar cómo los espacios culturales se les van reduciendo; el culto de una imagen cultural que se queda en lo exterior, es decir, en sus aspectos menos auténticos por falta, seguramente, de raíces culturales vivas y vivificadoras.

Estas culturas barriales están, ahora, lejos en el tiempo de lo que vivieron sus 'ancestros'. Es cierto que se los recuerda y se los invoca. Las fiestas populares tienen mucho de tradicional. Pero, probablemente, ya no tienen arraigo en las experiencias originarias. Van siendo casi cinco siglos de pérdida paulatina de esa identidad originaria. Por eso el culto a la imagen tradicional se mantiene… hasta donde se puede! Aparecen pronto los límites: se es víctima del alcohol así como de un sentido machista de la vida. Los fracasos sucesivos conducen a la falta de buena autoestima y el fruto de esta carencia es el no reconocimiento de su ser personal, la ausencia de sentido en aspectos vitales de la existencia. Esta cultura es subdesarrollada. No se le ha permitido reconocerse y valorarse. Es hija de la marginación. Muchas veces es hija de la opresión, de la negación oficial. Esta cultura no ha sabido reconocerse en su ser. El miedo a nuevas exclusiones y negaciones permanece en forma latente. Los escapismos son un signo de ello. Sin embargo, el corazón permanece suficientemente sano como para tener capacidad para responder a algunos incentivos de la vida. Estos no suelen llegar. La cultura oficial no lo permite. Son parias. Con todo, las raíces de humanidad posible están vivas. ¿Será éste el cambio cultural que ofrece una nueva oportunidad real? Corbí ha dicho en el Foro de Vitoria (Abril 2011) que *«no somos adivinos del futuro, sólo estudiamos las tendencias y dinámicas culturales. Nuestra intención es sólo salir al paso, con tiempo a ser posible, de una dinámica cultural que se nos ha echado encima y que no habrá quien la pare».*

«Se nos ha echado encima!»… A esta cultura del noroeste argentino *'se le han echado encima'* y en períodos sucesivos, otras culturas, a veces más dinamizadoras, a veces más opresoras, que la han cerrado sobre ella misma.

A veces ha sido una forma de protegerse. Esta cultura ha corrido el peligro de quedar asfixiada, en parte justamente, por aquellas partes que eran más sensibles o más propias o más vitales o más… En este cerrarse sobre sí misma, ha cuidado las formas. Las ha transmitido como tales. Con las últimas generaciones no parece que haya transmitido los valores que la hicieron nacer. Menos aún que haya iniciado en dichos valores, en el espíritu de ese *«legado de las tradiciones religiosas»* que Corbí subraya con tanta fuerza, ya que lo constata en todas las tradiciones religiosas, mejor dicho, tradiciones espirituales. En este caso es la capacidad que tienen para mejorar la calidad de la vida humana.

«Hemos entrado en un tipo de sociedad que para funcionar correctamente tiene que excluir todo lo que fije. La fijación ha sido buena en otros tiempos culturales. Hoy, todo es distinto. Para estudiar la dimensión de la espiritualidad humana en las nuevas condiciones culturales, provocadas por la completa y progresiva desaparición de las sociedades preindustriales, la generalización de la industrialización y el asentamiento de las sociedades de conocimiento, cambio e innovación continua, no podemos partir desde la religión y las creencias porque unas y otras han entrado en una crisis muy grave» (Foro de Vitoria) Leyendo este texto de Corbí desde estas culturas, entiendo que «la fijación» resultó ser positiva en otros tiempos culturales. Hoy, todo es distinto. También aquí. Por un lado, porque *«para estudiar la dimensión de la espiritualidad humana en las nuevas condiciones culturales… no podemos partir desde la religión y desde las creencias» (Foro de Vitoria)* Si en este contexto cultural todavía parecen tener fuerza las manifestaciones religiosas y las referencias a las creencias ancestrales, está claro que van perdiendo arraigo en las nuevas generaciones y, sobre todo, en la manera de entender la vida y de asumirla como base para una calidad humana más significativa.

En los barrios la llamada *«religiosidad popular»* parece estancada al no lograr encontrar caminos que permitan mejorar la calidad de vida humana. Por otro lado, está el tema gordo, muy gordo, de la ausencia de iniciación. Hace tiempo que parece haberse cortado la relación vital entre los valores de la tradición y la iniciación de las nuevas generaciones. Se sufre de mucha ignorancia religiosa. Se siente el peso del sincretismo. También se sufre la oposición, incluso el enfrentamiento, entre los diversos grupos religiosos (cristianos). Dichos grupos se siguen quedando en lo exterior, sin entender cómo llegar al Misterio que está en el origen de toda expresión religiosa. El Misterio está en el corazón de la vida misma. Esta cultura desordenada no logra iniciar en los hechos básicos de la vida ayudando a descubrir el sentido que encierran.

Es fácil ver esta ausencia de iniciación al considerar la manera como se viven y se expresan los afectos, el cuerpo, los vínculos, la palabra, los proyectos… Todo parece quedarse en la superficie, a merced de las presiones de turno. Sin embargo, no todo está perdido. Porque la vida reclama. Y la vida reclama siempre por mayor sentido, mayor dignidad, mayor solidaridad. Aunque se la viva en gran pobreza de oportunidades y de posibilidades. Aunque se la viva en la fragilidad del contexto social y habitacional. Aunque con frecuencia siga pesando mucho el deterioro del tejido social. La vida es siempre vida, es misterio, es desafío, es don y es tarea.

En estas culturas hay una tendencia a la admiración, a la contemplación, a la gratuidad. Ante la vida y sus manifestaciones múltiples, se siente la necesidad de contemplar, de dejarse invadir, de sentirse invadido por el Misterio. Pero al no haber habido una iniciación serena y acompañada, con frecuencia las celebraciones de la vida terminan degradando al ser humano. No hay fiesta sin exceso… Es un exceso que deteriora, que deshumaniza. Otras manifestaciones culturales pasan por el fatalismo. Al seguir considerando lo religioso y lo mistérico como algo exterior al propio ser, éste ser, por más religioso que sea o que aparente ser, vive en una dependencia fatalista ante las fuerzas que no controla, que se le escapan, que lo condicionan, que lo aprisionan… Es la dependencia ante esa *'realidad sagrada'* que no se puede ni obviar ni ignorar y ante la cual es necesario someterse… A veces, sobre todo en momentos de más contacto con la vida (tiempo de cosecha, tiempo de festejos comunitarios…) se tiene la experiencia de ser invadido por la vida. Se sigue con un pensamiento telúrico, dependiente de los ciclos de la naturaleza… que son ciclos de vida. El fatalismo religioso tiene muchas formas de manifestarse. A veces lo hace a través de experiencias de 'contemplación'. Es un 'estar contemplando'. Es un 'estar esperando'… que corre el peligro de terminar paralizando. Porque es más grande la fuerza del destino que el descubrimiento del Misterio. Sin duda, también, porque eso que se toma como Misterio es demasiado exterior y caprichoso como para integrarlo en el propio vivir. La ley del miedo sigue vigente…

La pregunta de Corbí en el Foro de Vitoria *«¿qué hay en nuestra estructura humana que genere esa dimensión, que nuestros antepasados llamaron espiritualidad desde una antropología de cuerpo y espíritu?»* es pertinente en estas realidades culturales. ¿Se pueden ofrecer elementos de respuestas desde la lógica del ser personal que está ante el Ser Creador y desde la lógica del Ser Creador que domina al ser personal sin destruirlo? Hay algo que parece filtrarse. Es como una innovación. El pensamiento permanece apegado a la

tradición. En algunos casos, quizás también está atado. Pero es posible descubrir nuevos espacios para que el ser se exprese, con libertad y sin temor, con sentido de ser más. Este paso, delicado en sí mismo, no se impone. Es importante estar atentos a él, respetando su momento. En ese contexto, el manto de la religiosidad parece proteger. ¿Protege? Con frecuencia es un vestido deshilachado y resquebrajado. Ya no puede proteger como antes. Porque no identifica, no parece poder congregar, no alcanza a revelar el sentido. Los cambios en la manera de pensar, sentir y programarnos traen cambios en la manera de entender la cohesión del grupo cultural. Esto tiene fuerte impacto en las generaciones más jóvenes. No logran vivir en verdad entendiendo esa mentalidad. Les resbala. No logran penetrar en su interior. Los ritos y los lenguajes no fijan como antes y eso afecta *«a la interpretación de la realidad, a su valoración, a la organización familiar y social, a la moralidad…»* como bien dice Corbí (Foro de Vitoria). En realidad, falta el grupo de pertenencia para poder evolucionar, crecer. Un signo frecuente en estos barrios es el de las 'procesiones' que hacen referencia a hechos, fechas, lugares, santos o santones que fueron significativos en otras épocas. Quizás lo siguen siendo pero, ahora, sin la fuerza del sentido que ilumina, convoca y sostiene. Además, y más allá de esos signos y manifestaciones, está el deterioro crónico de la humanidad, de la calidad de su vida. El machismo, el alcohol, la violencia en los vínculos, la dificultad para el diálogo, dejan con el sentimiento de haber perdido, aunque sin sentirse todavía perdedores… La cultura que se impuso no penetró en el alma cultural… La religión que se impuso y que permanece en las llamada 'religiosidad popular' no responde a lo que el alma creyente, espiritual desea, necesita, busca.

Es cierto que todavía vivimos en estas culturas ANTES de la conciencia de la sociedad mixta. Mirando, admirando, temiendo, anhelando… siempre con la fragilidad, como condenados a no ser… *«Somos como nuestros antepasados pero no podemos vivir como ellos. Tampoco podemos pensar, creer, sentir, actuar y organizarnos como ellos»,* dicen Quintina, Rafaela, Clementina, Emma... mujeres de las CEBs del barrio, nacidas en los cerros de la Quebrada y que viven, ahora, en la periferia de la ciudad, soñando pero no añorando. Saben bien que les toca, de alguna manera, 'reconstruir' la cultura en la que nacieron. Buscan expresarla. Pero da la sensación de que esta conciencia nueva ha prendido en ellas pero no echa raíces en su familia y menos en el barrio. Esta nueva conciencia sí las lleva a relativizar alguno de los postulados tradicionales de la cultura de sus ancestros por eso logran entender mejor su condición de personas, capaces de '*pensar, creer, sentir, actuar y organizarse'* de nuevo. Claro que son ellas. No el cuerpo de esta sociedad desarraigada. Quizás eso explique los itinerarios múltiples y variados que se viven y que son, en reali-

dad, más errancia que búsqueda, más experiencia sensitiva que arraigo. Porque el movimiento de la vida no se detiene; se pasa de una experiencia a otra cuando la primera cansa, desilusiona, no toca el vivir.

Ayudar a recuperar esa existencia desde su propio ser parece ser la base de la calidad humana que se precisa para asumir y gestionar lo que nos aportan las potentes ciencias y tecnologías, para gestionar nuestra vida colectiva global: *+ Mirar todo y tratar de entender todo desde nuestra condición inevitable de vivientes, pequeños seres en el conjunto de la vida… + Este viviente tiene que interpretarse como un individuo frente a su mundo… + Entender y valorar que nosotros mismos somos parte de esa realidad absoluta que es todo, en ella misma… + La palabra, la expresión cultural, 'muestra´ nuestra originalidad con respecto a los otros seres creados… + Si nos escondemos, no es por huir, por escondernos; menos aún por tergiversarlo que somos para no revelar así la identidad que vemos no aceptada por el otro…* Algunas de estas ideas son bien entendidas en los diversos grupos de reflexión, sea de Educadores populares, sea de las Comunidades Eclesiales de base...

LA ESPIRITUALIDAD EN EL CORAZÓN DE LA HUMANO

«Para mantenerse en pie, el hombre contemporáneo tiene que recuperar su patrimonio» (Marcel Légaut, en 'El Cumplimiento Humano' I) Ya se expresaban así las primeras Comunidades Cristianas. Buscaban *'mantenerse en pie'* para reconocer al Señor cuando llegaba como 'el Hombre', que es Juez y Medida de toda experiencia humana (cf. Lucas 21, 36), más allá de las contingencias de la vida y de sus vicisitudes. Cuando contempla el tiempo cambiante, con sus finales y sus comienzos, la Comunidad de Lucas habla de *«quedar a salvo»* y de *«poder escapar»* de una manera de ser y de vivir que ya no corresponde a lo que la humanidad necesita en esos tiempos culturales nuevos. Las Comunidades de Lucas aprendían a *'escapar'* de los criterios de vida tanto de la Sinagoga como del Imperio. Lograban, poco a poco, *'ponerse de pie', 'mantenerse en pie'* en su propia identidad, la que venía de su fidelidad al Señor. Esa fue su experiencia más viva, la que transmitieron y que se conserva más allá de los cambios culturales. En el corazón de todos los cambios se necesita poder *«mantenerse en pie»* de acuerdo a la calidad humana asumida con rectitud, humildemente y con suficiente conciencia de la condición humana propia. Légaut habla de «ser sabio» en el corazón de la existencia que es, habitualmente, rutinaria, compleja, dura… pero con posibilidad de quedar iluminada por la visión de un sentido más hondo, libre, alegre, vital, esperanzador. Es el testimonio que dan las mujeres, ya de cierta edad, que forman parte de las

CBEs del barrio. Es fácil reconocer cómo *«permanecen de pie»* gracias a su fidelidad a la Comunidad de fe de referencia…

No resulta ni fácil ni sencillo cultivar la espiritualidad en el corazón de este tipo de humanidades. El punto de partida para lograrlo parece ser la conciencia que se tiene del valor de la misma condición humana. La espiritualidad se vive siempre buscando el equilibrio entre los bienes de consumo y el horizonte abierto al misterio. Hoy, en esta cultura del consumismo, la persona se ve acosada por la búsqueda y el disfrute sin que se ejerciten sus capacidades para llegar a tomar conciencia más honda y original de su humanidad. Ya decía Marcel Légaut que *'el hombre, presa del consumismo, tiende incesantemente a buscar nuevo bienes que se degradan, ineluctablemente, al buscar otros bienes'* (El Cumplimiento Humano I°) Se vive, entonces, una real tensión entre cierto llamado interior y el atractivo de los bienes de consumo. Cuando el hombre no logra 'trascender' esos bienes exteriores*, 'más que gobernar su vida, la padece'* (Légaut) aunque quede oculta en una nostalgia por algo valioso que está y sigue estando.

Aprender a cultivar la dimensión espiritual de la existencia pasa, a mi manera de entender, por la calidad de los grupos de referencia que se logren crear y por la calidad de la palabra que se construya y se exprese en dichos grupos. Se trata de grupos formados por personas que comparten lo que viven y lo hacen de manera regular. En ellos la palabra tiene una fuerza especial para revelar la calidad de humana profunda. Al hablar de palabra nos referimos a la palabra humana y a la Palabra de Dios. No sucede así con los ritos. Éstos no facilitan ni la integración en el grupo, ni la expresión de la palabra. Por eso terminan en cierto degrado humano. Esto es algo que aparece habitualmente en la manera de vivir la 'religiosidad popular'. Al quedarse en un aspecto individual, no logra tener suficientemente en cuenta la dimensión del grupo y el valor de la palabra construida juntos. ¿Cómo se hace? Los tiempos culturales nuevos manifiestan una nueva sed de interioridad y de encuentro. El tiempo es propicio, pues, para promover los grupo en los que la palabra sea creadora*. «Los límites entre la fe y la increencia son, hoy, mucho más inciertos y difíciles de definir que en otros tiempos más recientes»,* decía Karl Rahner. En contextos de inserción, la palabra de Rahner puede expresarse, también, haciendo referencia a los límites entre la religiosidad popular y la fe, entre la ignorancia religiosa y la fe, entre la indiferencia religiosa proclamada y la fe. La experiencia de fe toca el corazón de la persona. Y ¿qué hay en el corazón del hombre, cualquiera sea su contexto cultural?

EL CULTIVO DE LA CALIDAD HUMANA

¿Por dónde pasa el cultivo de la calidad humana en la cultura de los barrios marginales? En ellos suele primar la precariedad, el apetito y la apetencia, el cansancio y la desilusión ante muchas ofertas. Sus raíces culturales son, habitualmente, estáticas y sin fuerza suficiente ya que son más exteriores que interiores. En lugar de motivar, detienen y mantiene en un inmovilismo peligroso. ¿Por dónde pasa el cultivo de la calidad humana en la cultura de las clases medias empobrecidas? Es una cultura que no logra superar la nostalgia de los tiempos de adquisición y de posesión. Ahora tienen que defenderse de unos tiempos que pueden ser de pérdidas permanentes. Se vive en la nostalgia y el lamento por lo que tuvieron pero no supieron cultivar y defender. La vida tiene sabor amargo. En esta cultura se tiene la sensación de ser perdedores. La búsqueda de sentido suele quedarse en formas aparentes. Se intuye que todas esas formas están envueltas por la cultura de lo efímero. En ambas culturas el vínculo es ambiguo. Se intuye que hay en él un valor interior que no se puede descuidar pero, curiosamente, la vivencia de los vínculos se suele vivir de manera descuidada y con cierto tono de agresión. Pesa el autoritarismo y el machismo. Al no poder expresarse con naturalidad, tampoco se puede buscar y expresar la verdad con libertad. La relación, el vínculo, la palabra corren el peligro de encerrarse en el momento, en el instante en que se los vive, sin que tengan valor suficiente para mejorar la calidad de la vida humana.

Entonces, ¿cómo cultivar la calidad de la vida humana? Recogiendo la experiencia vivida con estos grupos, me animo a señalar lo siguiente:

+ ***Educar en y para una nueva conciencia colectiva***, conciencia de grupo, de grupo de iguales, de grupo entendido como espacio de vida en el que se promueve la expresión, la escucha, el conocimiento mutuo; en el que se está atento al peligro de la evasión. Se trata de grupos que se centran en lo que se está viviendo…

+ ***Desde lo germinal***, es decir, dando más importancia a la siembra que a la realización de un proyecto. Estos tiempos de cambio cultural son tiempos de siembra, abundante, generosa, gratuita. Estos son, también, tiempos de selección de la semilla. No toda semilla religiosa es de 'calidad' para el crecimiento en humanidad de las actuales y de las futuras generaciones...

+ ***Teniendo en cuenta el terreno cultural en el que se siembra***. El terreno cultural actual tiene sus características. Tiene, también, su historia. Además, es un terreno 'móvil' por las influencias y las presiones que caen sobre él, sin ser esperadas ni poder preverlas...

+ ***Buscando llegar al corazón de lo que se vive.*** Lo decía bien Pablo VI en 1971: *«Hoy más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada, si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos los hombres, en los puntos donde se juegan su existencia y su porvenir» (Octogessima Adveniens*). Sabemos bien que la Palabra de Dios descubre el significado último y el valor infinito de la existencia humana. Sabemos, también, que la Palabra de Dios no cae de la altura ni en forma abstracta sobre individuos anónimos, sino que viene a completar, ilustrar y profundizar lo que ya ha sido objeto de experiencia humana. Pero, quizás no nos damos cuenta de que llevamos décadas de deterioro del lenguaje religioso y de ausencia de real lenguaje de fe…

CENTRALIDAD DE LA EXPERIENCIA DE JESÚS DE NAZARET

Como en todo tiempo de cambio cultural profundo, hoy también vivimos tiempos de crisis en el entendimiento de quién fue Jesús de Nazaret. En todos los cambios culturales las crisis en torno al entendimiento de Jesús se transforman en 'luchas cristológicas'. Y sin embargo, el acceso a Jesús es el elemento central en la iniciación cristiana para superar la religiosidad y madurar en la fe. Esto no es nada nuevo. Lo sabemos. Así lo vivían las Comunidades Primitivas cuando buscaban definir su identidad y necesitaban tomar distancia de la religión de la Sinagoga. Marcel Légaut lo vino proclamando desde los años 70. Para entrar en el entendimiento de Jesús es necesario entender que lo que Él ha enseñado es lo que Él mismo fue descubriendo a lo largo de su vida. Jesús ha vivido su identidad gracias a una fidelidad grande a los acontecimientos y a los encuentros humanos; gracias, también, al llamado que brotaba de su interior, en especial en sus noches de oración y de búsqueda. Por eso, gracias al entendimiento de lo que Jesús ha sido en su tiempo cultural y religioso y a lo que vamos entreviendo en su corazón desbordante de misterio, nosotros descubrimos en Él el misterio del Padre y nos descubrimos a nosotros mismos como parte de ese mismo misterio. Pero da la sensación de que las opciones de la vida de fe en las Iglesias Cristianas parecen ir por otro lado. José Antonio Pagola no ha tenido miedo de afirmar que *«hay cristianos que ignoran quién es Jesús y están condenados por su misma religión a no descubrirlo jamás».* Afirmación muy seria como para dejarla caer.

La persona de Jesús de Nazaret atrae a estas culturas, tanto las de las periferias como las de los desclasados. Con frecuencia, la primera imagen de Jesús es la del dolor: 'siervo sufriente', 'Señor de la buena muerte'… Aparentemente parece vencido pero se lo experimenta como Señor Resucitado y Glorioso en

su mismo dolor y en su muerte. Luego Jesús es admirado en y por la calidad de su vida humana y por la calidad y la fuerza de su opción por rescatar a los oprimidos. Se trata, justamente, de rescatarlos 'de su vida vacía'. Es cierto que el sistema social y político importa menos en estas manifestaciones. Importa más el sistema religioso. Se los suele vivir desde la interioridad es decir, desde la Palabra que ilumina y fortalece. Ya lo hemos señalado. Compartir la Palabra en Comunidad, semana a semana, poniendo la Palabra en el corazón de lo que se vive, es buena semilla del Evangelio del Reino para estos tiempos. El trabajo es lento, muy lento. Ya lo daba a entender el mismo Jesús (cf. Macos 4, 27) Es un trabajo posible con estas generaciones de cristianos de cierta edad. No parece tan evidente que se pueda lograr con las generaciones más jóvenes de estas mismas culturas. No porque no sean capaces. Al decir de Guitton*, 'son las mismas Iglesias Cristianas las que corren el peligro de perder en intimidad y en densidad al presentar a Jesús en sus catequesis'...*

De todos modos, es necesario entender que Jesús de Nazaret se encuentra adelante, en el porvenir, y no tanto atrás, en el pasado. De esta manera Jesús podrá seguir 'tocando el corazón creyente' de los hombres y las mujeres de las diversas culturas, las actuales y las que vendrán. Como lo ha hecho en el pasado. Podemos reconocer que Jesús ha tenido una influencia tan grande en la humanidad, que es difícil afirmar que sin ella se hubieran podido concebir los caminos de lo humano hasta alcanzar los resultados que conocemos. Jesús y el cultivo de la calidad humana. Las Comunidades Cristianas y el cultivo de la calidad humana, a imagen de la de Jesús, el 'Hijo del Hombre', el 'Hombre… ¿Qué exige esto? Sin duda, una nueva iniciación. Nuevas Comunidades de referencia y de pertenencia que no se cansen de otear las culturas; de observar lo que se vive; de reconocer lo que hace crecer en humanidad y lo que hace morir en humanidad. Se necesita discernir juntos y poner en marcha experiencias espirituales abiertas, que no fijen, ni en el lenguaje ni en el modelo de experiencia espiritual y de Comunidad… Iniciar en el conocimiento de Jesús. Légaut hablaba de «entrar en la inteligencia de Jesús» Jesús, el Hijo del Padre, el Hijo del Hombre, el Hombre, la Humanidad simple, plena, abierta y desafiante, reveladora y acompañadora… *«¿Quién eres, Señor? 'Noli me tangere… No me retengas…?' (cf. Juan 20, 17) Por lo que sé de Ti, eres Aquel al que sólo puedo conocer afirmando, al mismo tiempo, que no te conozco. ¿Cómo podría decir que Te conozco si eres la Vida en plenitud? Sé que Tú me precedes y me invitas, me confías la misión…!»* Estas son expresiones de Fe en Jesús de hombres de fe como Légaut, como Dag Hammarshold… Arraigado en Jesús, Marià Corbí se abre a los Maestros Espirituales de otras culturas, de otras corrientes espirituales. Prepara, así, el camino para encontrar a Jesús en su Misterio, a Jesús Dueño del tiempo y Señor de toda cultura.

5. Otras apreciaciones

Carles Comas
Josep Mª Lozano
Javier Melloni

Mi fe y Mariano Corbí
Beneficios recibidos y preguntas

Carles Comas Giralt

Nota previa: Releyendo estas páginas veo que he dado mucha importancia a mi propia trayectoria vital, cuando lo que interesa en este momento es Mariano. Sin embargo, he querido dejar constancia de lo que nos sucedió a los de nuestra generación… y de cómo Mariano, a la larga, nos ha ofrecido una vía de solución. Un amigo mío sacerdote, en los años sesenta, llevado por su altruismo, fue a Chile con el grupo de Agermanament a llevar la pastoral de un barrio pobre. Con el tiempo dejó de ser sacerdote, estudió medicina y su dedicación a los pobres fue por este otro camino. Hace unos pocos años murió su madre, y entre los papeles que ella conservaba estaban todas las cartas que él le había ido escribiendo desde que era seminarista. Al releer él estas cartas y constatar el cambio interior mayúsculo que había experimentado se sintió empujado a escribir un libro autobiográfico titulado en catalán «Què m'ha passat?», «¿Qué me ha sucedido?». Nuestra generación ha sido la de la deserción masiva del ministerio eclesiástico, la de la laicización, laicización que lo ha dejado reducido a menos de la mitad. Creo que mi propia autobiografía es un testimonio más de este desafío histórico, al que, entre otros, Mariano ha tratado de responder: una cierta enumeración de los diferentes peldaños del «descenso… al Purgatorio (¡no a los Infiernos!)» de nuestra generación.

* * *

Aquí trataré de explicar cómo veo las importantes aportaciones «religiosas» que el amigo Mariano Corbí tuvo para mí, y para que resulte más ameno y claro lo voy a hacer en plan autobiográfico: cómo el trato con Mariano me resultó decisivo en algún momento de mi vida para no «perder la fe», y cómo posteriormente me ha seguido enriqueciendo su punto de vista pero poniéndolo dentro de unos límites (y aquí «me subiré a la parra», es decir, me atreveré a hacer mis propias disquisiciones teórico-religiosas).

Estamos celebrando que Mariano el próximo año cumple 80 años. A mí me faltan dos meses para cumplir los 80, y con Mariano hemos compartido (con mayor o menor intensidad) los últimos 60 años de nuestra vida.

De estos 60 años, los diez primeros fueron de una convivencia puramente casual: eran los años de compartir los primeros estudios como jesuitas (yo fui jesuita durante más de treinta años; Mariano lo sigue siendo). Éramos como unos sesenta u ochenta estudiantes, y Mariano y yo éramos dos más dentro del grupo. Como todos, yo conocía su carrera de piano y su sensibilidad musical. Durante unos años yo formé parte del coro (aunque lo hacía bastante mal), y me parece que alguna vez Mariano había dirigido algún ensayo e incluso nos había acompañado al armonio, y también me parece que tenía poca paciencia ante nuestra lentitud en aprender… También recuerdo que varias veces se le pidió que nos diera algún pequeño concierto de piano y él alegaba que la falta de práctica le había oxidado los dedos. Lo que le hemos de agradecer es que en unas vacaciones de verano en tiendas de campaña en el valle de Benasque nos compuso una canción de montaña (que a mí me sonó como una canción de tambores zulúes, pero linda y sugerente), a la que un compañero puso letra en francés (aprovechábamos aquella estancia para también aprender francés). «Dans cette vallée, dans cette vallée…», empezaba.

Después de dos años de noviciado, de dos más de estudiar humanidades y de tres de estudiar filosofía (muy escolástica por cierto, con alguna excursioncita a ciertos filósofos contemporáneos y también a la física y filosofía de las ciencias actuales), se tenían que dedicar dos o tres años a «salir al mundo»: o bien a dar clase en alguno de los colegios de jesuitas, o bien a completar en la universidad los estudios de filosofía y letras realizados, o bien a estudiar alguna carrera necesaria para el futuro que se preveía para cada uno. A mí me hicieron estudiar la carrera de económicas y a la vez daba clases en Esade, que entonces estaba iniciándose. Mariano Corbí acabó los estudios de filosofía y letras y fue muy importante que su trabajo de fin de carrera fuera sobre la música serial dodecafónica (un trabajo importante, y para realizarlo se entrevistó con gente muy técnica del mundo de la música: Mariano nunca ha sabido hacer las cosas a medias…).

Este trabajo le permitió ver que «realidades» que nos parecen obvias (por ejemplo, la escala musical) son construcción humana, y así como hemos ido construyendo (consciente o inconscientemente) una escala, cuando nos damos cuenta de este hecho, entonces podemos construir una escala diferente: esto es lo que habían realizado los músicos dodecafónicos. Imagino que haberse dado cuenta de la manera de ser «construida» que tienen lo que los

hombres consideramos «realidades», le daba capacidad para darse cuenta del carácter construido de las formulaciones religiosas, y por tanto la posibilidad de cambiarlas (aunque sin perder el lugar al que tratan de apuntar, al igual a como las diferentes escalas musicales han de ser caminos para alcanzar la belleza).

Una muestra sorprendente de la familiaridad que Mariano había adquirido con la dodecafonía fue una breve canción que nos compuso para una de nuestras navidades en la Facultad de Teología, que cantó un compañero muy bien dotado para la ópera y cuyas «disonancias» (digámoslo así) a mi me resultaron escalofriantes…

Cuando «las ovejas regresamos al redil», es decir, cuando nos reunimos otra vez en el caserón de Sant Cugat del Vallès para realizar los cuatro años de estudios de teología, regresábamos cambiados. Cambiados en lo político, en lo social, en lo cultural y en lo teológico.

En nuestros anteriores estudios de humanidades nos habíamos introducido al problema de las «dos Españas» a través de Calvo Serer, o de Laín Entralgo… o de Antonio Machado («Españolito que al mundo vienes, te guarde Dios: una de las dos Españas, ha de helarte el corazón»…), habíamos leído a Ortega y a Unamuno, pero en la universidad todo esto había adquirido carne y sangre: la historia de España de Vicens Vives, las clases de Manuel Sacristán, y el ambientillo general nos despertaban de «nuestro sueño conservador». Lo social también crecía con el trabajo en los suburbios en los momentos del plan de estabilización del año 1959 y del paro que provocó, con la consiguiente primera oleada de emigración a Alemania… y además en la universidad se estudiaba a Hegel y llegábamos a conocer, deslumbrados, a Marx de una manera científica. Por otra parte, la oposición al franquismo estaba saliendo de las catacumbas y resultaba fascinante, cuando empezaban a publicarse estudios serios sobre la situación social en España (el apasionado pero exacto «La demagogia de los hechos» de Ignacio Fernández de Castro, seguido casi simultáneamente por la «Estructura económica de España» de Ramón Tamales, un clásico que aún perdura). Finalmente, ya en los últimos años de filosofía habían empezado a publicarse en España los «Escritos de Teología» de Karl Rahner, y poco a poco los íbamos leyendo… además de leer la espiritualidad francesa, tan rica en aquellos momentos (incluso con el movimiento de curas obreros).

Y al llegar a nuestros estudios de teología acababa de empezar el famoso Concilio Vaticano II, con la ebullición teológica en el que nacía y en la que se fue desarrollando. Esta ebullición la vivíamos también el centenar de estu-

diantes de teología que éramos, la discutíamos en reuniones frecuentes e incluso, por consejo de ahora no recuerdo qué profesor, iniciamos (en 1962, el mismo año en que empezaron nuestros estudios de teología) una importante revista que aún perdura: «Selecciones de teología». Esta revista la llevábamos totalmente los estudiantes, con la supervisión lejana de algún profesor. Algún alumno de tercer año era el «Redactor Jefe», y seleccionaba a 10 o 20 compañeros como «rastreadores»: estos cada domingo iban a la biblioteca a seguir la pista de las diferentes revistas de teología mundiales y detectaban qué artículo podía ser interesante «condensar». El Redactor Jefe, ante esos avisos, hacía leer los artículos más prometedores a otros compañeros, se escogían los mejores y otros alumnos los condensaban; la condensación se enviaba al autor para su aprobación u observaciones y se confeccionaba la revista, bajo la bendición (que nunca faltaba) del profesor supervisor.

A este clima de ebullición teológica se añadía la transformación gradual del clima político de nuestro país, que también entraba en nuestro teologado: recuerdo el jueves en el que un compañero trajo de Barcelona una gran novedad, el disco «Al vent» en el que Raimon hacía su presentación en sociedad, o también la célebre «manifestación de los curas» ante la comisaría de policía de Vía Layetana en la que también participó una representación nuestra.

Más aún, como resultado del Concilio, los jesuitas decidieron reunirse en Congregación General, para «ponerse al día», una célebre Congregación que nos puso como objetivo no sólo cuidar la fe sino a la vez promover las justicia, Congregación a la que todos contribuimos con una serie de propuestas.

No es extraño que en estas aguas, tan turbulentas como enriquecedoras, un grupito de seis compañeros decidiéramos reunirnos semanalmente para comentar cómo íbamos orientando nuestras vidas. De este grupito formaba parte Mariano Corbí y también yo mismo, y esto nos hizo más próximos el uno al otro. Estas reuniones semanales perduraron muchos años después de haber acabado nuestros estudios teológicos, y aunque últimamente se han ido espaciando, todavía una vez al año nos reunimos algunos días en un lugar tranquilo para reflexionar e ir siguiéndonos la pista (del grupo de seis, pocos años más tarde uno dejó de ser jesuita y se alejó, otro murió de un ataque de corazón… y por cierto tenía «un gran corazón», tres siguen siendo jesuitas, y dos nos casamos… aunque nuestra vida sigue polarizada entorno a lo religioso). Con esta proximidad humana y espiritual no es de extrañar que unos pocos años después, cuando se me empezó a tambalear la fe, tuviera a Mariano cerca para ayudarme a transfigurarla.

Será bueno situar mis problemas de fe en el contexto en que estaba viviendo. Al acabar los estudios de teología se dedicaba un año a retornar a la espiritualidad, lo que se llamaba la «Tercera Probación». Yo la realicé en Irlanda, y en general se realizaba en el extranjero para a la vez aprender idiomas. Cuando regresé, mi ocupación profesional tenía que ser dar clases de economía en Esade y vivir con la media docena de profesores jesuitas de allá, prácticamente todos de mi misma promoción y buenos amigos. Pero pedí vivir en algún suburbio obrero para no acabar pensando que todo el mundo era como los alumnos acomodados de Esade a los que iba a dar clase. Fui a vivir a casa del joven párroco de un barrio pobre y reciente de Barcelona, las Roquetas, donde los domingos llegaba un estudiante jesuita y junto con un líder local animaba a los vecinos a cavar zanjas para que la compañía de aguas se dignara a instalar los tubos para el agua corriente… Eran los tres últimos años sesenta, la época del tardofranquismo, y un líder obrero, antiguo militante de la Joc, pidió al párroco que la comisión obrera del metal (clandestina en aquel entonces) pudiera reunirse habitualmente en nuestra casa. Además de esta cercanía con el mundo obrero, tuve otra cercanía: con los párrocos de los suburbios y barrios obreros, que se iban reuniendo sistemáticamente para replantear lo que estaban haciendo (muchos de ellos acabaron trabajando como curas obreros y muchos acabaron también dejando el sacerdocio). A toda esta vida «en la base» no se correspondía una jerarquía eclesiástica adecuada: en Barcelona el obispo era Marcelo González, llegado de «la meseta», o sea poco abierto a las corrientes contemporáneas y además enemigo del catalanismo, que entonces incluso el PSUC (el partido comunista) reivindicaba. Ahí viví tres años… y no más, porque la intensidad de aquella vida no me dejaba tiempo para preparar las clases, y este tenía que ser mi oficio (si deseaba contribuir a la transformación social desde el otro polo, desde el empresariado).

Este era el contexto inicial (después fui a vivir con mis amigos jesuitas de Esade, en un piso de Esplugues de Llobregat, pero esta ya es la época posterior, la del «Institut Científic Interdisciplinar», de la que luego hablaré). ¿Qué le sucedía a mi fe? La fe es un conglomerado de realidades, a primera vista unificadas, pero que se pueden ir desgastando una a una.

Lo primero que cedió fue el respeto por la Iglesia oficial. Ya en el teologado, el contraste entre los artículos vivientes que leíamos para luego seleccionarlos y condensarlos, con la enseñanza «sin chispa» recibida en clase, nos hizo desconfiar del «establishment». En general la Iglesia se nos aparecía como de otra época, sin atractivo para los hombres que nos rodeaban.

Un detalle que nos chocaba eran las misas en latín y de espaldas al pueblo. Incluso nuestro venerado Juan XXIII se resistía a las lenguas vernáculas (encíclica «Veterum sapientiae»).

Una piedra de escándalo más importante era la moral, esa moral oficial que tan bien habíamos estudiado en nuestras clases: su detallismo pretencioso con una cierta falta de contacto con el drama humano. En concreto, conocíamos a muchos matrimonios cristianos angustiados por la férrea prohibición eclesiástica de métodos anticonceptivos, e incluso el intelectual pero dubitativo sucesor de Juan XXIII, el Papa Montini, se resistía a abrir alguna puerta.

En aquellos tiempos hicimos nuestra la «teoría del semáforo rojo». Esta decía que cuando conducimos por una ciudad, si nos topamos con un semáforo en rojo, nos detenemos y esperamos que cambie a verde pero si pasa el tiempo y el semáforo sigue rojo, consideramos que ese semáforo está averiado y pasamos a pesar de su luz roja. Lo mismo sucedía con el semáforo eclesiástico, que nunca se ponía verde… por tanto era legítimo pensar que estaba averiado y en consecuencia no debíamos hacerle caso.

Esto ya lo pensábamos hacia el final de nuestros estudios de teología, pero cuando fui a vivir a la parroquia obrera, se me hizo fuerte otro gran escándalo: la Iglesia del Jesús pobre había vuelto las espaldas a las gentes pobres. En nuestras reuniones de sacerdotes «desde los barrios extremos» lo vivíamos claramente y además nos topábamos con el inmovilismo e insensibilidad del obispo Marcelo. Afortunadamente pronto nos llegó de América Latina la teología de la liberación, y aquí imitamos a los «cristianos por el socialismo» creados en Chile. Tuve el privilegio de tratar personalmente a gente espléndida, como el jesuita Juan García Nieto, que vivía en un suburbio obrero, «intelectual orgánico» en Comisiones Obreras… y profesor de Esade; o también Alfonso Carlos Comín, que vivió y propagó lo que decía el título de uno de sus libros: «Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia» (en aquellos tiempos acababan de tener lugar los dos encuentros en Herreninsel entre teólogos católicos y pensadores marxistas, cuyo resultado quedaba simbolizado por esta frase del entonces comunista Roger Garaudy: «Sin nosotros los marxistas, vuestro hermoso amor cristiano continuaría tan poco fructífero como hasta ahora; pero sin vosotros los cristianos, los marxistas correríamos el peligro de construir un mundo sin estrellas»).

En una palabra: perdí el respeto por la Iglesia oficial… aunque esto no alcanzaba el núcleo de mi fe ni de mi aprecio por la Iglesia como comunidad de

creyentes: por ahí me había llegado «noticia de Dios», y desde ella tenía que despertar en los feligreses de la parroquia la «nostalgia de Dios».

Pero… ¿qué era Dios? El cristianismo nos pinta a Dios a través de una serie de dogmas, unos más cruciales que otros. A mí no me importaba que se me cayeran una serie de dogmas «menores», por ejemplo los que giran en torno a María, madre de Jesús: que si era virgen, que si su concepción había sido sin pecado original (tampoco me importa si existe el pecado original o no), que si había sido llevada al cielo en cuerpo y alma. He de confesar que si en mi adolescencia nos hubieran obligado a escoger entre un bachillerato de ciencias y otro de letras, yo hubiera escogido el de ciencias, y en los años previos a hacerme jesuita empecé a estudiar la licenciatura de matemáticas. Entre esto y que era hijo de mi época científica, ante cada dogma que le proponen, uno no puede dejar de pensar «¿Y tú cómo lo sabes?»… y tener un cierto escepticismo.

Un dogma no tan menor, pero por lo menos para mí «no crucial», era creer en una vida después de la muerte. El ambiente intelectual de la época se acercaba a la filosofía de la ciencia de Karl Popper (a quien había leído en mi año irlandés de «Tercera Probación»): ciencia es lo que todavía no ha sido refutado y que por ahora nos es útil («mientras dura, vida y dulzura»…), pero que abandonaremos cuando la vida lo refute. Un sano escepticismo pragmático. ¿Existe la «otra vida»? Quién sabe… pero sobre una base tan insegura no puedo yo cimentar mi vida. De hecho una madre si cuida a su hijo no es porque con ello espere ganarse un premio en el cielo, sino porque ama a su hijo. Hay otras bases más seguras que «el cielo» para llevar una vida generosa e interesante (ya Wittgenstein decía que el premio del acto ético no puede buscarse en otra parte más que en el acto mismo). En mi caso la vida digna se basaba en seguir la llamada de Dios. En fin, ese dogma también se me cayó bastante pronto (aunque ya me gustaría que existiera ese cielo, por lo menos para los pobres que se lo pasan tan mal en esta vida…).

Lo que ya no era marginal para mi vida era que se me cayera la figura de Jesús, presencia de Dios en el mundo, mi vía para acceder a Dios. Y en último término lo que me resultaba centralmente crucial era Dios mismo…

Recuerdo que en mi año irlandés empecé a leer «The parables of the Kingdom» de Charles H. Dodd… y lo dejé. No porque no fuera interesante, sino porque lo era demasiado y me llevaba a pensar que Jesús se había equivocado al creer que el «Juicio Universal» estaba a la vuelta de la esquina (el autor no decía esto, y años más tarde he leído y releído ese mismo libro, que como todos

los que he leído de este autor he hallado extremadamente enriquecedor; pero al comienzo me entró la terrible sospecha de que con el libro vería que Jesús se equivocó y dejé el libro). En aquel entonces tenía la visión de que Jesús estaba dirigido por Dios mismo y un posible error de Él me desmoronaba su figura.

Esto fue el principio. Posteriormente los biblistas católicos han mostrado que Jesús era también un ser humano, que poco a poco se iba dando cuenta de su misión, aunque a través de ella fuera Dios quien se fuera manifestando. Más aún, en mi fuero interno he llegado a pensar que nosotros, los cristianos, no podíamos ser los «niños bonitos» que hubiéramos recibido la visita de Dios (en Jesús) cuando la mayoría de la humanidad no es cristiana; en el mundo teológico cristiano eso hoy ya es objeto de discusión (pero la mayoría aunque conceden que todos tienen una cierta presencia de Dios… siguen pensando que los cristianos tenemos la mejor). La verdad, y sin querer ser pretencioso, a mí ahora esa discusión me tiene sin cuidado: a través de Jesús, Dios se me ha manifestado y eso me basta (si hubiera nacido en otro continente Dios se me habría manifestado a través de algún otro profeta: Buda, Mahoma, etc.). Y todo esto de la encarnación de una segunda persona de la Trinidad es muy relativo (y este no es el lugar para tratarlo). Para no hablar de los milagros de Jesús y de su misma resurrección.

Esta relativización de la figura de Jesús, que he enunciado tan tranquilamente en el párrafo anterior, en realidad fue un camino de verdaderos sobresaltos, y en cada uno de ellos me parecía que se me hundía el mundo entero… Por ejemplo, en un viaje que hicimos Mariano y yo por Francia y Alemania a comprar libros, tuvimos ocasión de conversar largamente mientras yo conducía (los largos viajes en coche son una ocasión espléndida para conversar pacíficamente y sin prisas). Algo de lo que él me dijo me hizo poner en cuarentena algo que yo creía a propósito de Jesús, y aquello me afectó profundamente (¡aún lo recuerdo!), y tuve que ir digiriéndolo luego, lentamente, en el tiempo posterior.

Jesús se me desmitificó, y me quedó sólo como una vía de acceso a Dios… pero ¿qué era Dios?

Justo al acabar nuestros estudios de teología aparecía «Honest to God», del obispo anglicano Robinson (en cuyo jardín de Londres, meses más tarde, tuve el privilegio de tomar el té, acompañando a unos amigos…). Dicho libro nos abrió todo un mundo. Por él descubrimos a Dietrich Bonhoeffer, y luego a Tillich, y también a Harvey Cox (todavía en Irlanda le leí «The Secular City», y unos pocos años más tarde, cuando la prensa y Theodore Roszak nos habían introducido ya en la «contracultura», «The Feast of Fools»). Cierto que todos

estos autores nos dieron cierta libertad para pensar sobre Dios, pero fue más bien lo que los autores espirituales llamarían «desolación», lo que iba haciendo empalidecer mi imagen de Dios: se me hacía difícil dirigirme a Él; ya hacía algún tiempo que tenía mis dudas sobre la plegaria de petición, pero sobre todo ¿cómo tenía que ser Él el amor de mi vida?

Una advertencia. Por aquellos años empezó mi amistad con la que diecisiete años más tarde iba a ser mi esposa, Roser Solà. Todavía hoy no puedo decir si dejé de ser jesuita principalmente por el deseo de casarme o porque ante la relativización de mi fe ya no tenía sentido para mí continuar en ese equipo apostólico. Pero sí que tengo certeza de que el empalidecer de mi fe no provino de esa amistad femenina, venía de otra región del espíritu…

¿Qué hacía mientras tanto el amigo Mariano? Al acabar su «Tercera Probación» en 1967, se tenía que dedicar a elaborar su tesis doctoral, que él iba a centrar en el lenguaje religioso. Eso era todo un mundo, y un mundo interdisciplinar. Ahí entraban todos los estudios sobre el lenguaje simbólico (incluido el psicoanálisis freudiano, jungiano, lacaniano, etc.), los modernos estudios sobre lingüística, la filosofía de la ciencia (para contradistinguir el lenguaje científico del lenguaje religioso)… y finalmente los «estudios de campo», es decir el repaso de las distintas religiones de la historia con sus formulaciones propias (repaso que luego le iba a pedir adentrarse en la antropología y en la sociología). Una tarea de largo recorrido… y que hasta casi veinte años más tarde no se iba a concretar en su importante tesis doctoral, presentada en la Universidad de Salamanca. A lo largo de siete años Mariano fue investigando, pero acabó sintiéndose un poco desprotegido y cobró cuerpo que los jesuitas crearan un instituto de investigación donde él y otros jesuitas (y no jesuitas) pudieran dedicarse a este tipo de investigaciones (por lo demás cruciales para el apostolado). En consecuencia, en 1974 fundamos el Instituto Científico Interdisciplinar, del que luego hablaré.

En estos primeros años Mariano estaba en plena ebullición intelectual, buscando caminos, buscando la clave que le tenía que permitir adentrarse en el bosque que le esperaba. Recuerdo que en un momento determinado necesitó retirarse solo, para pensar… Una hermana suya tenía una casa de verano en Platja d'Aro, y allá fue Mariano en los desolados meses de invierno. Recuerdo haber roto su retiro visitándole una modesta tarde soleada.

Con Mariano nos comunicábamos mucho (¡y yo lo necesitaba!) y él me iba diciendo que tras las formulaciones relativas iba encontrando algo sólido,

algo como núcleos, como un magma que daba vida a todo… Yo creo que lo que a mí me pasaba era que mi temperamento «de ciencias» me hacía creer a pies juntillas las formulaciones sobre Dios, y si estas se me caían, me encontraba en el vacío. Mariano, en esta época, me indicaba que tras unas formulaciones caedizas, estaba eso sólido, misterioso por esta época, que él llamaba núcleos, magma… Y esto aguantaba mi fe.

Pocos años después, y gracias a su nueva mentalidad lingüística, Mariano lograba explicarlo más claro: la existencia de los valores 2 (como los llamaba él) más allá de los valores 1 (también en su nomenclatura). Un buen magret de pato puede serme un valor 1 si me despierta el apetito: «vale la pena que exista» y que me lo sirvan en el restaurante, porque va a satisfacer mi apetito y mi paladar gourmet (por esto me es valor, «vale» para mí). Pero los seres humanos tenemos la capacidad de hablar, es decir, de comunicar a nuestro acompañante que ante el susodicho magret de pato se me está haciendo la boca agua. Como si estuviéramos desdoblados: por una parte mis ojos y mi apetito están fascinados por ese magret, pero a la vez puedo subir a la orilla de ese torbellino de apetito y de «gourmetismo» que me arrastra y fotografiarme a mi mismo en ese río, y poner esa fotografía en unas palabras para comunicarlo a mi acompañante. Dentro del río viven los valores 1, lo que vale porque satisface algún apetito mío, pero ¿y en la orilla? Los seres humanos tenemos experiencia de que hay realidades que nos «valen», que sentimos que «vale la pena que existan», no porque nos satisfagan ningún apetito, sino gratuitamente, por sí mismas, por su belleza, por su calidad. Por ejemplo, la majestuosidad de un paisaje, la alegría ante un amigo a quien las cosas le han ido bien, la admiración ante la vida; a estos Mariano los llamaba «valores 2». Estos estremecimientos gratuitos, si no viven en el torbellino del apetito, deben de surgir «en la orilla», en la distancia, cuando desapasionadamente contemplamos lo que nos está sucediendo, y esa vida que contemplamos nos causa admiración, nos admira que «haya más bien ser que nada» (al decir de los filósofos, cuando estos quedaban sobrecogidos y fascinados ante lo que existe). Y estas «realidades» con las que contactamos en ese ámbito de distancia, «existen». La belleza existe y podemos adorarla enamoradamente, la amistad y el amor existen y dan sentido a nuestras vidas, etc. Esos valores 2 son los que dan la calidad más propiamente humana a la vida.

¿Qué papel juegan las ciencias respecto a los valores 2? Ninguno. Las ciencias juegan un papel muy importante en el mundo de los valores 1: nos informan de cómo conseguirlos. Las ciencias logran descubrir, por ejemplo, que A está relacionado con B; si para tí B es un valor 1 y por tanto quieres conseguirlo, entonces, haciendo caso de las ciencias, tendrás que poner A,

que según ellas es el medio adecuado para ese fin que pretendes. En cambio, en el mundo de los valores 2 las ciencias no tienen ningún papel interno. Te podrán informar de cómo está constituida esta flor o ese organismo, pero que esa maravilla te cause emoción, eso ya no depende de las ciencias sino de tu captativa interna.

A comienzos del siglo XX los filósofos neopositivistas, los lógico-matemáticos, creían que lo único «verdadero» era lo que las ciencias podían enunciar, pero Wittgenstein, un discípulo eminente de uno de ellos, de Bertrand Russell, tras contactar con gentes religiosas no tuvo más remedio que escribir: «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra» (Wittgenstein)… Y esto «inexpresable científicamente» es lo más importante de la vida y no las orientaciones prácticas que las ciencias nos dan: «Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo». Lo nuclear de nuestra vida vive en una esfera distinta a la de las ciencias. Y estas, las ciencias, no pueden encerrar en sus formulaciones esas realidades supremas. Es decir, nuestro contacto con Dios no se puede establecer mediante argumentaciones científicas, sino «de otra manera», de la misma manera que nuestro contacto con la belleza, o con la amistad, lo realiza nuestra «sensibilidad interior» y no nuestra cabecita razonadora.

Ir descubriendo que nuestra relación con Dios se moviera en esta otra esfera «no científica», pero real como la vida misma, fue lo que «hizo caer del caballo» mi visión cientista de la vida, y me posibilitó superar relacionarme sin recelos con Dios.

Wittgenstein acababa las dos observaciones que le acabamos de citar, escribiendo: «De lo que no se puede hablar hay que callar». Con ese «callar» él se refería al hablar científico, porque antes, había empezado esas observaciones delimitando a qué se puede dedicar la ciencia y a qué otro campo pertenece el sentido: «No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que sea*». Pero nosotros decíamos: ¿Debemos realmente de callar? ¿Puede existir algún lenguaje específico, no científico, para lo religioso? Este era el tema de investigación de Mariano y el que iba a desarrollar el Instituto Científico Interdisciplinar. Ahora, por tanto, he de explicar cómo vivimos juntos la etapa del Instituto Científico Interdisciplinar y cómo, tras diez años, acabó esta etapa de colaboración estrecha.

Ya he dicho que Mariano sentía la necesidad de que los jesuitas crearan un instituto de investigación. No era él solo quien lo sentía: había dos jesuitas dedicados a investigar la filosofía de las ciencias, uno catedrático de física

teórica y de historia y filosofía de las ciencias en la UAB y el otro profesor en la Facultad de Filosofía de Sant Cugat del Vallès. Yo mismo también estaba interesado en ese tipo de investigación, por lo que después diré, pero antes he de decir qué investigó dicho instituto: una investigación triple aunque relacionada. Investigó epistemología, tres epistemologías: la de la ciencia, la de la religión y la de las utopías sociales. Es decir, intentó explicar qué tenían que ver entre sí tres tipos de lenguaje: el de las ciencias, el religioso y el utópico-social. Que era menester clarificar la relación entre lenguaje científico y lenguaje religioso queda claro tras lo dicho en los párrafos anteriores, y Wittgenstein lo hubiera aplaudido. ¿Por qué en nuestro instituto se analizaba también el lenguaje de las utopías sociales? Fundamentalmente porque era lo que me interesaba a mí, como paso a explicar.

Mi vida profesional se ha desarrollado enteramente en Esade, dando clases. Estuve en Esade desde su inauguración, en 1959; en esos primeros años daba clases de lo que ya sabía: psicología e introducción a la teología, y mientras tanto estudiaba la carrera de ciencias económicas. Cuando acabé mi formación como jesuita, en 1967, pasé a dar clases de economía en los Master, la totalidad de la economía en los diecisiete años en que estuve impartiendo esta materia.

Si me había hecho jesuita era porque lo fundamental de mi vida era seguir la llamada de Dios y ayudar a la gente a escuchar esa voz de Dios. Pero, como ya he dicho, mi fe se había vuelto oscura: yo había ido encontrando la manera de que mi fe sobreviviera, como también he dicho, pero me había quedado sin formulaciones sobre Dios y me sentía impotente para sugerir en los demás esa llamada de Dios. Entonces las clases de economía fueron mi refugio, y un refugio bien interesante, por cierto. Traté de mostrar la economía de los países (entre otros, la del nuestro) como un fenómeno humano, como una manera inteligente que los hombres habíamos encontrado para organizar nuestra subsistencia e incluso nuestro progreso material: ahí se jugaba un aspecto crucial de la aventura humana, de la aventura de nuestra especie. Y en esta organización existían perdedores, en un número no despreciable en nuestros países ricos, y en un número mayoritario a nivel de las regiones del mundo. Se presentaba la apasionante tarea de lograr que esa organización económica fuera verdaderamente humana, buena para todos sin excepción. Eso lo vivía yo y eso trataba yo de contagiar a mis alumnos. O por lo menos, que en su futuro mundo empresarial no olvidaran ese punto de vista.

Y esto para mí ya era apostolado. En efecto, si lograba suscitar su generosidad, su solidaridad con la especie humana a la que todos pertenecíamos,

habrían descendido a la profundidad de sí mismos, a esa profundidad donde sólo un delgado tabique los separaba de la voz de Dios. Yo no era el profeta capaz de hacer un agujero en ese tabique para que ese Dios llegara a mis alumnos, pero los había situado en esa proximidad y algún día alguien les haría dar el último paso.

Esa solidaridad con nuestra especie humana, en los tiempos antiguos se había vivido en forma de mitos, pero desde la modernidad se vivía en forma de utopías: la utopía de la razón durante el siglo de la Ilustración, y en este mismo Siglo XVIII la utopía del liberalismo político y la democracia (la «liberté, égalité, fraternité» de la Revolución Francesa), y a partir del siglo XIX la industrialización por un lado y los socialismos por otro (e incluso el anarquismo). Estas utopías tenían algo de religioso: prometían un Paraíso (casi a la vuelta de la esquina) e incluso parecían tener sus Iglesias (por ejemplo «el partido» para los comunistas). ¿Eran realmente religiosas? ¿Merecían ser vividas aunque sólo fuera para que suscitaran la generosidad (esa generosidad que yo trataba de contagiar)? ¿No iban a ser contraproducentes si después sus predicciones se revelaban falsas? Por aquel entonces, segunda mitad de los años 70 y primera mitad de los 80, esa era la generosidad que los jóvenes idealistas vivían en España en su lucha contra Franco, pero a la vez la economía seria tenía sus dudas (en ese tiempo yo hice mi tesis doctoral comparando ventajas e inconvenientes a los sistemas socialista y capitalista entre la URSS y los Estados Unidos… y se presentía la caída del telón de acero en 1989). Por todos estos motivos introdujimos el estudio de este tercer lenguaje (el de las utopías sociales) en el Instituto Científico Interdisciplinar (y además esas utopías permitían preguntarnos más cosas sobre los mitos antiguos, que esos sí que tenían algo genuinamente religioso).

Del Instituto Científico Interdisciplinar voy a indicar dos aspectos: la labor creativa interna y la labor hacia afuera, en encuentros y congresos. En los dos aspectos me voy a fijar principalmente en los estudios sobre lenguaje religioso y sobre las utopías sociales; los expertos en filosofía de las ciencias también siguieron su labor muy fructíferamente y los otros quedamos muy impactados por ellos, pero aquí me interesan los otros dos lenguajes y sobre todo el religioso.

No éramos muchas las personas que dedicábamos la mayor parte de nuestro tiempo a los estudios religiosos y utópico-sociales. Mariano estaba a pleno tiempo, yo lograba compaginarlo bastante bien con mis clases de economía en Esade. Había tres jóvenes muchachas que nos hicieron una labor inestimable: rastrear diversas civilizaciones y su lenguaje religioso (entre otras, los pueblos pastores del Altai, que permitieron a Mariano entrever el origen

de las religiones dualistas y combativas). Roser Solà, profesora de Instituto, realizó con nosotros su tesis de licenciatura sobre la civilización y la religión del antiguo Teotihuacán, y luego su tesis doctoral sobre el impacto de los socialistas utópicos franceses sobre los protagonistas de la industrialización catalana (mediados del siglo XIX). En esos diez años tuvimos colaboraciones temporales: una futura profesora de la UAB que trabajaba los anarquistas catalanes de inicios del siglo XX y varios profesores del departamento de ciencias sociales de Esade. La hipótesis de Mariano (inspirado lejanamente en Freud y en Gaston Bachelard) era que para hablar de Dios, cada civilización utilizaba aquellas palabras donde para ella resonaba más fuertemente la frontera entre la vida y la muerte, y esas palabras eran las que acompañaban o retrataban las operaciones concretas en las que esta civilización se jugaba cotidianamente su supervivencia física. Para comprobar esto teníamos que repasar distintas civilizaciones, con sus técnicas de supervivencia y su organización social, y a la vez su lenguaje mítico-religioso. Y por otra parte teníamos que seguir ahondando en el Misterio de Dios (por ejemplo, con lecturas del Bhagavad Gita, o de sufís como Rumí, etc.).

Este trabajo interno funcionó muy bien, y ya en 1983 Mariano tenía su tesis doctoral defendida y publicada, la tesis sobre socialistas utópicos e industrialización catalana también se defendió y publicó (galardonada con el Premi Ciutat de Barcelona de Historia) y yo defendí mi tesis comparando socialismo y capitalismo. Pero más allá de las tesis, acabamos con un pensamiento maduro y bien definido en lo religioso y en lo utópico social.

La labor hacia afuera del Instituto resultaba fundamental, no sólo para ir contrastando nuestras ideas con la comunidad científica sino también para de alguna manera pedir ayuda y colaboración en nuestro intento (como subrayaré dentro de tres párrafos). Fuimos presentando ponencias y comunicaciones a diferentes congresos, empezando ya en el primer año con una ponencia en la reunión anual de teólogos catalanes. Mariano, invitado por un jesuita excelente, Jordi Font, médico y psiquiatra, daba clases en la Fundació Vidal i Barraquer y se reunía con un grupo de psicoanalistas kleinianos. A petición de estos últimos aceptamos dar ponencias en los congresos anuales de la AIEMPR (Asociación Internacional de Estudios Médico Psicológicos Religiosos) (a partir de una de estas ponencias, fuimos invitados por un profesor de antropología de Lovaina a dar un ciclo de conferencias allá). También estuvimos y presentamos comunicaciones en congresos internacionales de sociología de la religión.

El mismo año en que creamos nuestro Instituto, otro jesuita, Albert Dou, organizaba una congreso interdisciplinar, al que asistían catedráticos españoles de diversas ramas (Albert Dou, matemático eminente y catedrático él mismo, tenía mucho poder de convocatoria); nosotros también fuimos invitados y asistimos regularmente a estos congresos, que se hicieron anuales y aún se celebran. En estos congresos interdisciplinares, resultaban imprescindibles (entre otros) tanto una serie de profesores de Comillas-Madrid como los miembros del Instituto Fe y Secularidad de Madrid (capitaneados por su espléndido director y fundador, el jesuita José Gómez Caffarena).

En los años finales de mi presencia en el Instituto, organizamos unos diálogos con los jesuitas profesores de teología catalanes, es decir, los que habían sido nuestros compañeros de formación… diálogos, para mí, tremendamente decepcionantes. Explico mi problema de fondo (y hasta cierto punto el de Mariano). Ya he dicho antes que si me dediqué a la economía fue porque no encontraba palabras para sugerir mi experiencia de Dios. Yo tenía la esperanza de que de entre tanta gente con la que tratamos en los congresos (tanto los psicólogos de la religión como los amigos de Fe y Secularidad), algunos se animarían a participar en nuestra búsqueda de ese lenguaje. Más aún, yo esperaba que mis antiguos condiscípulos, los profesores catalanes de teología, se abrirían a esta problemática. El amigo Mariano también anhelaba ese trabajo en equipo: veía a la Iglesia anclada en su lenguaje dogmático y deseaba un gran equipo que buscara otra manera de «predicar» a Dios. Pero tras diez años, nuestra experiencia fue la de «picar ferro fred» (como dicen en catalán, «picar hierro frío»): para los que nos rodeaban, sus creencias daban sentido a su vida, y no permitían que estas se tambalearan (o por lo menos esta fue nuestra sensación). Nos encontrábamos «solos ante el peligro»…

Creo que este balance de diez años fue decisivo para que yo abandonara la Compañía de Jesús y decidiera casarme: ¿por qué sacrificar una vida en matrimonio, que me tentaba desde años atrás, para permanecer en un equipo... que en realidad no me era equipo en la búsqueda más crucial de mi vida? (en honor a la verdad he de decir que mis amigos jesuitas, teólogos, compañeros de Esade, amigos de Fe y Secularidad, fueron delicadísimos conmigo y con mi decisión, y han continuado siendo mi equipo cordial… en casi todo, que ya es muchísimo). Cuando me casé en 1985, con mi esposa decidimos ir un tiempo a Nicaragua para colaborar con una Revolución social y humanista, que en aquellos años se presentaba muy esperanzadora para todo el mundo. El director general de Esade apoyó ese deseo, y fuimos allá por tres años representando a esta institución, con lo cual me distancié espacialmente del

Instituto Científico Interdisciplinar… cuando en realidad ya me había estado distanciando en ideas, como paso a explicar.

Si en el mundo de congresos que había vivido, no encontraba equipo para hacer adelantar mis formulaciones religiosas, me quedaba el amigo Mariano. Pero ahí empezó un cierto distanciamiento en las ideas, relacionado con lo que podríamos caricaturizar como un exceso de «orientalismo» que yo encontraba en su posición (y aquí ya paso a la parte final de este escrito).

En mis tres años de estancia en Nicaragua, Mariano, por la amplitud de visión del director general de Esade (Xavier Adroer), pasó a formar parte del departamento de ciencias sociales de esta institución, y a dar cursos en el programa de doctorado. Ese fue un equipo importante para Mariano, y en él maduró su visión de la «sociedad del conocimiento» contemporánea, y a la vez iba madurando su «vía del silencio» para alimentar la experiencia religiosa. Posteriormente Mariano fue encontrando personas interesadas en su línea de pensamiento, y diez años más tarde, en 1999 fundaban todos ellos el CETR (Centre d'Estudis de les Tradicions Religioses). En 2001, cuando la edad nos obligó a mi esposa y a mí a jubilarnos de nuestros trabajos respectivos, decidimos regresar a Nicaragua para poder hacer algo útil para ellos, y ahí estuvimos durante siete años más. De ahí hemos regresado hace tres años. Durante este tiempo recibimos en nuestra casa de Managua a Mariano y algunas personas del CETR que llegaron a dar unas conferencias en Managua (que además nos obsequiaron con un precioso disco duro externo), y hemos estado en contacto con sus escritos y con los de algunos colaboradores suyos… y siempre, más allá de una cordialidad de fondo, nos hemos encontrado con una cierta disonancia en ideas.

Los tratadistas espirituales del siglo XVII distinguían dos caminos para avanzar hacia Dios: la vía «contemplativa» y la vía «activa». Los de la vía contemplativa habían encontrado un camino de alguna manera directo, a través de la oración, de irse acercando al conocimiento de Dios, por ejemplo san Juan de la Cruz, con sus noches y sus iluminaciones «oscuras». Los de la vía activa trabajaban duramente por los demás, y este cumplir la voluntad de Dios los preparaba para que algún día Éste se les revelara; por ejemplo san Juan de Dios. Yo más bien sería de los segundos y me parecía que Mariano se parecía a los primeros. Cierto que Mariano decía que cuando tras silenciar el deseo y rehacer tu mirada sobre las cosas, vives una cierta iluminación, entonces no puedes sino amar toda criatura. Pero a mí, ese trabajo centrado en mi interior, en rehacer mi visión del mundo, no me iba… porque necesitaba mantener mi equilibrio psicológico. Yo tengo el peligro de que pesen en

mí más las ideas peregrinas (e incluso obsesivas) que van pasando por mi cabeza, que la llamada práctica del mundo exterior, y esto puede llevar a la locura. Me encontraba mucho más a gusto padeciendo (con la Teología de la Liberación) por la América Latina crucificada y realizando algo por ella, con la esperanza de que en el día del juicio (ya nos entendemos…) pudiera oír «Ven bendito, porque tenía hambre en Nicaragua y viniste a ayudarme». Tras nuestros innumerables diálogos con Mariano sobre este tema, ya sé que él dice que esto no le es ajeno, e incluso últimamente dice que esa lucha por el pobre es un camino excelente para superar el deseo y crear el silencio interior. Pero…

En el párrafo anterior late algo de lo que aquí deseo ir más allá. Lo que late en el párrafo anterior podría quedar reflejado en el siguiente episodio de la mitología griega. Cuando Hércules, en esos infinitos trabajos que le agobiaban y que debía superar, pasó por Libia, tuvo que enfrentarse con el rey de esa región, Anteo, que acostumbraba a liquidar a todos los que pasaban por allí. Anteo era hijo de la Tierra, y cada vez que en su terrible batalla con Hércules quedaba malherido, se echaba sobre su madre la Tierra y esta le devolvía todo su vigor… hasta que Hércules, que no debía de ser tonto, se dio cuenta, y entonces levantó a Anteo, sin dejarle recostarse más sobre la Tierra, y le estranguló entre sus brazos (un final poco edificante…). Yo soy un poco como Anteo, necesito echarme sobre la tierra, para que la cabeza no se me pierda en nubes angustiantes. Pero mi diferencia con Mariano no era sólo práctica (como pensaba a finales del Instituto Científico Interdisciplinar) sino de alguna manera teórica, como experimenté más adelante en mi segunda estancia en Nicaragua: lo terrenal no sólo era un refugio contra mis cavilaciones mentales, sino que tenía dignidad por sí mismo.

Aunque tengo mis diferencias con Mariano, de vez en cuando trato de hacer oración en la línea que él sugiere (y conozco algún jesuita en activo que me dice que también lo hace). Recuerdo un día, al atardecer, paseando por lo grandes jardines de la UCA (la Universidad de Managua donde trabajábamos), bajo unos gigantescos «laureles de la India» centenarios, en un lugar apartado lejos del bullicio, practiqué una de las técnicas de oración: silenciar pacíficamente el discurso mental interno y dejarme sobrecoger por la realidad que me rodeaba… y efectivamente, tuve la suerte de sentir la Presencia que lo envolvía todo, que era todo, y ante la cual no quedaba otro remedio que callar y adorar. Desgraciadamente no duró demasiado… pero posteriormente, aunque me hubiera gustado que se repitiera de vez en cuando, había en mí algo que se rebelaba, como si entregarme a esa Paz y Quietud adorable,

significara alejarme de la vida que latía a mi alrededor (en las clases, en mis alumnos, en la lucha por el país) y a la que yo sentía pertenecer. García Lorca tiene unas palabras que van un poco por ahí y que transcribo:

Como no me he preocupado de nacer, no me preocupo de morir. Escucho a la Naturaleza y al hombre con asombro, y copio lo que me enseñan sin pedantería y sin dar a las cosas un sentido que no sé si lo tienen. Ni el poeta ni nadie tienen la clave y el secreto del mundo. Quiero ser bueno. Sé que la poesía eleva, y, siendo bueno, con el asno y con el filósofo creo firmemente que si hay un más allá tendré la agradable sorpresa de encontrarme con él. Pero el dolor del hombre y la injusticia constante que mana del mundo, y mi propio cuerpo y mi propio pensamiento, me evitan trasladar mi casa a las estrellas.

«Pero el dolor del hombre… y mi propio cuerpo (sentirme parte de ello)… me impiden trasladar mi casa a las estrellas»: me sentiría como traidor a mi mundo si lo hiciera…

A esto se añade otra vivencia de mi última época en Nicaragua. Allí me tocó montar un Master interesante: preparar a gente mayor que ya trabajaba en proyectos sociales, para que lo hicieran mejor. Gentes altruistas… Este Master se montó en dos etapas: primero se creó un Postgrado, y unos pocos años más tarde, para los que habían cursado el Postgrado se les daba la oportunidad de complementarlo hasta tener un Master. En mi último año de Nicaragua ya había montado y dirigido dos de estos Masters, pero aún quedaban alumnos del anterior Postgrado que ansiaban un Master más para ellos. La verdad es que yo ya me sentía cansado para arrostrar (económicamente, organizativamente y académicamente) esa tarea de nuevo (la edad no perdona…). Pero conocía a los alumnos que lo pedían, sentía su necesidad, y al final me animé a dar el paso (el primer paso… y todos los que venían detrás!). Monté el Master e incluso hice gestiones para encontrar un sucesor (yo regresaba a España a mitad de ese Master). Y tras todo ello sentí una gran paz espiritual. Sentía que había sido fiel a lo que Dios me había estado pidiendo (al menos alguna vez en mi vida…). Y sentía que Dios había estado creciendo misteriosamente en mi interior… de un modo absolutamente distinto a aquella Presencia bajo los centenarios «laureles de la India» (y las dos cosas me parecían perfectamente auténticas!).

Aunque sabemos que Dios es lo «totalmente otro», ¿no sería que mi piedad por los alumnos potenciales de mi Master, era una migaja de la infinita piedad de Dios por ellos y por todas las cosas? ¿No sería que abrazando esa piedad, la piedad de Dios crecía un poco en mí y yo estaba más cerca de Él? No conozco

totalmente bien el pensamiento actual de Mariano, pero por lo que yo conocía, mi sacrificio por esos alumnos potenciales había tenido un papel para acercarme a Dios: silenciar o poner en su sitio un poco más al deseo. Pero yo creo que había algo positivo y no puramente negativo…

Todo esto no son una serie de elucubraciones puramente teóricas. Mi esposa (también antiguo miembro del Instituto Científico Interdisciplinar) y yo siempre hemos tenido un poco de miedo de que la vía espiritual que propone Mariano fuera excesivamente elitista: sólo una minoría sería capaz de embarcarse en el sutil camino del silencio interior y del despertar de una nueva sensibilidad. En cambio, en la humanidad hay muchísima buena voluntad: madres que cuidan de sus hijos hasta la abnegación, matrimonios que superan sacrificios para mantenerse unidos, amistad, ilusión por determinadas tareas profesionales, etc. Esa gente, al ser fieles a esas llamadas de calidad humana, ¿no van haciéndose semejantes a Dios, que es la fuente de esas llamadas? ¿No se van identificando con Él? Quizás nunca experimentarán la Iluminación, la irrupción brusca y densa de su Presencia… ¿pero es esto lo que importa?

Repito, Dios es lo «totalmente otro» y esas llamadas a la calidad humana no pueden ser la naturaleza misma de Dios… pero ¿por qué no? Al fin y al cabo, como decíamos antes, todo lo creado ha sido creado por Dios y a su imagen y semejanza… En nuestra vida de fe nos hemos acostumbrado a mantener abrazadas realidades contradictorias entre sí. Dios es el Señor de la Historia… y a la vez nosotros somos libres: ¿cómo encajan entre sí estas dos cosas? Sencillamente no encajan, por más que «tomistas» y «suaristas» idearan ingeniosas explicaciones… pero nosotros mantenemos abrazadas las dos cosas. Dios es bueno y sin embargo el mundo está lleno de dolor: ¿cómo encajan estas dos cosas? Sencillamente no encajan de ninguna manera, pero nosotros hemos de mantener las dos si no queremos perder a Dios. Pues podría suceder lo mismo en lo que estoy proponiendo: Dios es el «totalmente otro» y sin embargo lo de este mundo algo nos dice de Él… aun a sabiendas que hemos de pensar que a pesar de todo Dios no es eso… La bondad humana nos puede transformar en Dios… a pesar de que Dios sea totalmente otra cosa.

El poeta Joan Maragall cuenta que una noche, viajando él en tren por la Provenza, una niñita que estaba junto a la ventanilla le dijo señalando el cielo: «Li stelle». Y él vio toda la admiración del cielo en esos ojos infantiles. Él mismo, en «La nit de la Puríssima», mirando el cielo, y contemplando «l'infinit sense vels, més enllà de la lluna i dels estels», dice que «l'ànima s'encanta, enllà…». Si en esta situación uno tiene la suerte de que «se le imponga» la Presencia

sublime que lo es todo en todo, saboreará que esta Presencia es totalmente otra que la belleza que le sobrecogía en la «lluna i els estels», y sin embargo esta Presencia es a la vez «lluna i estels», de manera que cuando la Presencia se esfume, i la «lluna i els estels» vuelvan a ser lo de antes, uno no puede menos que saber que a pesar de todo son «criaturas suyas», Él está ahí de algún modo. Son los dos extremos de la contradicción que hemos de aceptar… i que a nivel de vida pragmática cotidiana significa que cuando la gente ama y sufre, Dios está ahí de alguna manera. Y que cuando bajo los altos y centenarios laureles de la India me sentía incómodo si me dejaba «abducir» por la Presencia y olvidaba la tarea humana de solidaridad con mi especie, en eso no estaba dando la espalda a Dios (a su Presencia) sino que me solidarizaba con esos gemidos de parto de la humanidad… que son también Él!

En la parte final de este escrito he subrayado ciertas diferencias que tengo con Mariano… pero he de decir que sin él y su pensamiento, sería absolutamente incapaz de pensar todo esto: es a él a quien debo haber podido mantener mi vida en la esfera de Dios y de sus atractivos… Gracias Mariano: literalmente «te debo la Vida».

Coger el rayo con las manos desnudas*

Josep M. Lozano

Conocí a Marià, aproximadamente, cuando yo tenía 20 años. Lo que me hace caer en la cuenta, por cierto, de que mi relación con él es una presencia y una conversación sostenidas a lo largo de dos tercios de mi vida. En esta curiosa interacción entre memoria y olvido que son nuestras peripecias vitales, aún recuerdo el primer contacto que tuve con él. Todos somos más hijos de nuestra época que de nuestros padres, y yo -en las postrimerías del franquismo- combinaba un interés genuino en lo que entonces denominábamos la cuestión religiosa, con el gusto por la lectura y el estudio, y el seguimiento vitalmente interesado de los movimientos socio-políticos que ocurrían a mi alrededor; todo ello aderezado y expresado con una confusión y espesor mentales dignas de mejor causa. Me temo que las cuatro cosas perduran, especialmente la última. Es por todo ello que recibí con gran alegría la noticia de que había sido aceptado para participar en un seminario del mítico Institut Científic Interdisciplinari, en la calle Casp. Allí no te apuntabas a los seminarios, por cierto: te aceptaban. Se decía que allí jugaban un papel central dos jesuitas: Carles Comas y otro -Marià Corbí- que, misteriosamente, sólo estudiaba cosas muy importantes y muy difíciles de entender. Y, encima, entre otras, era gran conocedor de ese tipo de música contemporánea que el común de los mortales calificamos de muy diversas maneras pero a la que -francamente- difícilmente llamamos música. No puedo decir, pues, que no estuviera avisado desde el principio: se trataba de alguien que captaba y entendía unos ámbitos y dimensiones para las que yo no tenía ni percepción ni palabras plausibles.

Hechas, pues, las entrevistas pertinentes me dijeron que podía asistir al seminario que se hacía sobre unos materiales que estaba trabajando el tal Marià Corbí (yo aún no lo había visto) de cara a su tesis doctoral. Eran unos tiempos en los que, aunque parezca increíble, se escribía sin procesador de

* Este artículo fue escrito en catalán originalmente y traducido para la edición del libro. Pueden encontrar el texto original en: www.cetr.net.

textos, con una serie de técnicas caseras para generar apuntes -digamos- impresos, cuya descripción nos apartaría de nuestro hilo conductor, pero que se podría resumir muy fácilmente: entonces, recortar y pegar no era una metáfora, sino una práctica. Total, que me dieron dos gruesos volúmenes de materiales de Marià para que los fuera leyendo antes de comenzar el seminario. No recuerdo el título, pero recuerdo claramente una característica del título: ocupaba tres líneas y, de todo lo que estaba escrito, sólo reconocí y entendí los artículos y las preposiciones. «Empezamos bien», pensé. Desde entonces me parece que no ha habido ningún año en el que, en un momento u otro, no haya leído algún material de Marià, sean apuntes, documentos de trabajo, esquemas o libros.

Este primer contacto con Marià me llevó a una experiencia peculiar y muy sorprendente: me hacía leer cosas que no leía nadie, ni en los ámbitos religiosos, ni en los universitarios, ni en los pretendidamente políticos que frecuentaba: «como puedes perder el tiempo leyendo estas cosas tan raras?» era alguno de los amables comentarios que había escuchado reiteradamente. Esto hace que hoy, a pesar de que ya no sé dónde poner y cómo almacenar los libros que he ido acumulando, y aunque de vez en cuando me vea obligado a hacer una de esas limpiezas de libros que te hacen sentir como un cirujano que opera sin anestesia, conserve sin lugar a dudas un estante bien peculiar. Así como se ha creado literariamente el cementerio de los libros olvidados, yo he creado el estante de los libros inútilmente y estúpidamente importantes. Es decir, unos libros que, vistos hoy, hacen que resulte increíble que les dedicáramos tantas y tantas horas, y considerásemos decisiva la postura que se tomaba ante ellos. Pensemos, por ejemplo, en el marxismo estructuralista (o el estructuralismo marxista, que ya no sé si el orden es relevante, ni me importa), o catecismos proveedores de sana doctrina como el manual de Marta Harnecker, o las a menudo ininteligibles verbosidades lacanianas. Para poner en su lugar al ego personal y al colectivo va bien mirar de vez en cuando el lomo de estos libros y recordar que les habíamos otorgado una importancia iniciática e irreversible. En cambio, algunos autores que en ese momento me habían hecho leer en el Instituto –y a menudo muy específicamente Marià- hoy todavía los releo, los recomiendo y, lo que resulta más sintomático, me acostumbran a agradecer la recomendación, agradecimiento que yo ahora les traslado retrospectivamente, porque es a quien corresponde.

Eran tiempos en los que uno de los temas estelares de muchas conversaciones eran las llamadas «crisis de fe» o, lisa y llanamente, el abandono de cualquier referencia religiosa por la vía directa, sin necesidad de crisis algu-

na, a veces con un exhibicionismo enfermizo. Yo en este punto me encontraba siempre en una situación muy pintoresca, porque a menudo comentaba que muchos de los argumentos que me hacían aquellos adalides neo-descreídos eran de baratija y se quedaban cortos ante la contundencia y precisión con las que desmontaba las creencias religiosas... un jesuíta... que lo hacía como resultado de un proceso insobornable de profundización y afirmación de lo que consideraba como lo más nuclear de las tradiciones religiosas. Huelga decir que me sentía más perdido que un pulpo en un garaje, como se suele decir, pero tan perdido como fascinado, a medida que me iba adentrando en temas y planteamientos que me exigían y me cuestionaban hasta el límite y, al mismo tiempo, me sostenían en un proceso en el que, a medida que iba perdiendo capas, se divisaba la emergencia de lo que las capas habían escondido a base de verborrea. Todo ello daba lugar a debates memorables -al menos para mí- como por ejemplo el que nos ocupó durante todo un año a propósito de no sé qué tema en el que de manera recurrente íbamos a parar a la confrontación sobre si la expresión que en aquellos momentos usaba Marià (matar el deseo) era adecuada y ajustada para lo que se estaba planteando, o no. Un año en el que, por decirlo coloquialmente, me parece que nadie bajó del burro, pero que a mí me obligó a indagar a través de lecturas y estratos vitales que nunca había visitado.

Y recuerdo también (porque eso me ayuda de manera muy conveniente a tener conciencia clara de mis capacidades de análisis y anticipación, y a ponerlas públicamente en su lugar) los años, porque fueron más de uno, en los que Marià y Carles insistieron en que habíamos de estudiar el impacto del Islam, el crecimiento demográfico y la situación política en el Magreb. ¿Qué les ha picado a estos ahora con el Magreb y el Islam?, pensaba yo. Cuando Marià insistía en la importancia que tendría el Islam tanto en estas sociedades como para nosotros en función de cómo se resolviera su relación con el Occidente tecno-económico, y Carles enfatizaba la presión migratoria que nos vendría del norte de África a mí me parecía como si me hablaran de posibles contactos con extraterrestres. Cabe decir que en aquellos tiempos nadie hablaba del Islam y del Magreb, y menos aún con relación a Cataluña o España, salvo algunas personalidades atípicas como Pere Duran Farell. En cambio, un vistazo a los apuntes de aquel tiempo confirma que, en lo que tenían de más nuclear, todavía hoy son útiles para entender lo que nos está pasando.

No escribo esto porque se me haya contagiado ninguna manía autobiográfica, sino para decir que desde el primer momento encontré, al menos, tres cosas: una exigencia intelectual sin límites impregnada de rigor y, al mismo

tiempo, de apertura; un compromiso apasionado para diagnosticar y afrontar prioritariamente los retos cruciales de la humanidad y poder contribuir en todo lo que fuera posible a generar mayor calidad humana (expresión hoy insoslayable si hablamos de Marià, pero que entonces ni estaba ni se le esperaba) personal y colectiva; una exploración hasta el límite del ámbito religioso, y sin guardarse ningún as en la manga. Y hacer de todo ello un proyecto en el que uno se embarcaba hasta -literalmente- jugarse la vida (algo a lo que muchos no llegábamos ni por asomo, como es obvio). Pero en estas pinceladas vagamente biográficas también he querido apuntar, sobre todo, que Marià ha sido una presencia constante a lo largo de mi vida, y que, en último término, mi relación no ha sido con las ideas, sino con la persona. Por eso me resulta imposible hacer una simple glosa académica o intelectual de su contribución. Entre otras razones porque en pocos casos como éste es verdad aquello de que la obra es la persona, y no simplemente que tras la obra está la persona. En resumen: yo sin Marià sería otro, y no precisamente mejor.

Es curioso, pero de estas cosas nunca hemos hablado directamente, claramente. Probablemente los dos, en contextos muy diferentes, hemos sido configurados por y educados en una cierta contención que hace no nos hayamos dicho nunca mutuamente cosas que ya sabemos, o que damos demasiado por sabidas. O quizás porque hasta hace relativamente poco no he(mos) aprendido a hablar más directamente de nosotros y desde nosotros, y no a través de las ideas. Y para ciertas cosas, a veces ya no se está a tiempo.

Pero ya que hablamos de ideas, si algo me ha sorprendido y me ha admirado siempre es su generosidad a la hora de compartir sus planteamientos y propuestas. En una época en la que, gracias a los procesadores de textos, casi todos hemos hecho del cortar y pegar una forma de artesanía que embellece nuestras carencias, me admira que, siempre que se trata de hacer cualquier presentación o propuesta, prepara el material expresamente y por escrito, aunque sea la enésima vez que presenta el tema o habla de él (y, además, que no se escaquee con cualquier filigrana hecha a base de power point). En otras palabras, se trata de un talante que respeta escrupulosamente tanto al tema como a los que le escuchan lo que le lleva a expresarse de la manera que considera más adecuada a cada situación. Y, eso, tanto si le escuchan tres personas, tres docenas o trescientas. No sé si soy yo quien lo quiere ver así, pero en todo caso esta actitud que mezcla trabajar de manera específica para cada audiencia y mostrar hasta dónde se ha llegado personalmente en cada momento me parece digna de consideración, y más en los tiempos que corren.

Ahora bien, debo confesar que, sobre todo en los últimos años, a menudo en lugar de escucharlo me lo miro. Me hace gracia ver cómo le brillan los ojos cuando habla de según qué. Y a menudo, cuando me parece captar la fuerza desde la que habla me pregunto (y le preguntaría, si me atreviera): ¿qué has visto, que yo no he visto? Pregunta que me hago sobre todo en los momentos que más me gustan (y, cabe decirlo, más me divierten) de sus explicaciones o sus respuestas a alguna pregunta: cuando parece que el empuje de su energía le va dejando cada vez más sin palabras y termina haciendo un resoplido que cierra su explicación y lanza el bolígrafo o el papel sobre la mesa, o simplemente lo cierra con expresiones del tipo «ah, es eso». Es justamente en el resoplido o en la referencia al «eso» donde sobresale la densa y suave presencia que yo imagino o quisiera imaginar, a la que él me parece que se quiere referir y que me deja solo con mi pregunta: ¿qué has visto, que yo no he visto? De la misma manera que tengo unos amigos que cuando salimos de un concierto me comentan con pasión dimensiones de las que yo no me he dado cuenta, ni tengo conciencia de que hayan acontecido, ni creo que llegue a comprender nunca, asimismo al escuchar a Marià mi conclusión principal suele ser que parece mentira que hayamos leído el mismo texto, por lo que llego a dudar si -simplemente- yo lo he leído. Y todo ello, en último término, porque me habla desde algún lugar que no es que a mí me resulte inalcanzable, sino que me resulta ilocalizable. Quizá por eso cada vez más me conformo con explorar su mirada que, con el paso de los años, diría que se ha ido aclarando y apaciguando y, sin duda, ha adquirido una ternura afable que le delata.

Lo he dicho antes: me cuesta separar la obra de la persona. No porque la obra no tenga entidad por sí misma, como es obvio. Pretender lo contrario sería una tontería colosal, como lo confirman las personas a las que he recomendado sus libros, y que los han leído con provecho, impacto e interés, sin haber tratado nunca personalmente a Marià. Lo digo porque la obra no es más que la expresión de haberse jugado la vida a una carta, por una causa, por.. Sé hacia dónde quiero apuntar pero no sé demasiado cómo decirlo. Entre otras razones porque creo que aquí se encuentra la explicación de algo que probablemente no es más que una percepción sesgada por mi parte: se ha jugado tanto la vida que le cuesta aceptar medias tintas con relación al contenido de su apuesta y modulaciones con relación a sus planteamientos. Además, inevitablemente cada uno es como es, y en ciertas reacciones a veces me parece ver tanta persistencia y compromiso como tozudez. Sea lo que sea, cuando tanto en el orden conceptual como en el práctico ve algo meridianamente claro -situación que a veces también se puede describir con la expresión coloquial de que algo se le mete entre ceja y ceja- es sumamente

difícil incorporar cualquier matiz: ni cederá ni concederá, no hay que darle más vueltas. Siempre me ha hecho gracia constatar que resulta prácticamente imposible pretender reflejar, reelaborar o reprocesar sus planteamientos (salvo que los repitas con todo detalle, claro): porque siempre hay algo que hace que el reflejo, la reelaboración o el reprocesamiento sean inadecuados... y ojalá sólo fuera algo. O es de aquella manera, o no es. Y a la vez, con una paciencia, constancia y disponibilidad infinitas, persiste en el -digamos- diálogo con la gente que no acaba (¿acabamos?) de coincidir al 100% con y en sus planteamientos. Hasta el punto que esta persistencia con el paso de los años llega a un momento que aquello a lo que da lugar me parece, más que un diálogo, un guión reinterpretado hasta el infinito, donde todo el mundo se sabe su papel de entrada y, al mismo tiempo, lo recrea y actualiza continuamente.

Esta combinación de dos cosas diferentes y a la vez inseparables (haber llegado a captar cosas y a explorar territorios que los demás ni siquiera entrevemos, por una parte, y una voluntad de dedicación absoluta al conocimiento en todas sus dimensiones, por otra) da lugar a la generación de conceptos y planteamientos de una potencia y una fecundidad formidables... a los que considera de una claridad meridiana e incontrovertible. Hasta el punto que hay momentos que parece que le sorprenda que otros no los vean con la claridad que los ve él... sobre todo si se tiene en cuenta que muy a menudo los mismos conceptos y planteamientos incluyen la explicación de por qué los demás no coinciden o no están de acuerdo con ellos, explicación que, circularmente, refuerza a dichos conceptos y planteamientos, claro está; lo que no me negaréis que no deja de ser útil y eficaz a la hora de discutir. Esto, en el orden práctico, se traduce a veces en una actitud que parece pretender que cuando una cosa es clara conceptualmente debe ser viable y factible operativamente. Puede ser muy difícil, puede no haber recursos para hacerlo, puede sufrir una oposición o falta de comprensión que casi lo impida... pero lo que está claro y bien construido, debe ser posible en su direccionalidad, algo perfectamente compatible con hacer muchos tanteos, pruebas piloto y experimentos. Pero no con dudar de ello. Porque si la direccionalidad está bien fundamentada no es pensable ni considerable su inviabilidad fáctica.

¿Tozudez? ¿Lo que coloquialmente se conoce como ser terco? ¿Inflexibilidad en un discurso que hace bandera de la flexibilidad? Tal vez sí, tal vez no. Pero, la verdad, me da igual. Porque a la postre lo que capto es un compromiso insobornable con la verdad y con la vida religiosa, por decirlo de forma deliberadamente provocativa con dos expresiones hoy pasadas de moda. Un compromiso hecho carne, sangre, sensibilidad y mente; con una disponibilidad a entregar lo que sea necesario y entregarse como sea necesario a la que

yo y mucha otra gente nunca seremos capaces no ya de acercarnos a ella, sino tan sólo a imaginarla. Y en eso, incluso cuando se equivoca tiene razón. Los que somos miedosos, encogidos y conservadores por naturaleza hemos podido aprender de él que lo que de verdad nos resulta a los humanos insoportable es la libertad, diga lo que diga la retórica dominante: como mínimo haber conocido a Marià no te permite engañarte al respecto. La libertad que te hace libre porque te desnuda, claro está; el resto es ir pasando el rato de manera más o menos confortable, y proteger el confort en nombre de una mediocre y tediosa libertad de poca monta. E ir tirando, cada cual a su aire.

No me hagais explicar por qué, porque no sabría cómo afrontarlo, pero me parece que es así: la cara oculta de esta libertad es el sufrimiento, o el dolor, o... llamadlo como queráis. Con el nombre que sea, ahí está. Siempre he sabido que Marià ha sufrido, y nunca he sabido nada, de su sufrimiento. Ya cuando lo conocí había dos componentes claves en la -digamos- leyenda que le rodeaba: que vivía retirado, y absorbido por el estudio de materias y textos rarísimos que nadie frecuentaba y menos entendía... y que tenía una mala salud de hierro. Francamente, años atrás siempre me pareció mucho más mala salud que de hierro, pero los tópicos están para hacer más fácil la conversación. Si alguien se hubiera podido permitir el viejo chiste (a la pregunta «¿cómo te encuentras?», contestar «¿cuánto tiempo tienes?»), sería él. Pero ni como chiste no se lo ha permitido nunca, y simplemente ha seguido adelante sin quejarse ni dejar que le compadezcan. Sin embargo, también ha sufrido ese tipo de heridas que se cuelan entre los pliegues del alma: fracturas, incomprensiones, rupturas o decepciones personales, relacionales. Como de costumbre, habrá habido de todo: a veces el paso lo habrá dado él, a veces otro, a veces algo habrá estallado, y la riada se lo habrá llevado todo. Relaciones en las que había habido afecto, confianza o expectativas mutuas. Por qué los humanos hacemos daño a las personas a las que apreciamos o amamos, es un misterio insondable que ya no espero llegar a poder entender. En cualquier caso, parece un destino inevitable que en la vida se nos entreveren a todos ese tipo de experiencias. Pero, si como me parece, todo en Marià es indisociable de su apuesta vital sin red, este tipo de acontecimientos también están vinculados a ella, lo que, probablemente, hace a la herida más viva cuando se produce. Yo mismo me arriesgo, al decir cosas de las que no sé directamente nada (entre otras cosas porque siempre me ha parecido que es de los que creen que no vale la pena hablar de ello) a dar un exceso de sustancia a mi intuición. Pero es que lo que quiero poner de relieve es que considero admirable que de las fracturas, incomprensiones, rupturas o decepciones personales quizás haya podido salir dolido o triste, sin duda, pero no amargado ni resentido. Y llega

un momento en la vida donde quizá no queda suficientemente claro lo que se dice, pero cada vez se hace más transparente desde donde se habla. Y su alquimia vital ha disuelto cualquier resto de amargura, resentimiento o reproche, sin que ello signifique enmascarar el dolor o la frustración vividos. Pero sin resecar el ánimo, ni encallecer el alma, ni quedar atrapado por la telaraña del morboso disfrute de ir lamiéndose las heridas. Tengo una amiga que siempre me dice irónicamente que ella es muy tolerante con todas aquellas cosas que le importan un rábano. Como ironía está muy bien, pero aquí nos encontramos en sus antípodas. Sólo puede mirar la vida sin amargura, resentimiento o reproche alguien que ha ido a fondo en el difícil aprendizaje de soltar y soltar y soltar..., incluso cosas y referencias y formas de pensar y de sentir que en algún momento podían haber parecido indispensables para sobrevivir, y que, como capas sucesivas han tenido que ir siendo desprendidas a lo largo de una historia en la que la libertad y la verdad tienden a confluir en la lucidez. Y, si las cosas son así, tampoco pasa nada si están aliñadas con una cierta tozudez monotemática y un peculiar tipo de purismo irreductible que -paradójicamente- no ceja de buscar el diálogo con el interlocutor, ¿no?

En resumidas cuentas, lo más relevante que me parece que nos ha transmitido es su valor para no anhelar nada que no sea coger el rayo con las manos desnudas (eco de un verso de Hölderlin que he retocado convenientemente para la ocasión). Y cuando esto ocurre ya no hay nada que coger, y uno mismo se ha convertido rayo por un instante, y las manos quedan definitivamente desnudas, abiertas y disponibles. Coger el rayo con las manos desnudas, eso es. Y entonces se entiende que vida y obra puedan converger: todo lo que hay que decir y ha sido necesario decir, todo lo que se ha hecho y ha sido necesario hacer no son más que el resultado concreto y delimitado a que ha dado lugar convertirse en testigo y realización de este anhelo.

Al final, eso es lo que queda. Un camino cada vez más rico y pleno a medida que se va desnudando de seguridades. Un itinerario que ha ido atravesando un puente a medida que lo iba construyendo, hacia una tierra que sólo es incierta a los ojos de los que sólo caminamos si hay un terreno seguro sobre dónde hacer pie, y así acabamos no moviéndonos mucho de sitio. Aunque lo hemos leído una y mil veces, no acabamos de creer en el milagro que se nos anuncia desde hace miles de años: los ciegos ven y los cojos caminan, y, como no creemos que esto sea posible, no tiramos nunca las muletas que nos hacen ir tan despacio, una muleta-dependencia que nos hace creer que sin ellas no podríamos caminar. Marià, ¿qué has visto que yo no he visto?

Últimamente nos lo ha dejado atisbar mediante la publicación de textos muy personales, ya máximamente libres, algunos tan luminosos como crepusculares. Por ejemplo:

> ¡Cuánto queda por conocer y sentir, y qué tarde es!
> Delante de mí está desplegada una maravilla sin fin.
>
> Se me ha ido la vida apartando los obstáculos a la visión que la cultura y la religión han ido acumulando.
>
> Este viejo desbrozador, ¿tendrá tiempo para
> ver y sentir algo de lo mucho que hay?
>
> ¿Es ya tarde para mí?

Dice Rûmî: *Cuando el sol está conmigo ¿qué es tarde?*

No me hagais decir por qué, porque ni yo mismo lo sé, pero muy a menudo cuando leo este tipo de textos me vienen a la memoria estos otros de Pere Quart:

> Si tu no hi ets
> a qui m'adreçaré?
> Si tu no hi ets,
> qui ens jutjarà?[1]

1. Si tu no estás / ¿a quién me didrigiré? / Si tu no estás, / ¿quién nos juzgará?

Las impaciencias de un profeta consumido por el fuego de la no-dualidad

Javier Melloni

Como el Moisés de Miguel Ángel con dos espadas de luz surgiendo de su frente, o como dos cuernos de toro encarnizado contra la mediocridad de las aspiraciones humanas; como Sansón agitando las columnas del templo dispuesto a que las piedras le aplasten con tal de derribar los muros que aprisionan la insobornable libertad de quien ha entrevisto lo Esencial, así te me apareces, Marià, a tus ochenta años.

Te presentas a ti mismo como epistemólogo. Y lo eres. Pero no en el sentido ordinario, porque eres un epistemólogo, un hermeneuta del Absoluto. Tu lenguaje áspero e inspirado se confunde con tu jerga de antropólogo erudito. Ambas cosas incomodan y estimulan.

Tus largos e interminables análisis sobre las configuraciones míticas y cosmovisionales de las diversas culturas y religiones evocan la monotonía de los textos sagrados, esos textos que tanto has leído y que llenan la biblioteca de tu Centro. Análisis repetitivos casi hasta la saturación y la saciedad, pero salmódicos como las recitaciones sagradas, de los cuales brota de pronto un destello que hace comprender todo desde otro nivel. La sola lectura de tu obra es ya una experiencia iniciática con sus insobornables pruebas de resistencia.

No hay retorno

¿A dónde lleva esta experiencia iniciática que propones? A la deconstrucción de los relatos y creencias de las grandes y pequeñas tradiciones religiosas para dar con su núcleo incandescente. Este proceso de deconstrucción es irreversible. No hay retorno. Escribes tú mismo:

> Sólo cuando uno aprende a quedarse a la intemperie, sin techo que le proteja del cosmos inmenso, sin paredes que le resguarden de los

> vientos, sin refugio alguno; sólo cuando uno renuncia a poder disponer de un cercado donde sentirse menos insignificante en el vasto espacio; sólo, cuando con los años, uno aprende a no esperar que la verdad tenga un rostro delimitado y próximo; sólo cuando se ha aprendido, por fin, a no intentar, de mil maneras, salvarse; sólo entonces la verdad es inhóspita pero profundamente hospitalaria; despiadada como la inmensidad pero acogedora como una amante; vacía como un abismo pero haciéndose sentir como una presencia plena y cálida[1].

¿En qué consiste esta verdad inhóspita y hospitalaria, despiadada y acogedora, vacía y plena? En tus múltiples páginas publicadas se te oye lamentar, rugir, también cantar: *Neti, Neti, Neti*. «No es esto, no es esto, no esto». ¿Qué es, entonces, Marià? ¿De qué nos quieres hablar? De Aquello que han hablado y cantado todos los místicos hasta enmudecer de gozo y de dolor, de éxtasis y agonía, por tratar de decir lo que no puede ser dicho. Escribes en un texto reciente:

> Sólo los vacíos comprenden el lamento. No hay nada más profundo y sereno que esa nostalgia, porque es lejanía y es unión[2].

Innumerables textos de la humanidad han sido escritos para decir Aquello sobre lo cual no se puede hablar. Tal es la paradoja: de Lo que no se puede hablar es lo único de lo que merece la pena hablar. El Único, El-que-es, Lo-que-es atrae a todos los seres porque los seres son Aquello mismo que en ellos y por ellos es atraído como origen y término de su manifestación. No podemos hablar de lo que somos porque antecede y entraña la misma posibilidad de ser conscientes y de referirlo. Y, sin embargo, no podemos dejar de referirnos a Ello en todo lo que somos y expresamos.

Tras tu rostro encolerizado de profeta bíblico o iraniano –pienso ahora en Zaratustra- está la impaciencia y el anhelo por vivir y transmitir lo que has entrevisto. ¿Qué has entrevisto? ¿Qué fuego ha alumbrado tu visión para que tu mirada queme y tus palabras sacudan las columnas de nuestros templos? Se te ha dado a entrever el horizonte de la No-dualidad. Cuando se ha estado allí, ante el Uno, ante el Único, aunque sólo sea por unos instantes, nada vuelve a ser lo mismo. Escribes tú mismo:

> En el centro de mi conciencia está el Absoluto como un agujero negro, como un vacío absoluto; un vacío que es de luz. Un vacío de mí

1. Preámbulo *A la intemperie*, Verloc y CeTR, Barcelona, 2009, p.11.

2. *Cantos de eternidad. La sabiduría de Rûmî en el Mathnawi*, vol.1, CeTR, Barcelona, 2011, p.22.

> mismo y de toda realidad situado en el mismo centro de mi conciencia; un abismo de luz absoluta, pero luz vacía.
>
> Ese abismo sin fin del centro de mi consciencia es la certeza, dura y sólida como una roca, de lo que es. En ese abismo desaparece el yo en una realidad sin nombre ni forma. De ese mismo abismo brota una espontaneidad sin esfuerzo.
>
> La única manera de conocer ese abismo es sumergirse en él, serlo. Ese abismo que se traga toda forma y que aniquila a la persona, es nuestro ser primigenio, la verdad[3].

No es posible la claudicación. No hay lugar para las componendas. A cada cual el atreverse a adentrarse en este sumergimiento. A ello invitas, eso exiges a quien quiera comprender el trabajo que llevas realizando desde hace cuarenta años, desde que intuiste cuál podía ser la clave de lectura para recuperar el legado de las tradiciones religiosas en nuestra cultura secularizada. Así se ha ido sedimentando una propuesta epistemológica y también mistagógica.

Vivimos en el mundo de las formas. Pero todas ellas emergen de un Fondo inabarcable, donde vuelven a sumergirse para emerger de nuevo, renovadas, irrepetibles. Existen dos estados místicos: el que permite vivir serena y admirativamente ante todas las cosas porque las percibe como transparencia del Fondo que las sostiene. Esta es la vía *katafática*, que recorre la afirmación y la celebración de todos los seres. La otra vía es la *apofática*, que avanza negando la consistencia de los fenómenos para llegar al Abismo del que emergen. La pasión de los místicos oscila entre ambos límites. Y así sucede contigo. Hay en ti una formidable tensión y a la vez reconciliación de los dos niveles de realidad: el relativo y el absoluto, el mundo de las formas y el de la No-forma; entre el reino de la necesidad y el reino de la gratuidad, el *tonal* y el *nagual* en lenguaje de Carlos Castaneda y de los indios toltecas.

Maestro de la vida

Maestro en el conocimiento y epistemólogo erudito en la interpretación de los textos sagrados, también ofreces unas pautas para ser maestro de la vida. De aquí la tríada *IDS*, Interés, Distanciamiento, Silencio. Genial hallazgo que convierte a tu obra en una propuesta de vida. Como ya has comenzado a hacer sistemáticamente, este ritmo triádico se ha convertido en la clave her-

3. *A la intemperie*, p.100.

menéutica de los textos sagrados que permite hacer una lectura transversal de todos ellos para que sirvan para la cotidianidad, para el cada día, allí donde se juegan las grandes batallas de la existencia humana.

Tú mismo encarnas las tres palabras. Todo tu ser es *Interés*, esto es, pasión, compromiso, indagación, entrega, entusiasmo en el sentido etimológico del término (*en-theus-iasmós*, «llevar lo divino dentro», «ser tomado por lo divino»). Por esto lo has podido descubrir en todas las tradiciones de sabiduría. Cada una es una apuesta por la vida, una llamada a entregarse a la existencia, plena y apasionadamente, sin reservas, como lo haces tú.

Pero, como tú mismo sabes por propia experiencia, se hace necesario el polo complementario: la contención. Sin ella, la pasión lo arrasa e invade todo. El reino de la necesidad puede ser –y de hecho, lo es- implacable, violento, devastador. Sólo mediante el difícil ejercicio del distanciamiento, el primer nivel de existencia -el reino de la necesidad- puede dar paso al segundo nivel de realidad, el reino silencioso de la gratuidad, que es independiente de uno mismo y que se abre a todos por igual. Necesitamos de toda una vida para acallar las urgencias de nuestras pulsiones. Este desapego es más necesario que nunca, ahora que disponemos de tantos medios para conseguir lo que queremos. La queja que se te ha hecho de que tu propuesta no se ocupa de los temas sociales no te hace justicia; más bien indica que quienes la hacen no han profundizado en las implicaciones de este desasimiento, porque vivir desapegado y desprendido de las cosas y de uno mismo capacita para la libertad y la lucidez en el compromiso político y social.

Esta contención abre el camino para el tercer término, el *silenciamiento*. Para alcanzar la claridad del Silencio se requiere pasar por el acallamiento de la mente, cuyas primeras fases son noche y vacío. Sobre esto no haces concesión alguna. Porque si el Silencio no es interrupción absoluta de afectos e ideas, no es más que un entretenimiento autocomplaciente. «La incitación al silencio, al camino interior, proviene del otro lado, de más allá de todas nuestras construcciones», dices[4]. Para ello se requieren maestros que no hayan retrocedido ante la angustia que produce el derrumbe de todas esas construcciones. Hay que haber hecho muchas horas de silencio para percibir lo que se alumbra desde dentro. Y tú las has hecho.

4. A la Intemperie, p.60.

EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO

La *via katafática* de tus largos análisis deconstructivos, arrastrados por la *via negationis*, conducen al umbral de ese *conocimiento silencioso* al que te refieres con tantos nombres distintos. El silencio es conocimiento en un nuevo nivel de conciencia. ¿Qué es lo que se conoce desde el silencio? ¿Qué conoce el silencio? Todo. Has dedicado todo un libro a este tema reuniendo textos exquisitos de las más diversas tradiciones[5] y lo has seguido diciendo en otras obras de múltiples maneras:

> Quien acalla la necesidad, silencia la dualidad. Quien silencia la dualidad, permite el acceso de sus facultades a una realidad que es «no-dos», en la que no hay sujetos de necesidad ni depredación, ni objetos que depredar. No hay sujetos cazadores, ni campo de caza.
>
> El tránsito de un estadio del conocer y sentir al otro es la Vía, el camino, el itinerario del silencio, la gran transformación, el camino a la unidad[6].
>
> El silenciamiento de todo filtro, de toda simplificación, de toda construcción (porque toda construcción es egocentrada), de todo pasado y de todo futuro, permite concentrarse en el acto cognoscitivo inmediato, aquí y ahora[7].
>
> Silenciar la interpretación que nuestra vida cotidiana o científica hace de la realidad manteniendo, a la vez, un estado mental y perceptivo extremadamente lúcido, es el arduo aprendizaje de un conocimiento inmediato, espontáneo y directo[8].

Este conocimiento que nace del silenciamiento de los deseos, de los afectos y de las interpretaciones de la mente posibilita una captación nueva del mundo, del yo y de la verdad porque no pone mediaciones. «El silenciamiento conduce a la condición de testigo lúcido y desinteresado»[9]. El lenguaje, en cambio, surgido en reino de la necesidad, aun siendo una extraordinaria herramienta de supervivencia, no sirve, sin embargo, para adentrarse en esa región silenciosa de la no-dualidad. Se requiere una radical interrupción de las construcciones generadas por la mente para abrir a nuevas percepciones

5. Cf. Conocer desde el silencio, Sal Terrae, Santander, 1992.
6. Hacia una espiritualidad laica, Herder, Barcelona, 2007, p.226.
7. Métodos de silenciamiento, CeTR, Barcelona, 2006, p.74.
8. Religión sin religión, PPC, Madrid, 1996, p.203.
9. Hacia una espiritualidad laica, Herder, Barcelona, 2007, p.226.

de la realidad: «En la fe se da noticia y certeza, pero no representación. La noticia es potente y genera una certeza inconmovible, pero vacía. Por eso es justa la expresión de Juan de la Cruz «de esencia a esencia»[10].

EL LENGUAJE DE LOS MÍSTICOS

El único lugar posible de encuentro entre el silencio y el lenguaje es la poesía. Sólo ella no interrumpe el silencio, sólo ella no aleja sino que adentra aun más él. De aquí tu interés por los poetas místicos de todas las tradiciones, cuyo rastro has seguido desde el comienzo de tu búsqueda. En esto eres claro e imparcial: «Aunque mi espiritualidad sea claramente laica, considero mías todas las tradiciones, también las tradiciones teístas y no me queda ningún prejuicio contra ellas. Sólo así podemos heredar el rico legado cristiano, musulmán y judío»[11]. Sobre este particular, permíteme hacer una incursión en un terreno más personal, sabiendo que lo hago como hermano. Me refiero a tu pertenencia a la Compañía de Jesús. En una ocasión dijiste algo que me caló a fondo: «Mi carácter marginal entre los jesuitas es lo que precisamente me hace más jesuita». De nuevo la paradoja, que es lo único que permite vivir algo desapropiadamente. En efecto, ¿qué o quién es jesuita sino el que vive al modo de Jesús (*ita-Iesu*, «al modo de Jesús», tal es su significado etimológico). Así, tu pertenencia a la Compañía no puede ser sino una despertenencia, tal como sucede entre los sufís respecto del Islam.

Precisamente la tradición sufí es tal vez la que más has profundizado. Quizás porque es lo suficientemente cercana para poder reconocerla y degustarla así como también es lejana para dejarnos sorprender. Ello te ha llevado, por ejemplo, a emprender el proyecto todavía inacabado de comentar el *Mathnawî* de Jalal al-din Rumi. *Cantos de eternidad*, titulas a tus comentarios, permitiéndote una expresión nada laica, lo cual indica tu libertad y tu capacidad de estar por encima de las fáciles etiquetas y de los tópicos.

Pero no sólo comentas las poesías de otros, sino que tú mismo escribes poesía. Se halla desperdigada entre tus libros como pepitas de oro. Con mucho acierto ha sido recogida en un solo volumen[12]. Encontramos destellos como los siguientes:

10. *Ibid*., p.224.
11. *Cantos de eternidad*, 2011, p.17.
12. *A la Intemperie,* Verloc y CeTR, Barcelona, 2009.

Rechazo las ortodoxias,
porque las acepto todas.
¿A qué formas ligarme,
si el que amo es el Sin-forma?

La verdadera doxa
es la pura no-forma[13].

O este otro:

Nada tiene ser propio
venido a este mundo;
nada es en relación a nada;
todo es gratuito, absoluto.

¡Qué extraño es «Eso que es»,
que me incluye!
¿Qué nombre se le va a poner
que no induzca a error?
Esa es la Verdad, la que es innombrable.

Toda verdad con nombre
es puro error[14].

Y también este otro:

(…)
Todos los seres
«dones vivientes»,
ángeles de luz

que abren para mí
los portalones del cielo,
el santuario de la Presencia
del Único[15].

Con el género de la poesía puedes dejar entrever algo de la belleza que te embarga pero que tu misión de profeta de la deconstrucción no permite hacer con más profusión. Y aún así, de negación en negación, no dejas de insinuar la suprema Afirmación por la que estás intoxicado: sólo existe Presencia, sólo existe el Único.

13. Op. Cit., p.98.
14. *Ibid*., p.119.
15. *Ibid*., p.45.

SOBRE LAS MEDIACIONES

Tu pasión y tu empeño por promover una espiritualidad laica proviene de la urgencia por que nuestra sociedad tecnocientífica pueda redescubrir lo Real a través de una relectura de las grandes tradiciones de sabiduría. Participo plenamente de tu diagnóstico sobre el desfasamiento entre el lenguaje mítico de las religiones y la mentalidad técnico-científica que comporta una permanente innovación del lenguaje y del utillaje cognitivo. Las religiones no pueden ser lugares colectivos de refugio que eludan los cambios civilizatorios actuales. Si realmente quieren aportar su razón de ser y ofrecer su legado con sus contemporáneos, han de ser impulsoras de esta entrada en la Noche de las creencias para alcanzar la Región Silenciosa. Por ello has hecho tuyo el lenguaje laico, comprendiéndolo como un proceso de desasimiento. Este despojo también es lo que les permitirá encontrarse entre ellas en un nuevo paisaje, en un horizonte que se abre en la cima desnuda de la Nada y del Vacío. Participo contigo de que para ello no hay otro camino que el de las negaciones de la mística, que en tu caso adquiere un carácter contumazmente secular.

Pero me queda una cuestión pendiente: una propuesta mistagógica que arrasa con todos los ritos y los símbolos, ¿no se deja algo esencial por el camino? Tu posición es radical: tal desnudez es el único modo en que las religiones pueden atravesar el embate de la civilización técnico-científica actual. Y sin embargo, necesitamos de palabras, de imágenes, de ritos y de mitos, porque el ser humano es un *homo symbolicus*. No sólo somos mente, sino que también somos cuerpo y corazón. Ello debe estar integrado de algún modo en tu propuesta. La expresividad celebrativa forma parte de nuestra condición cósmico-corporal como manifestación misma del Misterio que somos. Vuestro Centro está muy bien diseñado y ubicado en los Jardines Montserrat de la calle Rocafort, un pequeño oasis en medio de l'Eixample. Todo está muy bien pensado y en su sitio: las aulas, la biblioteca y el espacio de meditación. Pero, si me permites decirlo, cuidad para que a ese espacio no le falte alma. Está muy bien que hayáis renunciado a cualquier tipo de referencia que evoque una confesión o creencia determinada para que no haya nada que restrinja la espaciosidad del silencio pero evitad que, por querer que sea tan neutro, ese espacio no esté habitado. A mi entender, éste es el peligro que puede tener tu propuesta. Tu *animus* de profeta hay que completarlo con el *anima* del místico que también hay en ti. Este es el deseo que me atrevo expresar para ti en ocasión de tus ochenta años de transitar desde la región de la necesidad hacia la región de la gratuidad, travesía que vives con lucidez y valentía, sin concesiones ni autocomplacencias.

6. A modo de colofón

Jordi Font i Rodon

Un hombre honesto*

Jordi Font i Rodon

Un hombre, honesto buscador de verdad, apasionadamente, con firmeza y laboriosidad, capaz de amar y de ser amado. ¡Un amigo! No es de extrañar que haya abierto surcos fecundos de pensamiento luminoso para unos, y perturbador para otros. Buena señal.

Mi testimonio es de amistad larga y agradecida, de horas compartidas de investigación en pequeño grupo, donde él suele tomar la iniciativa con afirmaciones contundentes sobre sus aportaciones profundas; al mismo tiempo que con una sostenida expectativa de llegar a un punto de consentimiento ante nuestros planteamientos personales -desde la psicología profunda, del mundo inconsciente, en los que se ha interesado y nos ha interesado-, y de las aportaciones desde la neurociencia actual con sus interpelantes cuestiones.

Su mérito, no sé si el más importante, creo que es el haber superado el miedo al riesgo a buscar y asumir lo desconocido, donde pueden encontrarse esos fragmentos de verdad que podemos saborear en esta vida, y haber mantenido siempre ese talante con una envidiable tozudez. El fruto, ya veis lo que hay, y todavía no vemos lo que vendrá. Felicidades Marià, y ¡gracias!

*. Este artículo fue escrito en catalán originalmente y traducido para la edición del libro. Pueden encontrar el texto original en: www.cetr.net.

7. Sobre los autores

Jaume Agustí Cullell
Doctor en Física Atómica y Molecular, es investigador científico especializado en lógicas formales y computacionales en el CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) y ha sido colaborador de Raimon Panikkar durante más de 20 años. Es vicepresidente de la Fundación Vivarium.
jaumeagusti@gmail.com

Carles Comas Giralt
Jesuita desde 1952 hasta 1985. Doctor en Economía, licenciado en Filosofía y en Teología. Profesor emérito de Esade (1959-2001) y de la Universidad Centroamericana de Managua (1986-1989 y de 2001-2008). Cofundador y director (1974-1984) del Institut Científic Interdisciplinar de Barcelona.
carles.comas@esade.edu

Montserrat Cucarull
Licenciada en Ciencias Químicas y en Farmacia, es miembro del equipo investigador de CeTR. *mcucarull001@cofb.net*

Jordi Font i Rodon
Licenciado en Filosofía y en Teología, es médico psiquiatra, profesor de la Universidad de Barcelona, cofundador de la Fundación Vidal i Barraquer, con un largo itinerario como terapeuta y docente. *fundacio@fvb.es*

Raúl García Ferrer
Licenciado en Antropología y Arquitecto Técnico, Master en Investigación Etnográfica, Doctorando por la Universidad Autónoma de Barcelona. Es miembro del equipo investigador de CETR. *raulgarciaferrer@yahoo.es*

Marta Granés
Licenciada en Estudios de Asia Oriental, Ingeniero Técnico Agrícola y Master en Humanidades, doctoranda por la Universidad Complutense de Madrid, es miembro del equipo investigador de CETR. *mgranes@cetr.net*

Teresa Guardans
Licenciada en Filología y doctora en Humanidades es profesora de CeTR, y colabora en diversos proyectos relacionados con la pedagogía del desarrollo interior. *teresaguardans@gmail.com*

Salvador Juncà
Ingeniero industrial, diplomado en Ciencias Económicas y PDG por IESE, es empresario y profesor de CeTR.
sjunca@miqueljuncasa.es

Josep Mª Lozano
Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de ESADE, e investigador senior en Responsabilidad Social Empresarial (RSE) del Instituto de Innovación Social. También es miembro del equipo académico de la Cátedra de Liderazgos y Gobernanza Democrática de ESADE. Su sitio web personal [http://www.josepmlozano.cat/].

Daniel Álvaro Martínez
Escritor uruguayo y articulista responsable de la columna de opinión «Calidad Humana»: en *De Igual a Igual*, medio digital de prensa alternativa vinculado a la Universidad de Salamanca [www.calidadhumana.deigualaigual.net].
Daniel_A_Martinez@netgate.com.uy

Domingo Melero
Profesor de literatura jubilado, bachiller en teología y licenciado en filología hispánica; preside la Asociación Marcel Légaut y es redactor de los Cuadernos de la diáspora; ha traducido varios libros de Légaut y escrito varios estudios sobre su vida y su obra. *dmelero@tinet.org*

Javier Melloni
Jesuita, profesor de Teología Espiritual en la Facultad de Teología de Cataluña y en el Instituto de Teología Fundamental de Sant Cugat (Barcelona) y de diálogo interreligioso. Desde el Centro de Espiritualidad Cova de Sant Ignasi (Manresa) acompaña itinerarios de búsqueda espiritual. *javiermelloni@yahoo.es*

Sergio Néstor Osorio
Doctor en Teología, pregrado en Humanidades y en Filosofía. Master en Programación Neurolingüística y en Bioética Global. Actualmente es profesor asistente en la Facultad de Educación y Humanidades en la Universidad Nueva Granada, en Bogotá, y Director de la línea de investigación en Bioética Global y Complejidad de la misma Facultad. *sergionestorosorio@gmail.com*

Queralt Prat-i-Pubill
Licenciada en Dirección y Administración de Empresas y MBA por ESADE y Master CEMS. También ha cursado estudios de MBA en Insead (Francia). Actualmente está desarrollando su doctorado en ESADE sobre la cualidad humana en el *management*. Tiene más de quince años de experiencia empresarial en España y en el extranjero. *queralt@gmail.com*

J. Amando Robles
Doctor en Sociología, licenciado en Filosofía y en Teología, ha sido profesor en la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica y miembro fundador e investigador del CEDI (Centro Dominico de Investigación, Heredia, Costa Rica). *jarobles@racsa.co.cr*

Genaro Sáenz de Ugarte
Hermano de La Salle, vive y trabaja en un barrio periférico de Jujuy, Argentina. *genarofsc@yahoo.com.ar*

Miquel Sunyol
Jesuita, vivió en el Chad durante tres años (1971-1974) y a su regreso se incorporó al grupo de curas-obreros. Desde 1975 vive en Tarragona, donde ha trabajado como celador en el Hospital Joan XXIII (hasta su jubilación). Su blog [http://usuaris.tinet.cat/fqi/cast.htm]. *sscu@tinet.cat*

Josep Ma. Surís
Doctor en Ciencias Económicas, profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona. Director de la Fundación Empresa y Sociedad (UAB).
josepmaria.suris@economistes.com

Francesc Torradeflot
Doctor en Teología, licenciado en Historia de las Religiones y en Filosofía, es secretario adjunto de la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso y profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Tarragona.
f.torradeflot@unescocat.org

8. Obras de Marià Corbí

Este listado recoge monografías publicadas, a las que se puede acceder ya sea a través de librerías, de la página web de algunas editoriales (por ejemplo, www.bubok.es), o en Cetr (www.cetr.net, tel. 00 34 934107707).

La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos. Salamanca, Universidad, 1983. 681p.

Conocer desde el silencio. Santander, Sal Terrae, 1992. 207 p.

Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Barcelona, Herder, 1992. 342 p.

Viento de libertad. Barcelona, Llar del Llibre, 1994. 271 p.

Religión sin religión. Madrid, PPC, 1996. 291 p.

El camino interior, más allá de las formas religiosas. Barcelona, Bronce, 2001. 343 p. (edición en catalán: *El camí interior més enllà de les formes religioses.* Columna/Viena, 1999. 319 p).

Métodos de silencio. Barcelona, CETR, 2006. 154 p.

Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses. Barcelona, Herder 2007. 350 p. Traducción inglesa: *Towards a lay spirituality. Barcelona*, Verloc, 2010. 271 p. Traducción portuguesa: *Para uma espiritualidad leiga*. Sao Paulo, Paulus, 2010. 294 p.

Más allá de los límites: meditaciones sobre la unidad. Madrid, Bubok, 2009. 198 p.

A la intemperie –con obra gráfica de Pere Rius–. Barcelona, Verloc, 2010. 157 p.

Corbí, M.; Bárcena, H. *Jesús de Nazaret, el mito y el sabio: una lectura del Evangelio de Juan desde una espiritualidad laica y desde el sufismo*. Barcelona, Verloc, 2010. 253 p.

Por los caminos del silencio. Madrid, Bubok, 2010. 197 p.

Cantos de eternidad: la sabiduría de Rûmî en el Mathnawî. V.1. Madrid, Bubok, 2011. 197 p.

Silencio desde la mente: prácticas de meditación. Madrid, Bubok, 2011. 271 p.