

Religión sin religión

Mariano Corbí

Edición original, en papel: PPC, Madrid 1996
Edición Digital: Servicios Koinonía
<http://servicioskoinonia.org/biblioteca>
con la amable autorización de PPC
y del autor,
a quienes agradecemos cordialmente.

INTRODUCCIÓN	4
I. SISTEMAS DE PROGRAMACIÓN DE LOS COLECTIVOS SOCIALES	6
1. LA PROGRAMACIÓN DE LAS SOCIEDADES PREINDUSTRIALES ESTÁTICAS.	6
2. LAS LEYES DE TRANSFORMACIÓN DE LOS SISTEMAS CULTURALES.	24
3. LA PROGRAMACIÓN DE LAS PRIMERAS SOCIEDADES INDUSTRIALES PSEUDOESTÁTICAS.	28
4. LAS SOCIEDADES DINÁMICAS O DE INNOVACIÓN.	31
II. LAS FORMAS RELIGIOSAS DEPENDEN DE LOS SISTEMAS DE PROGRAMACIÓN COLECTIVA	42
1. LAS RELIGIONES.	42
2. LA OFERTA DE LAS GRANDES TRADICIONES RELIGIOSAS A LAS SOCIEDADES DINÁMICAS DE LA POSTRERA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL	54
3. UNA OFERTA DE LIBERTAD, CONOCIMIENTO Y AMOR.	59
4. EL CAMINO RELIGIOSO ES UN CAMINO QUE LIBERA DE TODA SUMISIÓN A CREENCIAS.	68
5. LA EXPERIENCIA SAGRADA SIN RELIGIONES.	78
6. EL SENTIR RELIGIOSO.	86
7. LA VERDAD RELIGIOSA.	93
8. EL CONOCER Y EL SENTIR DESDE EL SILENCIO.	102
III. CÓMO DEBE PRESENTARSE LA DIMENSIÓN SAGRADA DE LA EXISTENCIA A LAS NUEVAS SOCIEDADES INDUSTRIALES	105
1. NO SE OFRECEN CREENCIAS, SINO OTRA DIMENSIÓN DE LA REALIDAD.	105
2. LA RELIGIÓN NO OFRECE UNA SOLUCIÓN HECHA, NI PARA LA VIDA NI PARA LA MUERTE.	108
3. EL PROCESO RELIGIOSO ES UN REFINAMIENTO DEL CONOCER Y DEL SENTIR.	111
4. LAS GRANDES VÍAS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA: EL NO-DESEO, EL CONOCIMIENTO, LA ACCIÓN Y LA DEVOCIÓN.	114
5. LAS SAGRADAS ESCRITURAS, MITOS, SÍMBOLOS Y DOCTRINAS COMO INSTRUMENTOS DE INDAGACIÓN RELIGIOSA.	120
6. LA FUNCIÓN DE LOS MAESTROS RELIGIOSOS.	124
7. LOS COMPORTAMIENTOS Y EL PROCESO RELIGIOSO.	128
8. EL CAMINO DEL SILENCIO Y EL ÁMBITO POLÍTICO-SOCIAL.	131
9. EL NUEVO CONTEXTO ECUMÉNICO DEL PROCESO RELIGIOSO.	135
IV. LA ORGANIZACIÓN DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS EN LAS NUEVAS CONDICIONES CULTURALES DINÁMICAS	138
1. ¿EXISTE UNA ESENCIA INMUTABLE DE LA ORGANIZACIÓN RELIGIOSA?	138
2. LA ORGANIZACIÓN JERÁRQUICA ES UNA ORGANIZACIÓN INEPTA PARA EL PROCESO RELIGIOSO.	139
3. LOS OBSTÁCULOS QUE LA SOCIEDAD JERÁRQUICA IMPONE AL PROCESO RELIGIOSO.	145
4. LA ORGANIZACIÓN APROPIADA A UN GRUPO QUE PRETENDA HACER EL PROCESO AL SILENCIO.	149
5. RASGOS PROPIOS DE UNA ORGANIZACIÓN PARA EL PROCESO INTERIOR.	152
6. LA SOCIEDAD RELIGIOSA ES UNA SOCIEDAD DINÁMICA, DE APRENDIZAJE CONTINUO, EXTREMADAMENTE PERSONALIZADO Y EN EQUIPO.	155
EPÍLOGO	158
BIBLIOGRAFÍA	159

INTRODUCCIÓN

Las sociedades preindustriales, agrarias, autoritarias y patriarcales se han terminado en el Occidente desarrollado. Sólo quedan residuos a extinguir. Todos los indicios parecen indicar que esa es la dirección de la marcha de la evolución de la cultura. Tarde o temprano todos los pueblos tendrán que incorporarse a esa corriente. A los pueblos que no lo logren no les quedará más que la miseria y la desaparición.

La sociedad industrial introdujo un potente factor de transformación radical de las culturas humanas que ha estado operando con vigor durante más de 200 años hasta llegar, a finales del siglo XX, a expulsar casi por completo de las sociedades desarrolladas los viejos y milenarios moldes de vida preindustriales y, con ello, sus maneras de pensar, sentir, organizarse y vivir.

Cuando la industrialización se ha generalizado hasta hacerse prácticamente excluyente, un nuevo cambio científico, tecnológico e industrial agrava e intensifica la mutación de las sociedades.

Las grandes tradiciones religiosas que hemos recibido de nuestros antepasados, nacieron, se formaron y se desarrollaron en las culturas que ahora están desapareciendo definitivamente. Se modelaron desde un pensar, un sentir, unos proyectos de vida, unos patrones y paradigmas que ya ni son ni podrán ser más los nuestros.

Esos hombres, con sus modelos de pensamiento, sus maneras de sentir y vivir, ya no existen. Este es el problema: la gran sabiduría de las tradiciones religiosas milenarias habla con una lengua muerta a hombres que ya no existen.

Si esta situación se prolonga, la transmisión de la tradición puede interrumpirse. Si eso ocurriera sería una inmensa pérdida para las generaciones futuras que o se quedarían sin nada o tendrían que redescubrir por sí mismos y de nuevo el mensaje de los grandes maestros.

Todavía no es demasiado tarde porque aún tenemos suficientemente cerca las viejas maneras de vivir. Todavía quedan hombres que han vivido los años en que las tradiciones religiosas aún estaban vigorosas en sociedades escasamente industrializadas.

Antes de que el descrédito y marginación de las iglesias y tradiciones sea mayor, es urgente hacer un esfuerzo individual y colectivo para *rescatar* la inmensidad de la riqueza de las grandes tradiciones religiosas desde las nuevas condiciones culturales, con sus nuevos patrones de pensamiento, nuevas maneras de sentir y nuevos proyectos de vida.

El amor y la fidelidad a las sagradas y venerables formas del pasado puede empujarnos a un gran error: intentar frenar o, por lo menos, ignorar la irremediable marcha de la historia.

Si nos adherimos incondicionalmente a las formas y estructuras del pasado, tendremos que olvidarnos de los hombres que realmente existen hoy; con ello nos haríamos radicalmente infieles a la tradición, porque *la esencia de la tradición es la entrega*, y transmisión no a los hombres ideales que deseáramos que fueran o que creemos que debieran ser, sino a los que son verdaderamente, tal como son, nos guste o no.

Si por fidelidad al pasado nos empeñamos en hablar con una lengua que ya murió, a unos hombres que ya no existen ni volverán a existir, nos hacemos vehículos de muerte y no de vida.

¿Es ese un auténtico sentimiento de fidelidad al pasado o es más bien un sentimiento de temor a lo nuevo, al riesgo, al trabajo duro, ingrato e inseguro? ¿Es eso amor a la tradición o es amor a la propia seguridad?

Nuestros antepasados, con sus maneras de pensar, sentir y vivir, están irremisiblemente muertos. Ellos nos transmitieron el *vino sagrado* en sus vidas y sus escritos. Ellos fueron la copa de la que hemos bebido el vino sagrado. Si por temor, por cobardía, por comodidad o por una

fidelidad sin sabiduría, insistiéramos en identificar la copa con el vino, forzaríamos a las generaciones que vienen a comer carne muerta mezclada con el vino. Nadie que ame la vida querrá beber un vino así de envilecido y profanado.

No nos queda más que una posibilidad de sabiduría, fidelidad y honestidad: *recoger el vino sagrado de las venerables manos de nuestros antepasados, enterrándoles a ellos con amor y respeto.*

Hoy nos es posible estudiar los patrones de las culturas del pasado en las que aparecieron y crecieron las grandes tradiciones; nos es posible saber cómo se estructuraba su pensar, su sentir y su vida. Podemos también estudiar y señalar las transformaciones que han introducido las nuevas modalidades de vida industrial en las colectividades.

Lo que recibimos en copas construidas con patrones agrarios, autoritarios, patriarcales, sacerdotales, clericales, preindustriales y estáticos, hemos de verterlo en las copas que realmente existen y que todos los indicios señalan que serán las únicas que existirán durante un largo periodo de tiempo: copas construidas con patrones científicos, tecnológicos, industriales, democráticos, laicos y dinámicos.

Uno puede amar las formas del pasado y llorar su muerte como ama uno a sus mayores y llora su desaparición; pero la única postura sabia es aceptar la ley de la vida: nuevos hombres, nuevas maneras de pensar, sentir y vivir deben recibir la vida y la sabiduría de sus mayores, no sus cadáveres. Sus cadáveres deben ser sepultados sin demora; no hacerlo no honra a los muertos y daña a los vivos.

Todas las generaciones de hombres han tenido que enterrar a sus mayores. Sólo algunas generaciones han tenido que enterrar épocas enteras, culturas completas. La irrupción masiva de la industrialización y de las sociedades de innovación continua, nos han impuesto la obligación de enterrar definitivamente, sin más duelos, la larga etapa preindustrial de la humanidad.

Las páginas que siguen a esta introducción son el resultado de casi treinta años de esfuerzos por aclarar y situar estos problemas, por alertar de los riesgos que corremos e incitar a encontrarles soluciones, personales y colectivas, para no perder ni una gota del vino que nos legaron nuestros antepasados; pero no guardándolo en lugares puros y retirados de las sociedades industriales en continua transformación, sino para darlo a beber a los hombres que realmente existen en las calles de nuestras ciudades industriales y laicas.

I. SISTEMAS DE PROGRAMACIÓN DE LOS COLECTIVOS SOCIALES

En este primer apartado expondremos sumariamente un método de análisis que nos permita comprender los procedimientos de estructuración y de transformación de los patrones culturales. Desde ese fundamento antropológico podremos sacar a luz los modelos o paradigmas que configuraron el pensamiento, el sentir, la vida y la organización de los pueblos en los grandes tramos de la evolución de la cultura humana.

Esos paradigmas funcionan a la manera de estructuras fundamentales de programación de los colectivos. Las vivencias y tradiciones religiosas vendrán modeladas, en cada caso, por esos patrones radicales.

Llegar a formular las leyes que rigen la construcción y evolución de esos patrones configuradores de la vida cultural de los colectivos supone conocer, a la vez, las normas que rigen la evolución de las formas religiosas en la historia.

Cuando se llega a saber cómo trazó la historia sus caminos, tenemos la posibilidad de entender el sentido de las transformaciones que estamos sufriendo y disponemos de una orientación, no pequeña, ya no para adivinar el futuro que se nos echa encima sino para prospectarlo, proyectarlo y construirlo.

1. LA PROGRAMACIÓN DE LAS SOCIEDADES PREINDUSTRIALES ESTÁTICAS

El ser humano, una forma peculiar de viviente: un viviente cultural

Cada especie animal posee una forma peculiar que determina su condición de viviente. La cultura es la forma concreta de ser viviente del hombre. Por tanto, para una correcta comprensión del hombre y *su cultura*, primero habrá que alinearle humildemente con las demás especies animales; sólo luego, desde ese alineamiento habrá que comprender sus peculiaridades.

Decir que *el hombre es un viviente cultural* tiene consecuencias importantes. Todos los vivientes tienen determinado su comportamiento con relación al entorno. También el hombre tiene que someterse a esa ley, pero lo logra a través de la cultura. La cultura es el instrumento de la especie humana para construir y adaptarse al medio y sobrevivir en él. Por consiguiente, aunque la cultura nos distancie de los demás vivientes, también nos alinea con ellos porque la cultura está al mismo nivel que la aparición de las garras de los animales depredadores o las pezuñas de los corredores.

Es cierto que la cultura humana va más allá de su pura función de supervivencia, -y ese será un dato que habrá que respetar-, pero sea el que sea el fenómeno que se presente habrá que comprenderle siempre desde la función biológica de la cultura. Sólo así evitaremos considerarnos a nosotros mismos como seres excepcionales, bajados del cielo, señores de la tierra y de todos los vivientes. Incluso lo más noble que poseemos, la cultura, tiene función

biológica y nos sitúa en la humilde condición de una especie más entre los vivientes del planeta tierra.

Cada especie animal tiene determinado genéticamente cuál es su mundo en el entorno y qué series de acciones ha de realizar para alimentarse, defenderse, procrear y comunicarse. Lo que resulte ser su mundo estará en directa relación con las operaciones que debe realizar para sobrevivir.

Gracias a esa determinación genética, las especies saben, de forma incondicionada, qué deben hacer en cada momento para sobrevivir y perpetuarse. Las formas innatas de percepción y comportamiento les proporcionan lo que es indudablemente real para ellas.

Supuesto que la cultura cumple en la especie humana la misma función que la determinación genética en las restantes especies, la cultura tendrá que determinar nuestra actividad, nuestras relaciones y lo que es nuestro mundo, de forma indudable, incondicional y absoluta. Lo que nuestra cultura nos dice que es y vale, eso es lo que realmente es y vale para nosotros.

Debido a la hipoteca biológica de la cultura, la cultura enclaustra. Para un grupo humano, *cualquier cultura que no sea la propia* es equivalente a error, falsedad, es algo sentido como incomprensible incapaz de proporcionar una verdadera visión de la realidad, de los valores y de la misma condición de hombre. Cada grupo humano tiende a considerar su cultura como la única propia de hombres. Las otras, son culturas bárbaras impropias de hombres verdaderos; las otras culturas ignoran la verdadera naturaleza de las cosas.

Para cada grupo su cultura es lo que le conduce a la vida, y lo que conduce a la vida es patrón de realidad; las otras culturas no le conducen a la vida, no son, pues, realidad.

Todo sistema cultural, tomado en bloque, se contrapone a cualquier otro sistema cultural de su propia sociedad y de otras sociedades; se contrapone igualmente a la totalidad de los demás sistemas culturales existentes o por existir. Todo sistema de valores excluye las posibles alternativas para poder programar al colectivo humano de forma indudable e incondicional.

Esta contraposición de un sistema de valores con sus alternativas reales o posibles, se proclama siempre como la contraposición entre la verdad y la mentira, lo cierto y lo falso, lo que conduce a la vida y lo que conduce a la muerte, lo humano y lo inhumano. En resumen, todo sistema cultural, para afirmarse en una sociedad determinada, para asentarse en ella, requiere presentarse como "la verdad" no condicionada por nada. Todo sistema cultural interpreta los sistemas contemporáneos distintos del propio como falsos; interpreta los sistemas habidos en el pasado como pasos sucesivos de aproximación a lo que en el propio sistema se propugna; interpreta el futuro como un perfeccionamiento del propio sistema, nunca como un cambio.

¿Por qué razón se presentan los sistemas de valores con estos caracteres, cuando por la historia, la antropología y la sociología sabemos que son mutables? Ciertamente no por fantasía o por voluntad de engaño sino por necesidad funcional.

Los sistemas de valores deben suplir en el hombre la indeterminación genética respecto a cómo se debe actuar en el entorno para sobrevivir eficazmente. Por tanto, el sistema de valores determina qué se debe pensar, sentir y hacer en cada caso para vivir y no morir. Esa proclama no se presenta como hipotética sino como clara, indudable y cierta. Los individuos y las sociedades, para poder actuar pronta y eficazmente no pueden dudar acerca de la verdad y eficacia de las normas. Para no dudar hay que excluir de forma contundente y definitiva las alternativas. Una crisis consiste precisamente en la duda sobre los propios valores; y las crisis originan todo tipo de disfunciones sociales que pueden llegar a poner en riesgo a los grupos.

La cultura es siempre un fenómeno axiológico porque su función es establecer cuadros de motivaciones y actuaciones conducentes a la sobrevivencia. Las culturas son fundamentalmente *modelos de interpretación del mundo y sistemas de valores capaces de proporcionar cuadros de motivaciones* que garanticen la supervivencia de forma eficaz y duradera.

Aunque las culturas presenten *fenómenos que no podemos calificar como axiológicos*, como por ejemplo, las ciencias y las técnicas, tendrán que ir a parar a un *sistema de vida, una*

forma de sobrevivir, porque arrancan de unos vivientes y van a parar a un grupo de vivientes. La abstracción estará siempre encuadrada en un mundo de valores porque todos los saberes, incluso los más abstractos y menos interesados, son siempre saberes de un viviente que precisa ser motivado para vivir. Igualmente *los aspectos más gratuitos y desinteresados de la vida humana* tendrán que insertarse siempre en una cultura de funcionalidad biológica.

Las especies vivientes no humanas se adaptan a los medios cambiantes modificando su programa genético y, con él, su morfología y su mundo. La especie humana hizo un gran invento, un invento biológico, que le permitió adaptarse a los medios cambiantes sin tener que modificar su programa genético y su morfología. Ese invento biológico fue la sofisticación de su sistema de comunicación, *el habla*. La especie humana se hizo *genéticamente hablante* y con el habla se dotó de un potente instrumento que le permitía adaptarse al medio con mayor movilidad y rapidez.

¿En qué consiste la modificación que el habla introduce en la relación del viviente humano con el medio?

La relación de las especies no humanas con el medio podría describirse como una *estructura binaria* de estímulo y respuesta. Para cada morfología animal, (que es siempre fruto de un programa genético), su "mundo" es lo que estimula su naturaleza operativa. Así cada animal se encuentra enclaustrado en un círculo que sólo puede romperse por una modificación genética y morfológica. Para los animales, las cosas de su mundo son sólo paquetes de estímulos, estructurados según las operaciones que esos estímulos deben desencadenar.

La relación de la especie humana con el medio, en cambio, es de *estructura ternaria*. Entre el organismo humano y el medio se interpone una pantalla: *el habla*, porque nuestra especie se relaciona con el medio a través de la relación comunicativa interhumana. *Todo nuestro acceso a la realidad está mediatizado por nuestra relación comunicativa*. Esta es la estructura de la lengua que permite al hombre salirse del enclaustramiento binario de las restantes especies animales: *la capacidad articuladora acústica (fonética) permite transferir la estimulación que proviene del medio, de la realidad cósmica, al paquete articulador; esa unión de significante y significado será la palabra*. Con ese artificio se logra producir *una escisión o distancia* entre la cosa cósmica que es capaz de estimular y el estímulo que esa misma cosa produce. La estructura de la lengua permite desplazar el estímulo de la realidad cósmica a la palabra. Así el significado que la realidad poseía para la vida humana se convierte en significado de la palabra. Por la palabra se hace posible diferenciar *la cosa cósmica de su significado*, con lo cual, las realidades del medio dejan de ser meros paquetes estimulativos para convertirse en realidades en sí, seres independientes de su relación con el hombre que, además tienen un valor o significado para el hombre.

La distinción entre *la realidad y su fuerza estimulativa*, -su valor, su significado para la vida humana-, permite que los seres puedan tener para los hombres otros valores y otros significados que los que nos presentan en un momento desgerminado. La puerta se ha abierto definitivamente; se ha roto el enclaustramiento en el que se encontraban encerradas las restantes especies animales.

Gracias a la lengua, los significados de las realidades, sus valores, dejan de estar adheridos al medio y se adhieren a las palabras; con ello se ponen a nuestra disposición, podemos manipularlos. Manipular los significados (que son los valores, es decir, la fuerza estimulativa de la realidad) es, para un viviente, manipular la realidad. *Un sistema de significados diferente es un mundo diferente y un sistema de actuación en el medio diferente*.

La lengua, por su estructura, nos permite hacer modificaciones en nuestra relación con el medio equivalentes a las que se logran en el mundo animal con el cambio de especie. Los humanos podemos crearnos mundos diferentes hablando. Creando mundos nos creamos culturas que deben cumplir la misma función que la determinación genética animal; y que, por tanto, deben presentarse como incondicionales, indudables, cuasiautomáticas y absolutas. Esta

es la gran aporía de la condición humana: *nos creamos nosotros mismos mundos y cuadros de valores que, luego, precisamos que nos funcionen como absolutos.*

La estructura de los sistemas culturales preindustriales

Partimos de la hipótesis de que la cultura de un grupo equivale a un *programa* que comprende un sistema de comprensión y valoración de la realidad y un sistema de actuación y relación social. Por tanto, ha de haber una estrecha relación entre el modo de vida de los grupos y su sistema cultural. ¿Cómo averiguar la estructura de ese sistema?

Por otra parte, la etnología, la antropología cultural, la historia y la historia de las religiones constatan un paralelismo constante entre los modos de vida (formas laborales y sociales con las que se obtiene lo necesario para vivir) y las culturas correspondientes. Pueblos que viven de lo mismo, -v. gr. la caza y la recolección-, tienen mitologías enormemente parecidas, se sitúan donde se sitúan en el tiempo y en el espacio. Lo mismo ocurre si los pueblos viven de la horticultura, la agricultura de riego o el pastoreo.

En las culturas preindustriales los patrones colectivos de comprensión, valoración y actuación se expresan en narraciones que llamamos *mitologías*. Un adecuado análisis semántico de esas narraciones nos permite constatar que las *mitologías pertenecientes a un mismo modo de vida poseen estructuras semánticas profundas idénticas, aunque las narraciones sean muy diferentes superficialmente*, (diferentes personajes míticos, diferentes historias de esos personajes, etc.).

Estos datos nos sugieren una estrategia de investigación. El método deberá consistir en conducir un doble análisis en paralelo: el análisis semántico de las mitologías y el análisis antropológico del sistema laboral y social del grupo correspondiente.

Para que la exposición del método resulte clara la ejemplificaremos en la sociedad de los cazadores/recolectores.

Para sobrevivir individual y colectivamente, la sociedad cazadora debe desarrollar un conjunto de series de actuaciones.

En primer lugar debe practicar la caza. Las actividades de la caza se organizan en una sucesión de momentos de actuación ordenados entre sí de forma que constituyen un todo que llamaremos serie.

Las actuaciones de la recolección forman otra serie.

Todo lo conducente a la procreación y educación de la prole, de la que depende la supervivencia del grupo, forma otra serie.

Además de las series conducentes directamente a la supervivencia de los individuos y los grupos, se dan otras actuaciones orientadas al asentamiento en el grupo de los principios culturales que lo cohesionan y lo mantienen en un concreto modo de vida. Esta es la serie de programación y reproducción ideológica.

Vemos, pues, que el complejo de actuaciones con las que un grupo vive en su medio pueden descomponerse en un conjunto de series perfectamente diferenciadas y formando, cada una de ellas, un todo organizado.

El conjunto de todas las series se ordena también en un todo, porque no todas las series tienen el mismo peso ni la misma trascendencia para la supervivencia del grupo. En la sociedad cazadora y recolectora el grupo vive preponderantemente de la caza y subsidiariamente de la recolección. Por tanto, la serie "caza" será la serie central y la serie "recolección" será la serie periférica. Las series correspondientes a la educación de la prole y al mantenimiento y transmisión del sistema cultural estarán inevitablemente mediatizadas por las series gracias a las cuales se vive en el medio.

Todavía hay que dar un paso más en el análisis: no todos los momentos de actuación en el seno de una serie tienen la misma importancia. Si tomamos la serie central "caza" podremos

describirla en los siguientes momentos: fabricación de armas, preparación de las armas, preparación psicológica de los cazadores, rastreo, muerte del animal, acarreo, despiece, distribución, preparación culinaria, comida. De todos estos momentos de la serie "caza" hay unos que son centrales y otros que son periféricos. Los centrales son matar y comer lo muerto; los periféricos son los restantes.

Tenemos, pues, que el conjunto de actuaciones de los cazadores puede dividirse en series diferenciadas y organizadas entre sí como centrales y periféricas, y que cada serie, a su vez, se organiza en momentos centrales y momentos periféricos.

Analicemos ahora la estructura de su cultura, que es la estructura de su mitología.

Una mitología se expresa en un conjunto de narraciones y rituales y puede descomponerse en varios complejos míticos que se ordenan por temáticas. Ejemplificaremos el análisis en la sociedad de cazadores-recolectores.

El análisis semántico de la mitología cazadora nos permite descubrir los siguientes complejos míticos ordenados por temáticas:

-Narraciones que hablan de la caza y de su origen

-Narraciones que hablan de la recolección y de su origen.

-Narraciones que hablan de los antepasados y del origen de los usos y costumbres del grupo social.

-Narraciones que hablan de los rituales y de su origen.

Todas las actividades que sean importantes para la supervivencia del grupo tendrán que aparecer en las narraciones mitológicas, porque todas ellas deben ser constituidas y programadas.

Hemos visto que hay complejos míticos que son centrales y complejos que son periféricos. Hemos de encontrar una estrategia para orientarnos en la búsqueda de los centrales.

Dos tipos de datos pueden orientarnos en esa búsqueda.

-*Las figuras sagradas principales* se expresarán en lo que es el valor supremo del sistema, porque la experiencia sagrada se presenta siempre como algo supremo y absoluto.

-*Los rituales más solemnes* estarán conectados con las figuras religiosas centrales y se expresarán también en los ejes centrales del sistema.

Por consiguiente, los complejos míticos centrales vendrán subrayados por los rituales principales y más solemnes y por las figuras sagradas principales.

En la mitología cazadora las narraciones subrayadas por los rituales y por las figuras sagradas principales se refieren a la caza.

Con este procedimiento podemos saber cuál es la narración central -complejo mítico central- y cuáles son las narraciones periféricas, -complejos míticos periféricos.

Una vez situados en la narración central, es posible descubrir en ella cuál es el momento central de la narración y cuáles son los momentos periféricos. La narración misma, sin acudir a criterios externos, nos orienta respecto a su momento central. Pero también los dos criterios que ya nos ayudaron a encontrar la narración central nos ayudarán ahora a dar con el momento central de la narración: la estructura de la figura religiosa central y del ritual central nos apuntará al momento central de la narración.

Así, en una cultura mitológica (todas las preindustriales lo son) tendremos *un complejo de narraciones* ordenadas con *una narración central* y *un momento central de esa misma narración*.

En resumen, para conocer los ejes del modo de pensar y valorar de una sociedad preindustrial deberemos analizar *cuál es el momento central de su ocupación laboral más importante* y relacionarlo con lo que es *el momento central de la narración mitológica más importante*.

Veamos el resultado del análisis de la sociedad de los cazadores-recolectores.

La ocupación de la que dependía fundamentalmente la vida de los cazadores-recolectores era *la caza*, y dentro de esa serie de acciones el momento central era *matar al animal y comerlo*.

Las narraciones mitológicas que nos hablan de la caza ponen *al animal muerto violentamente* como centro de la narración. Dice el mito que del animal muerto proviene la vida. El animal muerto violentamente es "la fuente de todo lo que tiene vida". La representación de la suprema realidad es una protovíctima animal. La suprema representación de lo sagrado es el animal muerto. El ritual supremo es la representación y reactualización de la muerte primigenia del animal sagrado.

Todas las realidades del cosmos proceden de un animal primordial que fue muerto violentamente en el inicio de los tiempos. De sus miembros despedazados proviene el cielo, la tierra, las montañas, los ríos, etc.

Por otra parte, de los antepasados proviene la vida fisiológica, el saber práctico, el saber mitológico, las costumbres que aseguran la vida del grupo. Si el grupo quiere subsistir debe respetar las costumbres de los antepasados. De los antepasados muertos (y toda muerte se interpreta como una muerte violenta) procede la vida. También desde este complejo mítico se concibe la realidad suprema y lo sagrado como antepasado, como ancestro, como muerto.

Las dos expresiones descritas *el animal muerto es fuente de vida y los antepasados son fuente de vida* se conjuntan. Esa conjunción se expresa diciendo que los espíritus de los muertos tienen forma teriomorfa y que los animales muertos son ancestros. *Cabe concluir que lo muerto, animal o humano, es fuente de vida, es la realidad y lo sagrado.*

Desde este mismo patrón se concibe la relación de la pareja humana. De la relación de la pareja proceden los hijos que son la supervivencia del grupo. Se interpreta la relación sexual como un matar y ser muerto. En el acto sexual, el hombre mata y la mujer es muerta y de esa muerte procede la nueva vida. Por esta razón la mujer está más próxima que el hombre al ámbito de lo sagrado.

Las narraciones que hablan de la recolección conciben a la tierra como una diosa de la que proceden los frutos que se recolectan, y dicen que esa diosa es un espíritu, es decir, un muerto y, además, que está relacionada con el mundo de los animales y se la representa como animal.

Puede, pues, comprobarse que la cultura cazadora está estructurada en torno del patrón *la muerte se transforma en vida*. Ese patrón funciona como un modelo o paradigma que estructura toda comprensión y valoración de la realidad, todo el comportamiento y la organización del grupo. Ese modelo reproduce el momento central de la actividad principal con la que el grupo cazador recolector sobrevive en el medio: matar y comer.

Las narraciones mitológicas cazadoras varían de pueblo a pueblo, varían sus personajes mitológicos, sus símbolos y rituales, pero la estructura profunda permanece invariable, como lo es el sistema de vida. Esa estructura profunda puede describirse como *la muerte -violenta- es fuente de vida* o dicho en términos más abstractos *los elementos negativos de la vida (nada hay más negativo para un viviente que la muerte) se transforman en, o generan, los elementos positivos de la vida.*

Por lo dicho podrá comprenderse a qué llamamos estructura superficial y a qué estructura profunda de una mitología.

Las culturas agrícolas de riego o agrario-autoritarias

La especie humana no tiene ninguna manera *natural* de organizar su vida ni de pensar y valorar el entorno, a sí misma o las relaciones con sus semejantes. Según como sobreviva en el medio se generará una construcción cultural u otra.

Vamos a exponer sumariamente un tipo de sociedad radicalmente distinta de la cazadora: las sociedades que viven básicamente del cultivo, teniendo que controlar, previamente, un gran río. Sociedades de este tipo serían las mesopotamias y la egipcia.

Veamos primero la estructura laboral de estas sociedades.

La ocupación central, base indiscutible del sustento de la sociedad, es el cultivo.

Se practica también la artesanía, ejercida por los mismos cultivadores o por un sector minoritario y especializado de la sociedad.

La ganadería, la caza y la pesca son actividades complementarias de la agricultura, ejercidas igualmente por los mismos cultivadores o por grupos minoritarios y especializados.

El comercio está relacionado primariamente con los productos agrícolas y secundariamente con productos artesanos, ganaderos, de pesca, etc.

Otras actividades notables e influyentes en la sociedad, ejercitadas por fuertes grupos especializados, son la milicia, la burocracia y el sacerdocio.

El cultivo que depende exclusivamente de la lluvia, no precisa de fuertes organizaciones sociales porque puede hacerse a nivel familiar. En cambio, el cultivo que depende del riego genera una peculiar organización social. Cuando para poder cultivar es preciso controlar previamente un gran río y sus crecidas, (creación de canales de riego, limpieza y mantenimiento), resulta necesaria la colaboración laboral de muchas personas. Sin esa colaboración no sería posible cultivar.

La manipulación de grandes masas de agua para canalizarlas, protegerse de ellas y utilizarlas convenientemente, exige un trabajo humano masivo que debe ser coordinado, disciplinado y dirigido. *Se trabaja en colaboración, subordinando el trabajo de todos a una autoridad.*

Para poder dirigir esos trabajos, *la autoridad* ha de poseer *un saber astronómico-metereológico* porque tiene que poder prever; necesita *un saber técnico y organizativo* para planificar y coordinar; y *un saber militar* para poder ejercer la coerción. La autoridad dirige el trabajo y fuerza a la colaboración de todos.

La coerción y, por tanto, el poder y saber militar, son de una importancia central, primero como medio imprescindible para asegurar la colaboración de todos en el buen resultado del riego y del cultivo, segundo como medio para asegurar la defensa del territorio y del agua de la codicia de los vecinos, y tercero como medio de conquista para conseguir las materias primas necesarias para las construcciones y para la defensa.

La autoridad ha de hacerse con el completo control ideológico para asegurarse así la obediencia de todos de forma duradera y empleando la menor coerción posible. Para ello, el estado agrario precisa del control de la religión. La autoridad agraria o se identifica con la autoridad religiosa, o la subordina o se alía con ella. La autoridad no podría ejercer su función si no fuera aceptada por todos. Por consiguiente, para que se pueda cultivar y comer, la autoridad debe hacerse con el total control de la mitología y de la religión. La libertad de pensamiento o de religión resulta ser un atentado al poder y a su sistema de control ideológico y coercitivo.

Para este tipo de sociedad, la estructura autoritaria es un instrumento de supervivencia. Sin ese tipo de organización social no hay cultivo y sin cultivo no hay comida.

El hombre dispone de dos tipos de instrumentos para incidir en el medio y obtener de él lo necesario para sobrevivir: el primer tipo son los instrumentos materiales que el hombre puede usar; el segundo tipo son los instrumentos sociales, es decir, los modos de organización social que permiten una mayor capacidad y eficacia en la acción de los grupos.

En las sociedades agrarias de riego, la vida depende de la organización social autoritaria porque sin autoridad no hay granos. Para esos pueblos la autoridad absoluta es la condición fundamental e indispensable de la vida.

Puesto que sin la autoridad no es posible el cultivo, la autoridad es fuente de vida para el pueblo. La vida y prosperidad del pueblo proceden de la autoridad. Por tanto, la vida se concibe como sumisión: quien obedece tiene vida, quien desobedece se cierra a la vida. Someterse es participar en la existencia cuya cualidad suma la posee la autoridad suprema.

El primer elemento de patrón cultural que genera la mitología agraria es la relación de sumisión, la relación de *mandato/obediencia*. Desde este esquema se genera una interpretación

de la totalidad de la realidad: todo lo que existe y tiene vida procede de la sumisión, procede de la palabra, del mandato de la autoridad.

Dios, para estas culturas, es el supremo señor, la plenitud absoluta de la realidad. De él procede el cosmos, toda realidad y toda vida. Él los crea emitiendo un mandato: ¡sea! Al emitir su mandato, Dios emite lo que es el ser de la cosa que crea. Las criaturas existen en virtud de ese mandato. Por tanto, recibir un mandato es recibir el poder de ser.

Ser sumiso a los mandatos divinos es recibir el ser, la prosperidad, la salvación. Cerrarse a los mandatos divinos es bloquear la recepción de ser, de vida e ir a la muerte.

La misma relación existe entre la autoridad social y los súbditos. La autoridad o se identifica con el Dios Supremo (Egipto) o es su elegido (Mesopotamia) o está en el cargo por su gracia. En todo caso participa del carácter sagrado de la autoridad divina y transmite ser y vida como el dios.

Esta concepción origina una sociedad jerarquizada a todo nivel, incluso el familiar. En esas sociedades quien tiene más poder es superior porque tiene más realidad, porque participa más ampliamente de la realidad que emite la autoridad suprema.

El trabajo es sumisión a los que mandan. La moral es sumisión a lo que está establecido. La verdad es aceptación -sumisión- de lo revelado. La totalidad de la realidad está concebida como una pirámide; de la cúspide -el dios y la autoridad civil- procede y desciende el mandato y con el mandato, la vida y la existencia.

La sociedad de la que estamos hablando es autoritaria porque es agrícola. En definitiva, la estructura social autoritaria y el modelo mental que se genera desde ella, son un instrumento para poder cultivar.

El cultivo en las grandes sociedades agrarias, que ocupa a la gran masa de la población, impone la obediencia; pero cultivar no es simplemente obedecer. La sociedad agraria de riego se apoya sobre dos pilares: uno es el cultivo, fuente de subsistencia y de recursos para la mayor parte de las restantes actividades (comercio, artesanía, construcciones burocracia, ejército, sacerdocio); el otro pilar es la autoridad y su enorme aparato burocrático que se apodera del saber, la religión, la técnica, el poder coercitivo y militar. Sin esa autoridad omnímoda no es posible coordinar la cooperación de muchos, y sin esa cooperación no es posible el cultivo de riego a gran escala.

Por tanto, el modelo autoritario no resulta suficiente para ordenar la actividad cultivadora que ocupa a la gran mayoría de la población. ¿Qué patrón modela el cultivo?

Las sociedades no modifican sus moldes culturales más que cuando es absolutamente imprescindible. Si hay alguna posibilidad de evitar una mutación del molde, se hace o, por lo menos, se suaviza al máximo. Mientras sea posible se introducirán sólo modificaciones en el viejo sistema para no tener que cambiarlo radicalmente. El cambio de un paradigma de interpretación, valoración y actuación es siempre un riesgo grave. Un modelo que ha estado vigente por largo tiempo, ha acreditado su eficacia para garantizar la vida del grupo; nunca se sabe si un modelo nuevo será capaz de garantizar lo que el viejo aseguraba. No se corre ese riesgo más que cuando resulta totalmente evidente la muerte del grupo si se mantiene el viejo sistema.

El tránsito de la cultura cazadora a la agrícola es uno de los momentos más traumáticos de la historia de la humanidad. Y ello aunque fue posible mantener, como veremos, el viejo y acreditado modelo cazador *-de la muerte violenta procede la vida-* haciendo sólo algunos retoques.

Tanto los primeros cultivadores (horticultores), como los agricultores de lluvia o los de riego interpretan su trabajo según el antiguo molde cazador: *"de la muerte surge la vida"* porque cultivar es producir la muerte de los granos y esperar que esa muerte fructifique. Los cazadores mataban al animal y de su carne muerta recibían la vía; los agricultores deben

enterrar los granos para recibir de ellos vida, y enterrarlos es hacerlos descender a la tumba, a las regiones inferiores, al infierno.

Como podemos advertir, la modificación que los agricultores hacen del modelo cazador es mínima pero suficiente. Los agricultores amplían el campo de aplicación del esquema cazador estableciendo una equivalencia: la muerte equivale a ser enterrado, a descender al seno de la tierra. El nuevo modelo modificado y ampliado será: *"la muerte (=ser enterrado) se transforma en vida"*, o dicho de forma más sencilla: *"el paso por la muerte (=ser enterrado) da vida"*

Según este paradigma cultural, todo lo que tiene vida y existencia es que ha pasado por la muerte, que ha sido enterrado.

De la muerte de la naturaleza en invierno surge la vida en primavera. De la muerte del sol en el horizonte y de su paso por el seno de la tierra, surge el nuevo día. Las estrellas mueren periódicamente en el horizonte para renacer. La luna es uno de los símbolos centrales del mundo agrario porque muere y resucita periódicamente. El hombre tiene vida porque sus antepasados murieron; y resucitará a nueva vida porque es enterrado. Incluso los dioses pasan, de una forma u otra, por la muerte. Todas las divinidades agrarias pasan por la muerte y resucitan. La calidad moral debe asumir el dolor y la muerte. La salvación religiosa también exige el paso simbólico y ritual por la muerte.

La muerte es un momento vivido como cualitativamente negativo, que se asume con resignación y esperanza porque de ese paso por la muerte se sigue vida abundante.

De lo dicho resulta que la sociedad agrícola de riego genera dos patrones diferentes de interpretar la realidad, el de *"mandato/obediencia"* (la sumisión) y el de *"la muerte se transforma en vida"*.

¿Cómo se estructuran entre sí estos dos modelos? Sin duda tienen que coordinarse para formar un único modelo complejo porque la sociedad que programan es una. Si no se conjuntaran, la sociedad se escindiría en dos bloques: los burócratas, sacerdotes y militares por un lado y los cultivadores por otro. Esa escisión haría inútil la autoridad e imposible el cultivo.

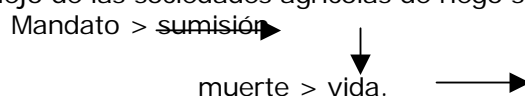
Para averiguar cuál es la articulación del modelo complejo, tendremos que acudir a una estrategia que ya hemos justificado brevemente. Analizaremos la estructura semántica de los dioses supremos de esas sociedades. Los dioses expresan los valores cumbres de las sociedades; el análisis de su estructura nos dará el paradigma de la cultura de las sociedades agrícolas de riego y nos mostrará cómo se articulan en una unidad los dos modelos expuestos.

Dicen los mitos que el Dios Supremo es el Señor Supremo. Ese Sumo Señor tiene un asociado. La Divinidad Asociada (las formas de asociación varían) desciende a la tierra, porque así lo ha dispuesto el Señor Supremo, y allí es muerto, pasa por la tumba (los infiernos), es resucitado y se sienta a la derecha del Dios Supremo.

Esto es lo que dicen los mitos. Lo hemos comprobado en las sociedades mesopotámicas, en la egipcia y en la maya-quiché. (Esta última cultura tiene unas condiciones laborales algo diferentes pero que justifican también la necesidad de un régimen autoritario).

Veamos el sentido pragmático de estos términos mitológicos: el cultivo es posible porque existe una autoridad fuerte. Eso comporta que el modelo agrario esté sometido al modelo autoritario. Esto se expresa mitológicamente diciendo que el Dios que desciende y muere, lo hace por obediencia a la disposición del Señor Supremo. La muerte no es estéril, -no se queda en sólo muerte sino que es fecunda- porque así lo ha dispuesto el Señor Supremo. Es el Señor, la autoridad, quien ha decretado que la muerte sea fuente de vida. ¿Cómo lo logra? Disponiendo que un Dios muera y resucite y transforme así a la muerte en fuente de vida.

El modelo complejo de las sociedades agrícolas de riego sería pues:



Por otra parte, la autoridad carecería de sentido y no sería fuente de vida para el pueblo sin la existencia del cultivo. Por tanto, el modelo cultivador es tan capital para la vida del grupo como el modelo autoritario. Eso se expresa míticamente diciendo que la Divinidad Agraria se sienta a la derecha del trono de Dios.

Además de la necesidad de controlar una gran masa de agua para el riego, puede haber otros motivos que generen una sociedad agraria con autoridad fuerte. V. gr. necesidades urgentes de defensa o de conquista militar; éste podría ser el caso de los estados helenísticos o del estado romano. En cada caso habrá que analizar qué factores determinan el auge de la autoridad en el seno de una sociedad agraria.¹

Estructura cultural de las sociedades ganaderas

Hemos expuesto ya que se da *un dualismo externo* en todo sistema de valores, sin excepción: todo sistema cultural se enfrenta con cualquier otro sistema y con la totalidad de ellos.

Pero además de este dualismo hacia afuera, propio de todos los sistemas de valores, se dan cuadros culturales con dualismo interno, en la misma estructura del sistema.

Los sistemas culturales que hasta ahora hemos expuesto: (cazadores / recolectores y agricultores) no son estructuralmente dualistas. En esas culturas, los hechos negativos de la vida, que la mitología computa como elementos de muerte, no se enfrentan a los hechos positivos de la vida. Para los agricultores, lo negativo de la vida, adecuadamente asumido, se transforma en positivo, al igual que los granos muriendo fructifican. De los cazadores podría decirse algo parecido.

Los agricultores sintetizan en una unidad dual la vida y la muerte. La vida pasa por la muerte para retornar a la vida, y así sucesivamente en un ciclo sin fin que es el eterno retorno. No se puede pensar en la eliminación definitiva de lo negativo de la vida porque con ello se eliminaría también lo positivo, como no se puede pensar en eliminar la muerte de los granos si se quiere tener cosecha. La muerte es fecunda porque engendra la vida; no hay vida sin muerte.

Ahora estudiaremos un tipo de cultura en la que la vida y la muerte se enfrentan sin síntesis posible. Esta cultura es la de los *pueblos ganaderos*. Llamamos pueblos ganaderos a aquellos que viven fundamentalmente de la ganadería y sólo subsidiariamente de la agricultura, el comercio, etc.

Expondremos la formalidad de su sistema mitológico.

En una sociedad preponderantemente ganadera, la muerte y la vida no forman una realidad cíclica. La ocupación fundamental de los ganaderos es mantener vivos a sus rebaños contra la escasez, la enfermedad y los depredadores, animales o humanos. Para los ganaderos la muerte no es, como para los agricultores, fuente de vida. Puesto que la muerte no es fuente de vida, se enfrenta a la vida. Los ganaderos tienen que encarar con crudeza los elementos negativos de la existencia.

Todo lo que sea positivo y conduzca a la vida del grupo y de sus animales, se fomenta. Todo lo que atente contra la vida del grupo y de sus animales, se combate.

Tenemos, pues, que por razones laborales, los ganaderos conciben la realidad como un enfrentamiento de la vida contra la muerte. Ese enfrentamiento es una lucha. Eso se mitologiza diciendo que existen dos fuerzas, dos divinidades en lucha, el Principio del Bien o Dios Bueno y

¹ Corbí, M.: Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. E. Universidad de Salamanca. 1983. pgs.221-427.

el Principio del Mal o Dios Malo o, en otra versión del mito se enfrenta al Ser Divino un ser no divino, pero poderoso, el Demonio, que hace las veces de Principio del Mal. (Antiguos iraníes, judíos o musulmanes, respectivamente).

Las sociedades ganaderas se estructuran en grupos familiares o clanes que, por necesidades militares y por razones laborales, se alían con otros clanes.

La alianza entre clanes consiste en un pacto basado en un código de comportamiento por el que se compromete a hacerse el bien unos a otros, promoviendo en obras, palabras y pensamientos lo que redunde en beneficio de todos y evitando lo que pueda dañar el interés colectivo. Ese *pacto* es también una *alianza militar*.

Esta alianza no es sólo un pacto entre hombres; es, sobre todo, *una alianza con el Principio Supremo del Bien, con Dios*. El grupo necesariamente ha de optar por el Principio del Bien y la Vida y aliarse con él para escapar de las manos del Mal y la Muerte. El código de comportamiento colectivo, base de la alianza, lo reciben del Dios Bueno.

La alianza con el Dios Bueno comporta el deber de luchar contra su enemigo irreconciliable, el Principio del Mal, sea Dios o Demonio. Según este paradigma de comprensión, todo lo que perjudica a las tribus que han hecho la alianza o a sus ganados, procede del Demonio y debe ser combatido. Por la misma razón, los pueblos enemigos de las tribus aliadas, por el hecho de ser enemigos, están aliados con el Demonio y deben ser combatidos con una Guerra Santa, una guerra que es más que humana.

Las tribus aliadas son un *Pueblo Escogido* por su pacto con Dios y están llamados, por ello, a prevalecer y dominar a los restantes pueblos que son aliados del Demonio; porque está revelado que el Principio del Bien vencerá en su lucha con el Principio del mal o Demonio.

La victoria del Principio del Bien sobre el Principio del Mal es una victoria más que humana, es obra del *Enviado del Principio del Bien*. Él da el combate definitivo y la victoria final.

La guerra del Pueblo Elegido contra los otros pueblos se vive como el duplicado terreno de la gran contienda divina. Las guerras humanas son el campo donde se baten el Principio del Bien contra el Principio del Mal. En esa lucha, el Pueblo Escogido es el instrumento, el ejecutor del Principio del Bien.

Este modo dualista de concebir la realidad y la historia no es cíclico como el agrario, es un proceso lineal ascendente. La historia humana es una historia sagrada porque es la historia del enfrentamiento de Dios contra el Demonio. La historia tiene una línea ascendente marcada por las sucesivas victorias del Principio del Bien contra el Principio del Mal. El final de la historia será la derrota definitiva del Mal y la Muerte. Llegará, por tanto, un momento, al final de la historia, en que ya no habrá ni más mal ni más muerte; el Principio del Mal derrotado deberá restituir a todos los muertos que resucitarán.

El modelo de las mitologías dualistas será:

Vida \longleftrightarrow Muerte.

Esta mitología dualista la encontramos en pueblos ganaderos, pero también se da en su forma completa en sociedades en las que se ha iniciado el desarrollo de la cultura ciudadana, como es el caso del Irán antiguo, o en ámbitos en los que la cultura ciudadana está plenamente desarrollada, como es el caso del Islam. El Islam, aunque se origina en un contexto ganadero, nace y se desarrolla en las ciudades. También en las ciudades helenistas está presente esta mitología (gnosticismo, maniqueísmo) o rasgos de ella. Más tarde, en las ciudades medievales volvemos a ver destacarse los rasgos de la mitología dualista. Por último, con la primera revolución industrial, aparece de nuevo claramente la estructura dualista pero trasmutada esta vez en ideología marxista y liberal.

La cultura de sociedades con ocupación laboral dominante

Hasta ahora hemos estudiado sociedades con una ocupación laboral dominante, es decir, sociedades en las que la obtención de lo necesario para sobrevivir se consigue fundamentalmente mediante un tipo preponderante de ocupación laboral, v. gr. la caza, la agricultura o la ganadería. En esas sociedades se dan otros tipos de ocupaciones además de la dominante, pero esas otras ocupaciones juegan sólo un papel subsidiario por cuanto lo necesario para vivir se obtiene básicamente de la ocupación laboral dominante. Son ocupaciones laborales subsidiarias la recolección para las sociedades cazadoras; la pesca, la caza, la artesanía para los agricultores de riego; la agricultura o la caza para las sociedades ganaderas.

En las sociedades en las que se da una ocupación laboral dominante, la estructura social se genera a partir de esa ocupación. Las sociedades cazadoras se organizan en pequeños grupos familiares porque para las partidas de caza no se necesita más; hombres y mujeres se dividen el trabajo, los hombres cazan, las mujeres recolectan. La ganadería precisa conjuntar varios grupos familiares para cuidar los rebaños y organizar la defensa. Las sociedades agrícolas de riego necesitan de una estricta organización jerárquica y burocrática, más amplia que la de los grupos familiares o de los pactos entre clanes.

Hemos visto que en las sociedades cazadoras, la ocupación laboral dominante genera, ella sola, un modelo mítico, sin que la estructura social juegue ningún papel en la formación de ese modelo. Las sociedades ganaderas tienen una estructura social algo más compleja; en ellas la estructura social no influye en la formación del modelo mítico (enfrentamiento de la muerte y la vida), pero sí influye en su desarrollo (aparición de las nociones de "alianza" y de "pueblo escogido", centrales en la mitología ganadera). Las sociedades agrícolas de riego son las que, de este grupo, tienen la estructura social más compleja. En ellas, la estructura social es un instrumento que posibilita el cultivo; por consiguiente el modelo cultural estará generado por la ocupación laboral dominante, el cultivo, y por la estructura social, la organización autoritaria.

En resumen: en sociedades que poseen una ocupación laboral dominante, esa ocupación genera una estructura social y ambas el modelo o paradigma mítico. El papel que juega la estructura social en la generación del modelo cultural depende del grado de complejidad de esa misma estructura social.

Las ocupaciones laborales no dominantes o subsidiarias están interpretadas desde el modelo que surge de la ocupación laboral dominante. V. gr. en las sociedades cazadoras, la recolección se interpreta desde la caza; en las sociedades agrícolas de riego, la artesanía, el comercio, la caza y la pesca, están interpretadas desde el modelo agrícola autoritario.

¿Qué ocurre cuando en una sociedad no se da una operación laboral dominante? ¿Cómo se genera entonces el patrón cultural?

Cuando en una sociedad no se da una ocupación dominante, el grupo social vive de varias ocupaciones que se contrapesan equilibradamente sin que haya una que se imponga a las demás en cuanto a proporcionar los medios de sobrevivencia. En ese caso, ninguna de las ocupaciones genera una estructura social que se imponga a la totalidad del grupo. Puesto que la estructura laboral diversificada no es capaz de generar una estructura social nueva que se imponga al grupo, *se arrastra la estructura social de la etapa laboral anterior*. Pongamos algunos ejemplos: la polis griega no posee una estructura laboral con una ocupación dominante, por tanto, se arrastra la estructura social de base parental propia de los grupos ganaderos y agricultores de lluvia. Algo semejante ocurre con el burgo medieval: arrastra una estructura social agrario-autoritaria. La sociedad liberal de la primera industrialización presenta un caso parecido, en ella se perduran los rasgos autoritarios de la época anterior.

En estas sociedades sin ocupación laboral dominante, el modelo axiológico surge de la combinación de las ocupaciones laborales más la estructura social arrastrada. La combinación es diferente en cada caso.

Una vez surgido el molde cultural en una sociedad de este tipo, *se producen modificaciones, más o menos importantes, en la estructuración social arrastrada*. La polis griega, aunque organizada sobre base parental, no es una sociedad simplemente articulada en

grupos de parentesco; el burgo medieval, aunque sea una sociedad jerarquizada, no es una sociedad autoritaria; la sociedad liberal, aunque sea una sociedad en muchos aspectos también jerarquizada, posee un autoritarismo peculiar y profundamente modificado.

La cultura de sociedades sin ocupación laboral dominante. La polis griega.

Vamos ahora a estudiar la cultura de las sociedades sin estructura laboral dominante. En esas sociedades, puesto que no se da una ocupación laboral que domine a las restantes, tampoco se genera una estructura social a partir de esa ocupación laboral. El modelo o paradigma cultural es hijo de una combinación de *factores laborales* y *factores sociales*.

Estudiaremos el caso de la polis griega.

En la polis se practicaba la *agricultura de lluvia* y la *ganadería*, pero ni una ni otra tenían la suficiente importancia como para exigir instituciones especiales, por parte del Estado, que tuvieran consecuencias políticas y valorales, como fue el caso de la estructura autoritaria en la agricultura de riego de los imperios orientales.

También la *artesanía* tenía importancia entre los griegos, pero los artesanos no controlaban la polis. Los talleres tenían dimensiones muy medianas. En la mayoría de los casos los talleres estaban situados en una habitación o en el patio de la casa del artesano. Una empresa artesana ocupaba no más de una decena de hombres. La especialización de cada uno de los artesanos era mínima, de manera que un carpintero, normalmente, hacía todos los objetos de carpintería. La división del trabajo se extendía, a lo más, a cuatro o cinco artesanos que intercambiaban entre sí los diversos momentos de la producción. Por consiguiente, la organización del trabajo artesano no requería de especiales estructuras que pudieran tener consecuencias en el sistema de valores.

El *comercio*, que se tenía en el ágora o en las cercanías de los templos, lo hacían frecuentemente los mismos productores. Únicamente el comercio marítimo tenía una mayor importancia, pero, por lo general, estaba en manos de un estrato de comerciantes cosmopolitas y distanciados de los ciudadanos nativos. Pero tampoco lo mercaderes controlaban la polis.

Lo mismo hay que decir de *profesiones liberales* tales como médicos, profesores, artistas, etc.

En la polis ninguna ocupación laboral fue tal que por necesidades de organización subordinara a las otras. Las ocupaciones de los ciudadanos fueron relativamente abundantes, diversificadas y proporcionadas en cuanto a su peso político y económico.

Tanto las técnicas agrícolas como las artesanas permanecieron bastante rudimentarias - aunque la calidad de los productos pudiera ser excelente- y sin especiales necesidades de organización que pudieran tener consecuencias políticas e ideológicas.

La organización social de la polis no se basaba en factores laborales, se apoyaba en asociaciones de tipo parental (clanes, fratrías, tribus). Esta organización en familias y familias de familias aseguraba la cohesión sin apoyo en estructuras laborales o autoritarias. La condición de ciudadano dependía exclusivamente de la pertenencia a uno de los clanes fundadores de la ciudad.

La polis, pues, resultó ser desde el punto de vista laboral, una novedad en su entorno cultural. Los grupos que fundaron la polis pasaron de vivir fundamentalmente de la agricultura o de la ganadería a vivir de un conjunto de actividades equilibradas entre las que no se daba ninguna actividad dominante. Desde el punto de vista social, en cambio, arrastran el mismo tipo de organización básica que se tenía antes de la fundación de la polis: la organización parental.

En la exposición que va a seguir no pretendemos detallar el sistema cultural y de valores de la polis en su integridad, pretendemos destacar sólo uno de sus rasgos, el más original. Ese rasgo imprimió un giro importante en los modos de pensar y sentir de la humanidad y está todavía en la base de las concepciones de nuestra sociedad. El rasgo que vamos a estudiar, que

originó el nacimiento de la filosofía y de la ciencia, nos permitirá comprender *el influjo que el uso de instrumentos puede tener en los paradigmas culturales*.

Mucho antes del nacimiento de la polis griega ya se usaban instrumentos artesanos, pero ese uso se daba en el seno de sociedades en las que una ocupación laboral dominante imponía una estructura social y un modelo de interpretación que sometía, también, la comprensión y valoración del uso de instrumentos. *Únicamente en la sociedad griega empiezan a producirse unas condiciones que nos permitirán observar con claridad el influjo que el uso de instrumentos puede llegar a tener en la creación de modelos culturales*.

Veamos brevemente los rasgos del trabajo artesano y el influjo que ese trabajo tuvo en la formación del modelo de interpretación del mundo que se origina en la polis.

Los instrumentos que usa el artesano son *inertes*, no tienen autonomía ninguna con respecto al artesano, dependen totalmente de su "saber-hacer". Son complementaciones y ampliaciones de las capacidades de actuación del artesano. Incorporados a los miembros del hombre, afinan y amplían su ámbito operativo.

Para llegar a ser artesano, para aprender el oficio, el individuo debe aprender a desarrollar una serie de acciones encadenadas, en una sucesión y proporción tal que resulte capaz de producir un determinado tipo de objetos.

En las acciones y series de acciones provocadas por los estímulos que son intrínsecos a nuestra condición de vivientes, no tenemos que preocuparnos del esquema de la sucesión de esas acciones ni de la proporción entre ellas. Todo eso viene dado con el hecho mismo de existir. Sólo cuando el sujeto humano ha de aprender esas series de acciones que le hacen artesano y ha de aprender la proporción y medida entre ellas, entonces debe ocuparse explícitamente de que el esquema de acciones sea correcto.

Será *artesano* quien haya asimilado todos esos esquemas de operaciones y, al asimilarlos haya adquirido *una segunda naturaleza operativa* que no le viene dada por el mero hecho de ser hombre o ser ciudadano.

Estos caracteres del aprendizaje artesano inducen unas concepciones de lo que es el sujeto y de lo que es el medio.

Una vez que el artesano es dueño de su saber-hacer, *produce objetos* imponiendo una forma a la materia. El sujeto impone una forma que la materia recibe. Lo que el artesano impone a la materia con su acción es una realidad que la materia no tenía.

Esta concepción que el artesano tiene de su trabajo crea una jerarquía entre el sujeto y la materia; el sujeto da un ser a la materia que ésta no posee, emite el ser que la materia recibe.

Recordemos que la concepción autoritaria de la realidad estaba basada sobre el esquema "emisión de mandato/obediencia". Quien emite el mandato emite con él una realidad ontológica que el que obedece recibe. En las culturas artesanas nos encontramos con la misma concepción fundamental; pero en el caso de los artesanos deberíamos formularlo en forma más abstracta: "emisión/recepción".

El *sujeto*, además, se interpreta a sí mismo como la "no-materia" porque su habilidad de imponer una determinada forma a la materia le contrapone a ella. Hay, pues, *una jerarquía entre el sujeto y la materia que se expresa con la contraposición de materia/espíritu*.

Del trabajo artesano surge una concepción que contrapone el sujeto humano al medio, como el emisor al receptor. El artesano se interpreta a sí mismo como señor de la naturaleza y representa a Dios como el Supremo Artesano y Señor de la naturaleza.

El trabajo artesano *acentúa el individualismo*.

El saber-hacer del artesano es propio de cada individuo concreto; tanto su sistema de trabajo como su sistema de aprendizaje destacan los rasgos individuales y autónomos del artesano respecto de su grupo. Al asimilar el saber-hacer que le constituye en artesano, no asimila algo que, a la vez, le integra en un grupo concreto. Por el contrario, su habilidad le

autonomiza respecto a las sociedades en las que vive; eso mismo le distancia del sistema mítico y valoral de la sociedad concreta.

Antes de los artesanos de la polis griega, individuo y rol social formaban un paquete indisoluble: ser individuo y estar integrado en un grupo social y en los valores de ese grupo, era una misma cosa. El artesano griego, al hacerse tal, se define a sí mismo no en relación a su integración social sino en relación a su capacidad operativa, a su habilidad. Se comprende a sí mismo como un "principio operativo estructurado" (naturaleza) independientemente de su función e integración social.

Con los artesanos de Grecia surge la noción de "*naturaleza humana*" entendida como "principio operativo según razón, es decir, según proporción y medida". Desde entonces el individuo no se define como núcleo de relaciones sociales o valores, sino que lo hace como "naturaleza independiente de su entroncamiento social". Surge una concepción autárquica del sujeto humano, lo cual supone que se relega a la sociedad a un segundo plano. Las consecuencias de esta actitud artesana con respecto a la sociedad se darán más tarde.

El modo de trabajo artesano induce a pensar que *se da razón de un objeto, de una realidad, se la explica y se la conoce cuando se sabe cómo está hecha, cuando se conoce su "construibilidad"*.

Esta no es ya la perspectiva de los mitos. Los mitos cuando conocen y explican los objetos, las realidades, conocen y explican *lo que valen esos objetos* para una sociedad determinada, no cómo están contruidos o cuál es su trama. El nuevo modelo que surge en Grecia con los artesanos explica *no el valor de los objetos sino cómo están contruidos*, cuál es su trama. El modelo artesano es un modelo operacional que intenta explicar el mundo como fruto de una serie de operaciones realizadas por un supersujeto divino o por los elementos materiales. Esta última perspectiva dará lugar al nacimiento de la filosofía y de la ciencia.

Para los mitos es objetivo lo que es valioso. Para este nuevo enfoque es objetivo lo que puede señalarse como "contruido o construible". Este cambio en los modos de pensar supuso un giro de enorme trascendencia en la historia de la humanidad de cuyas consecuencias todavía vivimos.

Interpretar el mundo como "factible, factibilidad" supone someter la interpretación de la realidad a la evolución de los instrumentos humanos. El mundo como hecho, como factible, es siempre concebido según los modos de hacer humanos, aunque la acción se atribuya a un sujeto divino o a la fuerzas de la naturaleza. Es pues lógico, que durante largo tiempo el mundo resulte a la medida humana y, en el fondo, antropocéntrico. La evolución de los instrumentos que emplea el hombre arrastrará consigo una evolución en los modos de interpretar la realidad, aunque siempre bajo una misma perspectiva: la realidad vista desde la trama de su factibilidad.

Como hemos dicho, el trabajo artesano existía mucho antes del nacimiento de la polis, ¿por qué razón el trabajo artesano despliega la posibilidad de servir como modelo de interpretación de la realidad en la polis y no antes supuesto que el trabajo artesano no es una ocupación laboral dominante en la polis sino un trabajo más entre los diversos de los que vive la polis?

El modelo artesano cobra importancia en la polis no apoyándose sólo en el trabajo artesano sino haciéndolo, además, en la estructura de la sociedad griega. La sociedad griega, organizada en agrupaciones de clanes, posibilita que el trabajo artesanal pueda desarrollar sus potencialidades como modelo de interpretación de la realidad y como modelo de ordenación de la acción social.

Recordaremos brevemente lo ya dicho sobre la sociedad de la polis. La polis era una sociedad

- sin ocupación laboral dominante,
- equilibrada en cuanto al peso económico e ideológico de las diferentes ocupaciones laborales,

-integrada y cohesionada no por factores laborales ni autoritarios sino parentales.

La peculiar estructura de la sociedad griega (estructura de familias y familias de familias, reales o fingidas como el caso de los "demos" a los que se les atribuía un antepasado común) utiliza el esquema del trabajo artesano para explicarse a sí misma, ordenar su actuación y comprender el mundo, no porque ese trabajo sea dominante sino porque resulta ser el más apto y el que mejor se adecua al funcionamiento social. Veámoslo:

¿Cómo se coordinan los intereses de los diversos grupos laborales de una sociedad ya integrada parentalmente?, pues de una forma parecida a como los artesanos actúan: proponiéndose fines que coordinen los intereses de cada uno de los grupos laborales, según proporción y medida entre ellos.

¿Cómo se establece una autoridad en una sociedad en la que todos son familia? Teniendo en cuenta la opinión de todos. La necesidad de coordinar los intereses de los diversos grupos laborales exige que se tenga en cuenta la opinión de todos. Sólo teniendo en cuenta la opinión de todos se pueden llevar las cuestiones políticas con proporción y medida. Nace la *democracia*; aunque en realidad no nace sino que con ella se continúa actuando como se hacía en los clanes y en las tribus antes de la fundación de la polis.

El modo de actuar de los artesanos resulta ser el más apto para ordenar la trama de la actuación económica y política de la sociedad griega porque es capaz de coordinar los intereses económicos y políticos del colectivo según *proporción y medida*, armonizando las voluntades de los diversos grupos según sus pesos respectivos.

Ese mismo modelo artesano lo usarán la filosofía y las ciencias para explicar el mundo, el hombre y la sociedad. Esas explicaciones de las ciencias nacientes y de la filosofía se presentan como alternativa a las dadas por la mitología. Las narraciones míticas hablan del *valor de las realidades*, las explicaciones científicas y filosóficas hablan de la *trama de las realidades*; y cuando la filosofía habla del valor, lo justifica a través de la trama que cree conocer de las realidades.

Así pues, la conjunción de una *estructura laboral diversificada, equilibrada y sin ninguna ocupación dominante* con una *estructura social organizada en clanes familiares*, hace posible que el modo de actuar de los artesanos se convierta en modelo de interpretación de la realidad. Ese modelo tenderá, con el tiempo, a ser preponderante, primero en la interpretación del saber y después en la organización de la totalidad de la sociedad.²

Elementos dualistas de las culturas ciudadanas

Nos referiremos ahora a formas culturales que juegan un papel importante en las ciudades. Hablo de ciudades en las que la industrialización no se ha iniciado todavía, como las ciudades helenísticas y los burgos medievales.

Estas culturas de base ciudadana viven de la agricultura o del control de la agricultura de su entorno, de la ganadería, de la artesanía, del comercio, etc. Como en la polis griega, es frecuente que tampoco en estas ciudades haya una ocupación laboral que controle por completo a todas las demás; pero a diferencia de la polis, la cohesión, la estructura del todo social no se consigue por vía parental, se consigue por la autoridad.

¿Cuál es el sistema cultura de este tipo de sociedades? ¿En torno a qué sistema de valores se aglutinan?

En buena parte se cohesionan compartiendo la mitología y el ritual agrario.

² Cfr. Corbí, M.: Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. Ed. Universidad de Salamanca. 1983. Pgs. 427-463.

En las ciudades helenísticas esto es especialmente cierto porque en ellas se da una autoridad fuerte por razones del cultivo de riego y por razones militares; además, esas ciudades están integradas en Estados cuya ocupación dominante es el cultivo. Aunque para el conjunto del Estado helenístico sea válido lo que se estudió en las culturas agrícolas-autoritarias, las ciudades de esos Estados tienen una composición laboral diferente porque es más equilibrada.

En los burgos medievales la situación es muy diversa. No es suficiente, para asegurar la cohesión de la sociedad medieval en su conjunto, compartir las concepciones mitológicas y rituales agrarias porque, como tiene comprobado la antropología, la mitología agraria por sí sola, sin el factor autoritario, sólo es capaz de asegurar la cohesión de grupos parentales pequeños.

En los burgos, la autoridad también es un factor de cohesión, pero no suficiente. En las ciudades medievales el cultivo suele ser de lluvia o de pequeños regadíos; por tanto, no requiere la movilización de grandes masas humanas. La autoridad no es pues una condición indispensable para el cultivo, pero lo es para la defensa.

Los elementos mitológicos autoritarios y agrarios intervienen como factores de cohesión social, pero no con suficiente fuerza porque no están exigidos e impuestos por las condiciones laborales con el rigor con el que se requerían en las sociedades agrícolas de riego.

En estas ciudades, además del eje mitológico autoritario y del eje agrario se presenta un tercer eje: se proclama que las normas de comportamiento son un factor fundamental de cohesión social. Esto está mitológicamente expresado como *ponerse de parte de Dios (Principio del Bien) y contra el Diablo (Principio del Mal)*. La vida se concibe como *una milicia y una lucha* contra el mal. De esa lucha todo hombre tendrá que dar cuenta el día del Juicio.

Si en la época medieval se remarca tan extraordinariamente la lucha contra el mal (contra el demonio y el pecado), el temor al juicio de Dios y al Infierno, no es por oscurantismo sino por necesidades del sistema de valores dual.

También en las ciudades helenísticas se dio una especial importancia al comportamiento: los movimientos religiosos de rasgos dualistas y la filosofía con insistencia en la ética tuvieron un gran auge.

El Islam nació y se propagó a través de las ciudades árabes. Si el Islam es tan claramente dualista se debe también a que nació en ciudades con estructura laboral relativamente equilibrada.

Por consiguiente, estas culturas ciudadanas tienen un modelo cultural estructurado en torno a tres ejes, con excepción del Islam primitivo porque en él ni la autoridad ni la agricultura jugaron un papel importante.

Para estudiar un *paradigma cultural de tres ejes* expondremos la versión mitológica del cristianismo que hará las funciones de un programa colectivo.

El modelo enlaza en una unidad los tres ejes que ya hemos estudiado:

- modelo autoritario: mandato ----obediencia,
- modelo agrícola: muerte-----vida,
- modelo dualista: muerte-----vida.

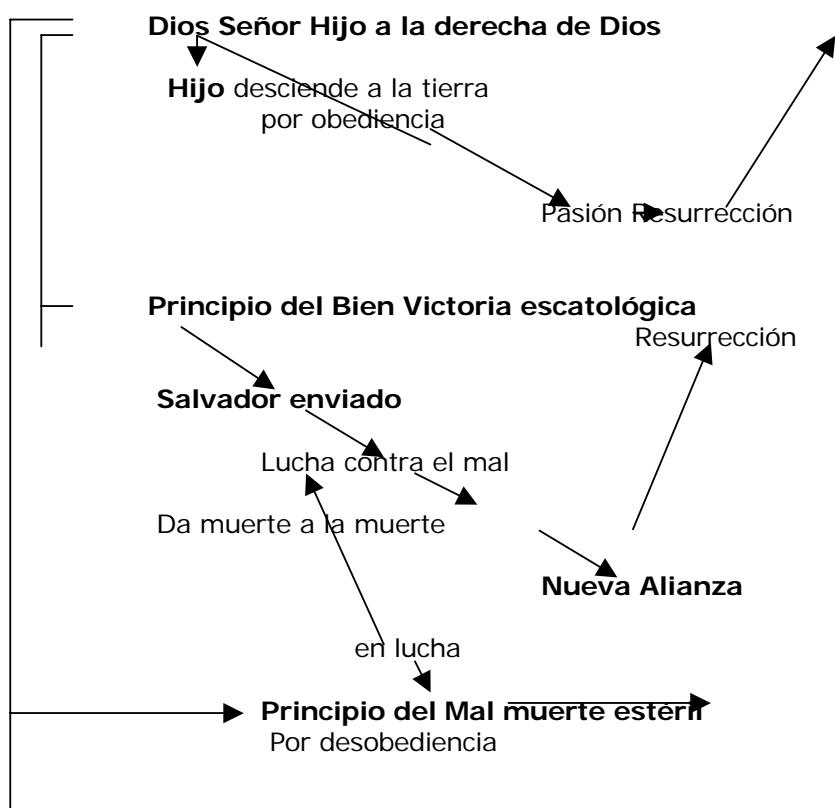
El Dios Señor de la mitología autoritaria se identifica con el Principio del Bien. El Principio del Mal es tal por desobediencia al Señor Supremo. Con esto se coordina el modelo autoritario y el dualista.

Ya vimos, al estudiar a los agricultores de riego, cómo se coordinaban el modelo autoritario y el agrícola: el Dios Señor envía a su Hijo a la tierra para que por obediencia muera y, con ello, haga fecunda a la muerte. Por la pasión y muerte del Dios que desciende a la tierra, la muerte se hace fecunda y se transforma en vida. El Dios Señor resucita al que murió por obediencia y lo sienta a su derecha.

A esta coordinación agrario-autoritaria se sumará el desarrollo del modelo dualista. El Principio del Bien enviará al Salvador, que es el Hijo de Dios, para que venza al Principio del Mal, el Demonio. Muriendo por obediencia, vence al Mal y a la Muerte y conduce a la victoria escatológica que es resurrección y vida. El Mal y la Muerte han sido derrotados.

En resumen: el modelo autoritario subordina al agrario y forma con él un modelo complejo. El modelo dualista coordina su desarrollo con el modelo agrario -autoritario asimilándole y siendo asimilado por él.

Podríamos esquematizarlo de la siguiente forma:



2. LAS LEYES DE TRANSFORMACIÓN DE LOS SISTEMAS CULTURALES

Hemos descrito sumariamente la estructura profunda de varios sistemas culturales. Esas descripciones nos permitirán comprender mejor las formulaciones básicas de *la teoría de los sistemas culturales y de su transformación*. Recogeremos esta teoría en unas formulaciones breves:

I.

1. Cada especie animal tiene determinado genéticamente su mundo, las acciones a realizar para sobrevivir y las relaciones entre los miembros de la especie.
2. Las especies animales no pueden modificar su relación al entorno del que viven sin haber, previamente, modificado su programa genético y su morfología.
3. Todas las especies animales están "motivadas" para vivir, están estimuladas según su programa genético.
4. Los hombres, como especie viviente, deben ser "motivados" para vivir, deben tener valores por los que vivir.
5. Nuestros "motivos" nuestros valores para vivir, no vienen establecidos genéticamente, tenemos que construirlos culturalmente. Los humanos tenemos indeterminado la mayor parte de nuestro comportamiento, lo que debe ser nuestro mundo y lo que son las relaciones sociales; la cultura debe suplir esa indeterminación. Por consiguiente, la cultura tiene función biológica...
6. El invento biológico del *habla* crea la posibilidad de que nos construyamos modos de comportamiento con respecto al entorno, relaciones sociales y un mundo.
7. Esa misma habla crea también la posibilidad de que modifiquemos nuestro mundo, nuestras relaciones con el medio y nuestras relaciones sociales, cuando convenga. Con los cambios culturales podemos realizar algo equivalente a un cambio de especie, sin modificar nuestra morfología; y podemos provocar esa mutación cuantas veces sea conveniente.
8. El cuadro cultural que nos establecemos "hablando", debe cumplir la misma función que la determinación animal. Por consiguiente, debe presentarse como algo indudable, incondicional, absoluto y cuasiautomático.
9. Por tanto, la función del sistema cultural y de valores que cada grupo social se construye, y que se expresa como mitología o como ideología, es suplir la indeterminación genética.
10. Los sistemas de valores se asientan en las sociedades mediante unas narraciones -mitos- o unas teorías -ideologías- que el grupo social adopta.
11. Mediante esas narraciones y esas teorías, se introducen en el todo social y en cada uno de sus miembros unos moldes de comprensión, valoración y actuación que se aprenden con la socialización.
12. La estructura de esos moldes, que ordenan toda la actividad del grupo así como su pensar y sentir, está en relación directa con la estructura de la operación principal mediante la cual el grupo sobrevive en el medio.
13. Si en una sociedad no se da una ocupación laboral dominante el molde valoral surge de una combinación variable, a determinar en cada caso, entre la estructura laboral y la estructura social.

14. Si la actividad con la que el grupo sobrevive varía, variará el molde de comprensión y por tanto, variará el sistema cultural.
15. Las transformaciones importantes de los instrumentos de trabajo, sean instrumentos físicos, sean instrumentos sociales, influyen directamente en las transformaciones de los moldes axiológicos de las sociedades.

II.

Los sistemas culturales humanos comprenden *épocas normalizadas* eslabonadas por *rupturas*.

Las épocas normalizadas son los períodos de tiempo en los que se mantiene de modo estable un sistema cultural. *Las rupturas* suponen la crisis del sistema cultural de la época normalizada y la búsqueda de un nuevo modelo axiológico capaz de generar una nueva época normalizada.

No es posible abandonar un sistema de valores, aunque esté claramente en crisis, hasta que se posea una alternativa real. Rechazar un sistema cultural sin remplazarlo por otro es renunciar a la vida con sentido y a una pragmática social coherente. Si tenemos en cuenta la función de los sistemas culturales, comprenderemos que rechazar un sistema de valores sin tener un sustituto fiable a mano, es renunciar a la vida.

Compartir unos mismos modos laborales fundamentales supone compartir unos mismos patrones que funcionan como de ejemplares, con los que se organiza la realidad objetiva y subjetiva así como la vida práctica del individuo y del grupo. En una sociedad cazadora el acto individual y social de matar constituye uno de esos ejemplares compartidos con los que se organiza la totalidad de la realidad.

Esos patrones, ejemplares, se expansionan, es decir, ordenan las experiencias humanas extendiendo continuamente el ámbito de su aplicación hasta llegar a abarcar la totalidad de la realidad en la que se mueve el grupo social. La reiteración que resulta de la aplicación del mismo modelo a todos los ámbitos de la realidad afianza el valor y la confianza en el ejemplar o modelo cultural.

Compartir un mismo sistema cultural supone compartir un mismo mundo de realidades y una misma estructuración de deseos y apetencias, es decir, compartir una misma estructuración objetiva y subjetiva.

Los sistemas culturales y de valores no se someten a crítica ni es concebible que se les pretenda falsear e invalidar; por el contrario, reprimen severamente cualquier novedad, como algo que puede atentar a la vida del grupo.

Los sistemas culturales se resisten poderosamente al cambio porque el cambio supone una reestructuración total de la realidad y de la vida. En esa reestructuración no hay ninguna garantía de éxito, y el éxito o el fracaso es la vida o la muerte del grupo. Un modelo cultural vigente es un sistema de valores que se ha acreditado por su capacidad para mantener vivo al grupo; un nuevo modelo supone una incógnita y un riesgo que únicamente se correrá cuando el viejo sistema de valores ya no sea capaz de asegurar la vida del grupo. Se cambia únicamente cuando se está ante la alternativa: o cambiar o morir. Sólo entonces vale la pena correr el riesgo. Los sistemas culturales pueden, sin embargo, sufrir modificaciones, más o menos importantes, con cierta facilidad, con tal de que esas modificaciones no alteren el modelo fundamental responsable de la génesis del sistema global.

El sistema cultural ha de provocar una adhesión incondicional; por ello, el sistema vigente debe excluir las alternativas. Cualquier sistema de valores diferente al propio es excluido como animalidad, no cultura, caos, error, pecado, aberración, idolatría. El único sistema válido es el propio, cualquier otro sistema diferente, sea del presente o del pasado, debe ser excluido.

Los mecanismos de exclusión han sido de dos tipos:

- *los sistemas culturales que tenían una concepción cíclica del tiempo* descalificaban a los sistemas del pasado y a las posibles alternativas del presente con una misma etiqueta: caos, desorden, falsedad.
- *los sistemas culturales que tenían una concepción lineal y progresiva del tiempo* interpretaban a los diversos sistemas de valores del pasado en su propio provecho: la historia era un acercarse progresivo al propio sistema de valores. Los sistemas de valores contemporáneos y diversos del propio, se desviaron del recto camino que marca la historia.

El tránsito de una cultura a otra, de una mitología a otra, de un sistema de valores a otro supone una reconstrucción radical de la realidad a partir de nuevos fundamentos. La nueva realidad resulta ser contrapuesta a la anterior e incompatible con ella.

No se puede argumentar desde un determinado sistema cultural para conducir a otro sistema cultural distinto. Los sistemas de valores regidos por modelos diferentes dan mundos diversos e incommensurables, entre los que no hay paso gradual. El tránsito de un sistema a otro se realiza de una manera abrupta, por conversión.

Una mutación en el sistema cultural supone una transformación de la ontología, una transformación de las experiencias y de las estructuras subjetivas, una transformación de las relaciones intersubjetivas y una transformación de la religión.

Los humanos no podemos situarnos más allá de los sistemas culturales, siempre estamos inmersos en uno de ellos.

La comparación entre dos sistemas culturales regidos por modelos diferentes no nos permite concluir que en el tránsito de uno a otro se dé progreso; no podemos argumentar, con fundamento convincente, que uno sea mejor que otro.

Si comparamos elementos de un sistema con elementos de otro sistema, v. gr. "poligamia" frente a "monogamia", puede parecer que se da progreso; pero la comparación debe realizarse a nivel de *sistema frente a sistema*. A ese nivel, todos los sistemas tienen sus ventajas y sus inconvenientes, sus puntos fuertes y sus puntos débiles. V. gr. un sistema cazador puede ser muy ineficaz frente a la enfermedad o frente a la escasez, pero, en cambio, es muy eficaz para crear la solidaridad en el grupo y para crear una relación humana próxima y cálida. El sistema de valores propio de una sociedad industrial tendría las ventajas e inconvenientes inversos. ¿Qué es mejor?

Los mecanismos de defensa que poseen las mitologías y las ideologías y su resistencia explícita al cambio son condiciones indispensables para que puedan cumplir su misión.

Modos laborales de supervivencia básicamente iguales, producen modelos culturales iguales. Modos de vida iguales tienen sistemas de valores iguales aunque el desarrollo narrativo superficial de las mitologías pueda diferir.

La teoría del valor a la que hemos llegado coincide fundamentalmente con los rasgos de la teoría del conocimiento científico formulada por T.S.Kuhn, aunque las bases teóricas desde las que se parte en un caso y en otro sean radicalmente diversas.

Resulta sugerente constatar que los procesos de los sistemas culturales y de valores y los procesos del conocimiento científico funcionan con mecanismos semejantes. Como veremos más tarde, un sistema de valores es un modo de conocimiento, la ciencia es otro modo de conocimiento. Estas dos maneras de conocimiento difieren entre sí, pero es lógico que sus formas de proceder y evolucionar sean coincidentes.

Conocer las leyes que rigen las transformaciones culturales no sólo es una mera curiosidad intelectual; tiene gran trascendencia desde varios puntos de vista, uno de ellos es su importancia religiosa. Si se logra dar con *la ley* que rige la dependencia entre *los cambios de los modos de vida* (modalidades humanas de sobrevivencia) y *las transformaciones culturales, mitológicas y religiosas*, sabremos cómo comportarnos en épocas de cambios profundos y

continuados. Encontrar esa ley resulta enormemente útil para comprender la situación de la religión, en general, y del cristianismo en particular, en nuestra sociedad industrial.

3. LA PROGRAMACIÓN DE LAS PRIMERAS SOCIEDADES INDUSTRIALES PSEUDOESTÁTICAS

Al aparecer la primera revolución industrial se produjo en nuestras sociedades una gran mutación. El resultado de esa mutación fue el inicio del retroceso de la cultura agrario-autoritaria y su mitología y la aparición de dos ideologías (nueva modalidad de los sistemas culturales), el liberalismo y el socialismo; ambas se alejaron de la religión.

La casi completa desaparición de los restos preindustriales y la entrada de la segunda gran revolución industrial continúan alejándonos de lo que son las concepciones tradicionales de la religión, a la vez que ponen en crisis a las dos ideologías generadas en la primera industrialización.

Modificaciones de los patrones culturales en la primera industrialización

Las primeras etapas de la industrialización introducen en las sociedades en las que se implantan un poderoso factor generador de cambio aunque necesitará tiempo para manifestar la profundidad de sus efectos.

La industrialización se pone en marcha desde pequeños grupos sociales en el seno de las sociedades preindustriales. Esos grupos minoritarios quedarán enmarcados por mucho tiempo en contextos sociales agrarios, autoritarios y mitológicos mucho más amplios.

Las peculiaridades productivas de la primera industria (producción masiva de bienes), el contexto cultural estático y mitológico en que están enmarcadas y los hábitos mentales milenarios impiden que, a pesar de sus rápidos cambios, se interpreten como sociedades dinámicas. Se leen a sí mismas como sociedades estáticas, aunque en realidad no lo son; por eso las llamamos *pseudoestáticas*.

Cada estilo determinado de vida humana tuvo que construir una forma adecuada de organizarse, de entender la realidad, de sentirla y valorarla. Cada tipo de supervivencia y de vida suponía crear un proyecto y un programa colectivo.

Los estilos de vida de nuestra especie pueden dividirse en dos grandes bloques: el de las sociedades preindustriales y el de las sociedades industriales.

Todas las sociedades preindustriales construían e imponían la programación colectiva mediante *mitos*. Los mitos son narraciones que cuenta lo que los antepasados sagrados o los dioses, en el tiempo primordial, establecieron con respecto a cómo organizarse, cómo actuar, pensar y sentir para vivir y no morir.

La aparición de las sociedades industriales supuso *la primera gran mutación en los sistemas de programación colectiva*. Se sustituyeron las narraciones sobre antepasados y dioses por teorías. Con teorías filosóficas se justificaba lo que debía convertirse en programa colectivo. Cuando esas teorías ejercen como programadores colectivos, se les llama ideologías. *El paso de sociedades preindustriales a industriales supuso siempre el paso simultáneo de un sistema de programación colectiva mediante mitos a un sistema de programación colectiva mediante ideologías.*

Las primeras etapas de la industrialización, que duran casi dos siglos, fueron sólo una época de tránsito hacia una sociedad plena y totalmente industrializada.

Los hombres de la primera industrialización hacen pie en las concepciones artesanas sin apenas modificarlas.

Con la primera industrialización, lo que era el trabajo artesano pasa a manos de los ingenieros. Se procura producir con máquinas lo que antes construían los artesanos. Poco a poco, los artesanos son substituidos por las máquinas de los ingenieros.

Las máquinas de los ingenieros no alteran ni destruyen el esquema de interpretación de la realidad que poseían los artesanos. Las nuevas máquinas son mucho más eficaces para producir objetos pero continúan necesitando del control humano inmediato. Esas máquinas no pueden trabajar sin el control y sin los sentidos humanos, continúan, pues, siendo ampliaciones del modo de actuar humano.

Consecuentemente con ello,

-*los ingenieros no modifican la interpretación del sujeto humano propia de los artesanos (como habilidad, mente, razón, no materia),*

-*ni modifican su relación con la naturaleza (superioridad, señorío).*

-*Continúan acentuando, también, el individualismo y la interpretación autárquica del individuo (interpretan al hombre prescindiendo de los factores de relación social),*

-*y explican la sociedad desde el individuo: «la sociedad es un pacto social entre individuos».* Esto último es la primera novedad ideológica de la sociedad industrial.

La segunda modificación de importancia de los ingenieros con respecto al modelo mental de los artesanos: *aplican el modelo científico newtoniano para justificar y coordinar la libre iniciativa de los individuos en el orden económico, político y en la libre competencia de mercado: como en el movimiento de los astros se da un orden preestablecido, así hay un orden preestablecido social que determina que cuando cada individuo busca su propio interés redunde en bien de todos.*

El regulador de ese orden es la oferta y la demanda del mercado. Por el mercado, cada individuo buscando su propio interés satisfecerá las demandas y las necesidades de los demás; y las demandas, orientarán las ofertas.

La política también está regida por la misma ley del mercado: las ofertas políticas de los partidos tienden a satisfacer las demandas de la sociedad.

La sociedad liberal de la primera industrialización no es una sociedad con una ocupación laboral dominante. La sociedad, como globalidad, no vive fundamentalmente de la industria. De la industria viven algunos núcleos de población en las grandes ciudades; el resto vive de la agricultura en unas circunstancias bastante parecidas a las del antiguo régimen.

Este hecho tiene consecuencias sociales e ideológicas. La industrialización altera parcialmente la estructura cultural anterior allí donde se implanta, pero deja sobrevivir las antiguas estructuras en amplios sectores de la sociedad global y sostiene, por tanto, las estructuras autoritarias en muchos aspectos de la vida. La familia continúa teniendo una estructura jerárquica, también es jerárquica la relación entre sexos y la estructura laboral en el seno de las fábricas.

Al no darse una ocupación laboral dominante, se arrastran muchos elementos de la estructura social anterior, que es, en definitiva, una cultura agrario-autoritaria.

Desde el punto de vista ideológico, el sistema de valores liberal de la primera industrialización se cobija en el antiguo sistema agrario-autoritario. Lo económico y político se rige por principios liberales, pero el resto de la vida permanece bajo las normas del antiguo sistema de valores. Con todo, ese equilibrio entre lo viejo y lo nuevo es inestable, porque la industria tiende a ir invadiendo más y más campos de la producción y, por consiguiente, tiende a ir eliminando las bases laborales que sostienen los restos del antiguo sistema cultural y de valores. *La industria tiende a convertirse en ocupación laboral dominante,* con las consecuencias ideológicas que ese hecho tiene.

La generalización de la industrialización y sus consecuencias en la cultura colectiva

Los restos de la cultura agrario-autoritaria retroceden en la misma medida en la que la industrialización se generaliza y se impone en todos los ámbitos de la vida, incluida la agricultura. Cada vez es menor el número de las personas que se dedican al cultivo; cultivo que, además, ya no se trabaja a la manera tradicional, propia de las sociedades agrarias, sino según los modelos de las empresas industriales. Con esa maquinización de la agricultura, la mentalidad de los agricultores se aproxima a la mentalidad de los hombres de la industria.

El retroceso rápido y continuado de la cultura agrario-autoritaria afecta indirectamente a la ideología liberal. En las primeras etapas de la revolución industrial, a causa del número de personas dependientes de la agricultura tradicional y de la fuerza social de la mitología agraria, la ideología liberal mantuvo como valores propios lo que no se deducía de sus principios liberales sino que procedía de la sociedad agraria, como la concepción autoritaria de la familia y del trabajo, o la concepción autoritaria de la relación de sexos, o el pacto con la religión agraria, o la idea de que el pueblo podía y debía ser tutelado y dirigido, etc.

A medida que la industrialización fue invadiendo todos los ámbitos de la vida, incluido el campo, la mitología agrícola-autoritaria perdió terreno y base cultural y, con ello, los valores que la ideología liberal conservaba de la tradición agrícola entraron en crisis. Cuanto más industrializada está una sociedad, más reacia es a fórmulas autoritarias, más en crisis está la concepción tradicional de la familia, las relaciones entre los sexos y ha de ser más encubierta la manipulación de la opinión popular.

En Occidente, la cultura agraria y autoritaria está desapareciendo de sus últimos reductos. De las viejas y milenarias culturas de nuestros antepasados, ya sólo nos quedan restos a extinguir. Con la desaparición de los restos de la cultura pre-industrial se pierden los soportes que proporcionaba la mitología agrario-autoritaria; con ello, la cultura liberal pierde los cobijos y los préstamos de los que había vivido.

Simultáneamente a *la generalización de la sociedad industrial* y a *la desaparición de los restos de la cultura agrario-autoritaria*, se está dando en nuestra sociedad *una segunda oleada de transformaciones científicas y tecnológicas* que están afectando en profundidad a nuestros modos de vida y a las ideologías todavía vigentes.

4. LAS SOCIEDADES DINÁMICAS O DE INNOVACIÓN

La aparición de las sociedades dinámicas o de innovación

La nueva industrialización que estamos iniciando exige que hagamos otra gran categorización de las sociedades de la historia de nuestra especie: sociedades estáticas y sociedades dinámicas o de innovación.

Llamamos *sociedades estáticas* a aquellas que viven de hacer siempre lo mismo. El presente y el futuro repiten los patrones del pasado. Todas las sociedades preindustriales son básicamente estáticas, aunque en ellas cambien muchas cosas en sus formas de vivir a lo largo de los milenios. Las llamamos estáticas a pesar de los cambios que en ellas se producen, porque viven durante largos períodos de tiempo -pueden ser milenios y decenas de milenios- básicamente de la misma manera. Si tomamos el caso de las sociedades agrícolas podremos comprobar que viven siempre fundamentalmente de lo mismo: el cultivo; se organizan de unas mismas maneras: jerárquica y patriarcalmente; y mantienen unas mismas formas radicales de pensar y sentir.

A la luz de los cambios recientes, se hace patente que las maneras fundamentales de vivir, organizarse, pensar y sentir de los colectivos agrícolas no se modificó apenas desde las primeras culturas agrario-autoritarias documentadas en Sumer, Mesopotamia y Egipto hasta las formas agrarias de vivir recientemente abandonadas en nuestro propio país. Aún con formas exteriores aparentemente distantes y dispersas en el espacio y el tiempo, se dieron, si se analiza en profundidad, unos mismos sistemas de supervivencia colectiva, unos mismos sistemas fundamentales de organización y unas mismas maneras peculiares de pensar y sentir.

Las sociedades estáticas repiten indefinidamente un pasado que se logró construir a costa de largos tanteos y verificaciones. Y lo repiten porque resultó un programa eficaz para la vida del grupo durante larguísimos períodos de tiempo.

Son sociedades estáticas, por tanto, aquellas que viven con formas fijadas de programación. Esas formas, verificadas por su eficacia, se inmovilizan de manera que cualquier cambio quede ilegítimo e imposibilitado. El sistema de fijación y bloqueo es muy potente: *hemos de vivir así porque Dios (o los antepasados sagrados) así lo han establecido, así nos lo han revelado y ordenado* ¿Quién se atreverá a alterar el orden supremo y sabio de Dios el Señor? Si alguien tuviera ese atrevimiento sería durísimamente reprimido por el poder religioso y por el poder político.

Nuestra especie ha vivido casi toda su historia en este tipo de sociedades preindustriales estáticas, con programas sellados con garantía divina, bajo el control y dominio del poder.

En Europa se fue fraguando un nuevo estilo de vida posibilitado por los desarrollos del saber y de las técnicas. Cuando fue posible que colectivos de una cierta importancia pudieran vivir creando bienes y servicios mediante máquinas, se produjo la primera gran revolución de importancia en los sistemas de vida de nuestra especie.

Las primeras sociedades industriales vivieron y prosperaron gracias a los productos que fabricaban con sus máquinas. Aunque en menos de 200 años, se transformaron con rapidez sus saberes y sus máquinas, no llegaron a interpretarse como sociedades dinámicas por dos razones principales: primera, porque aunque fueron sociedades que cambiaron mucho, no vivieron de crear innovación sino de producir masivamente los mismos productos; segunda, porque las primeras sociedades industriales vivieron en el seno de sociedades más amplias preindustriales

con programas estáticos. Estas dos razones hicieron que los ancestrales hábitos estáticos se impusieran desde dentro y desde fuera.

Las primeras sociedades industriales estaban dispuestas a cambiar sus máquinas cuando conviniera y a cambiar los saberes que acompañan a las transformaciones de las máquinas, pero continuaban interpretándose de manera estática y, por tanto, se programaban para bloquear el cambio de las formas de vivir, organizarse, pensar las cuestiones importantes de la vida. Para las sociedades de la primera revolución industrial, la ciencia y la tecnología se movían y debían moverse pero el resto de la vida de los hombres no debía moverse.

Esta vez, el procedimiento para fijar el programa y bloquear las transformaciones de fondo sería diferente del empleado en las sociedades preindustriales. En las sociedades preindustriales no se podía cambiar nada porque Dios lo había establecido así; en las sociedades de la primera revolución industrial, no se podía tocar nada de importancia porque gracias a la filosofía y a las ciencias se había podido saber cuál era la naturaleza humana, cuál la naturaleza de la sociedad, de las leyes económicas, etc. Puesto que conocíamos la naturaleza de las cosas, sólo nos quedaba adaptarnos razonablemente a ella y someternos.

Para la primera sociedad industrial el garante de nuestras maneras de vivir ya no era la revelación de Dios sino el descubrimiento de la naturaleza, desvelada por la ciencia y el saber.

En la base de las transformaciones industriales que estamos sufriendo están las nuevas ciencias y nuevas tecnologías potenciadas por la informática y su extraordinario crecimiento en capacidad de almacenamiento de datos, de su tratamiento, transmisión, miniaturización, digitalización e integración.

Esos factores han posibilitado la aparición de nuevas generaciones de máquinas, flexibles, pequeñas, móviles, adaptables, con diversos puntos autónomos de movimiento, dotadas de sofisticados y diminutos sistemas de información, autorreguladas, nómadas, etc.

Todo esto nos ha precipitado en *un nuevo sistema de vida: vivir de la innovación, de la creación continua de conocimientos, información, tecnología, y a través de esas creaciones, de la producción de bienes*. El gran cambio ha sido éste: *hemos empezado a vivir de movernos*.

La gran revolución industrial en que estamos entrando, constituye el segundo gran cambio, la segunda gran transformación de los sistemas humanos de vivir. Hasta ahora habíamos vivido, fundamentalmente, de hacer lo mismo: cultivar el campo, fabricar unos determinados productos. Ahora empezamos a vivir de cambiar, porque empezamos a vivir de crear novedad, innovación, conocimiento, información.

La segunda revolución industrial es una gran transformación científica y tecnológica pero, principalmente, es *una transformación radical de los sistemas de vida, y lo es porque es una gran transformación de la manera de producir bienes y organizarse*.

Si las organizaciones económicas de la primera revolución industrial eran empresas para producir bienes o servicios, las de la segunda son empresas para producir innovación, es decir, conocimientos, tecnologías, y, a través de eso, bienes y servicios.

Las empresas de innovación son, por tanto, empresas de conocimiento, organizaciones de aprendizaje, empresas inteligentes.

Parece evidente que a corto y medio plazo continuarán existiendo empresas dedicadas a producir bienes en serie, a la manera de las empresas de la primera revolución industrial. Pero aunque continúen existiendo mayoritariamente ese tipo de organizaciones, quedarán contextualizadas por las empresas de innovación.

Para conocer los rasgos de las sociedades industriales dinámicas tendremos que estudiar primero a las empresas de innovación porque ellas son su punta de lanza. Cuando hablamos de este tipo de sociedades y de empresas, no estamos hablando de algo que ya exista tal cual se describe; ni de algo que, indefectiblemente, vaya a ocurrir en el futuro. Hablamos de algo que, sin la coherencia formal con la que se le expone, ya está operando con fuerza en la sociedad y en la cultura y de tal forma que ya lo está contextualizando todo. Lo que expondremos son las

líneas de fuerza de la lógica interna de las sociedades de innovación, porque esas líneas son las que ya actúan en la economía, en la organización de los equipos empresariales de éxito y en las transformaciones culturales.

Intentamos descubrir las líneas de fuerza, para poder *diseñar un escenario y un modelo que nos permita comprender con más claridad la estructura de la dinámica que está transformando la vida colectiva.*

La transformación de las sociedades preindustriales en industriales ya supuso una mutación de los sistemas de programación colectiva que tuvo una enorme importancia en la religión. La transformación de las sociedades estáticas (preindustriales) y pseudo-estáticas (las de la primera revolución industrial) en dinámicas o de innovación, supondrá también una gran mutación en los sistemas de programación colectiva, con un impacto mayor, si cabe, en la religión.

En las organizaciones dinámicas o de innovación, todo se mueve

Si queremos conocer la estructura interna de los colectivos dinámicos, tendremos que fijar nuestra atención en las empresas de innovación porque son ellas las que están creando ese nuevo tipo de grupos humanos y son ellas las que están imponiendo el nuevo estilo de vida.

El bienestar y el éxito económico de las empresas e incluso de los países están dependiendo ya de su capacidad de innovación en bienes y servicios. *La capacidad creativa y de innovación de los equipos empresariales es ya el principal factor de competitividad y, por tanto, de éxito.*

Vamos a estudiar qué es lo que se mueve en este tipo de empresas dinámicas para apreciar mejor qué arrastrarán con su movimiento, tanto a nivel social como personal. Ese dato nos posibilitará comprender el impacto que estas nuevas organizaciones ejercerán contextualizando de manera nueva a los colectivos y a los individuos.

Éste es el punto de partida y el dato fundamental: empresas dinámicas son las que *viven de la innovación.*

Las innovaciones tienen siempre fundamentos científicos y tecnológicos. Así es que las nuevas empresas tienen que verse implicadas -de una forma u otra- en la *creación de ciencia y tecnología.* La nueva ciencia produce nueva tecnología y depende de esa tecnología para su progreso. Igualmente, la tecnología posibilita la creación de ciencia y depende de ella. La creación de ciencia y la creación de tecnología se implican una a la otra, dependen una de la otra. De este hecho se sigue que no habrá innovación tecnológica importante sin innovación teórica.

La empresa innovadora, puesto que tiene que convertirse en una institución que produce, en un grado u otro, ciencia y tecnología, se transforma en una *sociedad de aprendizaje* y se aproxima, con ello, a la manera de ser de la universidad, hasta tal punto que una y otra institución empiezan a solaparse.

La nueva empresa y la universidad tienen las mismas pretensiones, pero con acentuaciones diversas. La empresa innovadora crea conocimientos nuevos y tecnología y, para hacerlo, tiene que entrar en una dinámica de docencia y aprendizaje. Sin embargo, la pretensión de la empresa al crear ciencia, tecnología y al aprender es producir bienes a través de esos conocimientos.

La universidad también pretende enseñar, crear nuevos conocimientos y tecnologías que sean capaces de producir bienes, pero su acento no está en la producción de bienes sino en la producción de conocimientos y en la docencia.

La diversidad de acentos entre empresa y universidad exige que se organicen como instituciones diversas; pero sus coincidencias e interdependencias hacen que tengan que relacionarse cada vez más intrínsecamente.

En el nuevo estilo de vida que están introduciendo las organizaciones económicas innovadoras, la producción, el aprendizaje continuo y la docencia se hacen inseparables.

La continua transformación de los saberes y las tecnologías arrastra, también a *una continua transformación de los modos de trabajo del grupo y de las formas de su organización.*

Producir conocimientos y tecnologías en equipo tiene unas exigencias organizativas muy diferentes de las que se requieren para producir bienes. Hay que organizar la colaboración de los diferentes especialistas científicos y técnicos y de los diferentes equipos de expertos, de acuerdo a la pretensión innovadora de cada caso.

Por consiguiente, la movilidad de las ciencias y tecnologías provoca y debe ir acompañada necesariamente por la movilidad de las formas de trabajo y organización.

Ahora bien, no es posible conseguir equipos creadores, compuestos por especialistas en diversos tipos de saberes y tecnologías, sin conseguir que se dé entre ellos *un fácil y rico flujo de información.*

A quienes poseen el saber no se les puede forzar a colaborar con otros especialistas en una tarea común; ni se puede conseguir de ellos, con presiones o sometiéndolos, que pongan todo su saber, toda la información de la que disponen y toda su capacidad creadora al alcance de los otros especialistas y, a través de ellos, de la empresa. Si no se logra crear una auténtica comunicación, sin reservas, entre los diversos especialistas de los equipos, la colaboración entre ellos y el flujo de información necesario no funcionará con la intensidad, libertad y plenitud requerida para que se conviertan en equipo realmente creativo.

Sin una comunicación interpersonal sin reservas y sin celos no habrá una colaboración adecuada en la empresa innovadora.

Pero para que se dé esa comunicación, que no se puede imponer ni forzar, es preciso *crear motivaciones, imágenes de futuro* a corto, medio y largo plazo con las que se comulgue hasta tal punto que estimule el trabajo a pleno rendimiento.

El trabajo de los científicos, de los investigadores, de los creadores, sea del tipo que sean, como el de los profesores universitarios o los artistas, implica, en un grado u otro, a todo el individuo. A causa de la necesaria implicación de todo el individuo en el trabajo, las fronteras entre lo que son las horas de trabajo y las de ocio, tienden a atenuarse; las fronteras entre la vida privada y la profesional y pública también se suavizan o, incluso, para no pocos, desaparecen.

La manera de ser de este tipo de ocupación de individuos y equipos, tiene consecuencias a la hora de crear *motivaciones, imágenes de futuro* capaces de provocar la adhesión de esos hombres, de tal forma que genere la colaboración plena y el intercambio sin reservas de información. *Lo que motive a trabajar y colaborar en la creación ha de ser capaz de dar, también, algún tipo de sentido global a la vida de individuos y equipos.*

Así pues, resumiendo, las empresas innovadoras son empresas que se ven forzadas a crear continuamente nuevos conocimientos, que son nuevas interpretaciones de la realidad de la que vivimos; nuevas tecnologías, que implican nuevas maneras de trabajar y colaborar. Eso implica que se tengan que crear nuevas maneras de organizarse, al paso de los cambios científicos y tecnológicos y para posibilitarlos. Las nuevas organizaciones, además, exigen novedad en los sistemas de comunicación y, por tanto, en las motivaciones, valores y fines de los individuos y de los equipos.

En conclusión: *en las sociedades de innovación todo se mueve, los conocimientos, las técnicas, las organizaciones y los motivos y valoraciones.*

Las empresas dinámicas son como un torrente que arrastra muchas cosas.

Lo que ocurre en las organizaciones económicas de innovación, a corto o medio plazo ocurrirá en la sociedad entera porque la innovación se está convirtiendo en la responsable del bienestar económico de los pueblos.

Las sociedades dinámicas arrasan las viejas concepciones y certezas de los individuos

Vivir de innovar es vivir de crear conocimientos, sean del tipo que sean, y eso es comer del conocimiento. Este hecho remarca el carácter práctico y, podríamos decir, biológico del conocimiento. Nuestro saber científico y técnico es una creación para vivir.

Cuando las sociedades no comían de la creación de conocimiento, podían interpretarlo como algo gratuito, hijo de la pura curiosidad, como una actividad espiritual. Las sociedades de innovación han puesto el conocimiento en el suelo.

Las sociedades de innovación imponen en los individuos, además, una idea de conocimiento como creación, como "construcción libre". Nos vemos forzados a comprender que *nuestros conocimientos son nuestra propia construcción*. La verdad es la construcción del científico, como la belleza es la construcción del artista.

Una verdad así construida, no somete al individuo, a pesar de que reconozca su valor operativo y objetivo, sino que lo mantiene libre.

Nos encontramos con que hemos de ir a una idea de conocimiento y de verdad que no somete a ninguna concreta formulación sino que libera de todas ellas, porque empuja a nuevas creaciones, a nuevas y nuevas transformaciones de nuestra interpretación de la realidad. Ocurre algo semejante a lo que ocurre con las artes. Cada creación libre de un artista -y su creación no puede ser más que libre-, revela la belleza del cosmos, pero lo hace de forma que no somete a esa concreta obra sino que lanza al artista, precisamente por el peso de la belleza que consigue con su creación, a nuevas y nuevas formas de arte. Lo mismo pasa en las ciencias.

Para las sociedades preindustriales estáticas, que debían vivir, durante larguísimos períodos de tiempo, de hacer siempre lo mismo *la verdad* era lo que Dios había establecido, creado, revelado. Frente a esa verdad no cabía más que la aceptación, *la sumisión*.

Por esta vía se conectaba, en individuos y grupos la idea de verdad con la de sumisión. Eso contribuía eficazmente a bloquear los cambios.

Para los hombres de la primera revolución industrial, que tampoco vivían de crear conocimientos, *la verdad* era descubrir la naturaleza misma de las cosas. Lo que las ciencias nos decían era la naturaleza de las cosas. Frente a esa verdad no les restaba a los individuos más que la *sumisión*.

Para los hombres de la segunda revolución industrial, que viven de crear nuevos y nuevos conocimientos, *la verdad* no puede estar ligada a la fijación, al sometimiento, sino que debe estar conectada con la libertad y el dinamismo de crear nuevas y nuevas verdades.

Concomitantemente a esta transformación de la idea de conocer y de verdad, nos vemos arrastrados a una transformación de la *idea de certeza*, de *convencimiento*. Los individuos no recibirán las certezas, los convencimientos de los que viven, ni de Dios, ni de la naturaleza de las cosas, ni de las ciencias; los individuos tendrán que vivir de las certezas, los convencimientos y las motivaciones que uno mismo, de una forma u otra, se construya. Las certezas de uno se las hace uno mismo.

Por consiguiente, las certezas que los individuos llegan a tener, no les someten porque tienen que estar intrínsecamente conectadas con la libertad y la transformación continua, cuando convenga. Las certezas de los nuevos individuos, tienen el peso de la certeza, pero sin someter. Así tienen que ser las certezas de los individuos de las sociedades dinámicas.

Si continuáramos manteniendo certezas conectadas con la sumisión, como las sociedades que nos precedieron, iríamos de crisis personal en crisis personal, de trauma en trauma, al paso

de las transformaciones que nos imponen las sociedades dinámicas. Y quien va de crisis en crisis no puede ser parte viva y activa de las sociedades dinámicas ni, menos, puede liderarlas.

Todavía hay otra transformación en la cabeza de los individuos de las sociedades móviles. Si nuestros conocimientos no son "desvelar la naturaleza de las cosas", si no son un reflejo de la realidad ni su partitura, ¿qué son?

Son sólo patrones, sistemas construidos por nosotros mismos para poder simplificar la formidable complejidad de las cosas y conseguir así, gracias a nuestra simplificación, actuar convenientemente y vivir.

Eso nos fuerza a varias renunciaciones:

Primero tenemos que renunciar a la idea de que un día, llegaremos a disponer de una ciencia simple y potente que nos dará los fundamentos últimos de la realidad, desde donde podremos manejarla adecuadamente y con garantía.

Nuestro saber es un instrumento de simplificación de la realidad, sin embargo es un saber que no cesa de crecer y crecer, es un saber que estalla, también él, en complejidad y pluralidad. El crecimiento de la amplitud y de la diversidad de nuestras ciencias y técnicas es tal que tenemos que construir ciencias de segundo nivel para simplificar y manejar la complejidad que nosotros mismos hemos creado, paradójicamente, con nuestro instrumento de simplificación.

Segundo, *tendremos que renunciar a la idea de que las ciencias y las técnicas son fenómenos inequívocamente positivos*, porque nos acercan continuamente a la naturaleza misma de las cosas; y la naturaleza de las cosas es la mejor guía para nuestro comportamiento -una especie de Dios laico.

El instrumento con el que simplificamos toda esta inmensidad que nos rodea, no tiene ninguna garantía intrínseca de conducirnos a buen puerto. Podemos simplificar y controlar de forma conveniente o inconveniente. Nuestro saber estalla en una pluralidad y diversidad de especialidades científicas y tecnológicas muchísimo mayor que la pluralidad y diversidad de nuestro arte y no tiene, de por sí, ninguna marcha unitaria ni ninguna garantía que nos venga de fuera. La marcha de nuestro saber y, sobre todo, de nuestras creaciones tecnológicas, no tiene más garante que nosotros mismos, que nuestra propia calidad como hombres.

Puesto que, para poner algunos ejemplos, *las ciencias antropológicas, sociológicas o económicas no nos desvelan la naturaleza del hombre, de la sociedad, del funcionamiento de la economía, sino que sólo son procedimientos construidos por nosotros para simplificar y manejar la inmensa complejidad de los datos que se dan en cada uno de esos campos, resulta que esas ciencias no nos dicen cómo hemos de vivir*. No nos proporcionan un proyecto de vida.

Los proyectos para vivir no los podemos recibir de ninguna parte, de nada extrínseco a nosotros mismos; los proyectos nos los tenemos que construir nosotros mismos, libre y responsablemente. Y los construiremos dando a nuestros saberes científicos y técnicos un doble uso: los utilizaremos primero, para informarnos lo más posible y, segundo, para construir con ellos el proyecto que diseñemos.

Las sociedades dinámicas arrastran a los individuos hasta forzarlos a reconocer en su vida cotidiana que las motivaciones de la propia vida, que el proyecto que de ella se hacen, que los valores por los que viven, no les vienen dados de fuera, ya construidos y garantizados, sino que todo eso tienen que construirlo apoyándose únicamente en su propio criterio, en su propia calidad y en la garantía que esa calidad le proporciona.

Las sociedades preindustriales y estáticas creían recibir sus proyectos de vida más personales y profundos, sus motivaciones y valores desde fuera, de Dios. ¿Cabía pensar una garantía más indudable y convincente? Gracias a ese convencimiento, el proyecto de vida, el valor y el comportamiento estaba conectado intrínsecamente con la idea de sumisión y de intocabilidad.

En las sociedades de la primera revolución industrial el proyecto de vida y los valores y comportamientos venían dictados a la razón por nuestros saberes que desvelaban y descubrían la naturaleza misma de las cosas. También aquí el comportamiento y los valores estaban conectados con la sumisión y la intocabilidad.

En las sociedades de innovación los proyectos de vida, los sistemas de comportamiento individual y los valores no pueden estar conectados con la sumisión y la intocabilidad, sino, por el contrario, tienen que relacionarse desde dentro con la libertad y la continua transformación. En una situación así, individuos "fijados" en unos proyectos de vida, en unas maneras de comportarse, valorar y sentir, no pueden ser miembros activos y equilibrados de sociedades dinámicas, ni, menos, liderarlas.

Las sociedades dinámicas también han dado al traste con la firmeza y garantía indudable y profundamente enraizada de las instituciones familiares. Todo se ha hecho móvil y sin firmeza externa.

Las relaciones de pareja no tienen más consistencia que la que la pareja misma sea capaz de darle. Las relaciones de padres e hijos ya no discurren bajo patrones que garanticen el funcionamiento. Cuando se consiguen buenos resultados en la relación, ese resultado es el fruto de una auténtica creación familiar, no el resultado de la aplicación de un patrón garantizado.

La nueva situación, ha alterado, en todo, la validez de los viejos y venerables patrones.

Las sociedades dinámicas arrasan los viejos patrones de organización y cohesión de los colectivos

Las sociedades de innovación o dinámicas han desarticulado todos los sistemas eficaces de *someter a los grupos* y, con ello, han desarticulado lo que, hasta ahora, ha sido el principal sistema de *cohesionar grupos*.

Las maneras de pensar y sentir han cambiado tanto, en poco tiempo, que lo que había sido el sistema de creencias, preceptos y valores colectivos, compartidos por las sociedades durante miles de años y con prestigio religioso, ha perdido su credibilidad y su atractivo.

Esas creencias y valores con garantía religiosa, se han hecho incapaces de cohesionar y motivar a los colectivos de las nuevas sociedades industriales, aunque todavía valgan para algunos individuos. Los dioses han abandonado a su suerte a las sociedades industriales de innovación.

Pero es que tampoco existen sistemas laicos de creencias y valores tan acreditados, legitimados e indudables que sean capaces de generar convencimiento, motivación y cohesión en los grupos. Las ideologías contemporáneas al maquinismo de la primera revolución industrial han entrado en crisis, de tal forma, que han perdido su plausibilidad y su credibilidad.

Las utopías, propuestas y valores del socialismo real han sido refutados, falsados por los hechos. Los sistemas comunistas han implosionado globalmente y de golpe. El descrédito es total e irreversible.

A las socialdemocracias se les han colapsado las imágenes de futuro y las bases teóricas fundamentales. Aunque los ideales de democracia real, justicia y equidad continúen siendo válidos, tanto más que en otras épocas, ya no se sabe en qué imagen de futuro, en qué propuesta concreta plasmarlos; ya no se sabe qué diseño de sociedad proponer para lograr esos valores, porque la socialización de los medios de producción se ha mostrado inoperante y la lucha de clases resulta inadecuada a la nueva estructuración de la sociedad creadora de conocimientos. Ni la socialización ni la lucha de clases son ya motivaciones eficaces para las comunidades.

Aunque aparentemente el socialismo ha llevado la peor parte de la crisis y aunque, aparentemente, parece que el capitalismo ha vencido, no es realmente así. El socialismo se ha hundido, pero el capitalismo no ha vencido. La nueva sociedad industrial dinámica está mostrando que tanto el capitalismo como el socialismo pertenecen a unos modos de vivir ya caducados y que, como ideologías, son insuficientes e incapaces para programar a los nuevos colectivos.

Lo que en el sistema capitalista se ha verificado como eficaz y lo que ha conseguido que los países capitalistas no implosionaran como los socialistas han sido tres factores: la democracia política, el sistema económico de mercado y la iniciativa privada. Pero estas tres cosas más que propuestas, finalidades, imágenes de futuro o motivaciones, *son métodos* para construir convenientemente todas esas cosas. La democracia es un método para construir proyectos, más que un proyecto en sí. La iniciativa privada y el mercado son igualmente métodos de actuación, maneras convenientes para construir, no proyectos propiamente dichos, finalidades o motivaciones capaces de cohesionar y motivar grupos.

Ésta es la situación a la que nos ha arrastrado la segunda revolución industrial de las sociedades dinámicas de innovación.

El crecimiento de nuestras ciencias y tecnologías ha sido de tal calibre que ya desde ahora, para bien o para mal, nada puede funcionar autónomo de nosotros en este planeta. De hecho, lo reconozcamos o no, nos hemos convertido en los gestores de la vida del planeta. El destino del planeta entero, de la vida que hay en él y nuestra propia suerte, están en nuestras manos.

Y, precisamente, cuando esto ocurre, descubrimos que *las religiones, como sistemas de programación colectiva* -prescindiendo del valor puramente religioso que puedan tener-, *nos han dejado huérfanos* porque hablan desde sociedades preindustriales y estáticas a sociedades preindustriales y estáticas. Hemos perdido para siempre la guía de los dioses.

También hemos descubierto recientemente que *tampoco las ciencias son guía*. Ninguna ciencia nos dice cómo hemos de vivir ni cómo construir nuestros proyectos o dirigir nuestro destino, que es, a la vez, el destino de todo lo que vive en este planeta.

Hemos perdido todos nuestros sistemas absolutos de referencia: los sagrados, los naturales y los científicos, precisamente cuando acabamos de enterarnos que tenemos en nuestras manos el destino de la globalidad.

No nos queda más criterio y más guía que nuestra propia sabiduría, nuestra propia calidad como individuos y, sobre todo, como colectividades.

Las exigencias de los contextos dinámicos a individuos y grupos

Las sociedades dinámicas se ven forzadas a crear conocimientos, tecnologías, nuevas formas de organización y, a la vez, nuevos motivos de comunicación, cohesión y motivación. Para lograrlo tienen que alejar a las organizaciones de la rígida estratificación y de la jerarquización.

Toda estratificación, jerarquización y dominio es contrario a la libertad, a la movilidad, a la comunicación completa, al espíritu de iniciativa plena y a la colaboración sin reservas que se requiere para la creación de conocimientos en equipo. Una estructuración basada en la jerarquía y en la sumisión, es una construcción al servicio de sociedades que se pretenden mantener estables. Toda organización basada en la jerarquía, el control y el dominio, tiende a estrangular las transformaciones en los sistemas de interpretar la realidad, bloquea las transformaciones de los sistemas de trabajo y organización e impide los cambios en los sistemas de valores y fines.

La jerarquía y el dominio fijan al grupo; al hacerlo, se esfuerza por fijar el entorno; con ello fija el saber y, a la vez, fija la producción.

En las sociedades creativas se requiere la *libre y completa colaboración de diversos especialistas* para producir conocimientos y tecnologías. Para lograrlo hay que conseguir que la comunicación funcione en todas direcciones con toda libertad.

En esas sociedades nadie posee el saber completo, y nadie, desde él, posee el poder y la iniciativa completa. El saber sólo lo posee el grupo. Nadie es capaz de apoderarse del saber de todos los especialistas del equipo y, desde él, dominarlos a todos.

Quien posee un saber exclusivo, posee poder. Así, el conjunto del saber del equipo sólo lo soporta y posee el equipo. El equipo tiene la realidad del poder.

El equipo entero, lo mismo que cada uno de sus miembros, para crear tiene que ser libre, y lo es, de hecho, porque cada uno de los miembros del equipo y el equipo como tal, posee el saber y, con él, una parte imprescindible de poder y de responsabilidad exclusiva y tan indelegable, como indelegable es su saber.

Las sociedades creativas tendrán que ser, por tanto, *sociedades de voluntarios*. Nadie puede ser forzado a formar parte activa de un equipo creador de conocimientos, tecnologías, productos o servicios. Las sociedades de innovación tendrán que ser sociedades libres, democráticas en el más estricto sentido de la palabra, y voluntarias.

Como no se puede forzar ni dominar a individuos que poseen conocimientos exclusivos, sólo se les puede motivar a la colaboración, a la comunicación y a la formación de equipos.

El carácter voluntario de las sociedades creativas vuelve a hacer patente que para las sociedades de innovación, *la construcción de proyectos*, imágenes de futuro a corto, medio y largo plazo, es tan central y capital como la creación de ciencias y tecnologías, porque sin la creación de proyectos con los que se esté de acuerdo, no es posible crear equipos voluntarios.

Las sociedades de conocimiento tienen que cultivar intensamente lo individual, la diferencia y la peculiaridad de los individuos y los grupos. Cuanto más especializado y más creativo es un individuo, más peculiar y diferenciado es. Los grupos compuestos por especialistas en diversas disciplinas, son grupos de individualidades muy diferenciadas. Lo mismo cabe decir de los diversos subgrupos de un equipo de innovación.

Hay que dar por supuesto que cuanto más creativo sea un grupo, más individualizados y diferenciados serán sus miembros; e igualmente, cuanto más creativa sea una colectividad, más individualizados y diferenciados serán sus subgrupos constitutivos.

Las sociedades creativas no son sociedades homogéneas, sino sociedades extremadamente individualizadas y diferenciadas.

Por la misma razón, las sociedades creativas tendrán que ser sociedades en las que se dé la máxima autonomía a los individuos y a los grupos. En ellas, la centralización da paso al policentrismo y a la autorregulación, tanto a nivel de equipos como de individuos.

La urgente necesidad de calidad humana

En las sociedades dinámicas los equipos tienen que autorregularse y crear todos los parámetros de los que viven. Igualmente, en los equipos, los individuos que los forman, tienden a ser tan autónomos y autorregulados como les es posible.

En esas sociedades hay *una ausencia total de verdades, certezas, valores que tengan garantía externa* a los mismos individuos y a los mismos grupos. Hay, igualmente, *una completa ausencia de proyectos de vida y sistemas de motivación venidos de fuera*. Nada viene de ninguna parte: ni del cielo, ni de la naturaleza, ni de la historia, ni nos lo proporcionan las ciencias.

Por suerte o por desgracia, somos dueños y creadores de nuestro propio destino; y, por efecto del poder de nuestras ciencias y tecnologías, del destino de la globalidad de lo que existe en este planeta.

La radicalidad de esta situación, nos empuja a tener que reconocer una nueva y fundamental necesidad, concomitante al desarrollo y crecimiento de las sociedades de la nueva revolución industrial: *la necesidad de calidad para las personas y los grupos*.

Sólo nuestra propia calidad será la guía de todas nuestras creaciones científicas, tecnológicas y organizativas; sólo la calidad será la guía de la creación de proyectos y programas de vida. De esa calidad dependerá la marcha de nuestras sociedades. De nuestra calidad, como individuos y como colectivos, dependerá hacia dónde llevaremos el dinamismo y la transformación continua de nuestras sociedades. De esa calidad dependerá qué ciencias y

tecnologías construiremos y qué haremos con esas ciencias y tecnologías. De esa calidad dependerá, en definitiva, nuestra supervivencia y la supervivencia de la vida en este planeta.

El laboratorio de pruebas de las sociedades dinámicas: las empresas de innovación

En las sociedades de innovación todo se mueve, todo hay que diseñarlo y proyectarlo continuamente porque *no se puede repetir el pasado*. Y todas nuestras construcciones serán siempre extremadamente precarias, hechas en el seno de una complejidad inabarcable y sin más garantías que nuestros propios tanteos y verificaciones.

En una sociedad así, los líderes políticos no disponen de proyectos que puedan tomar de ninguna parte. Los políticos tendrán que diseñar los proyectos para la colectividad global, recogiendo los logros de las organizaciones particulares.

En las sociedades dinámicas, *las empresas de innovación son los laboratorios donde se construyen comprueban y corrigen los proyectos, no sólo para crear ciencia, tecnología y bienes sino para crear organizaciones, sistemas de comunicación e información, valores y fines colectivos*.

¿Cuál es, entonces, la función de los directivos de las empresas? La función de los directivos será, principalmente, motivar la colaboración libre y sin reservas de los especialistas y organizar esa colaboración. Si eso no se consigue, nada se consigue; cuando eso se logra, lo demás viene por sí mismo.

Esta es una función más de coordinación que de gestión. La evolución de la función de los directivos les aproxima a lo que es la función propia de los políticos en la sociedad global. Resulta pues, que los líderes de las empresas son los líderes de los laboratorios donde se crean, prueban, controlan, verifican lo que puede un día convertirse en ejemplares de proyectos para la sociedad global.

En las sociedades de innovación, la frontera entre el político y el empresario tiende a diluirse en una transformación común. Los empresarios se han tenido que transformar en líderes sociales, en coordinadores de la creación de organizaciones y proyectos, aunque sólo se trate de proyectos de laboratorio; los políticos también tendrán que transformarse en creadores de proyectos, aunque apoyándose en los bancos de proyectos comprobados y verificados que son las empresas.

Las empresas *tantean proyectos* sin hacer correr riesgos a la sociedad global, porque los pueden corregir y verificar con mucha mayor movilidad y menor peligro.

También el político es líder de una sociedad móvil y tiene que construir proyectos para dinamizar todos los niveles de la vida de la colectividad, pero sus proyectos han de eliminar, lo más posible, el riesgo y han de contar con la mayor complejidad y la menor movilidad y flexibilidad de la colectividad global.

Lo que los políticos proyectan y proponen, habrá sido previamente construido, tanteado, corregido y verificado en esos laboratorios sociales que son las empresas de la segunda revolución industrial.

No debiera extrañarnos que confluyan y se entrecrucen el mundo de la política y el de las empresas. Ya hemos asistido a otra confluencia y entrecruzamiento no menos importante: el de la investigación científica, creación tecnológica y la docencia universitaria y las empresas.

Lo mismo que ya no es concebible, en la práctica, la creación científica y tecnológica desconectada de las empresas de innovación, tampoco será concebible, en el futuro, la política de las sociedades dinámicas desconectada de las empresas de innovación.

A modo de conclusión

Las sociedades de innovación, de aprendizaje continuo o inteligentes, tal como las hemos descrito en la lógica de su dinámica y estructura, son sólo un modelo, un escenario. Las organizaciones de este tipo son todavía minoritarias en los países avanzados; y cuando se dan, están todavía muy mezcladas con viejos patrones de organización, viejas formas de vida y viejas maneras de pensar y sentir. Es lógico que ocurra así porque estamos en una época de transición. Lo que nos importa advertir y reconocer es que ese tipo de organizaciones económicas, aun siendo minoritarias y mestizas, están ya condicionando y marcando el paso de la economía de los países.

La innovación continua, con todo lo que hemos visto que comporta, se ha convertido ya en el motor de la economía. Este hecho, que ya se ha producido y que no hace más que crecer, impone una dirección a toda la actividad humana. Continúan existiendo muchas empresas de producción de bienes y servicios en serie que prolongan la organización según los viejos patrones jerárquicos y tayloristas, pero ya están contextualizadas por el hecho de que *la innovación es el principal factor de competitividad*.

El grupo minoritario de las organizaciones inteligentes han impuesto ya una nueva marcha a la economía. Eso cambia las maneras de vivir, de trabajar, de organizarse, de pensar y de sentir.

Estamos frente a *un hecho ya consumado* que nos exige el estudio de la dinámica y de la estructura de las sociedades creativas: *el movimiento de los colectivos innovadores lo condiciona y lo contextualiza todo, incluso lo que todavía no se mueve o no se mueve a tanta velocidad*. Podemos afirmar justificadamente que *las organizaciones dinámicas se han convertido en el nuevo patrón cultural, el nuevo sistema de programación para los colectivos de la nueva gran revolución industrial que se nos está echando encima rápida y profundamente*.

Ese nuevo paradigma configurará nuestras maneras de pensar, sentir, vivir y organizarnos; y mediatizará, necesariamente, nuestras formas religiosas.

II. LAS FORMAS RELIGIOSAS DEPENDEN DE LOS SISTEMAS DE PROGRAMACIÓN COLECTIVA

1. LAS RELIGIONES

Las religiones son fenómenos de las sociedades preindustriales

Varias tradiciones religiosas utilizan con frecuencia una imagen, que ya es milenaria, para significar la peculiaridad de los hechos religiosos. Esa imagen venerable y clásica es la del *vino* y *la copa*.

La imagen dice que todo nuestro mundo humano, el de cada época y el de cada cultura es la *copa* donde viene el *vino sagrado* de la religión. Nuestras maneras de pensar, sentir y vivir las realidades, nuestras maneras de concebir y expresar las cosas, nuestras formas de comportamiento, organización y trabajo son la *copa* donde llevamos y podemos beber el sagrado vino. En esa *copa* lo bebemos y lo damos a beber.

Cada forma de vida es una *copa*, por tanto, a diversas culturas, diversas *copas*. Hay tantas formas de presentarse los hechos religiosos como culturas.

El vino siempre viene en *copa*. No se le puede ni recibir ni beber o entregar a otros más que en *copa*. Pero el vino no es la *copa*.

El vino no tiene forma, su forma es siempre la de la *copa*. Toda forma es de la *copa*, no del vino. Quien se adhiere a las formas porque ama al vino, no comprende la manera de ser del vino y confunde la *copa* con el vino.

Iniciarse a los hechos religiosos es aprender a discernir entre el vino y la *copa*; es aprender a gustar la sutileza del aroma y del sabor del vino que siempre se bebe en *copa* pero que no es ninguna de las *copas* en las que se ha vertido.

Cuando las culturas perduran durante milenios, cuando además se programan para ser estáticas y bloquear el cambio y las alternativas, se corre un grave peligro de fundir la *copa* y el vino en una pretendida unidad indisoluble. El peligro de confusión tiene una doble raíz. Por parte de la religión: la iniciación religiosa utiliza el prestigio milenario y verificado de los patrones culturales para introducirse con más facilidad y eficacia en los colectivos. Por parte de la cultura: el programa colectivo se impone con más rotundidad y fuerza y sus pretensiones de exclusividad son más verosímiles si se reviste de sacralidad.

Cuando el vino se confunde con el programa de una sociedad estática (que es siempre un programa de sumisión, fijación y bloqueo de cambio y alternativas), la religión hay que imponerla a todos, ha de ser homogénea para todos y obligatoria. La religión se basará, entonces, en la creencia, que es la manera de someter el pensar, el sentir y el comportamiento de los individuos y de los grupos.

Los hechos religiosos que tuvieron que expresarse en programas fijación, paradójicamente quedaron sometidos al programa de sumisión. El vino quedaba con ello indisolublemente ligado a unas formas culturales, excluyendo cualquier otras.

Según esto, ¿qué se entiende por *religión* en el contexto de las sociedades estáticas? *La forma de vivir la experiencia sagrada bajo el dominio y el control de los programas colectivos de las sociedades preindustriales.*

Las sociedades dinámicas tendrán que alejarse de esa noción porque tendrán que aprender a distinguir con toda claridad el *vino* de la *copa*. La iniciación a la experiencia religiosa tendrá que disociarse de la sumisión a sistemas fijados de creencias, valores y comportamientos; en cambio, tendrá que impartirse en contextos fluidos de innovación e indagación libre donde sólo nosotros somos responsables de la construcción de nuestros proyectos y dónde sólo nosotros conducimos nuestras construcciones.

En las sociedades dinámicas los hechos religiosos se vuelven imposibles si no se diferencia con toda claridad *la copa*, que es de nuestra exclusiva responsabilidad, *del vino*. La iniciación religiosa consiste en aprender a utilizar las facultades hasta llegar a reconocer la finura del vino. Sólo cuando se aprende a gustar el vino se llega a saber que no es la copa, aunque venga sólo en las copas que construyen nuestras manos

Cuando se leen los maestros religiosos desde los paradigmas y patrones de las sociedades dinámicas se puede comprender con toda claridad que su enseñanza es desconcertantemente sencilla y fascinante. Dicen que en el hombre hay *dos posibilidades de conocer, sentir y vivir la realidad*: la que podemos tener desde nuestra condición de seres necesitados, que es una perspectiva *egocentrada* que toma la estructura de necesidades que es el yo como punto de referencia; y la que podemos tener *más allá de esa condición de necesitada*, como si no existiera ese centro de necesidades como referencia. Esta segunda perspectiva es la religiosa.

Cuando nos hacemos capaces de *callar* la modelación que la necesidad hace de todo, se nos hace evidente un nuevo e insospechado conocer y sentir desde ese silencio. Entonces podemos conocer y sentir como testigos imparciales de esta inmensidad; entonces podemos comprender que hay mundos sobre mundos en la realidad; entonces nace un nuevo e incondicional interés por todo, que se goza con todo y se reconcilia con todo.

La invitación que hacen los maestros a vivir esta otra dimensión de la realidad, no es una invitación a someterse y creer sino una invitación a verificar por sí mismo.

La religión es un fenómeno simbólico-mítico, un fenómeno mental y axiológico, nunca un fenómeno conceptual. Lo conceptual puede hablar sobre la religión, pero no puede transmitir ni hacer presente el fenómeno religioso mismo; si se intenta hacerlo presente mediante conceptos se lo violenta, como se violentaría a la poesía si se la pretendiera hacer accesible con conceptos.

En los inicios del siglo X el gran maestro sufí Hoceïn Mansûr Hallâj dijo:

*"Aquel que sediento de Dios toma a la razón por guía, ésta le conduce a unos pastos de perplejidad en donde le deja agitarse. Allí sus estados de conciencia se marchitan en el equívoco y se acaba preguntando perplejo: ¿Existe?"*³

Las mitologías en que se expresan las tradiciones religiosas son sistemas prácticos no oscuros mecanismos de la sensibilidad y de la imaginación. Son sistemas de conocimiento con los que los hombres preindustriales se relacionaban con el medio con todo el ser, (no sólo la mente es cognoscitiva). En ellos tenemos noticia y estructuramos lo que es nuestro mundo con todo nuestro cuerpo y toda nuestra mente. En esa tarea intervienen las facultades sensitivas y mentales, las conscientes y las inconscientes.

El fenómeno religioso se ha presentado en ese tipo de conocimiento en el que interviene todo nuestro ser. Únicamente en el seno de lo que nos pesa como estímulo y valor, en lo que tiene un significado para el viviente como tal viviente, *aparece una significación segunda, un valor no dirigido a la supervivencia del individuo y del grupo*. Únicamente en la vivencia concreta y cotidiana del valor se presenta el fenómeno religioso *como un aspecto peculiar de ese vivir y*

³ Hallâj, Hoceïn Mansûr: *Diwân*. Paris, Ed. des Cahiers du Sud. 1995.pg.120.

ese valor. Si nos alejamos de lo que es valioso para nosotros los humanos, nos alejamos de la posibilidad de la religión.

Estos son los datos: todas las religiones del pasado han adoptado formas simbólico-míticas.⁴

Los símbolos y los mitos de las sociedades preindustriales modelaban lo sagrado y, haciéndolo, orientaban, dirigían la mente y la sensibilidad de los hombres para experimentar *la otra dimensión*. Eran, además de vehículos de iniciación a la experiencia sagrada, vehículos de expresión y ritualización de esa misma experiencia.

Por otra parte, lo hemos visto ya, *lo que determinaba qué estructura tenían los mitos y cada uno de los símbolos de una mitología era el modo de vida del grupo*.

Puesto que lo que decían los mitos y símbolos lo decían a través de su estructura, lo que afirmaban las religiones de *Dios*, de lo *sagrado*, dependía totalmente del tipo de mitos que se utilizaban. Unos mitos y símbolos podían poner de relieve unos aspectos de lo sagrado y otros mitos y símbolos otros aspectos. Las religiones se encontraban mediatizadas por las posibilidades y limitaciones de los mitos que utilizaban. Y las posibilidades y limitaciones de cada tipo de mitos y símbolos dependían, en definitiva, del modo de vida de los pueblos.

Desde esta perspectiva, cada forma religiosa decía *de esa otra dimensión que llamamos lo sagrado* algo nuevo e inédito que otras formas no tenían la posibilidad de decir. Desde una perspectiva global y ecuménica deben ser escuchadas todas las tradiciones y ninguna debiera perderse en el olvido, porque lo que pudieron decir es único, exclusivo e irrepetible. Nos asemejamos en esto a lo que ocurre en el arte: lo que con un estilo de hacer arte se puede decir de la belleza, no debe caer jamás en el olvido porque lo que aquella forma dijo es único y no podrá volverse a decir en ninguna otra manera. Toda tradición de expresión religiosa debe ser escuchada con veneración porque dice una palabra y proporciona un aspecto del misterio sagrado que nadie podrá volver a decir.

Los mundos míticos y simbólicos son inconmensurables. Ninguno de ellos puede decir lo que otros dijeron. Cada uno de ellos da un acceso diferente a la riqueza de la realidad y, por ello, ofrece unas posibilidades diferentes de modelar e iniciar a la inmensidad de lo sagrado.

Desde el punto de vista de la propia tradición religiosa, que es simbólico-mítica, esta perspectiva puede parecer turbadora; sin embargo, abre a la riqueza de las diversas tradiciones de la humanidad y arranca definitivamente la base, no a la verdad de las religiones, sino a su enfrentamiento y a la intolerancia mutua.

Pero, como se ha visto en páginas anteriores, el papel de los mitos y símbolos no es precisamente religioso; su función es *psico-social*, su papel es establecer una *constitución* que construya, en unas condiciones de vida determinadas, *a los individuos, las relaciones sociales y el mundo en el que la vida del grupo se desarrolla*. El uso religioso de los mitos y símbolos no añade ninguna modificación a esa estructura, ni altera su función que es *suplir la programación genética*. Las *religiones*, (es decir, *el uso religioso de los mitos y símbolos*, que tienen de por sí una función profana), *no aportan ninguna nueva estructuración del mundo, ninguna nueva articulación ni del individuo, ni de las relaciones sociales, ni ninguna alteración del sistema de valores que estructura al grupo*.

⁴ Poseemos algunos ejemplos en los que las formas religiosas se expresan en un sistema de símbolos cuya función no es regular las relaciones intersubjetivas y con el mundo sino que su función es exclusivamente iniciar a la experiencia religiosa. Los ejemplos más notables de este tipo de formas religiosas son el Brahmanismo de los Upanishads, el Yoga y el Budismo. Estas formas religiosas no pretenden asentar un sistema de valores que rija a una sociedad. De sus grandes símbolos y de sus mitos no se pueden sacar conclusiones para organizar una sociedad. Los valores que esas formas religiosas propugnan pueden influir en la calidad de los valores de las sociedades en que se presentan, pero no constituyen un sistema de valores.

Los símbolos y mitos utilizados religiosamente *conducen, inducen e inician* a experimentar y a vivir *otro ámbito de realidad* en la dirección que apunta su propia estructura pero más allá de ella. El más allá al que apuntan y que les trasciende, los símbolos y los mitos no lo puedan traducir. Los símbolos y los mitos, expresan, desde el seno de su propia capacidad significativa (que está ordenada a la supervivencia de individuos y colectivos) *una significación y realidad segunda*, gratuita, inefable y trascendente a la vez que inmanente.

Luego lo importante de las religiones está en *a dónde nos conducen, no en los modos de pensar y sentir con los que nos conducen*; porque las formas de pensar y sentir con las que nos conducen cambian al cambiar las culturas. Lo central de las religiones no son las concepciones, los sistemas de valores en que se expresan, los modos de representación; todo eso depende de factores relativos; lo fundamental es *aquello otro* que no depende de factores relativos pero que sólo es accesible y expresable con modos relativos.

La *sabiduría religiosa* consiste en comprender que no se puede transferir ni confundir la intocabilidad de *aquello a lo que apuntan* las expresiones religiosas con *las mismas expresiones* porque eso supondría intentar frenar las mutaciones de la historia humana y caer en la idolatría.

A fines del siglo XX, los medios de comunicación han provocado la convivencia de todos los sistemas religiosos vivos de la tierra. *El reconocimiento simultáneo de la relatividad y de la legitimidad de todos los sistemas mítico-simbólicos que usan las religiones se ha convertido en una necesidad social y cultural y en una necesidad religiosa.*

Aunque los sistemas simbólico-míticos sean relativos, fueron y son imprescindibles para acceder a la experiencia religiosa y para expresarla e iniciar a otros; por tanto, hay que adherirse a ellos con firmeza porque sólo ellos pueden conducirnos más allá de ellos mismos. Los mitos y los símbolos son como una escalera para subir al *ámbito de lo otro*, que cuando se ha alcanzado se pueden abandonar; aunque será preciso volverlos a utilizar cuando se quiera comunicar la propia experiencia e iniciar a otros.

No se puede dudar de la verdad de lo que los mitos y símbolos dicen cuando hablan religiosamente aunque pertenezcan a sociedades que han desaparecido. Lo que dicen es verdad, aunque no sea toda la verdad ni "la verdad". Pero aunque no digan toda la verdad ni sean "la verdad", ponen en contacto con "la verdad". Por este hecho, los mitos y símbolos, construcciones humanas mutables y relativas, se convierten en venerables y sagradas. No cabe pues una actitud agnóstica respecto a las formulaciones mítico-simbólicas porque esa actitud supondría cerrarse el camino a la tradición y, en el fondo, a la religión.

Hemos llegado al reconocimiento de la relatividad cultural de los sistemas mítico-simbólicos que utilizan las religiones. Este hecho es de una importancia imponderable. Y hemos llegado a ese reconocimiento por dos vías, una explícita y otra implícita. La vía explícita es el estudio de la estructura de las mutaciones de los sistemas de valores en la historia. La vía implícita es la conciencia colectiva, más o menos formulada, de que todos los sistemas de valores que conviven en nuestra sociedad, todos ellos son *un sistema* y ninguno de ellos es *"el sistema"*.

El reconocimiento implícito y explícito de la relatividad cultural de los sistemas de valores en los que se expresan las religiones nos fuerza a no poner el acento en las creencias y prácticas de cada una de las religiones, sino a ponerlo en el proceso con el que nos conducen a esa otra dimensión de la realidad, la dimensión sagrada; nos fuerza a poner el acento en el proceso de transformación interior de los individuos y de los grupos y no en la indoctrinación.

Lo que se ha entendido como "religión" ha llegado a su fin

En los países desarrollados la desaparición de los últimos restos de vida pre-industrial y agrícola, la generalización del modo de vida industrial y la nueva gran transformación de los

sistemas científicos y técnicos están imponiendo una transformación radical de los modelos culturales. Lo que hasta ahora hemos llamado "religión" se está viendo afectada de lleno por esas transformaciones.

En Occidente, la *religión* siempre se ha presentado como un *sistema colectivo de creencias*. Un sistema colectivo de creencias es, también, un *sistema de control colectivo*. Todo sistema de control requiere de un *sistema de poder*. A esta cadena de hechos *hay que añadir* que *el vehículo mítico-simbólico de las religiones, en Occidente, ha sido el mismo vehículo de programación colectiva de las maneras de pensar, sentir y actuar*, las cuales deben ser fijadas de forma intocable y rigurosamente controlada. Las religiones han estado, por ello, conectadas con las *creencias*, el *control* y el *poder*.

Las transformaciones culturales de las sociedades industriales desarrolladas han puesto fin a esta situación.

Creemos que se puede afirmar seriamente que las religiones, tal como se concibieron en Occidente durante casi 2.000 años, se han terminado o están en camino de extinción.

Por otra parte, y paradójicamente, se da, simultáneamente con ese decaimiento profundo de las religiones clásicas, un resurgir fuerte, y un tanto salvaje, del interés por lo religioso, un interés por lo que podríamos llamar -intentando buscar una terminología más adecuada a la nueva situación- una dimensión profunda y vivida de la existencia; crece el interés por *la Gran Dimensión de la existencia*, una dimensión que está ausente, casi por completo, en nuestra vida cotidiana.

La cuestión que se plantea es: ¿qué pasa con lo religioso después de las religiones? ¿Cómo se ha de pensar, sentir y vivir esa Gran Dimensión, que antes cultivaban las religiones, desde el nuevo paradigma, en las culturas industriales desarrolladas?

Pretendemos estudiar clara y sencillamente ese problema. Expondremos los que creemos que son los rasgos principales de la religión en la nueva situación, evitando, en la medida de lo posible, extensas racionalizaciones y explicaciones para que pueda aparecer con mayor claridad el nuevo molde, la nueva forma.

En obras anteriores nos hemos entretenido en ofrecer detalladas argumentaciones; ahora preferiríamos que fuera la coherencia y la fuerza de lo que se dice lo que se imponga por sí mismo y no por la contundencia de la argumentación. El sabor de verdad es el argumento definitivo. Ese sabor de verdad lo hemos verificado y contrastado, durante muchos años, con las enseñanzas de los grandes maestros religiosos de la historia humana.

La época de las *"religiones"*, tal como se concibieron en Occidente, va camino de su fin o, como mínimo, va camino de quedar en los márgenes de la marcha de la cultura.

La manera cultural como se vivió y expresó la experiencia religiosa en las sociedades pre-industriales de Occidente está siendo barrida y marginada por la sociedad industrial avanzada.

Lo que está muriendo no es la posibilidad de vivir la experiencia religiosa, sino una manera cultural, venerable y milenaria, de vivir esa experiencia.

Llamamos religión al peculiar modo de vivir la experiencia sagrada, propio de las sociedades pre-industriales y estáticas, es decir, propio de sociedades que vivieron durante milenios de hacer fundamentalmente lo mismo (caza/recolección, agricultura, ganadería). Esas sociedades necesitaron fijar de manera inamovible sus sistemas de programación colectiva de forma que bloquearan e ilegitaran el cambio; y precisaron, también, excluir cualquier alternativa al sistema fijado.

Por tanto, *"religiones"* son las formas sagradas pre-industriales que se expresan en los sistemas de programación colectiva adecuados a ese tipo de sociedades. *"Religiones" son las formas sagradas pre-industriales que se expresan en programas mítico/simbólicos, que son programas culturales de dominio, control, sumisión y exclusión de alternativas.*

Las "religiones", pues, se expresan en símbolos y mitos que establecen programas de vida e interpretaciones de la realidad mediante narraciones. Mediante esas narraciones establecen, también, sistemas de valores y de moralidad; modos de organización familiar y social; sentido de la vida. Todo ello con prestigio intocable porque se afirma de origen divino y procede del cielo.

Puesto que *las religiones se expresan en programas de control, dominio y sumisión, controlan y someten el pensamiento, las valoraciones, la moralidad, las organizaciones, los sistemas de vida y la misma experiencia religiosa.*

Dijimos que con la aparición y generalización de las sociedades industriales se producen tres grandes mutaciones en los sistemas de programación de las colectividades humanas:

Primero, *se abandonan los sistemas mítico/simbólicos de programación y se sustituyen por procedimientos científicos e ideológicos.* Se abandonan, pues, las interpretaciones de las realidades mediante narraciones. Se abandonan, igualmente, las formas míticas de establecer y fundamentar la moralidad, los valores colectivos, las organizaciones familiares y sociales y los modos de vida. Todas esas narraciones mitológicas son sustituidas por teorías científicas y teorías filosóficas. En esa sustitución los viejos mitos pierden su función y se dan por caducados y falsados.

En la medida en que las religiones, nacidas en la época pre-industrial, exijan, en estas nuevas condiciones culturales, la interpretación de las realidades, los valores, la moralidad y los sistemas de vida enseñados por los mitos, en esa medida las religiones son arrastradas en la misma condena y falsación de los mitos.

Segundo, *se abandonan los sistemas estáticos de programación colectiva.*

Las sociedades científicas e industriales son dinámicas y en continua transformación de sus modos de vida. Son sociedades que tienden a vivir de la continua creación de ciencia y tecnología, de la continua innovación. Estas sociedades deben programar para el movimiento continuo. No pueden pretender controlar y bloquear las maneras de interpretar la realidad, ni de sentirla, ni de valorarla, ni de vivir y organizarse. Deben, por el contrario, posibilitar y fomentar la continua creación de nueva ciencia, es decir, la continua creación y transformación de la interpretación de la realidad. Han de promover la continua creación de tecnologías y, por tanto, la continua transformación de los modos de trabajo y de los modos de organizarse. Todos esos cambios arrastran a la transformación de los valores y fines colectivos. La colectividad debe hacerse apta para acoger, promover y crear esos cambios continuos.

En las nuevas sociedades industriales todo debe ser libre para moverse y crear. Y ese movimiento y creación ha de extenderse a todos los campos: el de los conocimientos, los valores, la moralidad y los fines, los modos de vida, los sistemas de organización.

Las viejas religiones, por el contrario, se expresaron en programas estructurados para fijar y bloquear el cambio.

Tercero, *se abandonan los sistemas exclusivistas de programación porque tiene que coordinarse la globalidad y la pluralidad propia de una sociedad universal y creativa.*

Supuestas estas transformaciones radicales de los sistemas de programación colectiva, *la experiencia religiosa* tendrá que expresarse y vivirse en un contexto cultural de creación y libertad; en un contexto cultural en el que somos conscientes de que sólo nosotros mismos decidimos y construimos nuestro propio destino y que nada nos viene del cielo. En nuestra construcción han de confluir o se han de tener en cuenta todas las maneras de vivir y todas las tradiciones culturales del planeta.

En esas nuevas circunstancias, la experiencia religiosa tendrá que dissociarse de la fijación de los sistemas de interpretar la realidad, de la fijación de los sistemas de valores y de moralidad, de la fijación de la organización de la familia y de la colectividad y de la fijación de los

modos de vida. Todas esas cosas estarán en continuo movimiento en el seno de una pluralidad siempre creciente.

Intentar fijar y homogeneizar todas esas cosas sería atentar contra el modo de ser de las sociedades industriales innovadoras y plurales en una globalidad intercomunicada.

Habrá que abandonar, pues, la vieja y venerable manera de vivir la experiencia sagrada propia de las sociedades pre-industriales, estáticas y provincianas, es decir, la manera propia de las religiones mitológicas, de dominio, sumisión y control y de exclusión.

La estructura cultural en la que se sustentaban las religiones está agotada, muerta y debe, por tanto, ser abandonada porque es, además, un peligro para las nuevas condiciones culturales de la sociedades industriales.

Las religiones, de hecho, pretenden imponer -o colar- en la sociedad industrial de innovación un programa colectivo estático, de bloqueo e ilegitimación del cambio; un programa que quiere dominar y controlar el pensamiento, el sentir de la colectividad y de los individuos, los valores y la moralidad, la familia y la organización social; un programa que se dice exclusivo y excluyente en una sociedad global y plural.

Está naciendo una nueva manera de vivir y expresar las experiencias religiosas. A esa nueva manera de vivir las experiencias religiosas ya no debemos llamarle "religión" porque el término sugiere fijación, dominio, sumisión, control del pensamiento, el sentir, la moralidad, los modos de vida, las creencias y rituales; dice exclusivismo y exclusión; dice organización jerárquica de control ideológico en manos de un grupo o una casta.

¿Cómo llamar a la nueva manera de cultivo de la dimensión sagrada de la existencia y a todo lo que se refiere a esa dimensión?

Habría que olvidarse del término religión porque lo que se entendía por religión se acabó, perdió su momento, pasó, ha quedado en los márgenes de la corriente de la vida.

Habría que evitar el término porque engendra unos equívocos tales que impiden hacerse entender cuando se pretende hablar en las nuevas circunstancias culturales de la dimensión sagrada de la existencia.

No obstante, no nos será posible evitar del todo el término *religión*, porque carecemos de uno colectivamente acreditado que pueda sustituirlo de forma que todos sepamos de qué estamos hablando. Usaré el término, pero lo haré refiriéndome a otra cosa que lo que tradicionalmente se entendía, porque aquello a lo que el término se refería, lo que se entendía por religión, se acabó.

Lo que no es la religión

La *Religión*⁵, la *Gran Dimensión*, no es una explicación de la realidad, no es una explicación de los misterios de la existencia, ni una explicación de la vida y de la muerte, ni una solución a los problemas metafísicos de la existencia.

Las religiones ni explican nada, ni resuelven nada, porque introducen en un tipo de conocer y sentir la realidad que es silencioso; por tanto, introducen en un conocer que no es explicación. La experiencia de la Gran Dimensión, la Religión, no solventa nada, sólo crea hombres capaces de explicar y solventar problemas.

No da certezas, no da certeza de esto y aquello, de verdades, preceptos y valores. La religión da certeza, pero *su certeza es de nada* porque es la certeza de la Gran Dimensión en todo esto de aquí; en todo. Esa Gran Certeza, el gran "sí", es de todo y no es de nada.

⁵ Pondremos Religión, con mayúscula, para referirnos a la religión, no ya la propia de las sociedades preindustriales y estáticas sino a la adecuada a las nuevas condiciones culturales de las sociedades industriales, de innovación y dinámicas.

Por lo mismo, no da seguridades, lo deja todo igual que estaba; o mejor, lo diluye todo, pero deja que todo funcione por sí mismo o según nuestro propio criterio y decisión. Sin embargo, proporciona una firmeza silenciosa que por silenciosa, sin palabras, sin articulación, es vacía; pero su vaciedad no es equivalente de nada, es una presencia tan masiva que resulta desnuda, y esa desnudez es la fuente de su firmeza en todo, de su presencia segura en toda la pluralidad, movilidad, transformación e inconsistencia de nuestra realidad.

La experiencia de la Gran Dimensión, la Religión, no es ni un sistema de valores, ni un sistema de comportamiento o de moralidad. La valoración que arranca de la experiencia religiosa no es la propia de un viviente necesitado. La valoración religiosa nace, como el conocimiento religioso, del silencio. ¿Silencio de qué? De la necesidad. La valoración que acompaña a la experiencia religiosa es la propia de un testigo imparcial y desinteresado.

También la actuación que arranca de la experiencia religiosa y la que conduce a ella es una acción silenciosa porque es desinteresada, no busca satisfacer la necesidad y el deseo.

La valoración desinteresada es conocimiento, y la actuación desinteresada es estrategia de conocimiento, porque no se propone satisfacer las necesidades y sobrevivir sino llegar a sentir y valorar para conocer mejor.

La actuación religiosa es una actuación que pretende conducir a un conocimiento propio de un testigo gratuito. La valoración que acompaña a la experiencia religiosa o conduce a ella, es un valor-silencio porque valora y se interesa por todo sin buscar nada.

Para acceder a la experiencia religiosa hay que volverse con el máximo interés a todo; un interés que tiende a ser incondicional. A ese volverse con interés totalitario a todo, podemos llamarle justamente amor. Ese es el tipo de valoración y actuación que acompaña al conocimiento silencioso; es un conocimiento que no es una representación, ni un plano para la actuación; un conocimiento que no es distancia sino inmediatez y copresencia desinteresada.

La Gran Dimensión, la Religión, *no es una explicación del mundo y de la realidad, porque no es una representación, -especie de mapa estratégico de todo lo que nos rodea, útil para poder actuar y vivir-; tampoco es un sistema de valores y de actuación individual y colectivo, porque es un sentir inmediato de las cosas y en silencio, que no busca nada en ellas. Por consiguiente, si no estructura el pensar ni el sentir, no es tampoco un sistema de programación colectivo.*

La Religión no puede decirnos cómo hay que vivir; no puede darnos solventados los problemas de la existencia, ni siquiera los problemas más radicales.

La experiencia religiosa es vacía de soluciones porque no es ni interpretación, ni representación, ni articulación de ningún tipo; es una presencia densa y silenciosa, una presencia que es como un bloque compacto sin fisura y sin distancia.

De lo que precede se concluye con claridad que la Religión, entendida como experiencia de la Gran Dimensión o como camino hacia ella, no puede ser un procedimiento de control de la mente de los individuos y de las colectividades, ni de su sentir, valorar y actuar. No puede dictar nada porque es demasiado compacta, demasiado profunda y sutil, demasiado silenciosa y vacía.

Pero hay más, *la Religión no sólo no puede controlar nada sino que además, hace saltar en pedazos cualquier sistema de control* porque pone en contacto con la realidad de una manera tal que relativiza cualquier forma de pensar, sentir y vivir.

La Religión no es un conjunto de formas que monopolizan la verdad y el buen camino; la Religión es libertad de toda forma, de todo molde. La Religión, porque libera de todo molde, puede utilizar cualquiera de ellos; puede dar pie a crear el que convenga, cuando convenga.

La experiencia de la Gran Dimensión es una experiencia de la verdad que libera de cualquier formulación y sistema de vida. La experiencia religiosa es experiencia inmediata de una presencia, no de una formulación, por eso libera de toda fórmula.

La verdad religiosa es libertad completa, es el fin de cualquier sumisión. Por tanto, la Religión debe alejarse, al máximo, de cualquier sistema de dominio. Los que pretenden ser una

elite religiosa y quieren dominar, sea en el ámbito que sea, se alejan del buen camino y falsean la esencia de los procesos religiosos, que son procesos de libertad, de liberación.

A los ojos de las nuevas sociedades industriales, la religión clásica aparece indisolublemente ligada a sistemas de control y fijación de las maneras de pensar, sentir y actuar.

Las religiones hablan de Dios y de las obligaciones y relaciones que los hombres debemos tener con Dios; hablan también de todo lo que se deriva, de esa nuestra relación con Dios con respecto a los demás hombres y a todas las cosas. Las religiones pretenden controlar y fijar todas esas relaciones, que abarcan la vida entera de los hombres; y legitiman, además, el ejercicio de ese control por unos grupos sociales o por unas castas. Esos grupos o castas se proclaman los controladores exclusivos de la religión, concebida como sistema de dominio.

Para que la religión sea control tiene que hacerse poder; poder para imponer maneras de pensar, sentir y vivir; poder para eliminar todo lo que dificulte o impida el control y el poder de ejercer ese control.

El auténtico "Poder" de la experiencia de la Gran Dimensión no es ni el poder, ni el control, ni, menos, la legitimación mitológica de ese poder y control. El auténtico "Poder" de la Religión viene de su profundidad, de lo compacto y masivo de la experiencia que proporciona, de su conocer y valorar silencioso, de la libertad completa que, a partir de esa experiencia, se consigue en el pensamiento, en la sensibilidad y en los proyectos de vida.

El "Poder" de la Religión no nace ni de sus organizaciones, ni de sus elites, ni de sus creencias; nace del seno mismo de su desnudez radical. Las Religiones son tan desnudas que no tienen nada que proponer fuera de la libertad omnimoda de su desnudez completa.

La Religión no es una manera de hacer el cosmos algo más habitable para una especie de vivientes tan precarios como nosotros los hombres.

Tampoco es una manera de mitigar el misterio de la existencia y la muerte.

La Religión no alivia nuestro destino solventándonos el sentido de la vida. No es un alivio porque nos deja por entero en nuestras manos; deja nuestro destino y el sentido de nuestra vida en las manos de nuestras propias decisiones, proyectos y construcciones.

La Religión sólo conduce a la experiencia de la Gran Dimensión; y la experiencia de la Gran Dimensión es demasiado intensa, demasiado compacta, demasiado silenciosa y vacía como para solventar nada.

A la experiencia de la Gran Dimensión le ocurre algo semejante a lo que ocurre con la experiencia de la belleza. La experiencia de la belleza de todo lo que nos rodea no nos solventa nada. De igual forma la experiencia sagrada. Ni la belleza ni la experiencia religiosa solventan nada, ni dicen nada, pero nos hacen más capaces para que, por nosotros mismos y bajo nuestra propia responsabilidad, lo construyamos y solventemos todo, lo más correctamente posible.

Las Religiones no proporcionan construcciones, mejoran la calidad del constructor.

A las nuevas sociedades industriales, *las Religiones no deben ofrecerles "nada que creer"* porque ofrecerles "algo que creer" es fijar la interpretación de la realidad y bloquear el cambio y es, como consecuencia, fijar las valoraciones, los modos de vida y las organizaciones y bloquear su transformación. Nada de eso puede hacerse en una sociedad de innovación continua.

Las Religiones ni deben ofrecer nada que creer, ni pueden ofrecerlo, porque lo que ofrecen es demasiado sutil, silencioso y vacío para que sea "algo" que creer.

En este contexto entendemos por *crear* estructurar la propia *mente* con unas interpretaciones, la propia *sensibilidad* con unos valores y el *comportamiento* con unas normas que se dicen reveladas por Dios. En las nuevas condiciones culturales, las Religiones no pueden ofrecer eso, porque ese ofrecimiento es radicalmente inasimilable para una sociedad de transformación continua.

Crear es someterse. Tomar con absoluta seriedad lo que dicen las tradiciones religiosas no puede ser someterse sino dejarse enseñar y guiar para poder experimentar por sí mismo, para poder conocer y sentir de forma que no sea preciso creer; es dejarse guiar para poder verse libre definitivamente de toda creencia y de toda sumisión.

La Religión ofrece una verdad que es desnudez completa, y una valoración de la realidad que libera de toda forma y de toda sumisión.

Así es que la experiencia de la Gran Dimensión, la experiencia religiosa, deja sin ninguna verdad a la que agarrarse, sin ninguna bondad, sin poder, sin moral, sin certezas, sin seguridades, sin resguardos, vacío, desnudo y sin morada. Pero proporciona una verdad que es presencia compacta, inmediata y silenciosa; *proporciona el poder de liberarse de toda sumisión*, incluso de la sumisión a sí mismo, para poder decidir y construir el propio destino sin normas externas, sin seguridades y resguardos de fuera, sin certezas exteriores a la propia fuente. Todo nace desde dentro y se apoya en la propia interioridad y autonomía; pero la base de la propia y total autonomía, iniciativa, creatividad y libertad radical es la experiencia, en uno mismo, de la Gran Dimensión.

La vaciedad y la desnudez de la experiencia silenciosa es la única fuente de su poder; pero ese poder no es poder para el control y la sumisión sino para la libertad, la responsabilidad total y la creatividad.

Los lazos de la religión y el poder

Mientras las religiones permanezcan ligadas al poder y al control, se verán imposibilitadas para presentarse como *ofertas de iniciación a otro nivel de conocer y sentir, a otra dimensión de la realidad, más sutil porque gratuita.*

Según la enseñanza de los maestros, el camino religioso es un proceso de sutílización de todas nuestras facultades; es una invitación a la máxima iniciativa para la indagación libre; es una invitación al silenciamiento de la necesidad y, por tanto, una invitación a la liberación de todos los patrones del pensar y del sentir que impone la necesidad. El camino religioso es una invitación a la libertad completa porque es una invitación a la liberación del constructor, la necesidad, que es la raíz de toda sumisión.

Hemos visto, además, que también la sociedad dinámica tiene que liberarse de la sumisión para poder ser plenamente libre y creativa. Por consiguiente, es preciso poner bien en claro y hacer llegar, si es posible, a la conciencia de todos que los lazos de la religión con el poder atentan contra el núcleo mismo de la enseñanza de los maestros. En tiempos de las sociedades estáticas esos lazos fueron explicables y, si se quiere, incluso casi inevitables; por hoy, cuando ya hemos terminado con las sociedades preindustriales y cuando se está iniciando con fuerza la gran transformación que comportan las sociedades de innovación, hay que alejarse lo más claramente posible, lo antes posible y con la mayor radicalidad, de esos milenarios lazos.

Cuando se convierte a la religión en un sistema de poder, alguien controla ese poder, alguien tiene ese poder y, por tanto, lo usa para someter y señorear con él. Esos poderosos son los señores de las creencias; como señores de las creencias usan el poder que dan las creencias. Y el poder que dan las creencias es mayor que cualquier otro poder.

Cualquier poder se extiende hasta donde llega su brazo de coerción.

La capacidad de un poder político, no religioso, se extiende hasta donde empiezan los rendimientos decrecientes, es decir, hasta unos márgenes en los que ejercer el poder aporta más gastos que ventajas. Así, todos los imperios militares en la historia han tenido unos márgenes de rendimientos decrecientes en los cuales al poder ya no le sale a cuenta ejercer la coerción.

El poder de las creencias alcanza más lejos que cualquier otro poder porque es capaz de penetrar donde no puede alcanzar ningún otro poder: en las conciencias.

Cualquier poder político y militar se ha visto frenado a la puerta de las conciencias. Todos los poderes de la historia han intentado penetrar en esa mansión pero les ha faltado, sin la religión, la capacidad de hacerlo. Para entrar en la conciencia y controlarla hay que poder controlar las creencias. Eso han hecho las religiones. Por ello, el poder de las religiones, como

sistemas de creencias, no ha tenido límites porque al penetrar en el interior de las conciencias no ha sido frenado en los márgenes de rendimiento decreciente.

Los gestores de la religión, los gestores del poder de las creencias, los pontífices, los príncipes de las Iglesias, han controlado el mayor poder de la tierra. Los príncipes seculares, los poderosos, han tenido que contar siempre con ese poder y servirle o aliarse con él, pero nunca, a la larga, han podido disponer de un poder real sin contar con ese otro poder.

Las raíces del poder de la religión como sistema de creencias, es doble.

Tiene unas raíces que se hunden en lo más profundo de la conciencia: se hunden en lo que estructura a la conciencia como sistema de comprensión del mundo, como sistema de percepción de la realidad y como sistema de necesidades y deseos. Lo que estructura y controla el sistema de necesidades y apetencias estructura y controla el ser mismo del viviente. Ahí las raíces de las religiones penetran hasta las entrañas mismas, llegan hasta la tierra.

Otra de las raíces se alza hasta el cielo. Como el árbol invertido de las mitologías extiende sus raíces hasta el cielo y toma la savia de vida de lo más alto. La fuerza, el vigor y la vida de las creencias que estructuran a los hombres proviene del cielo, de la revelación divina, del mandato e institución divina, ¿Quién discutirá ese sistema de legitimación? ¿Quién como Dios?

Quien visite una de las grandes catedrales andaluzas podrá comprobar con su mente, pero más aún, con sus ojos y con su cuerpo todo lo que estamos diciendo. Quien visite y se deje invadir por la arquitectura imponente de la catedral de Sevilla comprenderá con sus ojos y con su cuerpo cómo de las creencias brota a borbotones la riqueza y el poder que se impone y somete. Sabrá hasta qué punto las creencias son poder; poder omnímodo que, en el fondo, somete al mismo poder de los reyes, aunque parezca que le está sometido; un poder que, cuando menos, se alía con cualquier otro poder y riqueza.

La religión como sistema de creencias es un sistema de poder que somete, pero que necesita del poder para someter.

Los reyes y los poderosos deben someterse y aliarse con la Iglesia, pero los príncipes de la Iglesia tienen que aliarse con los poderosos y con los reyes porque necesitan su poder para subsistir como sistema de control.

Las grandes catedrales de los imperios, como la de Sevilla, o de los reinos como la de Granada, hacen explícito -como sólo puede hacerlo el arte-, esa manera de ser de la religión como sistema de creencias y de poder.

Las religiones expresan las creencias y el poder que procede del Señor del cielo pero que controlan los señores de la tierra.

En las mismas catedrales andaluzas puede uno ver y sentir también la otra raíz, la que penetra en la profundidad de la conciencia del pueblo y se enraíza en el interior de la tierra, desde la misma condición de vivientes. El culto a las Vírgenes dolorosas, de las angustias. Las Vírgenes dolorosas muestran la fuerza de la religión, la fuerza de la experiencia misteriosa que se enraíza en lo que estructura las conciencias campesinas mediante los modelos de muerte y resurrección. Se reproduce el milenarismo esquema de las religiones agrarias totalmente explícito desde Sumer y Egipto. El Supremo Señor, Ra, el dios próximo al poder, la burocracia, los sacerdotes y el ejército, y Osiris, el dios doliente, el próximo a los campesinos.

Así, tenemos que *la fuerza del vislumbre o de la experiencia del misterio*, coge a los hombres por arriba y por abajo, como con una poderosa tenaza. Por arriba desde el Señorío de Dios y su revelación, señorío ejercido, representado y controlado por los señores de la tierra; y por abajo desde el mismísimo programa que estructura el comprender, sentir y percibir de la conciencia. ¡Qué maravilla de construcción poderosa! Verdaderamente parece una construcción inmovible, como la maravilla fascinante, señorial, impresionante, imponente y cósmica de la catedral de Sevilla. Esa maravillosa construcción atrapa al pueblo desde el esplendor del poder y desde la dulzura e intimidad de las figuras conmovedoras de los Nazarenos y de las Vírgenes dolorosas.

Cuando uno se deja empapar por la totalidad de esa construcción, tiende a pensar que es no sólo milenaria y venerable sino indestructible. Pero no es así. No hay ninguna construcción

indestructible, ni siquiera esa magnífica construcción que ha sido nuestra religión milenaria, con la que hemos conquistado y legitimado imperios.

Cuando se concibe y se vive la religión como sistema de creencias, se convierte a la religión en un modo de vida exclusivo y excluyente. Las religiones así concebidas son raíz de enfrentamientos y legitimadoras de las guerras más feroces porque alimentan la violencia y la legitiman desde lo alto de los cielos y desde lo más profundo de nuestra conciencia de vivientes, desde la tierra.

También en las catedrales andaluzas puede contemplarse y sentirse, con todo el cuerpo, ese enfrentamiento radical y totalitario de las religiones como sistemas de creencias. En la catedral de Sevilla y, sobre todo, en la de Córdoba, puede uno ver como chocan dos religiones y como dejan un testimonio arquitectónico patético de ese enfrentamiento de centenares de años. Dos religiones como sistemas de creencias y de poder -la Cristiandad y el Islam- se enfrentaron hasta que una dominó y sometió a la otra. Eso se dice a vista de ojos en la mole de la catedral de Córdoba empotrada e inmensa en el seno de una de las más bellas mezquitas de la tierra.

Lo mismo dice la catedral de Sevilla cuando convierte los patios de la mezquita en claustro y cuando transforma el impresionante minarete de la mezquita almohade en torre de catedral cristiana. El mismo mensaje transmite la "montaña de la catedral" de Granada y la capilla mausoleo de los Reyes Católicos construidas ambas en medio de las viejas edificaciones árabes de la alcaicería granadina.

No hay que equivocarse: aunque las Iglesias se convirtieran todas en Iglesias de los pobres, mientras promuevan la religión como sistema de creencias, están intrínseca y estructuralmente ligadas a un sistema de poder, control y coerción. *Mientras las religiones se apoyen en sistemas de creencias no hay teología de la liberación que pueda romper el lazo entre las creencias y el poder.*

Sin embargo, las religiones como sistemas de creencias y, por tanto, como sistemas de poder, igual que los enfrentamientos violentos de las dos grandes religiones de Occidente, sus victorias y derrotas, todo eso se ha acabado. También puede uno ver eso en las catedrales andaluzas.

En el patio de los naranjos de la catedral sevillana, donde se hace magníficamente patente la avasallante victoria del poder cristiano sobre el Islam, allá donde primero oraron generaciones y generaciones de musulmanes y después de cristianos, pasean ahora turistas de escueta ropa, videocámara en mano, ajenos y desinteresados de todas las luchas, enfrentamientos y creencias que en aquel lugar chocaron. Ahora en ese patio se toma el fresco bebiendo Coca-cola o cerveza y comiendo bocadillos.

Y las impresionantes naves de la catedral sevillana son museo que expone a la curiosidad extrañada del público los valiosísimos retablos, los objetos del antiguo culto, custodias, casullas, vírgenes y santos.

De igual manera, turistas de todos los países miran admirados y ajenos la tragedia de un enfrentamiento de creencias, varias veces centenaria, que se expresa en la catedral de Córdoba con una elocuencia que conmueve.

Uno puede lamentarse o alegrarse de que aquellos mundos hayan pasado, o estén adentrándose en las profundidades de la historia; pero, nos guste o no, eso ha pasado, la fuerza celestial y cósmica, imperial e íntima de las religiones como sistemas de creencias exclusivas y excluyentes, ha perdido su momento, se van para no volver.

Personalmente me alegro de que eso sea así; me alegro profundamente, pero ese gozo no aleja de mí un fuerte deje de nostalgia y de perplejidad. ¿Qué nos quedará cuando desaparezca del todo esa magnífica construcción? ¿Con qué llenaremos ese colosal hueco? ¿Hemos de pensar en ello siquiera, o será mejor repensar las cosas sin intentar rellenar ese gran vacío?

2. LA OFERTA DE LAS GRANDES TRADICIONES RELIGIOSAS A LAS SOCIEDADES DINÁMICAS DE LA POSTRERA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Primera aproximación a lo que es la Religión

Cuando la Religión ya no somete, controla y fija; cuando ya no es un sentido de vida; cuando por seguir lo que dice la Religión, se han perdido todas las claridades obvias, todas las certezas, todas las "fes"; *entonces se puede pasar al otro lado de esto mismo de aquí*. La experiencia religiosa es el otro lado de la frontera que hay aquí mismo, en esto mismo. Esa es la Otra Dimensión de esto de aquí, la Gran Dimensión de esto mismo.

La invitación que hacen las tradiciones religiosas, su propuesta, no es la propuesta de un sistema de vida, de un programa, de un proyecto, una filosofía o una moral. *Lo que se propone es asumir el propio destino, indagándolo y creándolo hasta perforar con esa creación la realidad de nuestra condición y llegar, así, al otro lado de la frontera que aquí mismo se presenta*.

La Religión es una indagación. Los maestros religiosos son los maestros de la indagación. Ellos no dictan el camino a seguir, porque ese camino no se puede dictar sino que hay que crearlo de nuevo en cada caso.

El camino hacia la Gran Dimensión de la existencia, se parece al camino hacia la belleza. El camino a la belleza no se puede dictar, sólo se puede enseñar; pero lo que se enseña es a crear el camino. Lo mismo vale para lo que conduce a la gran experiencia religiosa, hay que crear el camino cada vez de nuevo.

Los maestros sólo orientan cómo hay que hacerlo; y orientan mostrando su propio camino. Cada camino hecho es una enseñanza de cómo hay que hacerlo. Y la única manera de mostrar el camino es ofreciendo una realización concreta, como la única manera de mostrar el camino hacia la belleza es mostrando una obra; no vale la formulación de principios abstractos. Por eso *cada camino religioso es "el camino", y no puede haber un auténtico camino religioso que no sea, también, "el camino"*.

Cada camino muestra como hay que adquirir la libertad de toda fe, de toda sumisión, de toda idolatrización, para recobrar la radical novedad de todo, la frescura que acompaña al trabajo de rehacer la libertad de reestrenar el mundo.

El camino religioso es un camino de novedad; se va de novedad en novedad. Esa novedad es, como en el arte, hija de la indagación intensa y de la creación continua.

Cuando uno simplemente acepta, se doblega, se somete y cree, no consigue nada, como no se consigue experiencia de la belleza creyendo, aceptando y sometiéndose. Para conseguir algo hay que adquirir un espíritu de búsqueda, de indagación y dejarse guiar por los que nos precedieron en esa búsqueda para recrear con ellos y crear otra vez, de nuevo y como si fuera por primera vez, esa dimensión profunda.

La Religión, así entendida, a pesar de su grandiosidad, es una propuesta para todos, es una invitación hecha a todos los hombres. No es un programa que deba adaptarse y abarataarse para que pueda imponerse a todos. La experiencia religiosa es una oferta, una invitación y una posibilidad para todos los hombres; pero, como la poesía y la belleza, no se consigue fácilmente y, por tanto, no es como los programas colectivos, algo que debe llegar necesariamente a todos y que debe imponerse en todos.

La Religión es la mayor de las posibilidades humanas, no hay que aguarla para que pueda soportarla todo paladar.

La propuesta de los maestros religiosos es una oferta a todos. Aunque, quizás, no sea para todos, supuestas las condiciones de la cultura que nosotros mismos nos hemos construido en nuestras sociedades industriales.

Si nos hemos propuesto programar a todos los individuos de nuestra sociedad para un consumo cuantitativo y masivo; para la explotación y depredación desconsiderada del medio y de los hombres; si nos programamos para la producción acelerada y para la competitividad; si nos olvidamos de educar en nuestros contemporáneos la sensibilidad y la finura de espíritu; si nos preocupamos únicamente en educar y promover, en los individuos y en los grupos, sus capacidades científicas, tecnológicas y productivas; entonces, por nuestra propia opción, por nuestro propio proyecto y decisión y como efecto de nuestra propia creación, la Religión, entendida como la ofrecen los maestros, no podrá ser para todos sino para poquísimos. Pero, en todo caso, la culpa de esa situación no es de la Religión o de su condición elitista o de exclusión de masas, sino que la culpa será del proyecto de hombre y de sociedad por el que hemos optado y que hemos construido.

Si los hombres de nuestras sociedades industriales se hacen colectivamente ineptos para la poesía o la gran música, no es por culpa de la inaccesibilidad de la poesía o de la música, no es por culpa de su vocación refinada y elitista sino que es por culpa de lo burdo y falta de calidad de nuestra educación y de la construcción de la sociedad humana.

La experiencia religiosa no es nada añadido a todo esto de aquí que es nuestra vida de hombres. No es ni una verdad añadida, ni un tipo de valores ni de comportamientos añadidos, ninguna realidad añadida. Es otro modo de hacer todas estas cosas que son autónomas y no sometidas ni a nada ni a nadie. Nadie ni nada manda y somete a nada ni a nadie. Lo que hay, nuestra vida de hombres, es autónoma y se crea y rige a sí misma sin que tenga nada ni nadie a quien someterse.

Pero hay muchas maneras de vivir esta nuestra vida de hombres en esta nuestra tierra. Y hay maneras de vivirla que abren y conducen a la experiencia de la Gran Dimensión de la vida humana. Conseguir vivir esta nuestra vida de hombres de forma que en ella resplandezca la Gran Dimensión, es la invitación y la oferta de los maestros religiosos. Ese es el reino de Dios. Conseguirlo no es someterse a nada ni a nadie. Conseguirlo es acertar, esforzarse indagando por llegar a ver y sentir completamente. Para acertar no basta con fórmulas hechas, como no se acierta a ver la belleza del cosmos aplicando fórmulas hechas a las que uno se somete. Acertar es una indagación y un esfuerzo, que tienen éxito cuando se consigue reencontrar la novedad radical del mundo, cuando se consigue recrearlo, cuando se atina a ver.

Atinar no es hijo del esfuerzo, aunque solo nace en el esfuerzo; atinar es el milagro de un renacimiento y es un don.

Quien, invitado y guiado, consigue reinventar la novedad, la frescura, la maravilla de la completa vida de los hombres en este planeta, dicen los maestros religiosos que se encuentra como en una fiesta de amor y de gozo, como en una boda.

El camino religioso es un esfuerzo y una indagación, como lo es el camino de la belleza; ese esfuerzo e indagación no es una sumisión sino el camino hacia la creación libre y un encuentro en el seno de esa creación libre. El gran encuentro, (que no es con otra cosa fuera de esto de aquí sino con la Gran Dimensión de esto mismo), es un descubrimiento y un regalo pero que sólo se produce cuando uno está empapado de sudor, es un encuentro que sólo se da en el seno del esfuerzo y de la indagación.

No hay esfuerzo ni indagación que sea productiva si no es, a la vez, camino de libertad completa y creación.

A medida que se produce el encuentro empieza la gran fiesta de amor y de gozo. Ese es el único fundamento de la paz humana.

Cuando la religión es sumisión y control, es sumisión a unas formas y control para evitar el alejamiento de esas formas y para evitar su alteración o su sustitución por otra alternativa. Por

tanto, toda religión como sumisión es exclusivista, se proclama como única o la mejor y es, por consiguiente, excluyente.

Si la Religión deja de ser sumisión, deja de ser, también, exclusivista y excluyente.

La Religión como libertad completa y creación libre, deja de ser excluyente y se hace acogedora.

Los caminos libres y creativos no tienen número, porque lo que hay que indagar es una profundidad y una riqueza sin fin.

Cuanta más indagación libre y creativa se haga, más se enriquecen todos.

Que se den más caminos que el mío no perjudica mi acceso a la riqueza infinita de lo que hay, sino que lo ayuda y lo fomenta.

Para que mi propio camino sea rico y profundo he de colaborar, para que viva, se multiplique, prospere y crezca todo otro camino ya consolidado o por consolidar.

Crear que sería mejor que no existiera más que mi camino para llegar a la Gran Dimensión es ignorar la inmensidad de la riqueza de lo que hay ahí; es desconocer la precariedad de la condición humana; es desconocer lo que es la libertad y no haber comprendido que sólo en la libre creación se presenta la Gran Dimensión.

La Gran Dimensión es una riqueza sin fin que sólo se muestra en el seno de la libre indagación que es una creación. Tiene tantos rostros como pueblos y hombres se le acercan libres, esforzados y creativos. Al igual que la belleza, tiene tantos rostros como poetas y músicos. Si quienes se le acercan son verdaderos, jamás presentarán rostros iguales. Cuanto mayor sea el esfuerzo de indagación y mayor sea la creación que se consiga, más radicalmente nuevo será el rostro que presente eso otro de ahí.

Que la belleza tenga infinitos rostros no es un desconcierto sino un infinito gozo. Igualmente, que *la Religión sea siempre novedad radical en cada hombre, no es un desconcierto sino un gozo renovado.*

En Religión, como en todo, la visión que da más juego, la que abre más posibilidades, la que hace patentes más dimensiones y más complejidad y riqueza es la mejor.

La manera de andar el camino religioso que sea capaz de acoger y coordinar más diversidad, pluralidad y riqueza; la que sea capaz de hacerlo sin excluir, condenar, subordinar o rebajar, es mejor que la que no lo hace, y se acredita por su misma actitud.

La actitud religiosa que intenta eliminar la diversidad, la que la reprime, la que ignora, se menosprecia y rebaja a sí misma; la que simplemente no fomenta y ayuda a la vida de las otras tradiciones y maneras de andar el camino religioso, se descalifica por sí misma y, a la larga, se condena a sí misma a la muerte o a la marginación.

En la nueva sociedad de complejidad y pluralidad creciente, tendrá que ser eliminado o marginado todo lo que resulte ser intolerante, excluyente y simplificador.

La gran realidad de la oferta religiosa

Las tradiciones religiosas invitan a un viaje a lo desconocido. ¿Dónde está esa tierra ignota? Aquí mismo. No hay que ir a ninguna parte, pero hay que trasladarse muy lejos con la mente, el corazón y los sentidos.

La oferta religiosa es la invitación a un viaje que no tiene fin, en esta tierra, en este nuestro lugar. Si uno acepta la invitación y atina a ponerse en movimiento, comienza a andar sin moverse del sitio, por el conocimiento, la conmoción y la libertad.

Atinar a ponerse a andar es empezar a moverse de novedad en novedad, de conmoción en conmoción, de libertad en libertad.

Se ha empezado a andar cuando empieza uno a aumentar en el conocimiento. Conocer más es maravillarse más, es trasladarse de una perplejidad a otra perplejidad mayor.

Se anda cuando *uno crece en el interés por todo*, cuando uno va aprendiendo a conmoverse por lo que hay, como es; cuando uno va de ternura en ternura, simplemente porque las cosas son así, como son.

Se ha puesto uno en movimiento cuando empieza a *quitarse de encima sumisiones*. Primero, sumisiones a lo interno y, después o simultáneamente, sumisiones a lo externo.

La oferta es una oferta de conocimiento que es libertad. La oferta es una invitación a adentrarse en los campos de la libertad, un camino sin fin.

Ese viaje a lo desconocido dicen las tradiciones religiosas que *es un viaje al gozo*; por eso afirman que es un viaje al paraíso. Allá se ve uno libre de toda sumisión y se come y bebe del árbol de la vida. Esa es vida completa, sin sumisión ninguna, por tanto libre de todo, por eso es vida eterna; vida eterna que es conocimiento, amor y gozo. Esa es la real oferta de la Vida Eterna, el Empíreo, los Campos Eliseos, el Paraíso, los Reinos del Oeste, el País de la Tierra Pura, el Reino de Dios. *Ese lugar de leche y miel es esta nuestra tierra, este nuestro lugar, nuestro pequeño rincón, cuando conseguimos empezar a conocer y ser libres*.

Dice Huei-Neng que "hablar de comida no apacigua el hambre". Creer en la comida no es comer, ni esperar la comida quita el hambre. Creer que hay belleza en el mundo no es conocerla y conmoverse con ella. La invitación religiosa no es una invitación a creer en una comida, que si conservamos la fe, comeremos en un reino de ultratumba. La invitación religiosa no es una invitación a aceptar y a someterse a fórmulas que hablan de la comida. *La oferta religiosa es una oferta de comida, aquí, ya, no una oferta de fe y esperanza en la comida que vendrá en un más allá; es una oferta de conocimiento, de amor, libertad y gozo aquí*.

La invitación es invitación a un camino de conocimiento; un conocimiento que conmueve y entenece y que hace libre.

El camino de conocimiento es un proceso que refina, afina, sutaliza la mente, la sensibilidad, el corazón, los sentidos y el cuerpo entero. A ese refinamiento, que es una sutalización, algunas tradiciones religiosas le llaman espiritualización. Todo nuestro ser se hace vibrante y cognoscitivo; suave, fluido y tenue como un soplo, como el viento que se mueve libremente por todas partes.

Lo que invitan a conocer las religiones está aquí mismo, es esto mismo; y el conocimiento al que invitan es un conocimiento que conmueve, entenece y libera.

Se conoce con la punta de la mente y con la punta de la lengua; con los ojos, los oídos, las manos y con toda nuestra carne; y ese conocimiento es una corriente que hace vibrar todo nuestro ser, y conmoviéndolo lo libera de sí mismo y de lo mismo que conoce.

Cuando se hace de la invitación de las religiones un camino de creencias, se somete, con ello, la mente a unas formulaciones y se somete, desde esas formulaciones a la voluntad y, desde ella, a la sensibilidad.

El ser humano queda escindido. La religión se hace mental y voluntarista. La sensibilidad y la carne se ven sometidas y sin alimento denso. El alimento denso de la sensibilidad y de la carne es la profundidad sutil, pero no por eso incorporea, del conocimiento que es capaz de conmover.

Paradójicamente, los hombres sometidos a creencias se hacen hombres fríos, voluntariosos y responsables, pero fríos.

Entonces ocurre una nueva paradoja: cuando la conmoción de la carne no viene desde arriba, desde la punta del conocimiento del espíritu, entonces la conmoción de la carne viene desde abajo, desde nuestro entroncamiento de vivientes con la tierra.

Cuando esto ocurre, *el hombre que se llama religioso es un hombre escindido*: cree y actúa voluntariosamente desde sus creencias, pero con ello, no permite que su sensibilidad, su corazón y su carne entren en proceso de refinamiento y sutalización; su conmoción se mantiene pegada a sus instintos primarios de viviente. Un hombre que se apoye en las creencias ha de someter, con la voluntad, a su sensibilidad, su corazón y su carne. La sensibilidad, el corazón y la carne sometidas por la fuerza de la voluntad, no pueden desarrollar su capacidad de conocimiento. Así ese tipo de hombres son siempre hombres de conocimientos religiosos fríos,

carentes de calidez, carentes de espontaneidad y ternura; y eso ocurre aunque, desde la voluntad, se sacrifiquen por el prójimo.

Esos hombres se ven forzados a someter a las creencias no sólo a su mente sino a mantener también sometida y reprimida su sensibilidad, su corazón y su cuerpo porque nada de eso se ha podido refinar ni espiritualizar.

Un hombre así, en realidad, tiene parado el conocimiento, por más teología que acumule; tiene parada la sensibilidad y el amor, por más que se sacrifique por el prójimo; y tiene impedida la espontaneidad y la frescura.

Un hombre así es un hombre sometido, que *no tiene paz* porque se mantiene siempre escindido y en lucha consigo mismo; *parece hipócrita*, aunque no lo sea, porque su sensibilidad es una y su actuación otra y porque se nota que no es capaz de gozar la frescura de la vida.

Esos hombres son poco convincentes porque son una construcción atormentada, estática y estéril.

¿Qué papel juegan, pues, las creencias en la invitación que hacen las Religiones?

Las llamadas creencias, es decir, lo que dijeron los maestros religiosos, lo que dicen las Escrituras Sagradas, lo que transmiten de generación en generación las tradiciones, *son un testimonio y una invitación; son los cantos que llegan desde el otro mundo*, cantos que provienen de aquellos que han llegado a la otra orilla, de los que han llegado a conocer; *son el ladrido lejano*, desde el poblado, oído desde la profundidad del desierto; *son cuentos de eternidad; son enigmas, mensajes a descifrar* con todo el cuerpo. Pero lo que dicen ni describe lo que se llega a conocer, ni es un mapa para el camino, ni es una solución de nada, a la que uno deba simplemente someterse. *Son como un verso, un canto, un rumor. Pero son una invitación, un sabor anticipado, un lugar donde uno puede contrastar los propios logros.*

El destino del hombre es indagar por sí mismo, encontrar por sí mismo, conocer y sentir por sí mismo, llegar a amar y ser libre por sí mismo.

Lo que dijeron los que nos precedieron sirve como guía, no como solución hecha que uno da por tal; sirve como incitación al propio proceso, a la indagación personal y libre. Lo que dijeron los que nos precedieron sirve como incitación y empuje, no como lugar de llegada.

Las creencias religiosas cumplen su función en un proceso de conocimiento cuando uno parte de ellas y las usa como si no las creyera, aunque tomándolas con seriedad incondicional; cuando uno se sirve de ellas, no como de una solución sino como de una incitación; cuando se utilizan no como algo a lo que uno se somete sino como algo de lo que uno es libre y, al usarlas, se hace más libre todavía, hasta dejarlas definitivamente atrás.

3. UNA OFERTA DE LIBERTAD, CONOCIMIENTO Y AMOR

El camino de la Religión es el camino de la libertad

Dicen los maestros religiosos que la *gran sumisión, la cárcel radical humana* es la tendencia de los hombres a convertirse en centro y punto de referencia de todo ver, sentir, comprender y valorar.

Los vivientes somos seres necesitados. Vemos, sentimos, interpretamos y valoramos desde nuestra necesidad. Lo vemos y vivimos todo en función de nuestra *dualidad radical*:

-el viviente y sus necesidades

-y el campo donde se pueden satisfacer esas necesidades.

Y el padre de todo ese mecanismo dualizador y constructor es la necesidad.

Ese es el pecado original. Esa es la sumisión radical. Ese es el gran obstáculo para el conocimiento de lo que "ahí viene".

Así se comprende la profundidad de las afirmaciones hindúes y budistas cuando dicen que nuestro mundo, el que nos construimos y vivimos, es una ilusión, es un escenario mágico fruto de nuestra ignorancia, es una pantalla que intermedia entre la realidad del cosmos y nuestra conciencia. *El eje de la rueda del mundo, el eje desde el que todo se construye y en torno al cual todo gira, es la necesidad, el deseo.*

Así es que *siendo como somos seres perceptores*, -seres capaces de conocer y sentir desde la punta de nuestra mente hasta lo más íntimo de nuestra carne y de nuestros niveles oscuros-, *tenemos todo ese conocimiento sometido a nuestra necesidad*. Ese es nuestro radical enclaustramiento, nuestra sumisión.

Lo que ofrecen las religiones es sólo -y nada menos- que la posibilidad de salir de ahí, de liberar a nuestras capacidades de conocer, -la mente, la sensibilidad, el corazón, los sentidos y la carne toda- *de la sumisión de tenerlo que comprender todo desde la necesidad, desde el sujeto como estructura de carencias, de deseos.*

Por consiguiente, en realidad no hay ningún camino que andar, no hay que ir de aquí hasta allá porque sólo nos queda que hacer el "intento" de romper la burbuja, tenue y poderosa, de la construcción que hacemos de la realidad y de nosotros mismos. No hay que ir a ninguna parte, sólo hay que librarse del constructor.

El sabio es un hombre que se mueve libremente entre dos niveles: el del mundo de la necesidad y el de la gratuidad: el nivel que mi necesidad, como centro y eje, construye y el otro que ni tiene centro de referencia ni eje.

El sabio se libera del mundo egocentrado porque sabe, siente y ve que es una construcción, que no es lo que hay; comprende que todo puede construirse así o de otro modo, porque las necesidades humanas pueden satisfacerse de innumerables maneras. Sabe que el mundo verdadero no es un campo de caza y que el sujeto no es sólo un cazador, es también un testigo gratuito, maravillado y conmovido.

Esa otra dimensión no interesada de la realidad *es el otro mundo*. Ese otro mundo, que es esto mismo de aquí, *puede ser sólo una tenue niebla* que acompaña a nuestra vida cotidiana o puede tener una consistencia tal que se convierta en *certeza incommovible y en visión*.

Somos burbujas del océano de la vida. La pared de la burbuja que nos enclaustra y que nos crea la ilusión de ser consistentes y alguien o algo distinto del océano es la interpretación que hacemos de todo lo que nos rodea en función nuestra necesidad. Tanto nuestro mundo

como nuestros sistemas de representación, interpretación y valoración tienen esa estructura esencial: la estructura de una ilusión.

La estrategia de la religión, como la del arte de la poesía, consiste en usar representaciones y figuras como arietes para perforar con ellas la pared de la burbuja que nos enclaustra. No es posible servirse correctamente de esas representaciones y figuras, si uno se somete a ellas, si no aprende a liberarse de ellas. Uno las usa como pretendieron los poetas y los maestros religiosos, cuando las ve reducirse a nada, cuando se le vacían de contenido en las manos.

Toda estructura sagrada, toda verdad de fe, toda doctrina tiene ese carácter y debe ser usada de esa forma. Quien aprenda a ser un hombre religioso sometiéndose a formulaciones, está más encarcelado que si no tuviera religión, porque su cárcel tiene muro y antemuro. Su cárcel es una cárcel de derecho divino.

Ninguna palabra ni símbolo conducen fuera por su propia fuerza, si no son usadas explícitamente como ariete y son dejadas atrás.

El proceso religioso es un proceso de transformación sin fin. Lo que en él se transforma son las capacidades de conocer y valorar; y quien consigue transformar sus facultades de percepción y de conocimiento, transforma la realidad.

Para conseguir una continua transformación de los perceptores, la mente y el corazón, hay que liberarse de toda creencia, sea del tipo que sea, laica o religiosa porque la función de las creencias es fijar.

Todas las creencias que nos estructuran y someten deben quedar atrás. Cada formulación y cada creencia, como los peldaños de una escalera, debe ser sólo un medio para subir un paso más allá. El camino religioso es como subir una escalera; y cuando se sube una escalera ningún peldaño debe sujetar el pie. Subir es dejar atrás los peldaños.

Caminar interiormente es liberarse de todo tipo de creencias porque es sutilizarse. Quien se hace capaz de comprender y sentir la realidad sin tener que estar sometido, como todos los vivientes, a una forma concreta y fijada de percibir la realidad y el valor, se hace sutil, (se hace espíritu, dice la simbología clásica), porque *se hace capaz de reconocer en formas lo que no se ata a ninguna forma.*

Quien se hace libre de sumisión a formas se hace capaz de comprender la verdad y el valor como quiera que se presente. Así se acerca a la verdad universal que es universal porque se da en toda forma; y acercarse a la verdad universal es acercarse a la plena libertad.

Las verdaderas ortodoxias -enseñanzas correctas- enseñan la libertad de toda sumisión y de toda creencia. *Las ortodoxias entendidas como perfecta sumisión a una verdad y valoración fijada, no son ortodoxas, no son enseñanzas correctas.*

Estos son los rasgos del camino interior: el proceso interior es una transformación; la transformación es un crecimiento continuo en la liberación de la sumisión a creencias; la liberación de sumisión a creencias es sutalización. Sutilizarse es aprender a percibir realidad y valor en toda forma sin sujetarse a ninguna, en toda concreción, sin quedar fijado en ninguna.

En las nuevas condiciones culturales, sólo es lícito hablar de religión en la más completa libertad. La nueva regla es: hablar, sentir, actuar y organizarse con plena libertad.

En las sociedades preindustriales los motivos para la sumisión en el hablar y sentir de las cuestiones religiosas no radicaban en la religión sino en las condiciones culturales. La religión entendida como proceso interior hacia la máxima profundidad de la vida humana es una indagación y una creación extremadamente individualizada que requiere de toda la iniciativa y de toda la creatividad posible y, por tanto, exige la máxima libertad. Las nuevas condiciones culturales exigen, también, la máxima libertad, iniciativa y creatividad. *Por tanto, no hay razón ninguna para no hablar con toda libertad y sin reservas de las cuestiones religiosas.*

Podemos concluir, por tanto, que en las nuevas condiciones culturales, *sólo es legítimo hablar de religión si se hace con plena libertad y responsabilidad, sin sumisiones de ningún tipo.*

Toda especie de sumisión desvaloriza y desacredita definitivamente lo que se diga en cuestiones religiosas, como la sumisión desacredita lo que se pueda decir en ciencia o en arte.

Sólo la calidad es criterio; la calidad y la responsabilidad. Cuando la calidad y la responsabilidad se convierten en criterio, la sumisión, el control y la vigilancia externa quedan deslegitimadas.

Desde cualquier lugar se puede perforar nuestro encierro para ver la luz del otro lado. Dice Huei-Neng que ni la Ley ni ningún sistema fijado de normas tiene ninguna utilidad imprescindible, porque lo que nuestra mente ha de alcanzar puede hacerlo por la derecha o por la izquierda. Por esa razón, insistía el maestro zen, y esto es doctrina de toda la escuela, cuando un hombre os haga una pregunta, le responderéis siempre lo contrario, de manera que se creen siempre un par de opuestos.

Aplicando este principio en la situación de nuestra cultura, cuando alguien os diga que *hay Dios*, decirle que no lo hay, y cuando alguien os diga que *no hay Dios*, decirle *que lo hay*; cuando alguien os hable de "otro mundo" decirle que no hay más que éste, que *esto es todo lo que hay*; cuando alguien os diga *que sólo hay esto que tocamos*, decirle *que hay mucho más*, infinitamente más.

No hay un camino que sea unas formulaciones, unas creencias y unas normas. El camino son sólo las personas. *Cada persona que atina a andar es el camino.* El que atina a perforar la burbuja *es la luz*; el que anda *es el camino y la verdad*; el que se adentra en la gratuidad *es la vida*. Por eso, la regla es transmitir el mensaje de espíritu a espíritu, de persona a persona.

No hay pasos específicos que dar, hay sólo el poder que cada persona acumula para saber el paso siguiente. En el camino religioso como en el arte, no hay pasos prescritos e infalibles para llegar a hacer poesía o música de calidad, sólo hay la progresiva acumulación de capacidad de percepción, de refinamiento, de profundización de la capacidad de ver. Así, cada logro, cada paso que se da, decide, posibilita y diseña el paso siguiente.

El camino no es nada prefijado de una vez para siempre; el camino es una indagación continua y siempre por hacer por primera vez, una aventura de novedad completa a todo lo largo del sendero que hay que recorrer y en cada uno de los pasos.

El camino religioso es el camino de la libertad, y esa libertad de todo lo que nos enclaustra y somete es la verdad; eso es la verdad.

El camino religioso libre conduce al conocimiento

La Religión es el ámbito de lo que está más allá de la necesidad y, por tanto, de lo sutil; ese es el ámbito de la libertad. La total sutilidad es el completo vacío de la necesidad y el lugar de la libertad total, la libertad sin límites.

Dicen los viejos maestros que *nuestra naturaleza propia es nuestra condición de testigos* desde el silencio de las necesidades. Por eso dicen los viejos maestros que somos sin límites, como el espacio infinito. Nuestra capacidad de interés por sentir y conocer no tiene límites porque nuestra libertad de las formas no tiene límites.

Constitutivamente, como vivientes ya somos seres libres de toda forma fijada porque podemos construirnos nuestras formas y nuestros propios proyectos. Una vez los hemos construido podemos o bien someternos a los proyectos que nosotros mismos hemos construido, pensando y diciendo que vienen del cielo, o podemos usarlos para vivir, simplemente, sin someternos a ellos. Aunque somos constitutivamente libres, porque somos unos vivientes

culturales que nos construimos el propio mundo y el propio destino, tendemos a someternos a aquellas de nuestras construcciones que nos aseguran la vida.

La religión nos invita a recuperar y vivir intensamente nuestra libertad constitutiva. Nos invita a entrar por esa puerta abierta para acceder a la realidad que hay más allá de todas las construcciones de nuestra necesidad.

Puesto que la religión nos invita a caminar por los campos de realidad que no moldea nuestra necesidad, nos invita a la libertad de toda sumisión, porque sólo la necesidad somete. La religión es, por ello, una invitación a la libertad sin límites.

El hombre religioso es el que no se somete a nada, porque la sutilidad, el espíritu, el vacío no somete.

Puesto que no se somete a nada, no tiene nada que ver con el poder. El poder pertenece al orden de los que someten y son sometidos. El hombre religioso se sale de ese juego. Para él, hombre de la sutilidad, hombre del espíritu, *ya no hay ni someter ni ser sometido.*

Cuando, en el pasado, se conjuntaba la religión con lo que programaba a las colectividades, se hacía de la religión el gran instrumento de la sumisión. Entonces, el hombre religioso era el más perfectamente sometido.

Quien se somete a unas creencias y a las jerarquías que controlan esas creencias, se bloquea él mismo el paso. Quienes ejercen la autoridad son ellos mismos unos sometidos.

Hacer el camino religioso es hacer un camino interior que consiste en buscar en uno mismo la abertura de la libertad para colarse por ella y la abertura de la libertad es la puerta del conocimiento. La libertad-puerta del conocimiento no es la libertad de hacer esto o aquello, sino la libertad que conduce a reconocer la realidad, el ser y el valor sin que, para hacerlo, tenga uno que estar sometido a ésta forma u aquélla.

La libertad es la gran oferta de las religiones, porque ofrecer la libertad sin límites es ofrecer el conocimiento completo.

Ese es el único mensaje de las tradiciones religiosas. Ninguna religión puede dar otro mensaje que ese. Ese es el gran mensaje; esa la buena nueva de mil caras. Donde no hay libertad no hay espíritu. Donde no hay libertad no está la Gran Dimensión, Dios.

Esa suprema libertad sin límites, -que es el completo vacío de todas mis construcciones, que es conocimiento y es espíritu-, es el Gran Don; pero ese Don no es una simple dádiva. Uno recibe la oportunidad de tener una oportunidad. Con esa oportunidad debe crear su libertad indagando. Cuando su indagación le vacía de sumisiones puede, por fin, recibir el Gran Don que es el Conocimiento.

La libertad es una forma de conocimiento, el supremo conocimiento. El conocimiento libre de sumisión es un reconocimiento. El reconocimiento es interés, amor, respeto. Ahí se unen libertad, conocimiento y amor.

Quien consigue la libertad, consigue el conocimiento. Y a la inversa, quien recibe el Gran Conocimiento, el que se consigue desde el silencio de la necesidad, recibe la libertad porque quien llega a conocer desde el silencio accede a lo que no construimos, a lo que es esencialmente libre de toda construcción. *Quien conoce así, sabe la irrealidad de todas nuestras construcciones y se libera de toda sumisión.*

Quienes son libres de todo, son señores de todo. Pero no tiene interés en dominar nada. El que es plenamente libre no señorea nada.

Vivir de *creencias* es vivir de *representaciones, de imágenes, fantasmas, nada.* Cuando no se vive de realidades sino de representaciones, se vive de ausencias, se vive de nada. Quien vive de creencias actúa como si conociera y sintiera, pero ni percibe, ni siente, ni conoce. ¿Cómo podría hacerlo si se mueve entre ausencias?

Las imágenes, los fantasmas, no conmueven la carne en profundidad y así no pueden despertar el auténtico interés, el amor y, menos, la ternura. Las formas, las imágenes *sólo pueden someter a la carne.* Cuando la someten paralizan su capacidad de vibrar, conmovirse y

amar. Por eso los hombres que viven de puras creencias son inmisericordes. Los sometidos sólo saben someter, no amar.

El gran error en el camino es someterse a formas. Quien se somete a formas, pierde su iniciativa, su creatividad, su espíritu de indagación. Tiene que perder todo eso para no correr el riesgo sobrepasar las formas y así quebrantar el sometimiento. Quien se somete a formas tiene, por fuerza, que satisfacerse con las formas porque, de lo contrario, podría liberarse de ellas y trascenderlas. Ese tipo de proceso genera hipocresía.

Este es criterio del verdadero camino religioso: es verdadero el camino que libera de formas, el que quebranta toda sumisión.

Quien conoce desde el silencio se libera de mitos, símbolos, doctrinas, creencias, aunque las use; se libera de todas las formas, aunque las use, porque se da cuenta de la irrealidad y la ilusión de todas nuestras concepciones. Quien conoce desde el silencio sabe del desatino de todas nuestras construcciones, sobre todo de todas aquellas que pretenden hablar de la Gran Dimensión.

Todos los mitos, símbolos, doctrinas, creencias y conceptos religiosos son venerables y deben ser tratados con un respeto sagrado, pero son instrumentos que han de ser usados libremente; son instrumentos que se utilizan, sin someterse a ellos. Son como bastón de ciego que uno usa para tocar con él las realidades presentes pero que nuestros ojos no ven. Todas las construcciones humanas apenas dan más conocimiento de la Gran Dimensión, de Dios, que el bastón de un ciego de las realidades con las que se topa. Hay que someterse tan poco a las nociones sagradas, a las doctrinas y creencias que usamos, como se sometería un ciego, se somete al bastón con el que se auxilia en el camino para conocer la realidad que le rodea.

Hay que acoger y recibir la tradición; pero no hay que someterse a ella. Quien, porque se dice fiel a la tradición, excluye, reprime o no es conducido a la radical novedad, nada recibe y nada transmite. Los hombres que, siguiendo a la tradición, se someten a la tradición, están muertos; los muertos les mataron.

Lo que no crea libertad, no es el camino.

El camino del silencio, que es el camino a la Gran Dimensión va de desbloqueo en desbloqueo, de liberación en liberación, de novedad en novedad.

Cuando los mitos, símbolos, creencias y doctrinas no someten, dinamizan el espíritu, lo hacen sutil, fluido y libre como el viento.

Cuando *la religión se hace creencia se convierte en fuente de poder y de control.* Desde ella se legitima *el control del pensamiento, del sentir, de la actuación, de los fines y valores sociales, de los modos de vida colectivos.* La legitimación del control *legitima la violencia. La legitimación de la violencia es perversa, aunque no se pueda llegar a ejercer.* Un poder así no tiene moral. Ni Dios controla un poder así. Cuando la religión es creencias, Dios mismo es una forma manejable. Quienes controlan las creencias controlan a Dios y, con El, las dimensiones de las tradiciones sagradas que podrían hacer saltar todos los cerrojos.

Quienes convierten a la religión en un sistema de control, arrebatan a los hombres la libertad y la creatividad. La auténtica Religión es el aprendizaje de la libertad.

Son maestros religiosos no los que piden sumisión y dominan, sino los que liberan; no los que piden y toman, sino los que dan; no los que se hacen señores y son servidos, sino los que sirven.

Lo que guía y conduce y no domina, ni somete, ni controla, ni destruye sino que libera. Ese es el poder máximo; ese es el poder fuerte porque es el más suave.

La Religión ha de excluir todo dominio, en ella la única relación legítima es el amor y el servicio.

El camino religioso es un camino de novedad radical

Cuando uno empieza a conseguir perforar la burbuja con la que la necesidad nos encierra y a caminar por el silencio, no es como si abriera una puerta y se encontrara de golpe con un inmenso vacío o con el paraíso. Empezar a percibir, sentir y comprender más allá del deseo y de la necesidad es empezar a tantear y comprender, con formas, lo que está más allá de la rigurosa fijación de las formas de la necesidad. Se intenta decir, ver y sentir con una forma nueva la libertad que se consiguió. Uno se libera de la fijeza de una forma de ser y valor atinando a dar con otra forma de ser y valor más sutil, más gratuita, más abarcadora. Cada nuevo tanteo, cada nueva concreción que se concibe es más sutil porque con ella se está más libre de la sumisión a las maneras de sentir el ser y el valor anterior. Cada nuevo paso es un mayor grado de libertad y comprensión de lo anterior y un grado menor de sumisión a la forma que se abandona y a la misma forma con que se concibe y con la que se adquiere la nueva libertad.

A medida que se camina por el silencio se va haciendo uno más libre de formas y precisa tantear, comprender y decir de maneras más contrapuestas e incluso contradictorias lo que va descubriendo. Así expresa la libertad de su comprensión.

El proceso en el conocimiento es una eterización a la que le acompaña una libertad cada vez mayor y un crecimiento del peso de la certeza; una certeza cada vez más masiva y cada vez más inasible.

El camino es siempre un camino de creación de formas libre porque es una continua exploración e indagación y porque lo que se explora e indaga es este nuestro mundo, que es un mundo de vivientes, de formas.

Las tradiciones religiosas nos ofrecen el resultado de las indagaciones de los maestros que nos precedieron para que las utilicemos libremente para investigar y recrear por nosotros mismos, el camino.

En el pasado, cuando las religiones funcionaban como programas de la colectividad, aparecían como algo a lo que uno tenía que someterse. Desde esa perspectiva no resultaba fácil, y con frecuencia ni siquiera posible, andar los caminos del silencio usando las formas de la tradición, no para someterse a ellas sino para indagar y tantear libremente con ellas, para tomarlas y dejarlas cuando el estado del propio proceso lo aconsejase.

Acceder al silencio no es moverse en el vacío, es ir más allá de las formas. Ir más allá de las formas es hacerse libre con respecto a ellas porque se ha atinado a ir a dar a una nueva dimensión de lo que es y vale, que no se sujeta a las formas que nos sometían. Liberarse de las formas es ser capaz y tener que asumir formas cada vez más contrapuestas y contradictorias. Y se puede y se tiene que hacer eso cuando se ha verificado un nivel en el que las formas contrapuestas confluyen.

En todo el proceso, por más avanzado que se esté en él, la actitud indagadora, creadora e intensamente activa, no cesa. La indagación, sin embargo, parece cada vez más connatural, más pacífica y más fácil porque es cada vez más sutil, más tranquila y más cierta.

Nada hay más nuevo que lo que se aleja de los patrones de nuestra necesidad, porque la necesidad sólo repite. Cada paso es una ruptura de nivel, cada ruptura de nivel es una novedad radical.

Estos serían los rasgos del camino del silencio: es un camino de creación continua; que comporta crecimiento en el conocimiento y en el sentir de la realidad; ese crecimiento en el conocer y sentir es, a la vez, crecimiento en la libertad respecto a toda sumisión y a toda forma; el continuo crecimiento en el conocimiento y en la libertad es un camino de sutilización, de espiritualización; en ese camino se marcha de novedad en novedad.

El silencio es novedad, sólo la necesidad ama lo que ya conoce. El camino del silencio es una buena nueva que es novedad sin fin.

La novedad es radical, impredecible en cada uno de sus pasos; por eso va siempre ligada al escándalo de los que están sometidos a formas fijadas.

El camino del silencio es un camino de conocer y sentir siempre inédito, fresco, imprevisto, impredecible, que siempre desconcierta y descoloca. Sólo son bienaventurados y pueden hacer ese camino los que no se escandalizan ni se aterran frente a la continua novedad y frente a la libertad sin límites.

El camino de continua novedad no puede ser andado dos veces; ya no sería un camino de novedad; ya no sería un auténtico camino religioso.

Nadie puede repetir el camino de otro, como nadie puede ser verdaderamente poeta y someterse y repetir la poesía de otro; cada uno debe crear su camino, andarlo por primera vez y encontrarse con lo que nunca antes vio ni comprendió nadie.

Cada uno de los que andan ese camino es libre de una forma nueva.

Y ese camino, -siempre nuevo e inédito, no sólo para cada cultura sino para cada hombre-, es siempre el viejo y venerable camino que recorrieron todos los sabios de todos los tiempos.

Sólo quien es capaz de arriesgarse y gustar la novedad última del camino, sabe de su venerable vejez.

Sólo quien se hace capaz de ver lo que nunca se ha visto, se escapa del tedio de ver siempre lo que ya se ha visto, y comprende, desde su radical novedad, lo que los viejos maestros de todos los tiempos vieron.

Cuando la religión se concibe como programa colectivo y sumisión, la guía del camino es la fidelidad y el buen comportamiento conforme a las normas; el sometimiento, en suma.

Cuando la religión es un camino de creación continua, un camino de libertad y verdad impredecible, lo que se va consiguiendo percibir, sentir y comprender en cada paso, eso lo que guía. De forma semejante a como lo que guía al artista es lo que consigue con sus obras.

Sólo en el seno de la propia responsabilidad, el propio esfuerzo y la propia creación libre, aflora la gracia y la guía. Y cuando aflora, uno comprende con claridad que es correcto afirmar que hay poderes que guían los espíritus de los hombres; pero sabe, también, que eso sólo ocurre cuando el hombre se adentra por la aventura desconcertante de construirse por sí mismo, paso a paso, el camino por el que transitará por los campos del silencio.

Sólo la libertad es el camino del amor

Quien no es capaz de mirar todo lo que le rodea más que por el interés por su propia vida, no es capaz de amor, porque cuando dice que ama se ama, en verdad, sólo a sí mismo. *Quien no se libra de sus necesidades para mirar las cosas e interesarse por ellas, no puede ni sabe amar. Y sin volcarse total y desinteresadamente por todo lo que hay, no se da el conocimiento.* Sin libertad no es posible el amor. Así, pues, *la libertad, el amor y el conocimiento caminan a la par.*

La oferta religiosa no transmite doctrinas, creencias o modos de vida; la oferta religiosa sólo invita a hacerse a sí mismo completamente libre, para así poder ser incondicionalmente benévolo y sabio. *El camino no es nunca una oferta formulable, el camino es siempre una persona como intento y como logro. La oferta es la oferta de una persona, y el camino es siempre una persona.* La oferta es una oferta de amor, sin resguardos, desde la máxima vulnerabilidad.

Quien ofrece, ofrece verdaderamente y es camino, si no espera nada de nadie, si no espera conseguir nada con su ofrecimiento y con su riesgo.

Lo que cuenta en el camino no es el esfuerzo, la fuerza de voluntad, la renuncia, el sometimiento a normas; lo que cuenta es el interés incondicional por todo, la ternura, la compasión.

Quien no acoge las realidades tal cual son, quien no las ama y se goza con ellas, no puede ver el amor, la subjetividad y el espíritu que las habita.

Quien sale de sí para ir, sin exigencias, con interés y con ternura a todo lo que aquí hay, no vuelve a la cárcel. El que actúa con doblez sale hacia fuera para volver cargado a casa. El que

actúa con simplicidad sale de casa para no volver; esa simplicidad de intención le hace frágil, pero esa fragilidad le edifica en la gratuidad, en el amor y en el conocimiento.

Sólo quien siente compasión y ternura es sabio. Pero nadie puede sentir así si no es completamente libre. Nadie puede tener compasión por todo, si le quedan residuos de egoísmo. Quien se compadece de todos y de todo, sin residuos, lo conoce todo. Donde todo es benevolencia, no queda ningún velo. Si todo no es luz, acuerdo, paz y alegría, algo vela y el velo es falta de interés y de amor.

La falta de interés denota que algo tiene presa mi mirada.

Este es el camino: hacerse libre para convertirse en pura solicitud y ternura con todo para conocerlo todo.

Y este es *el Reino de Dios*, conocer y ver la solicitud y la ternura en todo.

Esta es la encrucijada del camino que discrimina: el interés sin condiciones, el amor, la benevolencia sin exigencias, la ternura. Quien luchó por la libertad, pudo adquirir esas cosas y entrar en el Reino de Dios.

Hay una perspectiva que enjuicia el comportamiento según la sumisión a las normas sociales y religiosas. Esa no es la moralidad que interesa. Esa moralidad no sirve para nada en el camino religioso.

La moralidad que importa en el camino religioso es la que orienta estratégicamente el comportamiento para adquirir con él la libertad, el amor y el conocimiento. El comportamiento correcto no es el obediente sino el que busca, tantea libremente, el que es creativo a fin de conseguir el conocimiento.

El primer planteo de la moralidad es dual; el bien y el mal se mantienen en su dualidad hasta en el otro mundo. El segundo planteo de la moralidad, el propiamente religioso, opone el bien al mal, pero su naturaleza no es dual. No es fácil comprender esto. Para comprenderlo hay que haber andado un buen tramo del camino del silencio.

Dicen los maestros que el amor es la esencia del ser humano

Cuando se camina más allá de las fronteras de la necesidad, se callan los deseos. Si los deseos se silencian, nada de lo que hay fuera de mí puede llevarme tras sí. Si nada me arrebatara, se borran los caminos.

Cuando los caminos han desaparecido, voy únicamente donde yo mismo me propongo ir. Entonces sólo mi interés y mi decisión determinan los caminos. Yo mismo me trazo los senderos.

El silencio apaga el vigor de la atracción que ejercen las personas y las cosas. El silencio muestra a las claras que todo lo que nos rodea, cuando no lo alimenta el deseo, es exangüe, vacío. Cuanto todo muestra su propia naturaleza, carente de poder, la sensualidad languidece y muere.

Cuando la sensualidad muere, ¿muere el amor?

A la sensualidad no hay que darle el nombre de amor, porque no se interesa más que por sí misma. La sensualidad puede despertar al amor; pero hay un gran tramo que recorrer desde la sensualidad al amor. La distancia de ese tramo es tan larga como la que separa el deseo del silencio.

La sensualidad es atracción; el amor, interés. El interés se asemeja a la sensualidad porque orienta y atrae. Pero el interés es una atracción incapaz de despertar el deseo porque es más grande que las medidas del deseo.

El interés no traza, como la atracción, los caminos que hay que recorrer, sólo moviliza y motiva a quien debe construir los caminos.

El interés se asemeja a la atracción pero se mueve en un mundo en el que el deseo no puede tener voz. Sentir atracción sin deseo es sentir un interés por personas y cosas que no nace de la necesidad.

Cuando el interés no se nutre de la necesidad es verdadero amor.

Verdaderamente las personas y las cosas tienen su propio poder de atracción; pero ese es su poder, un poder que no se nutre de nuestro deseo.

Las personas y las cosas muestran el poder de atracción que les es propio cuando hay un grado suficiente de silencio del deseo.

Cuando el silencio permite que despunte el interés que no nace de la necesidad, entonces, todo lo que nos rodea despliega su propio poder, un poder mucho más potente y patente de lo que hubiéramos podido imaginar. Cuando cualquiera de las cosas que nos rodean puede hacernos sentir su voz, despiertan un amor que mueve montañas. Si un amor así llega a nacer, se desencadena lenta pero firmemente una transformación maravillosa:

- el interés nos reclama desde todos los rincones,
- y el amor se adueña de todo.

Mientras uno busca sustentar su cuerpo, sustentar el sentido de su vida y salvar su alma, construye el mundo y los dioses a su medida y a su servicio. Sólo cuando uno atina a abandonar el propio cuerpo, el sentido de su vida y la salvación de su alma, puede aprender a conocer su propia esencia.

Los maestros enseñan que la esencia del hombre no es su capacidad de construirse un hogar a medida en la inmensidad del cosmos; *la esencia del hombre es interesarse hasta tal punto por la maravilla que nos rodea, que se olvide de sí mismo.*

La afirmación de Rumí es increíblemente bella:

"el amor es la esencia de vuestra alma".

Cuando se medita esta sentencia, el cuerpo se fortalece y se regenera. ¿Qué puede, entonces, importar hablar del sentido?

Cuando uno ha sido capaz de quedarse desnudo, a la intemperie, perdido en la inmensidad y sin posibilidad de un sentido que le salve; cuando uno se ha quedado así de vacío por interés por las cosas, descubre un tesoro escondido en el seno mismo de la carne y de la tierra. El tesoro que descubre es el *amor*. Ese tesoro es tan secreto que se oculta a incrédulos y creyentes.

Quien busque ese tesoro en otro lugar que no sea la carne y la tierra, se pasará eternamente sediento junto a un poderoso río de aguas puras.

4. EL CAMINO RELIGIOSO ES UN CAMINO QUE LIBERA DE TODA SUMISIÓN A CREENCIAS

Las formas convencionales y post-convencionales de vivir la religión

Las sociedades que tuvieron que vivir de hacer siempre lo mismo, de no cambiar y de bloquear el cambio, tuvieron que someterse a unas formas de pensar, sentir, actuar y organizarse, establecidas y fijadas. Por ello, todos los miembros de la sociedad tenían que *convenir en esas formas*, y todos tenían que *excluir cualquier alternativa a esa convención*.

En la época de las sociedades estáticas no hubo más remedio que vivir la religión de forma homogénea y convencional. Desde la perspectiva de las sociedades estáticas, los maestros religiosos eran vistos como los fundadores, los creadores y reveladores de las formas de pensar, sentir, actuar y organizarse del grupo. Ellos eran el origen, la garantía y el sello de las convenciones del grupo. Lo *convenido* era lo que se decía que había establecido el maestro y fundador.

La religión era homogénea y era, a la vez, el fundamento indiscutible de la moral y del sentido de la vida convencional del grupo.

A nivel social no había posibilidad de que las cosas fueran de otra manera. A nivel individual existía esa posibilidad, pero sólo excepcionalmente y a contracorriente.

Las "religiones" son las formas convencionales de leer a los maestros desde la perspectiva cultural de las sociedades estáticas; son, pues, formas homogéneas, uniformes, fijadas, convencionales e impositivas de vivir las enseñanzas de los maestros.

¿Fue esa la enseñanza de los maestros religiosos? Diríamos que esa fue la única lectura que se pudo hacer, colectivamente, de ellos en la época de las sociedades estáticas.

Cuando *el patrón homogéneo, impositivo, exclusivo, excluyente y convencional de la cultura de las sociedades estáticas* se aflojó, pudo aflorar la posibilidad colectiva de *otra forma de lectura de los maestros*.

Los maestros religiosos no enseñan a someterse a patrones sino que enseñan, por el contrario, a acceder a la realidad, *silenciando todo patrón a fin de posibilitar una forma de pensar y sentir que se sitúa al otro lado de la frontera de los patrones*. Quien está más allá de todo patrón, se aleja del sometimiento a convenciones.

Los maestros son los guías de la inmediatez que el silencio posibilita y de su novedad sin fin. En lo profundo de sus enseñanzas, leídas desde las nuevas condiciones culturales, no son los fundadores de modos definidos, convencionales y contrapuestos de vivir -el cristiano, el musulmán, el judío, el budista, etc.- sino los maestros de la libertad de toda convención y de toda fijación.

Las sociedades dinámicas que tienden a vivir de la continua innovación, *nos fuerzan* a distanciarnos de las formas convencionales e impositivas de la religión porque nos fuerzan, también, a tener que reconocer la necesaria relatividad de todas las formas de la moralidad y de la religión.

Las sociedades pueden evolucionar hacia una inevitable convivencia de diversas formas religiosas convencionales; pero eso no sería todavía el estadio post-convencional de vivir la religión. Porque pueden convivir, codo con codo, proyectos muy diferentes y tradiciones muy diversas tolerándose e ignorándose.

Ese es un futuro posible, pero no el mejor.

El estadio post-convencional de la Religión es una manera de presentarse y vivirse los fenómenos religiosos, ni homogénea ni uniforme sino una manera que comporta la máxima iniciativa individual, la máxima creatividad y la mayor actitud indagadora personalizada.

Cuando se trata de aprender a conocer, sentir y actuar desde el silencio, no tiene sentido hablar de sometimiento a formas obligatorias y convencionales. ¿Qué podría significar hablar de uniformidad y homogeneidad cuando se entra en el ámbito del conocer y sentir silencioso? En el silencio no caben fórmulas y, por tanto, tampoco sumisiones. La comunión entre los que hacen el camino y siguen a un determinado maestro se da en el silencio, y ahí es imposible marcar ningún rasgo de uniformidad o diferenciación.

Lo que las escuelas religiosas tendrían en común no es la sumisión a unas fórmulas que las homogeneicen y unifiquen sino una *determinada calidad*, un *tipo peculiar de calidad*, un determinado *color común de todas sus diversidades*. Lo común a una escuela es una *comunión en la manera de ser libres* de las formas y un *estilo común en el uso libre de formas*.

Cuando todas las tradiciones religiosas se reconozcan como maneras diferentes de caminar hacia el silencio, todas podrán aceptarse y entenderse profunda y radicalmente. Con ello se eliminará de raíz lo que fue el fundamento de los enfrentamientos y de las incomprensiones entre ellos: la adhesión incondicional y el sometimiento a fórmulas y formas absolutas; la confusión de lo que es la riqueza profunda de cada una de las tradiciones religiosas con lo que son las convenciones y los patrones de homogeneización y uniformización de las diferentes culturas de las sociedades estáticas.

Para calibrar adecuadamente las transformaciones que se están produciendo en la religión hay que recordar lo que está pasando en la sociedad.

Cuando las sociedades viven de innovar, viven de transformarse; entonces, el espíritu de innovación y creatividad empuja a la diversidad y aleja de la uniformidad.

En las sociedades dinámicas convivirán, por tanto, proyectos y valores muy diferentes. Sin embargo, tendrá que darse un cierto grado de convencionalidad colectiva, de acuerdo grupal. *Pero el acuerdo y la convención de todos en unos mismos valores y en unos mismos proyectos no se conseguirán por la sumisión sino por la adhesión libre.*

Quien se adhiere libremente a un proyecto colectivo, puede, en cualquier momento, retirar su adhesión. Así *los proyectos colectivos de las sociedades dinámicas serán siempre y en todo momento proyectos de adhesión libre. El acuerdo colectivo no se conseguirá por la sumisión a unos patrones prestigiosos sino por la adhesión libre y voluntaria, en todo momento, a unas propuestas que se reconocen como válidas.*

Un lenguaje religioso sin creencias para una sociedad que sólo vive de supuestos

En las nuevas condiciones culturales, ni el lenguaje religioso, ni los símbolos religiosos deben ir nunca acompañados de creencias. Porque *quien cree lo que dicen los símbolos, de forma que suponga que existe lo que enuncian y como lo enuncian, se pierde en el vacío de una construcción.*

Las palabras de la vida cotidiana tienen orientación y pretensión práctica. Para poder cumplir esa función práctica han de suponer que el diseño de la realidad que los términos proponen resulta operativo. Las palabras de nuestra vida cotidiana precisan "suponer" que lo que conciben y dicen se corresponde con la realidad hasta el punto de ser una correcta guía

para la acción. En las sociedades en que se vivió de la misma manera durante milenios, esa *suposición* se hizo *creencia*.

¿Por qué fue necesario transformar una simple suposición en creencia?

Porque si uno *sólo "supone"* lo que dice de la realidad, estaría dispuesto a cambiar una suposición por otra, cuando conviniera. Esa actitud mental y práctica no es apropiada para sociedades que no deben alterar nunca sus supuestos ni sus maneras de vivir.

Las sociedades estáticas, para poder existir, tienen que convertir los "supuestos" en "creencias". Quien "cree" que las cosas son como dicen los discursos autorizados excluye, con la fuerza de su creencia, toda posible alteración de los supuestos que son la carne de las creencias.

Quien opera sólo con supuestos reconoce que la realidad no es como la diseñan las palabras; por eso está dispuesto a cambiar los supuestos cuando convenga. Los supuestos son, siempre y por naturaleza, provisionales y móviles. Las creencias, por el contrario, ni son provisionales ni móviles.

Por consiguiente, *las sociedades estáticas son sociedades de creencias*, mientras que *las sociedades dinámicas únicamente pueden ser sociedades de supuestos*.

Los símbolos religiosos no pertenecen al nivel de la vida cotidiana; no están contruidos en función de las actuaciones de la vida cotidiana, apuntan a ámbitos que están más allá de las relaciones con el entorno orientadas a la sobrevivencia. Eso quiere decir que lo que los símbolos religiosos diseñan, no es una guía práctica para la acción en las sociedades industriales; son sólo una guía práctica para lo que los maestros religiosos llaman el "no-hacer"; es decir, son una guía práctica para sentir y conocer lo que nos rodea de forma gratuita, desinteresada, más allá de la perspectiva habitual "egocentrada" que genera la necesidad.

Las sociedades estáticas hicieron de los símbolos el soporte de la creencia. Esa no es la naturaleza propia e inmutable de los símbolos; esa es la versión pre-industrial y estática de los símbolos. Una versión ni pre-industrial ni estática usaría los símbolos únicamente como instrumentos de la investigación con la mente, con el corazón y con los sentidos, desde la perspectiva del "no-hacer".

Esa lectura de los símbolos, ni pre-industrial ni estática, tendría que presentarse claramente divorciada de todo tipo de creencias. Para poder usar símbolos en sociedades industriales y dinámicas, no hay que creer que existan tales cosas y entidades como las que dicen; hay que suponer solamente que los símbolos son una guía para la investigación de lo que nos rodea en el sentido en el que ellos nos hablan.

Cuando se cree a los símbolos, se toman sus diseños como realidades. Quien actúa así, se queda atrapado en la creencia en Dios; es decir, se queda atrapado en su propio diseño, en su construcción, en una simplificación, en lo que debiera ser sólo un instrumento de investigación y un puente.

Tomar el diseño humano por la realidad, ese es el error, la desviación radical; eso es lo que las tradiciones sagradas llamaron "idolatría".

Los símbolos sagrados tienen que conducirnos a la realidad, y no tenemos otra realidad a mano que la que nos rodea. Los símbolos, al igual que los mitos y doctrinas que con ellos se construyen, deben conducirnos a esa realidad, guiando a ella todos nuestros sentidos, toda la atención de nuestra mente y todo el interés y entrega de nuestro corazón; deben conseguir que aboquemos todo nuestro ser y todas nuestras facultades a la tierra, a los cielos, a las montañas, a los animales y plantas, a las personas.

Los símbolos sólo apuntan; uno los toma en serio y se deja enseñar por ellos cuando se dejar guiar en la dirección en que apuntan. Pero los símbolos guían correctamente cuando los dejamos atrás. Un puente es un puente cuando uno pasa por él y lo olvida. Dios es un símbolo útil cuando nos conduce plena y totalmente a la tierra, cuando nos dejamos guiar a lo que apunta y luego nos olvidamos de entidades tales como "Dios".

Para poder olvidar los símbolos, después de usarlos, para poderlos dejar atrás, para no quedar dominado por ellos, uno no los puede creer; sólo los debe tomar absolutamente en serio, tan en serio como para poderse dejar guiar cumplidamente por ellos a fin de verificar lo que están diciendo.

Los símbolos religiosos deben volvernos a las cosas mismas; directamente, a todas sin exclusión, a todas tal como vienen.

Si los símbolos religiosos se usaran de manera que parecieran poner otra base para nuestro conocer, sentir y amar que no fuera la base que ofrece la tierra, se convertirían en instrumentos de perversión porque nos conducirían a tomar como realidad lo que sólo es un apunte nuestro para el camino.

Un discurso religioso que nos aparte del conocimiento y amor de las realidades que nos rodean es una de las peores perversiones humanas, porque además de edificar nuestra humanidad en la irrealidad, engendra el menosprecio por lo que realmente existe y, con ello, engendra la dureza del desamor.

Cuando los símbolos religiosos consiguen volvernos a las cosas mismas, cuando consiguen volvernos al interés totalitario y desinteresado por ellas, al amor y a la atención por todo, entonces, el discurso de los Maestros cuando nos hablan de lo que "*aquí viene*", resuena poderoso como un trueno y dulce como la lluvia de primavera.

Para que el camino religioso sea verdaderamente real, no deben aceptarse creencias que mitiguen las condiciones de la existencia

Para tener la posibilidad de conocer *lo que aquí viene* hay que respetarlo. Respetarlo es aceptarlo y acogerlo tal como viene.

Se le puede negar la acogida de varias maneras:

-menospreciándolo, porque no es como debiera ser o como nosotros quisiéramos que fuera,

-mitigándolo, edulcorando su manera de ser, proyectando sobre él imaginaciones apoyadas y sostenidas por creencias.

Así, rechazando o desfigurando lo que en el cosmos o en uno mismo viene ¿cómo vamos a comprender el mensaje verdadero de la realidad?

No hay que usar lo que formulan las creencias para apoyar construcciones imaginarias destinadas a hacer digerible la rudeza de la verdad que viene en las cosas. Lo que formulan los mitos y los símbolos no debe utilizarse para mitigar la reciedumbre con que se presenta la realidad sino para, dejándola tal cual es, orientar nuestra indagación sobre ella.

Si, por ejemplo, las tradiciones religiosas hablan de que *no hay muerte* o de que *hay vida eterna*, esas afirmaciones no deben ser usadas para imaginar que uno puede huir de su completa condición mortal sino para indagar lo que en nuestra innegable condición mortal se dice. Y lo que se dice lo hemos de poder leer en la muerte misma y sin creer que la muerte, en realidad no existe.

Cuando se acepta la muerte con toda su agresividad, sin mitigación ninguna, sin huida imaginaria posible a otra vida, ¿qué quieren decir los maestros cuando hablan de "*vida eterna*" o de "*no-muerte*"?

Lo que quiera decir "*vida eterna*" ha de ser una melodía que hemos de poder oír del canto de la muerte misma, tal cual viene, sin que nos sea posible suavizar ni su voz ni su canción.

El conocimiento real y verdadero, el auténtico conocimiento silencioso y religioso sólo se da cuando no se huye la realidad que hay con imaginaciones apoyadas en creencias.

Esta es la gran tarea: no huir de la realidad tal como se presenta y viene sino respetarla, acogerla, amarla. *Lo que realmente ahí viene y se dice* no viene y no se dice ni en nuestros deseos, ni en nuestras creencias imaginarias. *Lo que ahí viene y se dice* lo hace únicamente en el manjar recio, consistente y no siempre suave o dulce de la realidad de todo y de uno mismo. Ese es el manjar que hay que comer si se quiere saber cuál es el sabor de la sabiduría. Ese manjar hay que comerlo sin diluir su gusto fuerte con creencias.

Analicemos el caso de la *creencia en la inmortalidad del alma*.

La creencia en el alma inmortal puede resultar ser la *gran disimuladora de la inconsistencia del yo* porque le evita tener que enfrentarse con toda radicalidad a su absoluta insignificancia. En la medida en que esa creencia suaviza la muerte y sostiene la ficción del yo, dotándole de un alma inmortal, obstaculiza así la comprensión de la *inmensidad del misterio de ser que pasa por mí y que en mí se dice*.

Por tanto, *la creencia en la inmortalidad del alma* funciona como lenitivo de la muerte y como protector de la fragilidad del yo. Desde un punto de vista estrictamente religioso puede convertirse, de hecho, en un serio obstáculo. Eso es lo que señaló el Buda hace 2.500 años.

Desde un punto de vista cultural y antropológico esa creencia ha sido, durante miles de años, tanto para los pueblos agricultores como para los ganaderos, un consuelo frente a la rudeza sin piedad de la muerte.

La fe en la inmortalidad del alma, además, es el soporte de la creencia en la justicia definitiva de la existencia contra el mal de los justos, la opresión de los inocentes y el castigo de los perversos.

Todas estas fueron funciones psíquicas y sociales ligadas a las creencias míticas que soportan los programas colectivos de las sociedades preindustriales

Para los hombres industriales la creencia en la inmortalidad del alma, presentada, con frecuencia, como uno de los ejes de la religión, ha supuesto una dificultad cultural añadida que ha empujado a muchos

-o a tener que *abandonar la religión*

-o les ha forzado a vivir en una *gran escisión interna* entre lo que son, por una parte, los sistemas colectivos de interpretar la realidad de la vida, el hombre y la sociedad suministrados por las ciencias, y lo que son, por otra, las creencias religiosas.

¿Es que la inmortalidad del alma no tiene ningún sentido religioso positivo? La creencia en el alma inmortal afirma que aquí, en mi total y completa insignificancia e inconsistencia se dice algo de solidez inquebrantable. En estos palmos de tierra que soy yo, brota una fuente de agua de vida eterna.

Soy la huella de Dios, soy el paso de Dios, el Único. Soy como la hierba del campo, que hoy es y mañana ya no aparece, pero su huella en mí no perece. Dice el Corán que su huella es su faz, y afirma que todo es perecedero excepto la faz de Allah.

Cuando la ilusión del yo, y todas las creencias que le dan consistencia, se diluyen sin dejar rastro, como la niebla en el valle, podemos tener acceso a la gran confianza. La gran confianza aparece cuando uno comprende que apoyándose en uno mismo no se apoya en una caña quebradiza que hiere la mano, sino en el Único, en la Mente Única, en el Amor y la Pasión incondicional que aquí, en este tenue rincón del universo que es mi yo, se dice. Este conocimiento y esta confianza no son incompatibles con la aceptación de la muerte total, sin residuos; al contrario, la supone, debe pasar por ella, respetándola como es, sin mitigación.

Los grandes instrumentos para abrirse paso a través de los embrollos de las creencias

Para llegar al conocimiento religioso que es el conocimiento silencioso, hay que abrirse paso a través de todos los embrollos de creencias, interpretaciones, construcciones mentales y sensitivas que la especie humana ha ido tejiendo con el paso de la historia.

Destejer la tela de las creencias es deshacer el trenzado que constituye la malla del yo. Así es que deshacer el embrollo es deshacerse.

Para realizar esa tarea hay que servirse de todos los instrumentos de los que se pueda echar mano. Todo vale con tal de destrenzar la red que nos sujeta.

La *razón*, convenientemente usada, es un potente machete para cortar todo tipo de construcciones mentales, para desjarretar todos los presupuestos de las interpretaciones, para diseccionar todo tipo de postulados y valores, para dudar de todas las creencias.

La razón, cuando se utiliza con rigor, sin descanso y sin miedo, es uno de los más potentes instrumentos de que disponemos los hombres para cortar todo lo que nos amarra. El Buda decía que se empieza a ser libre y comprender, cuando ya no queda nada de lo que se pueda dudar razonablemente.

Pero no basta con la razón. Una razón bien entrenada es un agudo cuchillo. Con un cuchillo cortante se pueden destrozar las creencias y despiezar los sentires, pero no se pueden construir unos ojos, un corazón y una mente que sea capaz de seguir caminando, buscando y amando, cuando ya nada nos sujeta o nos teje. El filo del cuchillo de la razón no basta ni siquiera para seguir con tenacidad y coraje el trabajo de cortar los embrollos.

Cuando sólo *el filo del cuchillo de la razón* guía al filo del cuchillo de la razón, termina asesinando sin sentido.

Lo que debe guiar el corte de la razón debe ser un sentir y pre-sentir nuevo; y eso no puede proporcionarlo de ninguna manera el cuchillo de la razón. Para ese trabajo se necesita otro instrumento. Ese instrumento es el silencio, el esfuerzo por comprender y sentir desde el silencio.

Comprender y sentir desde el silencio es comprender y sentir desde los claros que van abriendo los tajos de la razón va abriendo entre las tramas que todo lo construyen y que nos construyen.

Comprender y sentir desde el silencio es avanzarse a la faena limpiadora de la razón para poderla dirigir. Aún estando todavía presas las facultades, el silencio es capaz de pre-comprender y pre-sentir lo que es el otro lado de la frontera de las tramas que nos sujetan, lo que es la libertad.

Esa intuición o pre-comprensión, ese pre-sentimiento desde el silencio es el que guía certeramente el cuchillo de la razón y le salva de su condición asesina.

La razón y el silencio son los dos grandes instrumentos del camino interior.

El silencio puede ser eficaz sin la razón, pero la razón no puede ser eficaz sin el silencio.

Todavía hay otro gran instrumento para abrirse camino: *el amor desinteresado, el servicio desinteresado, la acción que no busca el propio provecho*, es decir, una relación con todo lo que nos rodea en la que uno sale de casa y no retorna a ella con algo de lo que vivir.

Ese tipo de relación es, también, un instrumento que es imposible poner en práctica eficazmente sin la ayuda del silencio ¿Cómo interesarse por algo que no sea sí mismo sin callar las tramas que lo curvan todo a nuestro servicio?

En las sociedades industriales, los mitos y símbolos religiosos deben leerse como los poemas

Las religiones son como los grandes poemas, *las grandes ensoñaciones humanas*, las más atrevidas ensoñaciones humanas que nos hacen saltar los límites de la necesidad; son inmensas

creaciones del espíritu humano que los grandes maestros ensoñaron y enseñaron a ensoñar a los hombres durante miles de años.

En esas ensoñaciones, como en los poemas, los grandes hombres no quisieron huir de la realidad sino penetrar en ella profundamente; tan profundamente que fue preciso destilar una y otra vez la esencia humana hasta llevarla a su mayor concentración y a su mayor sutilidad. En esas ensoñaciones, los hombres amaron tanto a la realidad que desaparecieron en una unidad indiscernible, vibrante y lúcida.

En el intento desesperado de amor y conocimiento que fueron las obras de los grandes maestros religiosos, los hombres hicieron y rehicieron una y otra vez el objeto de su pasión; "eso real de ahí, que yo también soy"; y al crearlo y recrearlo, todo se desveló, todo se reveló en una unidad inefable, como una presencia única absolutamente convincente, vacía, total, exclusiva.

La creación y recreación fue conocimiento; la ensoñación fue desvelamiento porque quiso y pudo ser reconocimiento desinteresado. Quien deseó reconocer fue reconocido y sumido en la unidad.

Los hombres quedaron fascinados por las ensoñaciones de los grandes maestros, y quedaron tan fascinados que convirtieron a esas grandes ensoñaciones religiosas en obligatorias para todos. *Haciendo a las grandes religiones obligatorias y forzadas*, quisieron los hombres garantizar y apuntalar la propia fragilidad, exorcizar el temor, la muerte, la incerteza, el miedo al destino, el error que puede conducir a la muerte; *quisieron dejar aclarado para siempre el misterio de la existencia, sin tener que parir, hombre a hombre, con el propio esfuerzo y la propia creación, la poca claridad que se puede llegar a tener.*

Con las religiones forzadas y forzadas las generaciones de los hombres lo justificaron todo, lo mejor y más noble, y lo no tan noble como el poder, la coerción, el imperio, la manipulación y la opresión.

El destino de los hombres ha sido tenerlo que construir todo. La naturaleza de nuestra especie es decidir, día a día, y construir, día a día, el propio destino. Eso siempre ha sido duro, por el riesgo inmenso y la responsabilidad que comporta.

Durante la mayor parte de la historia de nuestra especie, hemos creído, hemos soñado que otro decidía nuestro destino por nosotros. Para poder soñar esa ilusión, durante centenares de generaciones, hemos claveteado nuestra propia libertad y construcción en los grandes poemas religiosos de los maestros.

Puesto que las grandes ensoñaciones de los maestros desvelaban y revelaban la realidad, quisimos creer que en esas ensoñaciones se revelaba nuestro destino. Si se revelaba ahí nuestro destino, se revelaba como debíamos vivir. Esa era la gran solución esperada. Y eso hacía a las religiones obligatorias y forzadas.

Ese no fue un buen sueño, aunque duró milenios. Y no fue un buen sueño porque degradó a la gran ensoñación, degradó a la Religión. *Cuando la ensoñación se hace obligatoria, deja de ser ensoñación y se convierte en creencia. La ensoñación hace saltar las fronteras y libera, la creencia somete. La creencia no desvela, no revela, sólo somete. Eso pudo ser útil para fijar y mantener unas maneras de vivir, pero fue malo para la Religión y para esa facultad de conocer ensoñando libremente que los hombres tenemos.*

Los avatares de nuestras propias construcciones, los vuelcos de las edificaciones irremediables de nuestro propio destino, nos han conducido, en las últimas décadas del siglo, a tener que dejar libres para siempre las ensoñaciones religiosas. En las nuevas condiciones culturales, los mitos y símbolos religiosos, los poemas de los grandes maestros ya no sirven para apuntalar nada, ni para exorcizar nada, vuelven a ser libres; sólo libremente se las puede volver a ensoñar. Ahora, de nuevo, pueden volver a ser instrumentos de pasión, amor, indagación y conocimiento.

En las nuevas sociedades industriales estamos aprendiendo aceleradamente y colectivamente que las ciencias y las tecnologías de las que vivimos son nuestra construcción.

Con ellas edificamos nuestro mundo y nuestra manera de vivir; con ellas decidimos nuestro destino.

Nuestras construcciones científicas y tecnológicas son todavía pequeñas y débiles pero, sin embargo, son ya lo suficientemente fuertes como para que en sus manos esté no sólo nuestro destino como hombres sino el destino de todas las especies de vivientes del planeta y del planeta mismo.

Cuando un hombre *reconoce* a otro hombre, le conoce, le acepta tal cual es, testimonia su autonomía, le respeta sin intentar utilizarle.

Nuestra ciencia y tecnología podríamos decir que es también una ensoñación de la realidad que la conoce, pero no la reconoce, porque quiere y busca utilizarla, manipularla. Ese instrumento que conoce, manipula y usa, se ha hecho potente, se ha hecho poderoso, capaz de dar la vida a todo o de quitarla. Supuesto ese modo de ser de nuestras ciencias y tecnologías, necesitamos desarrollar la otra dimensión de nuestro conocimiento: *la ensoñación que se interesa por lo que hay, que lo ama apasionadamente, que quiere conocerlo pero no tanto para usarlo, como para testificarlo, para reconocerlo gratuitamente, en sí mismo.*

Hay que recuperar, con toda su fuerza, *la capacidad de ensoñar la realidad* para conocerla y amarla como lo hicieron los viejos maestros religiosos. *Sólo de esa ensoñación, libre esta vez, puede proporcionarnos el respeto, el amor, la veneración y el reconocimiento por todo lo que existe y vive en este planeta y por nosotros mismos*, porque ya no tiene a su cargo programar nada, solventar nada, apuntalar nada, legitimar nada; todos esos oficios los tomaron las ciencias y sus derivados. Desde ese respeto, veneración y amor, podremos dirigir nuestras construcciones científicas y tecnológicas y podremos orientar la dirección y el sentido de nuestro destino en este planeta.

Las grandes ensoñaciones religiosas, los grandes poemas de los maestros vuelven a estar libres, pero están desacreditadas por el uso que se hizo de ellos. Hay que devolverles el crédito, pero ya sólo como ensoñaciones libres, no como programas o creencias forzosas.

El silencio es la manera activa de leer los grandes textos religiosos

Dice la tradición hindú que la mente y el corazón humano es como un árbol donde continuamente saltan de rama en rama y chillan dos monos que se llaman el *deseo* y el *temor*. El silencio se produce cuando estos dos monos se están quietos y se callan.

El silencio de la mente y del corazón no significa que entren en letargo sino, todo lo contrario, es lucidez mental y agudeza de sentimientos. El Buda compara ese estado del espíritu con la quietud, claridad y transparencia de las aguas de un lago de alta montaña.

Uno se esfuerza en callar, no para adormecerse sino para conocer y sentir con profundidad e intensidad, pero ya no desde el clamor de la necesidad. Cuando calla el griterío urgente de la necesidad, puede uno tirar a lo hondo sin barrizales, puede uno lanzarse a lo alto sin lastres.

Cuando comienza el silencio, comienza la indagación, porque el silencio es una actitud cognoscitiva, una actitud de intensidad indagadora. Uno calla para no obstruir la recepción de la revelación.

Hemos llamado a las tradiciones religiosas de la humanidad poemas, grandes ensoñaciones humanas. Esas ensoñaciones son inmensas construcciones de palabras; pero se trata de narraciones y símbolos que, como el caballo alado Pegaso, nos adentran en el empíreo.

Las palabras de las construcciones religiosas oídas desde el silencio nos agarran desde las entrañas mismas para lanzarnos a lo alto, allí donde ya no hay más que quietud, paz, luz y silencio.

Las palabras de los mitos y símbolos nos hablan para que callemos. Apuntan historias y significados para que los recorramos íntegramente, hasta el final, hasta agotarlos; cuando los

agotemos por completo, con la mente y el corazón, con la carne toda y con los sentidos, entonces, nos lanzan, como con una rampa, más allá de ellos, a la infinitud sin camino.

Primero debemos escuchar a las narraciones, mitos, símbolos, y textos. Cuando los hemos escuchado con atención, podemos servirnos de ellos, como uno se sirve de un bastón de ciego, para palpar y advertir aquello que escapa a nuestra percepción y sentir; los utilizamos como muletas de inválido; como andadores de infante, para caminar por donde no hay camino señalado. Luego ese bastón de ciego, esas muletas y esos andadores cobran vida y tiran de nosotros; nos iluminan, nos conmueven, nos arrastran. Si dejamos que ellos actúen como deben actuar, si dejamos que ellos desencadenen en nosotros el dinamismo que les es propio, entonces, nos lanzan al mundo de lo desconocido. Un mundo que es desconocido porque son conocimientos, sentimientos y percepciones sin palabras, sin interpretaciones, gratuito, en formas pero sin formas.

Si no dejamos que los mitos, las narraciones y los textos actúen en nosotros mismos; si, en vez de escucharlos en silencio, les pedimos, les exigimos explicaciones, aclaraciones, promesas de vida, soluciones, programas para vivir, normas morales, etc., entonces, contestan, pero nos dejan amarrados al suelo con sus afirmaciones; entonces dan lo que se les pide, pero a costa de parar la mente, el corazón y los ojos; y lo que es más grave, a costa de pararlo todo y someterlo todo.

Cuando nuestra necesidad, inconsistencia y temor pide soluciones a los grandes poemas religiosos, éstos hablan, pero matan el dinamismo. Como los monstruos sagrados guardianes de los árboles del conocimiento y de la vida, impiden a los profanadores el paso al silencio.

Las grandes ensoñaciones religiosas, las Sagradas Escrituras, los grandes textos sagrados sólo pueden ser escuchados en silencio, sujetando con cadenas las demandas de nuestros temores, nuestras innumerables necesidades de explicaciones, soluciones y sentidos.

Quienes van a los grandes edificios sagrados con sus necesidades y temores sin silenciar, los guardianes de las puertas les barran el camino para siempre y les matan el espíritu indagador para convertirles, no en hombres de silencio sino en hombres sometidos a palabras, hombres de creencias.

El silencio es una actitud extremadamente activa de la mente, la sensibilidad y el cuerpo. Uno calla para ponerse en punta con todo su ser e indagar todo lo que ahí hay, ya no como mi necesidad quiere verlo, sino como es en sí mismo, como yo lo puedo ver cuando ya no busco nada.

Callar es silenciarlo todo para poder recibir lo que desde ahí viene, simplemente, como viene cuando mi necesidad no le dicta cómo ha de presentarse.

Silenciarse es empezar a caminar con la mente, el corazón y los ojos, más allá del borde de la playa de las palabras y las explicaciones; más allá de la urgencia de lo que sirve o no sirve.

Callar es indagar y sentir, primero con palabras y formas, luego ya sin palabras ni formas; es ir siempre más y más allá conociendo y sintiendo, pero aquí mismo, en todo esto, tal como es, tal como viene, en mí mismo tal como soy; es ir por un camino siempre nuevo e imprevisible; es ir más y más allá por las certezas que ya no son certezas de nada en concreto; es ir por el camino de la luz que ya no es una formulación o una forma sino más y más luz en todas las formas; es avanzar por el sentir que ya no es reconocer lo que necesito sino que es reconocer eso que está ahí, porque está ahí, sin pedirle nada, gozándose simplemente con que sea como es y esté ahí; es avanzar en el sentir y percibir la presencia que es de todo y de nada, presencia contundente y vacía.

El silencio es una marcha sin fin en el conocer, sentir y percibir. Es una marcha que incluye esfuerzo; tanta intensidad de esfuerzo como pasión. Pero lo que la pasión hace ¿puede considerarse ya esfuerzo?

El empeño de conocimiento y la pasión es la copa que el espíritu y la carne labran para recibir el vino sagrado del desvelamiento y la revelación. El grado de empeño que el hombre

religioso o el artista ponen es, en algún sentido misterioso, la medida de lo que logran y se les regala.

5. LA EXPERIENCIA SAGRADA SIN RELIGIONES

En las sociedades industriales, el camino interior tendría que abandonar las formas religiosas

Debemos abandonar las "viejas maneras" de hacer el camino religioso.

No podemos hacer el camino religioso como lo hicieron nuestros antepasados. Hay que abandonar, con claridad y decisión, las viejas formas agrarias, autoritarias, patriarcales y exclusivistas de hacer el camino religioso.

Hay que recoger el vino sagrado de las venerables tradiciones, abandonando, sin ira sino con veneración y respeto pero sin vacilación, las viejas y sagradas copas. Las viejas copas las conservaremos en nuestra memoria, como conservamos con respeto y agradecimiento la memoria de nuestros antepasados. Lo que fueron los vasos sagrados de nuestros antecesores, ya no son los nuestros.

Si queremos beber el vino, no tenemos más remedio que usar otras copas. Tendremos que labrar copas nuevas con nuestros mejores materiales y con el mayor de los cuidados.

Es doloroso tener que abandonar las viejas y venerables copas y es arriesgado tenerse que construir copas nuevas dignas de recibir el sagrado vino; pero no tenemos otra solución; esa es la ley inviolable del seguimiento de las tradiciones; esa es la auténtica fidelidad, la única posible en las nuevas circunstancias.

Las sociedades científicas, tecnológicas e industriales avanzadas son *sociedades laicas* porque sus tramas culturales *no presuponen a Dios*

- ni en las interpretaciones que hacen de todos los niveles de la realidad,
- ni en los sistemas de valores y fines que profesan,
- ni en la ética que rige sus comportamientos individuales y sociales.

En sociedades así el ofrecimiento del camino interior, -proceso hacia el silencio-, no debiera hacerse en formas religiosas.

¿Qué se entiende habitualmente en Occidente por formas religiosas?

- Las formas ligadas a una concepción teísta de la realidad y de la existencia humana,
- las formas sustentadas en la creencia en un Dios Señor,
- por tanto, las formas basadas en la sumisión, el culto y la devoción,
- consiguientemente, formas ligadas a estructuras eclesiales, sacerdotales, jerárquicas, clericales.

Esta modalidad religiosa de presentar el camino interior, (que es el camino del silencio), enlaza indisolublemente el proceso al silencio

- con la creencia en un Dios,
- con la sumisión y devoción a ese Dios,
- con la aceptación de un proyecto de vida recibido de Dios al que hay que someterse,
- con unos cuadros de creencias que suponen una interpretación obligatoria de la realidad y de la vida humana,
- con unas normas de comportamiento y unos sistemas de valores y fines, recibidos de Dios y, por ello, obligatorios
- y que proporcionan, además, una solución al problema de la vida y la muerte, la enfermedad y el dolor.

Estas formas religiosas de vivir el camino interior presuponen e imponen unas maneras de pensar y unos mundos de sentimientos que encajan muy difícilmente con lo que son las estructuras, de hecho, de las sociedades industriales desarrolladas. Además, esas formas de pensar y sentir que se proclaman impositivas son, por ello, fijas. Tampoco esto encaja con las estructuras de unas sociedades que han de vivir de la creación continua y del continuo movimiento en todos sus niveles.

¿Cuáles serían las formas no-religiosas del camino interior?

Tendrían que ser formas

- que no se presentaran como indisolublemente unidas a la creencia en Dios y a la sumisión a Dios;
- ni atadas a sistemas fijados de pensar en relación a la existencia, la vida, el comportamiento, los valores individuales y colectivos, los fines, las organizaciones;
- ni inseparables de formas culturales, sacerdotales;
- ni exigiendo prácticas devocionales.

Las formas de estructura teísta serán válidas si se presentan como únicamente optativas y sólo en función del proceso al silencio. Para que quede explícito el carácter optativo de esas formas *no deben presentarse nunca como incondicionalmente ligadas a la sumisión.*

Ha de quedar explícito, tanto en la manera de expresarlas como en la de vivirlas, que las formas teístas son únicamente un método, entre otros, de hacer el camino interior. Son algo semejante a un estilo peculiar de poemas que intentan expresar la gran experiencia y orientar a ella.

Las formas no religiosas de presentar el camino interior *serán necesariamente más mentales.* Eso no quiere decir que las restantes facultades humanas, especialmente el sentir, no se empleen; significa sólo que *el punto de sutura en la presentación de la propuesta de camino será preponderantemente mental.* En las religiones, por el contrario, la propuesta y el punto de sutura de los diversos aspectos del trabajo interior no es algo mental sino que se fundamentan en la creencia, la sumisión, la entrega, la devoción.

Las formas no religiosas del camino interior exigen explícitamente la *conciencia de autoconducción y exigen el aprendizaje continuo.* Comportan una mayor autonomía de individuos y grupos, puesto que se ha abandonado la vía de la sumisión, y comportan una voluntad más explícita de aprendizaje continuo de los grandes maestros que nos precedieron y de los compañeros del camino.

También desde el sentir individual y colectivo de los hombres de las sociedades industriales avanzadas tendremos que apoyarnos en formas no religiosas de presentar, entamar y vivir el camino interior.

En las sociedades industriales desarrolladas el *sentir está empapado del cambio constante en todo.* Se siente la continua transformación de todo. Se experimenta que ninguna forma de pensar, actuar, sentir y vivir tiene consistencia ni duración. Se siente que no se puede dar nada como definitivo porque nada está anclado en nada. Todo fluye con nosotros, porque es obra nuestra y tiene, por ello, nuestra frágil y mutable manera de ser.

Esta experiencia vivida casi día a día termina por bloquear la posibilidad de someterse a nada.

En otros tiempos, poco lejanos y presentes todavía en los márgenes culturales de las sociedades industriales, se creía y se sentía que íbamos donde Dios quería. Nuestros contemporáneos quizás ni se planteen claramente si creen en la Providencia de Dios o no, pero sienten con notable claridad que nadie ni nada conduce nuestra marcha.

La sensibilidad de los hombres de las sociedades industriales avanzadas ha perdido la trama teísta.

Quizás todavía formulen que "debe haber algo" o que "hay Dios", pero ese supuesto o esa creencia *no articula la trama de su sentir.*

Donde falta la trama teísta del sentir, es inútil presentar el camino interior en formas religiosas. Es inútil porque *la propuesta, el mensaje no puede asentarse realmente y penetrar en el sentir.*

Ante esta situación de nada vale lamentarse de que nuestra cultura sea así. Es así y continuará siéndolo. La extensión a todas las capas de la sociedad de las estructuras económicas, sociales y culturales propias de las sociedades industriales junto a la desaparición total de todo tipo de sociedad preindustrial, tiende a barrer, en Occidente, las tramas teístas del sentir de los individuos y de los grupos.

Esta tendencia cultural ni se frenará ni hará marcha atrás; no hará más que progresar en intensidad y en extensión. Podemos, pues, afirmar, que *la trama teísta del sentir o ha desaparecido o está en recesión imparable.* Esa es la situación.

La propuesta de camino interior no puede pretender que haya otra trama que la que, de hecho, hay; ni puede, tampoco, pretender cambiar el entramado del sentir no teísta por otro teísta. Ese propósito tendría tanta viabilidad como la pretensión de hacer regresar a los colectivos humanos de la vida industrial avanzada a la vida campesina. Es una pretensión irreal que sólo podrá mantenerse como real en grupos minoritarios y marginales de los colectivos industriales.

Puesto que es imposible volver atrás al sentir, *hay que presentar, proponer, expresar y vivir el camino interior según la manera real de existir del sentir humano.* Por tanto, sólo desde un asentamiento y entronque con las tramas no teístas del sentir podrá leerse y vivirse el significado de las tradiciones teístas. Sólo se puede hablar de Dios sabiendo que los hombres de las sociedades industriales avanzadas tienen un sentir de tal forma tejido que en él no hay Dios ni lo habrá, tal como lo tuvieron nuestros antepasados. Antes de proponerles el camino interior no tienen Dios, y cuando se enrolan en el camino, tampoco lo tendrán. Podrán hablar de Dios e incluso sentirlo, pero como si no lo tuvieran.

Esa manera sutil y huidiza de tener Dios, que es la nuestra, no es la que presuponen, exigen y a la que conducen las religiones.

La generalización de la sociedad industrial y la información y comunicación sobre otras tradiciones culturales y religiosas *diluye las estructuras absolutas del sentir* con respecto a las religiones y con respecto a las formas de los dioses.

Cuando el sentir no tiene formas absolutas, se hace, de hecho, imposible la sumisión; y el sentir se aleja, también de hecho, de las formas culturales de la religión.

Parece, pues, que estamos en el inicio claro del final de la forma religiosa de presentarse y vivirse el camino interior que en otro tiempo propusieron, predicaron y vivieron las religiones.

Las nuevas formas religiosas no pueden enfrentarse con las del pasado

En el pasado, los enfrentamientos entre las diversas tradiciones religiosas, entre cristianos y musulmanes, entre católicos y protestantes, *tenían lugar desde el supuesto de "una verdad con pretensión absoluta y exclusiva" frente a otra "verdad con pretensión absoluta y exclusiva".*

Esa era la manera de funcionar de los paradigmas de comprensión y valoración de las sociedades estáticas. Ahora, cuando ya se apunta con claridad el definitivo declive de ese tipo de sociedades, desaparece la razón del enfrentamiento y de la lucha porque su hunde el *supuesto exclusivo.*

La tarea que hay que realizar para reconvertir las tradiciones religiosas a la nueva situación cultural de las sociedades dinámicas es la de transcodar la sabiduría del pasado. Transcodar no significa arrasar ni olvidarse ni enfrentarse ni luchar. Cuando se transcoda la sabiduría religiosa no hay fundamento para atacar las formas tradicionales de vivir la religión ni hay razón para intentar destruirlas, ni desacreditarlas o menospreciarlas. *Lo único serio que hay que hacer es poner las condiciones culturales adecuadas y la distancia suficiente de las viejas formas y estructuras para poder realizar con seriedad y radicalidad la transcodación.*

Si la transcodación de formas, estructuras y organizaciones es la adecuada a las condiciones culturales realmente existentes y si está hecha con sinceridad, verdad y conveniente radicalidad se abrirá paso por sí misma y absorberá la sabiduría del pasado.

Para poder trabajar, hay, pues, que distanciarse de las viejas formas religiosas de pensar, sentir y organizarse; y hay que hacerlo con sencillez, seriedad, radicalidad y espíritu pacífico para poder así hacerse dignos de absorber y heredar la integridad de la vieja sabiduría.

Si en las nuevas circunstancias de las sociedades industriales dinámicas, las nuevas formas religiosas *se enfrentaran* a las del pasado, las condenarían y las menospreciarían, se falsearían a sí mismas porque mostrarían que no han concluido la transcodación, mostrarían que todavía operan con versiones de paradigmas del pasado.

La nueva forma, si es la transcodación real de la sabiduría de las tradiciones del pasado, está llamada a sustituir a las viejas formas caducas. Sólo tendrá legitimidad para hacerlo si no condena, no ataca, no menosprecia; sólo así muestra que realizó adecuadamente el trabajo y que opera con paradigmas de la nueva situación.

Los errores de los mitos y sus consecuencias religiosas

Los grandes mitos de las grandes tradiciones son verdaderos. Son verdaderos porque tuvieron el mérito de evitar unos errores -en el comprender y actuar en el medio- que nos hubieran llevado a la muerte.

Para un viviente que tiene que construirse culturalmente su propio modo de vida y su mundo, el error fundamental es el que le conduce a no sobrevivir, porque no calibra o no maneja adecuadamente el medio en el que su grupo vive. Para nosotros, la verdad tiene que ver más con *evitar ese fatídico error*, -frente al que no estamos asegurados por nada ni por nadie-, que con *espejear* en sí misma la estructura de las cosas que están ahí.

En esta acepción de la verdad, los mitos son verdaderos de forma acreditada. Que todavía los humanos estemos sobre la tierra, es el mérito y el crédito de su verdad. Así, pues, *los mitos, todos ellos, son verdaderos en sus circunstancias.*

Las mitologías milenarias que nos han llegado, -todas ellas son milenarias-, excluyeron el error que conduce al grupo a la muerte, y lo excluyeron eficazmente, y porque lo hicieron con eficacia real son tan venerables.

Cabe, sin embargo, hacerse las siguientes preguntas: los mitos excluyen el error el que arrastra al grupo a la extinción, pero, 1º, ¿lo hacen sin malos efectos, aunque sea a largo o larguísimo plazo? 2º, ¿excluyen el error sin malos efectos para otros que no son los del grupo? 3º, ¿excluyen el error sin malos efectos para las relaciones intergrupales?

Si repasamos brevemente las grandes categorías de los mitos de la historia, podremos comprobar que muchas veces excluyen los errores y riesgos para el grupo, acumulándolos sobre los grupos vecinos.

Las mitologías agrarias operaban con el paradigma mítico que se formula diciendo que *de la muerte surge la vida.*

Si de la muerte surge la vida, podría concluirse que cuanto mayor sea la calidad del que muere y cuantos más sean los que mueran, mayor vida surgirá. La deducción mítica podría conducir, y lo hizo, a las grandes masacres de víctimas sacrificiales, en México y en otros lugares.

Las mitologías dualistas que se articulan en torno de la lucha de un Principio Bueno contra un Principio Malo sostienen, coherentemente, que el pueblo que profesa esa mitología es el pueblo aliado con el Principio Bueno, por consiguiente, es el Pueblo Elegido. Si es el Pueblo de la Alianza y el Pueblo Elegido, lo que piensa y siente, y que ha recibido del Dios Bueno en virtud de la Alianza, es "la verdad y el valor". El Pueblo Elegido tiene la Revelación y el Pacto. ¿De quién va a aprender? Sólo de Dios y de lo que de El ha recibido. No es necesario que aprenda de ningún otro pueblo, de ninguna otra cultura, ni menos de ninguna otra religión. De cualquier cosa que no sea lo suyo, debe alejarse como del mismo Maligno. Desde esa perspectiva el Pueblo Elegido se juzga en la cúspide de lo humano. Los otros pueblos, si algo tienen que hacer, es venir donde está el Pueblo Elegido.

Según ese paradigma mítico, los otros pueblos, las otras culturas y más las otras religiones, son los aliados de Satán, son el error, la maldad, el vicio, lo contra-natura; a lo más, -cuando la tolerancia se estira hasta poner en riesgo el propio convencimiento-, la cultura y la religión de los otros, sea lo que sea, tiene sólo el valor de una aproximación parcial a la propia. Ese es el único valor que puede tener, esa es la única luz que se les otorga.

Ellos, los otros, sólo tienen un auténtico deber: aprender de los elegidos, venir donde ellos están. Sólo tienen una cosa que hacer, que les puede salvar: renunciar a todo lo suyo. El único progreso es venir a los elegidos. Porque, en realidad, los únicos que tienen derecho a existir son los elegidos. Ellos, los aliados del Maligno, instrumentos del mal, no tienen derecho a existir y podrían y deberían ser expoliados, masacrados. Sus religiones y sus culturas deberían ser aniquiladas, nada tienen que valga la pena conservar.

Estas actitudes se han sostenido y practicado durante milenios. Y todavía no han muerto.

El paradigma dualista tiende a producir autocomplacencia, provincialismo, incapacidad de reconocer los propios errores, intolerancia y dureza.

Para las mitologías agrario-autoritarias sus dioses son los únicos dioses, sus reyes son los únicos reyes legítimos. Puesto que la vida es sumisión, y sumisión al Dios supremo y al Señor supremo, los que no se sometan a sus dioses y a sus amos, no tienen otro derecho a la existencia que la propia incapacidad de dominarlos. Esta ha sido la historia y la mente de los imperios agrarios, durante milenios.

Todo esto tiene cualquier sabor menos el sabor de la verdad y de la sabiduría. Los mitos excluyen el error que conduciría al grupo a la muerte, pero pagan por ello un precio de muerte. Consiguen la motivación del grupo, su cohesión y su colaboración, pero al precio de aniquilar la alteridad. Salvaguardan la verdad, aniquilando la libertad y la iniciativa. Consiguen su increíble logro contraponiendo verdad y libertad, verdad y creación.

Tienen que hacer de la verdad una fijación, una sumisión y una exclusión de cualquier otra forma que no sea la dada en su grupo. Tienen que hacer de la verdad una pasividad del espíritu. Tienen que mantener la verdad alejada de una actitud indagativa.

No es raro que los mitos tengan estos ambiguos caracteres. Si los tienen, no es por alguna razón que pueda evitarse. *Los mitos son modos finitos, aunque enormemente polivalentes y ricos, de tratar la complejidad sin fin de lo real.* Esa es la razón por la que *llevan el error en su mismo seno*, esa es la razón de su radical inadecuación e insuficiencia.

Tienen nuestra admiración y nuestro respeto porque, a pesar de su insuficiencia, radical y de estructura, consiguen la increíble hazaña de convertirse en unos ejemplares de comportamiento, comprensión y valoración tan acertados que permiten, eficazmente, vivir y no morir durante milenios. Son unos *ejemplares hábiles para seleccionar y orientar la descomunal variedad de lo que nos rodea; y lo consiguen sencillamente*, -todos los miembros del grupo lo comprenden-, *y eficazmente, durante larguísimos periodos de tiempo y en gradísimos espacios de la tierra.* Pero lo que nos hemos propuesto es remarcar *su intrínseca insuficiencia en la*

manipulación de la variedad y la complejidad, y el precio, alto que pagan, irremisiblemente, por esa insuficiencia.

Las religiones, al hablar de la "otra dimensión", la dimensión sagrada, utilizan los mitos vigentes en las sociedades. Las grandes tradiciones y la mayoría de los grandes maestros lo han hecho así.

Las religiones se prestigian con la verdad de los mitos, -verdad eficaz para excluir la muerte-, pero pagan un duro precio por ese prestigio de verdad y por la necesidad ineludible de tener que expresarse clara y comprensiblemente.

Las religiones que se expresan en lenguaje mítico, se ven sometidas a todos sus exclusivismos, intolerancias, fixismos, pasividad, sumisión, ausencia de espíritu creativo e indagador; se ven sometidas a la falta casi completa de libertad, a la exclusión de la creatividad.

Las religiones míticas se ven, a su vez, convertidas en instrumentos de legitimación de los mismos mitos y de todo lo que ellos comportan. Se ven convertidas en instrumentos de agresividad y exclusión de otros pueblos, de sus culturas y sus formas religiosas. Se ven convertidas en el fundamento último del egoísmo, del orgullo y del ansia de poder de unos pueblos contra otros.

Cuando los mitos se sacralizan por su confluencia con la religión, justifican, con ello, la ignorancia de sus errores, se endurecen, se esclerotizan, se hacen más incapaces de cambio, se vuelven atroces con todo lo que no son ellos y su pretendida sacralidad.

En ese estado sagrado, los mitos convierten sus errores y sus limitaciones, que son, en realidad, ceguera acrítica y crueldad, en sacrosanta virtud.

Las religiones, por su casamiento indisoluble con los mitos, pierden su espiritualidad, su sutileza y tienden a hacerse piedra, ídolo, fijación, materia, forma sacralizada e inmutable, error que como una diosa monstruosa pare muertos y devora vivos.

Para que los mitos puedan mantener su verdad con respecto a otras formas que no sean su concreción, sólo les queda un camino abierto: eliminar de la faz de la tierra a toda otra forma competidora. Así lo han hecho siempre que han podido y así lo han proclamado siempre.

Esta característica de los mitos se ve trasladada a las religiones. Así, todas las religiones con formas míticas se ven enfrentadas a muerte.

La versión mítica de la religión fue una gran ventaja y una gran calamidad

Las formas míticas y simbólicas de la religión consiguen expresar la experiencia religiosa con un gran poder globalizante, capaz de movilizar todas las facultades humanas de una manera unitaria. Los mitos y símbolos son, pues, unos instrumentos de movilización colectiva enormemente poderosos.

Cuando se utilizan los instrumentos de programación colectiva de las sociedades preindustriales, los mitos, como medio para expresar la experiencia religiosa, se infiltra la religión en todos los ámbitos de la vida de los hombres: en la interpretación y valoración de la realidad, en los modos de organización colectiva, en el sentido de la vida, en los fines y en la moralidad.

Esas son unas ventajas indiscutiblemente masivas; unas ventajas que se han utilizado durante milenios y que ahora no hacemos más que añorar; pero que, a la vez, *han creado una fusión indivisible y peligrosa entre la experiencia sagrada y los concretos modos colectivos de vida.*

Esa fusión ha sido también confusión: la religión se ha visto arrastrada a todos los enfrentamientos que se han producido en la historia entre los diversos modos de vida y las diversas culturas; a todas sus luchas; sus incomprendiones; sus intolerancias, guerras y masacres. Se ha hecho de la religión un programa de vida colectivo bajado del cielo; hemos hecho de la religión una explicación de la realidad que solventa los enigmas de la vida, justifica

el dolor, tranquiliza y mitiga el miedo a la muerte, proporciona un sentido a la vida, suministra fines, valores y normas morales de prestigio indiscutible.

La religión ha estado unida indivisible e indisolublemente a todo eso, de tal manera, y por tanto tiempo, que tener religión equivale a creer una interpretación de la realidad, a tener una moralidad, una orientación y sentido de la vida, a adherirse a unas afirmaciones que serenar el temor y consuelan de la muerte.

La segunda gran consecuencia de la confusión entre los mitos que programan los colectivos y la religión ha sido que la religión haga suyos todos los errores, limitaciones y contraefectos que los mitos conllevan. La religión se encuentra, así, empujada al exclusivismo de los programas colectivos míticos, a su absolutismo intolerante y excluyente, a su tendencia y a su necesidad de ignorar, eliminar y borrar del mapa a cualquier otro sistema cultural y religioso diferente.

En las condiciones culturales en que hoy vivimos, hay que separar forzosamente todos esos aspectos que unió la versión mítica de la religión.

La experiencia religiosa auténtica influirá sutil, real y profundamente en todos los ámbitos de la vida humana pero no resolverá nada por sí misma, ni será la solución de nada, ni dará normas u orientaciones concretas para la construcción de nuestros proyectos y programas de vida. Tener Religión no equivaldría ya a tener un proyecto de vida, ni una interpretación de la realidad, ni una solución a los enigmas de la existencia, ni un cuadro de finalidades colectivas, ni un sentido claro de la vida, ni ningún tipo de soluciones hechas y bajadas del cielo.

¿Seremos capaces de romper los hábitos colectivos milenarios de juntar la religión a todas esas cosas? ¿Seremos capaces de separar la religión del sentido práctico de la vida, de la necesidad de mitigar el miedo a la muerte y la perplejidad frente al dolor?

¿Qué hacer con las enormes construcciones de la tradición, las grandes construcciones mítico-religiosas? Ya no las podemos usar como lo hicieron nuestros antepasados. Ni podemos, ni debemos.

Los mitos, símbolos y rituales de todas las religiones del pasado han dejado de ser nuestros porque ya no modelan ni nuestra mente, ni nuestro sentir, ni nuestro actuar; pero, a cambio de esa pérdida, todas las tradiciones de la tierra son nuestras por igual, porque las podemos usar todas; de todas podemos aprender, todas nos pueden guiar, todas nos pueden transformar si aprendemos a escucharlas y ensoñarlas debidamente.

Si queremos que, en las sociedades industriales, los grandes sistemas míticos y simbólicos religiosos del pasado nos transmitan el sabor indudable de sabiduría que poseen y nos empujen al silencio, debemos asegurarnos de que no nos sometan. Si esas grandes formaciones nos someten, nos encarcelarán en sus sistemas de figuraciones y creencias. Si lo logran, nos alejarán del silencio y nos alejarán del sabor del espíritu.

A las grandes formaciones míticas, simbólicas y rituales hay que escucharlas *desde la libertad y el respeto*. Hay que venerarlas, amarlas y dejarse conducir por ellas, por su dinamismo significativo; pero hay que hacerlo de tal forma que podamos soltarnos de ellas y alzar el vuelo, en cualquier momento.

Hay que acercarse *libremente* a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones para poderlas tocar levemente, sueltos. Para poder estar sueltos y fluidos en nuestro contacto con las grandes formaciones religiosas, no debemos pedirles nada que mitigue nuestros miedos, nuestro sinsentido, nuestras perplejidades, nuestro temor ante la enfermedad, la vejez y la muerte, o nuestro desconcierto.

Si somos capaces de acceder a las tradiciones sin el apremio de nuestras necesidades, podremos escucharlas y seguirlas libremente; sólo así podremos soltarnos de ellas y adentrarnos en aquello que aluden y sugieren; sólo así podremos entrar en el mundo de la presencia silenciosa.

Si el miedo y la necesidad, si el temor ante la extinción y la precariedad nos llevan a agarrarnos a las afirmaciones de los mitos y de las tradiciones, entonces, esas afirmaciones nos arrastrarán con su lógica, con sus errores, con sus limitaciones y exclusiones, con su palabrería.

6. EL SENTIR RELIGIOSO

Consecuencias del final completo de la vida agraria en Occidente para el sentir de colectivos e individuos

Cuando el sistema agrario que ha modelado la vida de los pueblos de Occidente durante cinco o seis milenios desaparece por completo tiene que producirse un verdadero cataclismo en las formas profundas de pensar, de sentir, de percibir, de valorar y de organizarse de los pueblos.

Cuando el modo de vida agrario pre-industrial y pre-tecnológico ya no es más que un residuo sin peso social, se hunde algo que duró tanto tiempo que llegamos a creer que era connatural a nuestra especie.

Nuestra forma de pensar hace ya tiempo que se alejó de los mitos agrario-autoritarios. Pero nuestra forma de sentir todavía continua siendo agraria y autoritaria porque hasta bien entrado el siglo XX todavía una gran mayoría de nuestras sociedades vivía de una agricultura levemente industrializada. Los últimos treinta años han barrido casi por completo la vida agrícola al viejo estilo.

Hasta hace muy poco, los patrones agrarios todavía estructuraban y sostenían nuestro sentir y nuestras organizaciones. Hoy no sabemos cómo tenemos que sentir el mundo que nos rodea. No sabemos cómo hemos de actuar porque no sabemos cómo hemos de construir nuestros fines ni nuestras normas de moralidad.

La liquidación de la vida agraria ha supuesto una verdadera catástrofe para la estructuración y la orientación de nuestro sentir, y detrás del sentir, ha supuesto una catástrofe para lo que regulaba nuestro actuar y las maneras de organizarnos.

Advertimos, casi de golpe, que algo se nos ha venido abajo, y advertimos, además, en pie sobre esas ruinas, que eso que se nos ha hundido no podemos reconstruirlo a través del único instrumento que ha quedado entero y que es, también, el único que sabemos manejar con éxito: la ciencia y la tecnología. *Con ciencia y tecnología no podemos construir una nueva forma de sentir y valorar.*

Se ha derruido el andamio que sostenía y estructuraba nuestro sentir. Con él *se ha arruinado lo que era el soporte de nuestra moral y de nuestra religión.*

Cuando hemos tenido que retirar por completo la forma clásica de vida agraria, hemos tenido que retirar, a la vez, lo que era el andamiaje que sostenía toda nuestra moral y toda nuestra religión. Ahora tenemos la moral y la religión en ruinas, aunque muchos se resistan a reconocerlo.

Se luchó durante dos siglos largos -y la lucha todavía no se ha concluido del todo- para sustituir las *formas de pensar* míticas de la época agraria por las científicas.

Los *cambios en el sentir* han sido mucho más lentos y más imperceptibles. Los hemos percibido con toda claridad en las últimas décadas. ¿Qué conflictos nos esperan ahora?

En este fin de siglo somos testigos de la resistencia a desaparecer de las viejas formas de sentir, y somos testigos de los esfuerzos que esas formas de sentir hacen por recuperar el terreno perdido. Estamos asistiendo al inicio de serios conflictos en torno de la moral y en torno de la religión.

Acabamos el siglo y el milenio con lo que había sido el *sentido de la vida, la moral y la religión*, dismantelados, arrasados.

No podemos pensar, como pretenden muchos, en reconstruir. Hay que pensar en levantar nuevos edificios porque no es posible reconstruir los viejos. Pero ¿desde dónde iniciamos las

nuevas construcciones, quiénes deben ser los nuevos constructores, qué hay que tener en cuenta al iniciar la construcción, qué hay que desechar?

Colectivamente todavía no hemos empezado a plantearnos estos problemas. Lo único que realmente se ha replanteado es la reconstrucción de los viejos edificios, por los constructores de siempre y con los criterios de siempre. Y esa es una empresa inútil e imposible.

Hasta ahora no hemos hablado más que de la catástrofe del sentir de la colectividad. Pero ¿qué pasa en el interior del individuo?

La transformación que se provoca en la colectividad con el fin de la vida agraria, arranca todas las raíces del individuo.

El prestigio y la firmeza de las formas de sentir colectivas arraigan al individuo en la tierra y en la colectividad. Cuando faltan esas maneras firmes y colectivas, el individuo flota sin rumbo, sin peso y sin raíces, movido y arrastrado por su potente instrumental científico y técnico y por sus intereses inmediatos. El individuo no sabe cómo comportarse con el medio, con sus conciudadanos o con su familia porque, aunque quizás pueda pensar sobre todo eso, no sabe cómo sentirlo profunda y convenientemente. *Y no sabe como sentir porque le faltan ejemplares, patrones para construirlo.* Como no sabe como construir su sentir, su sentir resulta heterogéneo, desordenado, caótico, fluctuante, sin dirección, sin sentido.

Un sentir sin articulación ni dirección no puede ser potente. Con un sentir sin poder no se puede construir una moral coherente ni, menos, se puede llegar a lo que es la profundidad del sentir: lo que en el pasado se llamaba religión.

Con un sentir así de débil e incoherente, tampoco se puede dirigir y gobernar unos instrumentos tan potentes como las nuevas ciencias y las nuevas tecnologías o las nuevas organizaciones.

La nueva base del sentir religioso

En este siglo, *los cambios de nuestro saber* han sido tales que nos han alejado por completo de las explicaciones y valoraciones desde las que se expresaban nuestras religiones y desde donde nos hablaban de Dios

Nuestro *sentir* tiene que cambiar tanto como nuestra interpretación del mundo. Hasta ahora ha cambiado más nuestra interpretación del mundo y nuestra manera de vivir que nuestra sensibilidad. No hemos hecho todavía el camino que nos falta recorrer con nuestro sentir. Todavía hace poco tiempo; no hemos sido suficientemente rápidos para construir otra forma más adecuada de sentir. Lo que está ya claro es que *nos hemos alejado de los presupuestos de las viejas maneras de sentir y, con ellas, de comprender y vivir las dimensiones religiosas de la existencia.*

A medida que nuestro saber del cosmos, del hombre y de la historia va cambiando, nos alejamos de la manera habitual hasta ahora de sentir el cosmos y la vida que soportó y expresó la fe teísta.

Ya no vivimos, como nuestros antepasados, en un mundo creado por Dios, salvado y redimido por su Hijo, tutelado, protegido por su Madre y por los Santos, habitado por Ángeles y Demonios.

Vivimos en una inmensidad autónoma que tiene más dimensiones que las que vive nuestra vida cotidiana o científica.

Ya sabemos y sentimos con nuestros niveles profundos, y a veces con todos nuestros niveles de conciencia, que nuestro *modo religioso de hablar* de esa Otra Dimensión, de Dios, que todos nuestros *ritos y organizaciones religiosas* son construcciones nuestras, hijas de los pequeños y pragmáticos diseños que hicimos de esta inmensidad para poder movernos en ella. Ya sabemos que todos nuestros conceptos y representaciones valen tanto como nuestra pequeñez. No somos más que una vela encendida en la inmensidad del vacío del cosmos; una

vela encendida para comprender las inmensidades de los soles, de las galaxias y de las galaxias de galaxias.

Pero esas pobres construcciones nuestras, cuando las usan los Maestros religiosos para expresar sus experiencias y descubrimientos, cuando las usan para revelarnos e iniciarnos a esas otras dimensiones de nuestro mundo, se convierten en venerables, sagradas, tan inmensas como nuestro mismo mundo.

Nuestros antepasados nos transmitieron la experiencia milenaria de un conocer y sentir la realidad y nos la transmitieron en los frágiles vasos de barro de sus proyectos, concepciones y modos de vida. Ellos nos transmitieron lo que comprendieron cuando nos hablaron de Dios, el Señor y Creador, el Padre Misericordioso. Y todo ese saber tenía un sentido para ellos porque desde su situación y su modo de vida oyeron y vieron que el cosmos hablaba así. Lo oyeron y su certeza fue inquebrantable. Eso nos transmitieron.

Nuestra ciencia y tecnología y el uso que nuestros proyectos de vida hacen de ella no fundamentan una sensibilidad en la que puedan habitar dioses. *Nuestra sensibilidad ya no es teísta.* Eso no es óbice para que se nos abran puertas a dimensiones inmediatas, gratuitas desde las que se pueda oír lo que todo eso que nos rodea dice cuando no buscamos depredarlo, cuando se tiene interés en escuchar y sentir lo que toda esa inmensidad que nos rodea dice de sí y de por sí.

Cuando conseguimos escuchar así, cuando nuestra carne, mente y corazón se abren así, nuestras maneras de vivir científicas y tecnológicas no dan pie a que algo desde lo que nos rodea, tome forma y voz de Dios. Nuestra manera de vivir en el medio, mediatiza la forma primaria y fundamental de sentir desde donde se asentarán todas nuestras capacidades de refinamiento. En esa forma primaria de sentir y comprender el medio entra difícilmente la figura de Dios.

Cuando nos hacemos alumnos de nuestros antepasados, de los Maestros, podemos aprender, comprender y sentir lo que nos dicen de Dios, porque su hablar tiene fundamento. Ellos tenían una forma de vivir desde la que les era más fácil que a nosotros acceder a esa dimensión teísta. Escuchándoles, meditándoles, aprendiendo de ellos podremos volver a hablar de Dios el Señor, el Creador, Providente, el Padre de misericordia y de su Hijo, Nuestro Salvador. Pero esa manera de pensar y sentir que puede y ha de tener asiento en el mundo que conocemos y sentimos, tendrá que insertarse y convivir con la nueva conciencia, que es la manera de conocer y sentir de las sociedades industriales. *Lo que los Maestros nos enseñan con su hablar sobre Dios se ha de insertar en nuestras propias construcciones, las que soportan y mantienen un tipo de conocer y de sentir, que para nosotros es básico y constituyente y en el que no caben dioses.*

Nuestra situación es ésta: nuestra base de vivientes desde la que mediatizamos primariamente todo el pensar y sentir de lo que nos rodea es científico, construido y no teísta. Esa es la base desde la que vivimos, desde la que sentimos, percibimos, comemos y nos construimos. Desde ahí, como fundamento primario e insustituible, nos abriremos a las dimensiones gratuitas y sagradas de la existencia. Quizás, una vez abiertos, comprenderemos, viviremos y sentiremos el lenguaje teísta de nuestros antepasados. Pero el punto de encaje, de sutura, está en la base del pensar y sentir no teísta. *Esta es la gran transformación de la estructura religiosa de Occidente.*

Las nuevas bases del sentir nos enfrentan a tres puntos de dificultad:

1. Es preciso que *la nueva manera de comprender y sentir el cosmos* nos cale hasta las raíces de forma que barra por completo las supervivencias del pasado preindustrial y agrario-autoritario. Este es un principio de coherencia y realidad.

Hay que realizar el trabajo que conduce a una *coherencia plena entre nuestro modo de pensar, nuestro modo de vivir y nuestro modo de sentir*; y hay que hacerlo con

rigor, con profundidad pero sin agresividad y sin destruir o rechazar las sabidurías del pasado.

2. *Debemos aprender un nuevo modo de sentir religioso de base y fundamentarlo sin formas teístas, pero de tal forma que sea capaz de incorporar y asimilar todo el saber y la experiencia teísta de nuestros antepasados. Hay que incorporar el saber del pasado en la nueva base del sentir que ya no es de estructura teísta.* Y no hay que olvidar nunca que lo que es base es base y no se alterará por más añadidos o ampliaciones que se le hagan.
3. Debemos esforzarse por imaginar e intuir cómo se organizará y expresará *esa forma nueva religiosa, que tiene base nueva pero que asimila el pasado*; cómo se expresará en formas religiosas nuevas y en actos comunitarios y rituales; hay que ver como se releerán y reformularán, en la nueva situación, los viejos y venerables rituales del pasado.

Si no queremos perder y renunciar a toda la inmensidad del saber del pasado, las nuevas condiciones de vida nos exigen un gran trabajo para el que se requiere ponderación, respeto, rigor, ausencia de miedo, una gran paciencia y constancia y, si cabe, una mayor creatividad.

El camino religioso es un sentir

Ha sido preciso poner en claro las nuevas bases del sentir porque el camino religioso es un sentir.

El camino religioso no es mitigar el impacto de la realidad que nos rodea, ni es huir de este mundo, ni es huir hacia adentro. No es huir en ninguna de sus formas. Cualquier forma de huida es una desviación; si la huida es fuerte o radical, el error en el camino interior puede ser completo.

El llamado camino religioso es el camino que hay que recorrer para apreciar la presencia de las cosas; caminar es hacerse capaz de advertir y reconocer la presencia plena, fuerte, rica y elocuente de todas las cosas.

El camino interior es el camino de la transformación que se precisa para hacerse apto para sentir la presencia plena de todas las cosas. La presencia de las cosas es el *estar simplemente ahí* de las cosas.

Hay que aprender a hacerse plenamente presente a *todo esto de aquí*, para que *todo eso* se me haga presente con toda su autonomía.

El camino religioso tampoco es el camino de la sumisión a unas formas sagradas de interpretar la realidad, de las que se derivan unas formas sagradas de comportarse y organizarse.

Siempre que nos sometemos a formas sagradas que se dicen bajadas del cielo, nos sometemos, en realidad, a nuestras propias construcciones.

Por tanto, *ni el camino religioso es una huida ni puede ser una sumisión.*

El camino religioso es un sentir; es el camino de las transformaciones del sentir, donde sólo el sentir es la guía.

Hay que aclarar qué se quiere decir cuando se afirma que *el camino religioso es un sentir*.

Tener sentimientos con las cosas, no es la cuestión; esos sentimientos no son el *sentir* de que estamos hablando.

Nuestro sentir cotidiano es la vibración de nuestra carne frente a lo que tiene alguna relación con el sobrevivir, como individuo y como especie.

Pero hay un sentir que va más allá de esa computación interesada de nuestra carne. Hay un sentir las cosas gratuito y gozoso.

Ese sentir que ya no es *sentir desde la necesidad* no es, por tanto, el sentir de un yo, es el sentir que testimonia *eso de ahí*. Nuestra carne, puede llegar a conmoverse frente a lo que se le pone delante no porque lo necesite, sino porque es receptor y porque *eso que hay ahí* está ahí y le sacude a uno.

Cuando el sentir no está vuelto sobre sí mismo sino que está lanzado hacia fuera, con todo su interés, entonces, el sentir es la guía del comprender. *Sentir-guía* es un sentir que no está sólo interesado en sí mismo porque el interés por las cosas le arrastra hasta el punto de hacerle olvidarse de sí mismo.

¿Qué quiere decir, en concreto, que *el sentir es la guía*?

Cuando el sentir es centrípeto, el yo sólo se reconoce a sí mismo, aunque afirme solemnemente lo contrario. Quien sólo está interesado en sí mismo, no encontrará jamás más que a sí mismo; nunca se topará realmente con las cosas y menos con Dios.

Cuando se consigue un sentir no egocentrado, entonces, sentir algo es reconocer algo y ese reconocer no es concebir ni interpretar, sino testificar una presencia. Reconocer es ser testigo de la presencia de *eso de ahí*. Cuando soy testigo de la presencia de un ser vivo o de una persona, lo que realmente importa no es la idea que yo logro hacerme de ese ser vivo y de esa persona; lo importante es sentir y testificar su presencia.

Si mi atención se desplaza de la presencia del ser vivo o de la persona a su concepción e interpretación, en ese desplazamiento se diluirá la fuerza del sentir. Si la fuerza del sentir disminuye, el sentir se vuelve ciego y repetitivo; sólo el sentir vibrante de energía y de calor es luz y comprensión.

Quien deja que se le debilite y empobrezca el sentir, aunque parezca vivo, está muerto, y aunque parezca de acero no tiene ni la consistencia del barro. Quien tiene un sentir débil va por el mundo sin guía. *Hay que cuidar y nutrir el sentir, como quien cuida y nutre al guía.*

Los conceptos, las teorías, las representaciones, los mitos, los símbolos y las creencias no son guías válidos. Todas esas formas de interpretación de las realidades sólo pueden ser útiles si conducen al sentir, lo enriquecen y lo orientan, si se convierten en pedagogos del sentir.

Someterse a creencias, interpretaciones, mitos y símbolos no le sirve para nada al sentir y, además, le resulta perjudicial porque la sumisión atrofia las antenas del sentir. La sumisión será útil sólo cuando se ponga completa y exclusivamente al servicio del aprendizaje del sentir.

Para usar creencias, mitos y símbolos para aprender a sentir hay que hacerlo de una determinada manera: hay que utilizar sus formas sin someterse a ellas; hay que someterse a mitos y símbolos y creencias, *sólo para ser conducidos por ellas a lo que da la posibilidad y el poder de abandonarlas, de liberarse de ellas.* Lo que da la posibilidad y el poder de liberarse de todas las creencias, mitos, símbolos y representaciones es *la experiencia inmediata y plena de todo esto que aquí viene*, la experiencia inmediata y plena de toda la realidad que nos rodea.

Lo que nos interesa es sentir la presencia completa de las cosas, no la interpretación que hacemos de ellas. Cuando lo que interesa son las cosas mismas y no la utilidad que de ellas podamos sacar; cuando el conocimiento que tenemos de las cosas se interesa por la calidad de su realidad, entonces estamos atrapados por el interés, entonces nos seduce la presencia misma de *las cosas que están aquí con nosotros*. Cuando lo que interesa es la flor, el pájaro o la persona, la interpretación que de ella podamos hacer queda en segundo plano porque, en realidad, lo que queda en segundo plano soy yo mismo. *A esa manera de ser atrapado por el interés por las cosas* se le llama *sentir*. Sin embargo, saber lo que es ese *sentir* que no gira sobre sí mismo, es algo que hay que aprender por el ejercicio y el uso.

Ese sentir, no se puede apoyar en creencias, porque lo que se apoya en creencias se apoya en representaciones, que son sustitutos de las cosas. *El sentir que se apoya en sustitutos se apoya en ausencias.* Apoyarse en interpretaciones es apoyarse en lo que sustituye la presencia de las cosas.

Esta es la causa por la que los sentimientos que se apoyan en creencias y símbolos tienden a hacerse vacíos e irreales. Los sentimientos en torno a los sustitutos de la realidad se hacen sentimientos sustitutos.

Los auténticos sentimientos sobre las cosas se han de apoyar sobre las cosas mismas, no sobre sus interpretaciones o representaciones.

¿Cómo apoyarse sobre las cosas mismas? Apoyándose sobre un conocimiento que no es una interpretación, una representación o un diseño de las cosas, sino un conocimiento que es un "reconocimiento" de la inmediatez de la presencia. Ese es el apoyo sólido del sentir.

Sentir imágenes, creencias, interpretaciones es un sentir sustituto porque es un sentir sobre sustitutos. Un sentir así no da un conocimiento sólido porque no es un sentir sólido. Sólo el sentir que reconoce lo que *está ahí* da un conocer sólido. Ese es el más sólido de los conoceres.

Hay que volver nuestro sentir a las cosas mismas, porque ese es el sentir que revela las cosas. Todos nuestros conocimientos y saberes que no sean ese sentir deben estar al servicio de ese sentir, porque sólo él revela el auténtico conocer, el conocer que sacia porque se alimenta de realidad y no de diseños de realidad.

Pongamos un ejemplo de lo que podría ser un sentir irreal. Si digo que amo a Dios y mi amor se pierde en una imagen, en una creencia, en un dibujo, por más viejo y venerable que sea, mi amor se pierde en el vacío de una ausencia. Mi llamado *amor a Dios* debe aterrizar en la realidad de la presencia de lo que me rodea, ¿dónde si no? Sólo en el sentir, comprender e interesarse incondicionalmente por todo esto que me rodea toma sentido, consistencia y realidad mi amor a Dios. No puedo afirmar que mi amor a las cosas es fruto de mi amor a Dios, porque si fuera así ¿dónde haría pie la realidad de mi sentir si no es en las cosas que me rodean? Si quisiera dar consistencia a mi sentir apoyándome en una imagen, lo que de mi sentir volviera a las cosas habría perdido consistencia y sería algo enrarecido e irreal.

Si aprendemos a utilizar el saber que tenemos sobre las cosas, ese saber nos puede abrir inmensas puertas para el ejercicio del sentir. Hay que aprender a utilizar el saber de nuestras ciencias para ampliar nuestro sentir.

Hay que aprender a sentir la tierra, cada planta, cada animal y cada ser contando con las inmensidades de los espacios que han sido necesarios para que cada una de esos seres llegue a existir.

Los materiales con los que todo está hecho en este nuestro planeta, se han construido lentamente en el seno de las estrellas. Han tenido que existir las inmensidades de los soles y las inmensidades de sus procesos para que un pequeño ser, una planta o un insecto haya podido llegar a existir. Así es que cada viviente incorpora en su ser esas inmensidades de tiempo, espacio y procesos.

Lo que se dice de los vivientes vale de la tierra que los alimenta y vale del agua que les da vida.

Nuestro saber nos permite comprender que el más pequeño e insignificante ser, el más pequeño insecto, incorpora en su presencia inmensidades de tiempo, de espacio, de complejidad de procesos, de algo que podríamos calificar como inteligencia. Las tramas inimaginables de los espacios cósmicos y de las edades cósmicas, las interdependencias de complejidad, riqueza y variedad inabarcables se cruzan y se hacen presentes en cada cosa, en cada ser.

El verdadero sentir de todo debe situarse en esas dimensiones. Así el saber nos puede servir para calibrar la presencia de lo que nos rodea en su auténtico peso.

Cuando se sienten las cosas, no desde la pequeñez de nuestra vida cotidiana sino desde las dimensiones que le son propias, puede hacerse patente la inmensidad del misterio y de la maravilla de *todo esto que está aquí y que por aquí pasa*. Cuando esta inmensidad de riqueza y belleza empieza a hacerse patente en todo su inconcebible esplendor, entonces puede decirse que se revela el conocimiento. *Y ese conocimiento no es un dibujo o un diseño de esa inmensidad sino un simple y sencillo reconocimiento.*

Ejercitarse en sentir todas las cosas a la luz de lo que ya sabemos de ellas nos libra de la pequeñez repetitiva del sentir que gira en torno a las necesidades del yo y nos permite sumergirnos en la maravilla siempre nueva y sin fin del cosmos.

Cuando se aprende a sentir toda la realidad que nos rodea y la realidad que nosotros mismos somos, bajo el peso de su inmensidad y autonomía entonces se pueden utilizar las narraciones, los mitos y los símbolos de las tradiciones religiosas para orientar nuestra indagación en el sentir, ayudados por los grandes maestros de la historia.

Aprender a sentir todas las cosas a la luz de los mitos, símbolos y creencias *no significa sentir los mitos, símbolos y las creencias sino sentir las cosas a la luz que todas esas construcciones emiten. Los mitos, símbolos y creencias son lámparas para ver, no para quedar atrapados por su luz.*

Ejercitarse largamente en el sentir, utilizando las Escrituras de las grandes tradiciones nos desvela *un sentir nuevo.*

De una forma parecida se pueden utilizar los grandes textos religiosos de los maestros. No estudiamos esos textos para construirnos una comprensión coherente y prestigiosa de la realidad; los utilizamos para alumbrar en nosotros una comprensión nueva que nos conduzca a un nuevo sentir.

Todo debe conducir a *sentir las cosas en su inmediatez*, desde el silencio y en la inmensidad de sus tramas en continuo fluir y transformación. Ese es el término de la investigación y lo único que se ejercita. 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.

Cuando se sienten las cosas en su pura inmediatez todo se hace como una fuente de agua viva que refrigera, como una vida sin fin que brota desde todas partes.

Llegar a sentir así requiere un largo y complejo proceso.

7. LA VERDAD RELIGIOSA

La verdad religiosa es una verdad silenciosa, no una formulación

Lo que en silencio se percibe, y percibiéndolo nos conmueve y lo testificamos, nos da una verdad; pero esa verdad no es una formulación, es una presencia. Quien sin apegos ni prejuicios, quien libre, como testigo imparcial, percibe directamente, no conoce una representación, una fórmula, porque entre él y lo que conoce no hay pantalla. Lo que se comprende con la sensibilidad, que es comprender con el cuerpo, no es una formulación sino una presencia.

El conocimiento religioso es un conocimiento silencioso, *es el conocimiento de esto mismo de aquí desde el silencio del constructor*, es decir, desde el silencio del que, en nosotros, construye desde la necesidad. El conocimiento religioso, por tanto, no es un conocimiento de verdades sino el conocimiento de una presencia.

La verdad silenciosa, que es la verdad más profunda, se percibe con el cuerpo, como la belleza. El conocimiento silencioso no es un saber de la estructura de eso de ahí, ni es un saber recóndito y último referente a *eso de ahí*. La verdad silenciosa es la comprensión de *eso de ahí*, como la belleza es su contemplación. La verdad es una comprensión que es una certeza que se genera desde una presencia.

La verdad silenciosa es una presencia en todo *eso de ahí*, sin que sea nada añadido a eso de ahí ni encima de ahí. Esa presencia se asienta en nuestro espíritu y en nuestra carne de tal forma que nos vemos forzados a testificarla. La verdad silenciosa que *ahí viene*, se comporta como la belleza que *ahí viene*.

Si lo que pretende ser verdad se aleja de *eso de ahí*, o pretende sustituirlo por una formulación, una creencia o un dios, no es verdad. Y *eso de ahí* no es un mundo ideal o divino, no es un mundo sin pobreza, sin mal y sin muerte, es nuestro mundo tal como nosotros lo hemos construido.

En ese mundo tal como viene, cuando lo percibimos silenciosamente, se da el quietamiento y la paz.

Si alguien dice tener la verdad y no ama apasionadamente *eso de ahí*, ese nuestro mundo, miente y no dice verdad.

Las escrituras sagradas, las verdades de fe, los dioses y los espíritus, la otra vida, etc., son todo, maneras de hablar que tienen los sabios para conducirnos a la verdad de *eso de ahí*. Pero la verdad de esos sabios no es un saber recóndito sobre la realidad, un saber bajado del cielo y guardado en cofres sagrados, ni es un saber esotérico sino un saber que se refiere a *esto mismo de aquí*. *Si las escrituras, los dioses o las "fes" nos alejan de la verdad que se hace presente en esto de aquí, tal como viene, no son verdad sino que nos apartan de la verdad.*

Aquí, la verdad-presencia, (no la verdad-formulación), nos conmueve y nos provoca al interés total, (que es amor) por todo *esto de aquí*, el único lugar en que la verdad se presenta.

Esa es, *aquí*, la gran verdad; esa es, *aquí*, la gran satisfacción; esa es, *aquí*, la paz. Esa es la gran reconciliación con *todo esto de aquí*, que no es ni conformismo ni resignación porque es amor, interés, pasión. Sólo la gran reconciliación es realmente activa y capaz de transformar.

Una pretendida verdad que no se traduzca en una firmeza total, sin que esa firmeza equivalga ligarse a formas o fórmulas, no es verdad.

La certeza que acompaña a la verdad que no es una fórmula es libre y completamente tolerante.

Una pretendida verdad que no aboque apasionadamente al asentimiento, al respeto sagrado y a la veneración, al interés incondicional por todo *esto de aquí, tal como viene*, no es verdad.

La verdad que induzca a rechazar *esto de aquí*, a huir de esto de aquí, aunque pretenda conducirnos a los cielos, no es la verdad que enseñan los maestros.

El pleno asentimiento y amor, la total reconciliación con *esto de aquí, tal cual viene*, no equivale a transigir con todo lo que va mal; por el contrario, la reconciliación, la paz y el amor por *esto de aquí* es interés totalitario, amor sin condiciones que se traduce en pasión por mejorar, reparar, sanar, corregir lo que vaya mal. La acción de transformación y reforma que brota de esa experiencia, excluye toda agresión, todo rechazo, toda violencia, todo menosprecio, toda falta de amor.

La religión entendida como proceso hasta el silencio y desde el silencio, abre a la comprensión de lo que pueda ser una verdad que no sea formulación, un conocer que no sea descripción de estructuras sino ponerse en presencia para percibir, sentir y conocer; abre una comprensión que es asentimiento, conmoción y firmeza, y lo es no por el prestigio incommovible de las formas, sino por la libertad de toda forma que genera una presencia.

La verdad religiosa es sólo conocimiento silencioso

Hay dos grandes modos de conocimiento, para nosotros los humanos: uno que consiste en hacernos un dibujo, un diseño, una representación de la estructura de las cosas que tenemos delante, y otro que consiste en *reconocer* las cosas mismas.

El *conocimiento-representación* es un conocimiento que se distancia de la realidad, la conoce re-presentándola, dibujándola desde la distancia y la contraposición. Nos contraponemos a lo que conocemos, lo objetivamos; es decir, lo lanzamos ahí fuera, delante nuestro, -eso es lo que dice el término "ob-iectum"-, y una vez lanzado ahí fuera, para poderlo mirar con distancia, lo delineamos, lo representamos para mejor estudiar y orientar nuestra acción con respecto a ello. Y la representación que hacemos del objeto es, evidentemente, desde la perspectiva del sujeto que se le pone enfrente y desde sus intereses de acción.

En Occidente no hemos considerado y trabajado más que este tipo de conocimiento. Ese exclusivismo de nuestra perspectiva la hemos cultivado con intensidad. El gran desarrollo de este tipo de *conocimiento-representación*, que es un conocimiento de manipulación y, por tanto, *conocimiento-poder*, ha llegado a transformar profundamente nuestro sistema de vida sobre la tierra; la de nuestra cultura occidental y la de la cultura de todos los pueblos y está afectando, también, a todo el sistema vivo de nuestro planeta.

Hay otra posible modalidad de conocimiento, poco o nada desarrollado en Occidente, y del que hablan todas las tradiciones religiosas: un conocimiento que no es re-presentación ni comprensión, sino *reconocimiento*. Dicen los maestros religiosos que ese conocimiento es un reconocimiento, una testificación gratuita de la presencia misma de las realidades.

En ese tipo de funcionamiento de nuestras facultades cognoscitivas, no hacemos una representación, un dibujo de las realidades que tenemos delante; y no lo hacemos porque rompemos la distancia que nos separa de ellas. Las reconocemos aproximándonos a ellas, no distanciándonos. Reconocerlas así es testificar su verdad que es la realidad compacta de su existencia.

Cuando reconocemos la belleza de una realidad no hacemos un diseño de la estructura de esa belleza, sólo la reconocemos y la atestiguamos. Cuando nos relacionamos inmediatamente con una persona, no hacemos una representación de ella. Simplemente la tratamos, la reconocemos y la testificamos como persona con nuestra conducta.

Este *conocimiento-reconocimiento y testificación* es el conocimiento silencioso del que hablan los maestros religiosos. Es, según dicen ellos, un conocer que se salta la representación. Se la salta porque quiebra la distancia porque abandona la voluntad de comprender para

controlar. A ese conocer silencioso, no le interesa la utilidad que las cosas puedan tener; le interesa la existencia misma de las cosas, su presencia misma. El conocimiento silencioso no diseña, sólo re-conoce el ser de lo que tiene delante, lo re-conoce y lo testifica. Y eso es todo.

Ese *conocer-testificación* unifica todas las facultades. Para llegar a ese conocimiento-testificación, uno tiene que haberse aproximado totalmente a las cosas; para ello tiene que haber reunido, como en un manojo, todas sus capacidades de lucidez, de percepción, de atención e interés y dirigir las a las cosas para tocar y acariciar con ellas la realidad de su presencia.

Este conocimiento sin distancia, sin mediación, engendra comunión y unidad con lo que se conoce. Es un conocer que es interés total por la cosa misma; es conocer y amor, en una pieza.

Dicen los maestros que tenemos que acercarnos a las cosas gratuitamente, sin buscar nada en ellas, pero a la vez, con total interés y pasión.

Cuando uno quiere acceder a ese tipo de conocimiento que no es una representación, *tiene que aprender a interesarse incondicionalmente por la realidad de la presencia de lo que rodea, para reconocer y testificar, sin más.* Sólo reconocer totalmente, sólo testificar la verdad de la existencia de este nuestro mundo, de esta nuestra hermosa tierra, de todos los seres y todos los vivientes que nos rodean, de la existencia de todos y de cada uno.

Dicen los maestros religiosos -y esa es una magnífica enseñanza, con un gran regusto de verdad- que ese es nuestro destino: reconocer y testificar, sin más. Ese es nuestro gozo, nuestra certeza -certeza que no es fruto de una representación-, y nuestra vida. Si no se hace eso, no se ha hecho nada, aunque se domine la tierra entera.

Hay que volcarse totalmente sobre lo que se quiere conocer. Sólo si uno lo hace totalmente, lo hace silenciosamente. Si uno no se vuelca ahí fuera silenciosamente es que no lo hace totalmente porque pretende conseguir algo del conocimiento de las cosas de nuestro mundo, aunque no sea más que sentido de la vida, mitigación del tedio y del temor a la muerte.

Y dicen los maestros religiosos, los maestros del silencio, que quien quiera buscar en el conocimiento silencioso y, por tanto, también en la religión, el sentido de la vida o cualquier otra cosa que no sea la testificación desinteresada, se extravía.

Cuando las religiones insisten en proporcionar a sus fieles un sistema de comportamiento, una interpretación de la realidad, un sentido de la vida o, incluso, una promesa para más allá de la muerte, desvían del conocimiento silencioso.

Dicen las tradiciones religiosas que cuando se consigue el conocimiento que no es representación sino testificación desinteresada de las realidades de este nuestro mundo y esta nuestra tierra, *esas realidades nos testifican a nosotros.* Dicen que, entonces, cada una de las realidades que nos rodean se hace como una mente, como un espíritu, como una faz que nos reconoce y nos testifica; y su testimonio pacifica nuestro ser, hace completo nuestro gozo y aleja, del todo, el temor. Y se consigue todo eso, no por lo que nos dicen las cosas, ni porque nos expliquen nuestro destino o nos digan cómo tenemos que pensar y actuar o cual es nuestro futuro, sino sólo por su testimonio silencioso, mudo y sin forma.

Cuando nuestra actitud respecto de todas las cosas que nos rodean es un "sí incondicional", la actitud de todo lo que existe es, también, con respecto a nosotros, un claro y explícito "sí incondicional". Ese "sí" mutuo es la unidad, el gozo, la paz, el conocimiento, la certeza, el fin del miedo y la vida eterna. Así hablan los maestros.

El peculiar tipo de conocimiento que llamamos "reconocer" pasa intensamente por la percepción y el sentir, porque es un conocer concreto. Sólo en concreto se reconoce una presencia. Si el conocimiento de *eso concreto* no pasara y se asentara en la fuerza de la percepción y del sentir, no sería concreto. El conocimiento abstracto conoce conceptos. Un concepto no es *eso que hay ahí* sino *un diseño de eso que hay ahí.* Lo que *representa* a una cosa es un diseño de ella, una simplificación de su enorme complejidad, construida no tanto para acogerla y reconocerla cuanto para estar orientado con respeto a ella y manejarla cuando sea necesario. Lo que *representa* a una cosa no es la cosa, si no, no la representaría.

El conocimiento religioso se sitúa en el ámbito del conocimiento que reconoce, no en el ámbito del conocimiento que diseña y conceptualiza para manejar. De ahí se concluye que *el conocimiento religioso se apoya en la percepción y en el sentir. Las creencias son conceptualizaciones o simbolizaciones de lo que "ahí viene"; son, por tanto, diseños. Pero son diseños también contruidos para orientar nuestra aproximación completa a lo que nos rodea, a fin de poder percibirlo, sentirlo y reconocerlo. Las conceptualizaciones religiosas, las creencias y los símbolos son como las conceptualizaciones o expresiones estéticas, orientan para aproximarse a ver y a sentir. Sólo eso.*

Esta es la razón por la que los hechos religiosos pasan, se apoyan y se enraízan en lo concreto, en el sentir y en el cuerpo. Lo que se queda en la mente, se queda en el concepto, en el conocer de diseños, en lo que delinea y representa las cosas, pero que no son las cosas. Quien se queda en las creencias o insiste en ellas se mantiene separado de la realidad sagrada. Quien se mantiene separado no puede reconocer su presencia porque se contenta con creer.

El conocimiento religioso, (puesto que no es un conocimiento que versa sobre diseños y tampoco versa sobre creencias), tiene que vérselas con algo que se hace presente por sí mismo. Sólo lo que nuestros sentidos perciben y lo que nuestra sensibilidad testifica es concreto. Ahí, y sólo ahí, tiene que presentarse lo religioso, fuere lo que fuere. Si no se presenta ahí, no lo podremos reconocer ni acoger o testificar su presencia.

Sea lo que sea lo que llamamos religioso es algo que ahí, en todo lo que nos rodea, viene y puede ser reconocido.

No hay alternativa: si queremos tener acceso a lo religioso, *hay que aprender a usar y cultivar un sentir completo de nosotros mismos y de todo lo que nos rodea, y dejar atrás tanto los conceptos como las creencias.*

Este es el conocimiento que pueden ofrecer las tradiciones religiosas a nuestra cultura científica e industrial.

Es urgente terminar con el monopolio del conocimiento-representación. Una cultura de continua transformación del conocimiento-representación; una cultura que con sus estrategias cognoscitivas ha llegado a controlar, o por lo menos, a alterar los procesos de nuestro planeta; una cultura que ha hecho de la especie humana la gestora de los destinos de todos los seres vivientes y del planeta entero, requiere, con urgencia, *cultivar el conocimiento que engendra el interés por todo y la testificación gratuita de todo lo que existe.*

Lo que necesita, pues, con urgencia nuestra sociedad es el conocimiento silencioso.

Si las tradiciones religiosas se empeñan en suministrar creencias, sistemas de comportamiento o, incluso, sentido de la vida, no sirven para nada. No sirven para nada porque colaboran al mantenimiento de la exclusividad del conocimiento-representación y plantean la pelea en si esta representación o si esta otra.

Lo verdaderamente urgente es romper el monopolio del conocimiento-representación y proporcionar maneras, asequibles para todos, de acceso al conocimiento silencioso.

Las tradiciones religiosas son las maestras de ese conocimiento, las que conservan la venerable tradición y las enseñanzas de los maestros. *Si la sal se vuelve insípida, ¿quién la salará?*

La naturaleza del conocimiento silencioso o conocimiento religioso

Dice Valmiki que "aquellos que tienen sed de conocimiento y buscan la Verdad, esos son llamados, con toda razón, seres humanos; todos los demás, no son más que brutos".⁶

Valmiki se está refiriendo al conocimiento silencioso. Esta afirmación del sabio es una dura advertencia para nosotros, los hombres de la cultura industrial que desconocemos, casi por

6. Valmiki: El mundo está en el alma. Yoga Vâsishtha. Madrid, Taurus, 1982. 5a conversación. pg. 33.

completo, la existencia misma de ese tipo de conocimiento. Paradójicamente, los hombres de la sociedad de conocimiento, los que tendemos a vivir de la continua producción de conocimiento científico y tecnológico, ignoramos el conocimiento silencioso; no entra en nuestra cuenta, no lo catalogamos como conocimiento.

Si se piensa con un poco de detenimiento, nadie dejará de darle la razón a Valmiki: nuestro conocimiento científico y técnico no nos salva de no ser más que brutos, brutos con un terrible aparato científico y técnico, pero brutos; por tanto, si queremos ser verdaderamente humanos hemos de admitir y buscar el otro tipo de conocimiento, el conocimiento silencioso. Hemos de buscar la Verdad. Y no bastan las verdades de las formulaciones de la ciencia; requerimos buscar la Verdad que aparece en el silencio, la que es una presencia.

Es, pues, preciso aprender el conocimiento desinteresado que se limita a ser testigo ecuánime, espectador desvinculado e impasible, sin morada, pero benévolo.

El conocer como puro testigo es un conocer sin retorno. Conocer como testigo es salir fuera sin retornar a casa; es reconocer. Es mirar sin nadie que mire porque quien mira, viendo se olvidó de sí; es una lucidez que lo es hasta tal extremo que pierde la morada.

Quien conoce así ¿cómo podría ofenderse? Ya no hay nadie para ofenderse. Puesto que no hay nadie que pueda ofenderse, ya no hay residuo ninguno de resentimiento. Todo es lucidez conmovida, tan conmovida que ya no tiene retorno.

Y puesto que no hay retorno, no hay morada y puesto que ya no hay morada, ya no hay más dualidad, sólo una presencia lúcida de sí misma.

Es es el reino de los cielos: *la conmoción que enciende la luz.* Cuando ya se es fuego y luz, queda calcinada la casa y el que la habitaba y ya no queda nadie en ninguna parte, sólo lucidez vibrante.

Este es el conocimiento que descerraja el egoísmo. Sólo ese conocimiento hace explotar la burbuja que enclaustra. Sólo ese conocimiento para la rueda que gira en torno de la necesidad. La mente y la carne se abren, salen del capullo en que estaban presas para no volver más sobre sí mismas. Ese conocimiento vacía al yo porque disuelve su núcleo. La experiencia, repetida, del conocimiento silencioso, del conocimiento que sólo reconoce y testifica, va disolviendo la consistencia del yo.

El conocimiento silencioso, el religioso, no se opone a la duda. Sólo la creencia se contrapone a la duda. El conocimiento silencioso acepta la duda, no la reprime; la acepta para poderla disolver con el peso de la certeza. Toda duda debe aflorar, debe hacerse presente al espíritu y a la carne para que el conocimiento, el más potente de los ácidos, la disuelva. Sólo la duda que es diluida por el conocimiento desaparece; la que no disuelve el conocimiento sino que la reprime la creencia, permanece dividiendo en dos el espíritu y la carne.

La duda más peligrosa que el conocimiento silencioso debe diluir no es la duda de una interpretación, de una formulación, sino la duda con respecto a la verdad que hemos caracterizado como una presencia.

Con frecuencia, en el proceso del conocimiento religioso, la mente se adelanta y se rinde a la certeza; el hombre llega a tocar con la punta más afilada y estirada de su espíritu la presencia que quebranta toda duda. Pero la certeza conseguida en esa punta, en ese estiramiento, no basta para disolver la duda de la carne, no basta para que las entrañas se cercioren. Quien pacífica y certifica, quien convence definitivamente al hombre no es la punta alargada de su espíritu; quien convence y disuelve la duda es la carne. Sólo cuando la carne conoce y se conmueve hay certeza plena y eficaz. Hay que esforzarse para arrastrar a la carne hasta donde el espíritu, estirándose, llega. Hay que buscar estrategias para que la carne se entere.

La carne necesita tiempo para reconocer y hacer llegar la luz hasta sus más profundos repliegues. Hay que darle tiempo para que se empape. Empapar de conocimiento a la carne es sutilizarla. Sutilizar a la carne es educar sus sensores. Educar la sensibilidad es hacerle aprender a reconocer la realidad sutil.

Esta es la verdadera dificultad del proceso religioso: utilizar a la carne; hacerla cognoscitiva como el espíritu; hacer que se conmueva como testigo impasible.

Hay que entender con claridad esto: no hay silencio verdadero, no hay conocimiento silencioso, no hay reconocimiento de *la presencia que ahí viene* hasta que nuestra sensibilidad no consigue todo eso. No es nuestro espíritu y nuestra mente la que tiene que alcanzar la categoría de testigo imparcial y conmovido, es nuestra carne la que debe alcanzar esa condición. *El conocer y el saber del que hablan los maestros religiosos es conocer y saber con el cuerpo. Es un conocer que es sentir.* Así es que el conocimiento tiene que ser a la vez sentir, sentimiento. Y en el ámbito de las experiencias religiosas sólo es válido el sentimiento que es luz, conocer.

Los sentimientos que son "mis" sentimientos, son un obstáculo al conocimiento silencioso. Mis sentimientos dan consistencia al yo y refuerzan, mucho más que las ideas, el egoísmo.

El silenciamiento de los sentimientos no es convertir a nuestro cuerpo en una piedra incapaz de conmoverse y vibrar. El silenciamiento de los sentimientos es hacerlos progresivamente impersonales. Hay que hacer de nuestra carne un sensor fino y continuamente vibrante, pero impersonal. Hay que aprender a sentir con tal intensidad que ya no sea posible *volver a casa.*

La gente suele tener una dificultad al emprender el camino religioso: teme que adentrarse por ese sendero sea entrar en el mundo de la insensibilidad. Es un gran error. Mientras los sentimientos sean *mis* sentimientos, es que no han sido los suficientemente fuertes, y así me han permitido volver a casa. Quien *tiene* sentimientos, quien *busca* sentimientos, mantiene su capacidad de conmoverse refrenada y con sordina. Sólo quien ya no *tiene* sentimientos siente con plenitud. Quien siente plenamente ya no vuelve a casa, porque su sentimiento no le deja volver, ya no *tiene* sentimientos, porque como no ha podido volver a casa, ya no hay nadie que pueda tener nada; ya es sólo una vibración impersonal y cognoscitiva, es sólo una conmoción sin morada, sin vuelta a casa.

En esto también ocurre como en el arte: cuando uno siente profundamente la música, al oírla no vuelve a casa, su sentir es tan profundo que se olvida de su yo y, así, su sentir es tan radical que es impersonal. Sólo quien no siente con la totalidad de su ser la música, puede, cuando la oye, volver a casa y ocuparse y entretenerse con *sus* sentimientos.

Cuando el conocimiento silencioso tiene lugar en la punta del espíritu, la certeza es tenue y puede convivir con la duda, con la inquietud y con la falta de paz, es decir, con la falta de convencimiento de la carne. Sólo cuando el conocimiento llega a la carne la certeza se hace como un bloque, una masa inconvencible. No se puede saber lo que es esa certeza hasta que hayamos hecho llegar el conocimiento al último rincón de nuestra carne.

Nadie puede impartir el conocimiento silencioso,- el conocimiento religioso-, desde fuera. La certeza que dice nacer de la sumisión al prestigio o a la autoridad, aunque sea la autoridad de Dios, no es una certeza, es sólo aferramiento a una creencia que reprime la duda. La certeza sólo brota desde dentro, desde el conocimiento y desde la conmoción de la carne que disuelve toda duda.

Cuando el conocimiento de la punta del espíritu llega a la carne, cuando la carne se ha utilizado hasta conocer como espíritu, hasta hacerse espíritu y vida, entonces lo que se conoce es *nada*, porque en todo eso que nos rodea no podemos señalar nada que engendre esa certeza. Todo tiene un convincente sabor de verdad, pero nada de todo esto es la verdad. La verdad que engendra la certeza es un sólo sabor en los miles de sabores.

La certeza inconvencible de "nada" es quizás la mejor orientación para aprender a reconocer lo que es el conocimiento silencioso, el sentir silencioso e impersonal, la certeza masiva que se filtra hasta la carne.

Desde aquí puede comprenderse que *el conocimiento es libertad*. Desde la certeza inmovible de "nada", (porque no es certeza de nada en concreto), es de la única manera que se es libre de todo.

El conocimiento silencioso no es sumisión a ninguna verdad, ni siquiera a una que baje del cielo; ni es sumisión a una autoridad, ni siquiera a la de Dios. Ninguna verdad somete, ni ninguna cosa, ni ningún dios, porque la certeza es certeza de "nada". Es certeza de "nada" porque todo me certifica y en todo me muevo en lo cierto; así nada me somete. El sabor fuerte de la verdad no es el sabor de algo, es el sabor profundo de todo; así, para gustarlo no me he de someter a nada, porque nada tiene la exclusividad de ese sabor.

El conocimiento libre que libera de todo no es el conocimiento de mi razón, ni siquiera de mi mente. El conocimiento realmente libre y liberado es el que se produce cuando la carne se extiende como un tentáculo para tocar *lo que ahí viene*, no para devorarlo y sustentarse con ello, sino para reconocerlo, conmoviéndose con su presencia.

El conocimiento es libertad total cuando la carne entera es una voluntad que no quiere "nada", porque ha podido llegar a ser sólo testigo.

Cuando se llega a este conocimiento silencioso, que por silencioso es masivamente cierto de *nada*, entonces, se da el conocimiento libre porque ya no hay apego a nada. Dice Hwei-Neng que ese no apego "es ver y conocer que todos los fenómenos son 'pensamiento' sin apegarse a nada, es ver que lo que se manifiesta por todas partes es el no-apego que permanece desapegado de todo".⁷

Con el conocimiento silencioso hay certeza en todo; y porque hay certeza en todo, -ya que es certeza de nada-, en todo hay desapego y libertad; entonces, todo es una presencia, y dice bellamente Hwei-Neng, que entonces, también, "nada es inerte".

Puesto que la verdad es el sabor de todo, no hay nada que abandonar ni nada que desear. Esta es la raíz de la libertad.

Uno mismo tiene el mismo sabor de todo. *No hay pues nadie en casa* porque en realidad soy un testigo sin morada. La ilusión de la necesidad nos induce a pensar que hay alguien en casa; pero aquí, en mí, no hay realmente nadie y pensar que hay alguien, creer, más bien, que hay alguien es el sustento del egoísmo que bloquea el conocimiento.

Todo tiene el mismo sabor. Por eso sé que en mi casa no hay nadie y también comprendo que tampoco hay nada que buscar. ¿Qué habría que buscar cuando todo tiene el mismo sabor? ¿Qué habría que buscar y dónde si no hay nada en ninguna parte que tenga la exclusiva del sabor?

El papel de la duda en el camino religioso

Lo que dicen los maestros no hay que creerlo, hay que ponerlo a prueba.

A un maestro religioso no se le cree, como no se cree a un poeta, a un pintor o a un científico. Lo que dice un maestro religioso hay que verificarlo por uno mismo, como hay que verificar lo que dicen los poetas o los músicos o los científicos.

Si uno es crédulo con los maestros, con su actitud se ahorra a sí mismo el trabajo que los maestros quieren que haga.

Lo que hay que aprender de ellos no son las formulaciones a las que llegan y con las que se expresan. Lo que hay que aprender de ellos es la manera de hacer el camino para llegar a verificar por uno mismo la verdad y la realidad de lo que dicen.

Si uno tiene que llegar a verificar por sí mismo lo que los maestros proponen, no podrá hacerlo mientras le quede una sombra de duda. Resulta, paradójicamente, que seguir el camino

⁷ Hui-Neng. Vida y enseñanza. L. Carcamo. Madrid. pg. 32.

de los maestros no es creer simplemente sino dudar mientras queden dudas, hasta agotarlas una tras otra y, una vez agotadas, tener que asentir con total convencimiento a lo que los maestros afirman.

El camino religioso se empieza realmente cuando se han diluido todas las posibilidades de duda. Mientras queden dudas sobre la realidad del camino a hacer y sobre la verdad de las afirmaciones de los maestros, no se puede caminar con eficacia.

Desde esta perspectiva, dudar hasta extinguir por completo la posibilidad de hacerlo es un requisito previo y necesario para poder hacer un camino religioso real.

Hacer de la duda el enemigo capital del camino religioso es convertir a la religión en una cuestión de creencias.

Pero los mismos maestros hablan de un tipo de duda que sí que es enemiga del camino religioso, ¿cuál es?

La duda que bloquea es la que sostiene que los maestros son o unos ilusos engañados o unos falsarios manipuladores de conciencias; la duda que bloquea es la duda que hace de las afirmaciones de los maestros un completo sinsentido. El fundamento de esa duda es la *creencia* de que aquí no hay más realidad que la que nuestra vida ordinaria y pragmática ve y aprecia; que no hay más realidad que la que es capaz de computar, directa o indirectamente, nuestra necesidad.

El convencimiento de que no hay más que esto que lee el yo necesitado, que descalifica a todo aquél que diga otra cosa, resulta ser una actitud que bloquea el camino. Una actitud semejante cerraría también el camino a la poesía, a la música o a la ciencia.

Sin embargo, la tradición dice que a los maestros y a los textos sagrados hay que creerles; pero creerles quiere decir, exclusivamente, tomarles en serio. Tomarles en serio no es creerles en el sentido de aceptar sus afirmaciones y someterse a ellas. Tomarles en serio es poner a prueba sus afirmaciones.

Ponerles a prueba no equivale a no fiarse de ellos, al contrario, es seguir su guía.

Hay que comprender esto con claridad: creer a los maestros o a los textos, en el sentido de fiarse de ellos, entregarse a ellos, es comprobar por uno mismo sus afirmaciones.

El destino humano según los maestros religiosos

No tenemos nada que hacer en esta hermosa tierra, en este pequeño y maravilloso planeta. No tenemos otra tarea que cumplir que *vivir para reconocer* toda la maravilla que nos rodea. Vivimos para tener la posibilidad de reconocer. *Reconocer* es testificar que hemos visto y sentido lo que está frente a nosotros. *Reconocer* es decirle a todo que hemos advertido su presencia, que hemos visto su esplendor, su belleza, su inmensidad y que nos hemos maravillado de su existencia y la hemos amado. *Ese es nuestro destino de hombres.*

Somos una chispa de luz que salta del fuego mismo de la tierra, ilumina por unos instantes lo que le rodea y se apaga volviendo otra vez a la tierra.

Hay chispas de luz grandes y pequeñas; brillantes e intensas o más tenues y débiles. No se nos pide que seamos lumbreras ni soles; no se nos pide que nuestra luz sea cegadora; sólo se nos pide que seamos luz y reconocimiento.

Nuestra naturaleza, nuestro destino es ser luz y conmoción frente a lo que hay (¡qué extraña y desconcertante naturaleza para unos pobres animales vivientes!), pero es también nuestro destino ser una humilde luz y un humilde calor.

Si la esencia de nuestro destino como hombres es ser testigos lúcidos e imparciales de lo que ahí hay, resulta que, como dicen los sabios, la esencia de nuestro destino de hombres es el amor.

Esa es la ocupación importante, todo lo demás debe subordinarse a esa tarea que no es propiamente una tarea.

8. EL CONOCER Y EL SENTIR DESDE EL SILENCIO

La inteligencia y el sentir sin morada

Cuando la inteligencia actúa como testigo es una inteligencia sin morada.

Toda vida es computación y autoreferencia, porque toda vida se despliega satisfaciendo necesidades. Así resulta que *toda vida, desde la ameba hasta el hombre, es subjetividad, diversos grados de subjetividad.*

Hay subjetividad cuando un núcleo de necesidad tiene que reconocerse a sí mismo como tal núcleo para poder computar el medio según esas necesidades y, así, satisfacerlas.

La vida es un despliegue de formas y grados de subjetividad. Cuando paseamos por el bosque, miles de formas de vida advierten nuestra presencia. En el bosque nada es inerte. En el bosque, nosotros los hombres, subjetividad, paseamos entre subjetividades vivientes. Esta es una bella idea que hay que investigar hasta hacerla llegar a todos los niveles de nuestro ser.

Una inteligencia sin subjetividad, es decir, sin autorreferencia es difícil de concebir para nosotros los hombres, porque no somos más que una especie de vivientes.

El camino religioso de los maestros es una invitación a un proceso que nos hace transitar a una inteligencia que aprende a reconocer el medio pero sin hacerlo desde la perspectiva de sus carencias.

Los maestros muestran que la carne de los humanos puede hacerse el lugar de un conocer y sentir sin morada, sin núcleo; el lugar de un conocer y sentir sin retorno.

Hablar de Dios es hablar de una antropomorfización de la inteligencia sin núcleo; es darle una subjetividad, es proyectar nuestra estructura dual de vivientes sobre lo que no tiene esa forma de ser. *Ese es el elemento distorsionador del teísmo.* El elemento no distorsionador del teísmo es la referencia explícita a la inteligencia que nos envuelve, aunque sólo podamos comprenderla e imaginarla como una subjetividad y como un núcleo. Al imaginarla así nos vemos forzados a corregir la falsificación revistiendo ese núcleo con epítetos tales como omnipotencia, señorío absoluto, eternidad, autosuficiencia completa, etc.

Hablar de Dios es imaginar la inteligencia que no tiene ni morada ni subjetividad a la manera de los vivientes humanos. Hablar de Dios, el Señor e imaginarle a la manera de las autoridades humanas, de los señores, es sólo una torpe y anacrónica imagen.

Una lámpara sin cobijo en el cosmos

La luz de la conciencia y la vibración del corazón no tienen en realidad morada.

La fuerza de la luz y la fuerza del sentir que en mí se manifiestan arrancan de la tierra y del cosmos y son tuyas, no mías. Parece que ambas residen en un hombre y que tienen en él su morada; parece que están a su servicio y que son una persona; pero ese no es el *rostro original* de las chispas de luz y calor que iluminan y vibran por unos instantes en esta inmensidad desde el cuerpo del hombre.

¿Cuál es el rostro original de esas chispas de luz y calor que somos los hombres?

A nosotros los hombres, la vida nos dio un medio fundamental para vivir: la pequeña lámpara de nuestro sentir y conocer. Nuestra inteligencia y nuestro corazón son nuestros

instrumentos básicos para vivir. Ese es el modo peculiar de vida de nuestra especie. Así parece que la luz del conocer y el calor del sentir tienen una morada, el yo; y parece que haya alguien que utiliza esos instrumentos como propios.

Sin embargo, dicen los maestros, ese no es el rostro original de las cosas. Aquí, donde parece haber alguien, no hay en realidad nadie, sólo un tenue bucle de la vida que, para sostenerse por unos momentos como tal bucle, tiene que pensarse como alguien. El convencimiento de que hay alguien parece inquebrantable para cada individuo; pero eso es sólo una función de la vida, una ficción, una manera que tiene la vida de caminar.

La idea de que "hay alguien" nace cuando la vida transmite el relevo a un nuevo individuo y muere cuando pasa el relevo a la generación siguiente. Parece que haya alguien, pero sólo hay la sucesión de las generaciones y la vida que, de relevo en relevo, viene de lejos y se va lejos.

Parece que haya alguien con una lámpara en la mano, pero no es así; más bien habría que hablar de una lámpara que emitiendo una pequeña llama de luz y calor pasa de mano en mano. Cada una de las manos no es su morada. La lámpara, con su calor y su luz, no tiene morada.

Cuando creemos que la luz y el calor son nuestros y están a nuestro servicio, como si fuéramos alguien, no atinamos a iluminar y sentir correctamente. Pero ni la luz ni el calor son nuestros porque somos sólo el lugar de la tierra en el que la luz pone el pie por unos instantes para seguir adelante.

La luz, -luz de la tierra y del cosmos, no mía-, no tiene morada porque su morada es el cosmos completo. Igualmente el calor del sentir no tiene morada porque el sentir no es mi sentir, es el sentir de la tierra frente al cosmos, es el sentir del cosmos respecto de sí mismo.

Ese es el rostro original de la lámpara que hay en mi mano.

Cuando se comprende ese rostro original, la lámpara puede iluminar correctamente este inmenso cosmos con su pequeña candela y su llama puede vibrar frente a las realidades que realmente son y no frente a las que fingen ser.

Desde esta perspectiva se puede comprender la gran afirmación de los maestros cuando dicen que *el rostro original de las cosas ni nace ni muere porque es el rostro del no nacido*. Cuando la lámpara del conocer y sentir pasa de la mano de una generación a la siguiente, como un relevo, ni nace cuando pasa de una mano vieja a la joven, ni muere cuando deja atrás a la generación que ya terminó su carrera. La lámpara, en su recorrido por la sucesión de generaciones, ni nace ni muere.

Para que la luz de la lámpara brille libremente hay que comprender que no tiene morada y que, porque no tiene morada, no está al servicio de nadie. En ella, la tierra y el cosmos entero se encienden para iluminarse a sí mismos; en ella, la tierra y el cosmos se conmueven frente a sí mismos.

La conciencia clara de que *aquí no hay nadie* es la condición para que la lámpara que por unos momentos de su carrera reposa en nuestras manos, ilumine como puede hacerlo.

La imagen agraria de la muerte del yo y de su resurrección es una potente imagen, pero si no es guiada por auténticos maestros espirituales, puede desorientar con respecto a la luz y el calor sin morada que hay que reconocer.

Puedo pensarme y sentirme a mí mismo de dos maneras complementarias y verdaderas:

- La primera manera: *aquí no hay nadie*. Lo que hay es sólo la huella en el polvo del paso de la vida. La huella de la pisada dura lo que la vida tarda en alejarse y lo que el viento tarda en borrar el rastro. Eso es todo lo que hay y soy.
- La segunda manera: si algún sentido verdadero tiene hablar de mí mismo como un yo es para comprender con ello que no hay más luz que la que pasa. Soy la luz que pasa. Soy una concreción de la luz que viene y se va. Soy la manera que tiene la luz y el calor de pasar y existir. Ese es mi rostro original: ser la luz y el calor original en una concreción provisional. Soy la manera concreta como el cosmos se enciende como luz sobre sí

mismo; soy la manera concreta como el cosmos se siente a sí mismo. Soy el gran misterio que se ilumina y vibra frente a sí mismo.

Ser la luz de cada ser, desde él mismo y para él mismo; ser el sentir de la existencia de cada ser: eso es conocer y sentir sin morada.

Cuando la conciencia y el sentir se llegan a interesar tan totalmente por todas las cosas que se absorben por completo en ellas, entonces, conciencia y sentir salen de casa, abandonan la morada y se transforman en una luz y un calor que se mueven por el cosmos como si fueran la conciencia y el sentir de cada uno de los seres que hay. *La luz de mi conciencia y el calor de mi carne -menos que una vela en la inmensidad del cosmos- abandonan su reclusión en el yo para nomadear por la amplitud del universo y para convertirse en el testigo a través del cual cada ser reconoce su propia existencia y en el sentir con el que cada ser se siente a sí mismo.*

Mientras la conciencia y el sentir permanecen reclusos en la morada del yo e identificándose con su estructura de necesidades, todo se conoce y se siente desde esa perspectiva exclusiva. Entonces todo el conocer y el sentir están por completo egocentrados; al estarlo, lo que revelan es mi necesidad y la manera como satisfacerla en el contexto de las realidades que me rodean. Lo que mi conocer me revela es la utilidad o peligro de los seres que existen conmigo, y lo que mi sentir hace patente no es el ser de las cosas sino mi sentimiento con respecto a ellos según el patrón de mi necesidad: mi amor, mi odio o mi indiferencia.

El conocer y sentir egocentrado no puede oír ni la canción de la vida ni la del cosmos porque sólo tiene oídos para su propia melodía. Propiamente no se oye ni siquiera a sí mismo, porque cuando atiende a su propio canto sólo tiene oídos para la necesidad o su satisfacción, pero no puede oír el tremendo canto de su propio misterio en la inmensidad del cosmos.

III. CÓMO DEBE PRESENTARSE LA DIMENSIÓN SAGRADA DE LA EXISTENCIA A LAS NUEVAS SOCIEDADES INDUSTRIALES

En este apartado pretendemos ofrecer *un resumen de los principales puntos* que convendría tratar en una sumaria presentación de las dimensiones religiosas a los hombres de las nuevas sociedades.

1. NO SE OFRECEN CREENCIAS, SINO OTRA DIMENSIÓN DE LA REALIDAD

*Consejo del Buda: no andéis sobre los pasos de los antiguos. Buscad como ellos mismos buscaron.*⁸

*Hasta que el hombre pueda escuchar el mensaje sin palabras y olvidar el mensaje verbal, permanecerá encadenado.*⁹

Todo el libro es una presentación de este primer tema; bastaría con esta observación para pasar al tema siguiente. Sin embargo, presentaremos un breve resumen de ideas, aún a riesgo de resultar iterativos.

En este fin de siglo, en el Occidente desarrollado, se están terminando, a la vez dos mundos culturales: estamos liquidando los últimos residuos de la cultura pre-industrial, agraria y autoritaria y estamos sustituyendo, aceleradamente, las sociedades industriales del maquinismo por las de la innovación y las comunicaciones.

Se han terminado las sociedades que viven de hacer siempre lo mismo; se han terminado las sociedades con sistemas fijos e inalterables de interpretación de la realidad; con cuadros intocables de finalidades colectivas y valores, con sistemas inmutables de organizar el trabajo, la familia, la sociedad, la autoridad; se han terminado las sociedades que tenían proyectos de vida milenarios, fijados, indiscutibles; sociedades en las que se creía que se sabía, de una vez por todas, cómo teníamos que pensar, sentir, organizarnos y vivir.

Se ha terminado para siempre y por completo la sociedad preindustrial estática, agraria, autoritaria, patriarcal fijada, inalterable, de control y de sumisión. Y con ella se ha terminado la forma religiosa apropiada a ese tipo de sociedad.

De las sociedades preindustriales que nos precedieron recibimos la religión como unos cuadros de creencias fijados e inalterables, revelados por Dios, de los que se derivaban unas maneras de comportarse y vivir, unos valores, unos fines, unas formas de organizar la familia y la sociedad. Todas esas cosas eran obligatorias para todos, nadie las podía cambiar ni ponerles alternativas.

⁸ Humphreys, Ch. Une approche occidentale du zen. pg. 132.

⁹ Shah, I. Sabiduría de los idiotas. pg. 134.

Cuando la religión se hace creencias y comportamientos que deben extenderse obligatoriamente a todos, la religión requiere utilizar rígidos sistemas de control y poder. Sin poder no es posible extender las creencias a todos; sin poder no se puede ejercer eficazmente un control tal que mantenga la exclusividad de lo correcto y que bloquee el cambio. Así, en las sociedades estáticas, la religión se hizo un sistema de creencias al que había que someterse bajo el control del poder. Quienes controlaban la religión tenían que tener poder o tenían que aliarse con el poder.

Aquella sociedad se terminó e inevitablemente arrastra consigo su forma de religión.

En las nuevas sociedades todo es móvil, nada puede quedar fijado porque todo tiene que poderse mover.

La sociedad de la segunda gran revolución industrial sabe que construye libremente su propio destino porque sabe que vive de la creación continua y del movimiento.

¿Cómo va a poder, una sociedad así, asimilar una religión entendida como sumisión a creencias, valores, modos de vida, modos de organización familiar y social fijados e intocables? ¿Cómo se va a poder asimilar una religión concebida como sumisión a creencias y como sumisión al poder que controla esas creencias? Esas formas religiosas están tan muertas como las sociedades que las vivieron.

Si, en las nuevas sociedades industriales, la religión no puede adoptar las viejas y milenarias formas a las que estábamos habituados, ¿qué pueden ofrecer las viejas tradiciones religiosas a la nueva sociedad? ¿Se agotaron las grandes tradiciones en sus formas preindustriales?

Lo que las venerables tradiciones ofrezcan tiene que ser plena y fácilmente compatible con la estructura de unas sociedades que viven de la ciencia, de la técnica y del movimiento en todos sus niveles.

Por consiguiente, *la Religión no puede estar ligada a un sistema fijado de intocable de interpretaciones de la realidad.* Nada queda fuera de las interpretaciones continuamente renovadas y transformadas de las ciencias.

La Religión no puede estar ligada a sistemas fijados e intocables de fines y valores colectivos. En una sociedad de continuas innovaciones tecnológicas, los cambios en las maneras de vivir transforman continuamente las maneras de sentir, los proyectos de vida, las posibilidades mismas de la vida humana.

La religión no puede estar indisolublemente ligada a un tipo de organización familiar y social, porque las nuevas tecnologías cambian continuamente la organización del trabajo y la comunicación y, con ello, la organización de la sociedad y de la familia. Tampoco puede estar indisolublemente unida a un tipo de vida, a un proyecto de vida y de moralidad, porque cuando se cambia las maneras de vivir, a causa de las tecnologías, se tienen que cambiar los proyectos de vida, se altera lo que se considera vida buena y adecuada y, por tanto cambian con ello las concepciones morales.

Lo que hasta ahora hemos llamado religión o da realidad, ya, aquí, ahora, o da creencias y preceptos. A nuestra sociedad no le interesan ni las creencias ni los preceptos. Y no le interesan no sólo porque sea una sociedad decadente y perversa, -las sociedades que aceptaban las creencias y los preceptos no eran menos perversas-, no le interesan por varias razones:

1. *La nueva sociedad es extremadamente pragmática* porque se ve forzada a serlo. Las grandes transformaciones han provocado la crisis de todos los sistemas de referencia: valores, ideologías, tradiciones. Sólo las realidades pueden guiar; sólo pueden guiar los resultados que se consiguen por tanteo y error.
2. *A la nueva sociedad no le interesan las creencias porque no puede creer.* Las creencias están conectadas con sistemas fijados y estables de interpretación, valoración y modos de vida; nuestra sociedad no puede fijarse, ha de moverse continuamente en todos sus niveles porque se ve forzada a vivir de la continua

innovación, y la innovación continua es cambio constante. Quien ofrezca creencias no será tomado en serio; no podrá ser tomado en serio.

3. Los hombres de las nuevas sociedades *saben que tienen que construirse su propio saber, su propia tecnología y, por tanto, todos sus modos de vida*. Tienen que construirlo todo. Saben que nadie puede darles nada hecho. Esa experiencia y ese convencimiento hace que no puedan tomarse con seriedad la pretensión de aquellos que dicen haberlo recibido todo solventado desde el cielo. Y no pueden tomarlos con seriedad porque, además, el proyecto de vida que ofrecen quienes dicen que lo han recibido del cielo, no es compatible con el nuevo estilo de vida científico, industrial y móvil, que ya es imposible abandonar.

Por consiguiente, *lo que las tradiciones religiosas ofrezcan ha de ser realidad, no creencias*; realidad en esta vida, porque si no es en este mundo y en esta vida ya son creencias y no realidad. Las tradiciones religiosas han de ofrecer la posibilidad de acceder *a más dimensiones, a otras dimensiones* de esta realidad. *"Otra dimensión" es otra manera de ver, sentir y conocer todo esto que aquí viene*. Se trata de un acceso diferente a todo lo que me rodea y a mí mismo; de una forma parecida a como la poesía y la música me ofrecen un acceso diferente a la realidad del que me proporcionan las ciencias, las técnicas y la vida cotidiana.

Las tradiciones religiosas se dicen en formas narrativas, míticas y simbólicas que ya no son un programa obligatorio, fijo e inalterable para nadie. Lo que transmiten las grandes tradiciones se dice en formas de manera que empuja a trascenderlas para entrar en una indagación libre. La Religión así concebida es indagación, creatividad, libertad.

Lo que ofrecen las tradiciones es *sutil* porque hay que comprender lo que dicen las formas sin confundir la luna con el dedo que la señala.

En ese quehacer ¿para qué sirven el control y poder?

Así, lo que en las tradiciones religiosas realmente se dice es compatible con muchos tipos de formas, maneras de vivir, de organizarse, de interpretar y valorar.

No es así como se ha vivido la religión en la larga época de las sociedades preindustriales, ni durante el corto tiempo que duró la primera revolución industrial. Durante todo ese espacio de tiempo los hombres religiosos han sido "los creyentes y los irreligiosos los "incrédulos".

2. LA RELIGIÓN NO OFRECE UNA SOLUCIÓN HECHA, NI PARA LA VIDA NI PARA LA MUERTE

La Religión no ofrece una solución ya hecha para la vida

Si le dicen: "¿Eres o no eres; tienes o no el sentimiento de la existencia; estás en el centro o no lo estás, o estás en el borde; estás visible o escondido, eres perecedero o inmortal; eres lo uno y lo otro o no eres ni lo uno ni lo otro, en fin, existes o no existes?" responderá positivamente: "Yo no sé nada de eso, lo ignoro y me ignoro a mi mismo. Estoy enamorado, pero no sé de quién; no soy ni fiel ni infiel. ¿Qué soy, pues?" incluso ignoro mi amor; tengo el corazón lleno y al mismo tiempo vacío de amor.¹⁰

En estos últimos años hemos tenido que aprender, y no sin grandes dificultades, que una cosa es el "proyecto de vida" que los grupos nos construimos y otra "la dimensión sagrada de la existencia." La aceleración de las transformaciones culturales nos ha forzado a reconocer que la dimensión sagrada de la existencia no es un programa de vida sino una dimensión peculiar de cualquier programa de vida. Puesto que la Religión no es ni un programa de vida ni un proyecto, no solventa ninguno de los problemas de la vida de los hombres.

Nuestra situación es la siguiente: por una parte, hemos de construir nuestros proyectos colectivos con ciencias e ideologías y, por otra parte, hemos de continuar hablando de la dimensión sagrada de la existencia, e iniciar a ella, con narraciones, mitos, símbolos y rituales, (así nos lo transmitió la tradición), estructurados según una tradición agraria, autoritaria, patriarcal. Un lenguaje así ya no puede ser programa de nada ni nos sirve para resolver ninguno de los problemas que tenemos planteados en las sociedades industriales.

No es la Religión sino nuestros propios proyectos los que darán orientación y sentido a nuestra vida. Tenemos que solucionarlo todo por nosotros mismos, con nuestras ciencias, con nuestras tecnologías. Sólo nuestra calidad personal y colectiva y nuestra capacidad de discernir lo que es conveniente y adecuado a cada situación será nuestra guía; no hay otra guía.

Las Religiones no ofrecen ninguna solución a nada. Si encontráramos en las Religiones alguna solución ya hecha para nuestros problemas, deberíamos sospechar seriamente de esa solución. Con seguridad nos empeñamos en mantener vivo algo que hace tiempo que murió sin remedio

Ni siquiera los modos de vida de las sociedades tradicionales se construyeron sobre la dimensión sagrada de la existencia; se construyeron sobre condiciones de vida propias de sociedades estáticas, pre-científicas, pre-tecnológicas, agrarias, autoritarias y patriarcales.

Las sociedades tradicionales eran como eran, pensaban como pensaban, sentían como sentían y actuaban como actuaban no porque fueran sociedades religiosas sino porque eran estáticas y agrario-autoritarias. Las sociedades del pasado, de las que hemos recibido las tradiciones religiosas, creían lo que creían porque necesitaban adaptarse convenientemente a unos medios y modos de vida, no porque fueran religiosas.

Hemos tenido que aprender (todavía estamos en ello), que en realidad nunca tuvimos proyectos de vida bajados del cielo, ni recibidos de Dios o sancionados por El o suministrados por la naturaleza. Y hemos tenido que aprender esta dura verdad con dolor, temor, susto, una inmensa perplejidad y por necesidad porque en las nuevas circunstancias, las cosas no podían

¹⁰ Attar, Farid Uddin. El lenguaje de los pájaros. pg. 251.

continuar siendo como creyeron nuestros antepasados. Nuestra perplejidad y nuestro temor son tan grandes, que todavía nos impide reconocer lo que se ha hecho cultural y colectivamente evidente.

En nuestro tiempo, nos hemos visto forzados a tener que comprender que la Religión no es ninguna solución para nada. A cambio, la Religión nos conduce a más dimensiones de la existencia; nos guía a la Gran Dimensión; nos conduce a ampliar nuestro ser, a afinar nuestro discernir y sentir, a pacificar y serenar nuestro interior; nos conduce a la ternura, al interés incondicional por todos y por todo, al amor.

La religión no es solución para nada porque es sólo un espíritu que hace de nosotros un nuevo ser. Las religiones no dan construcciones, dan espíritu a los constructores.

La Religión no es una solución para la muerte

Se insiste en que el hecho diferencial del cristianismo es la proclamación de la resurrección, entendiendo ésta para cuando se ha traspasado la frontera de la muerte: salvación de nuestras necesidades y de nuestros temores, salvación de la muerte en un mundo mejor en la ultratumba. Es un error grave y un peligro. ¿Es esta la resurrección de la que habla el Evangelio? Estoy seguro que no. La esperanza de resurrección del Evangelio es la que vuelve al hombre al seno de la vida, en esta tierra, de una manera totalmente diferente¹¹.

*¡Gallardas flores, si pudiera ser tan valiente
y ser tan poco vano como vosotras!
Aparecéis y dais un inocente espectáculo,
y retornáis a vuestros lechos de tierra.
No sois orgullosas, conocéis vuestro linaje,
pues vuestros bordados vestidos son de la tierra.*

*Vosotras obedecéis vuestros meses y estaciones, pero yo
querría que siempre fuera primavera:
Mi destino no conocería el invierno, jamás moriría,
ni pensaría en cosa tal.
¡Oh si pudiera sólo ver mi lecho de tierra
y sonreír, y parecer tan alegre como vosotras!*¹²

Si la Religión no es una solución ya hecha para la vida, tampoco es una solución para el problema de la muerte. Si, para la nueva sociedad, la Religión no equivale a un sistema de cosas que hay que creer, no solventa directamente el problema de la muerte. No son unas creencias que atenúan o mitigan el miedo a la muerte, ni son tampoco, unas creencias que prometen otra vida. La Religión no es una dosis de morfina para mitigar el temor a la muerte ni un consuelo con la promesa de otra vida más allá de la tumba.

Es cierto que la Religión ha hecho ese papel psíquico y social de mitigar, atenuar y dar un cierto sentido a la muerte. Eso pudo ser así para sociedades estáticas porque ese tipo de sociedades *podieron ser sociedades de creencias*. Pero eso ya no puede ser así para nosotros; la Religión ya no puede ejercer ese papel de lenitivo con respecto a la muerte.

Si desde esta nueva situación de la Religión con respecto de la muerte, leemos a los viejos maestros y a las grandes tradiciones religiosas, podremos apreciar algo que nos había pasado

¹¹ Bonhoeffer, Dietrich: Letters & Papers from prison. pg. 112.

¹² Coomaraswamy, A.K.: Buddha y el evangelio del budismo. Pg. 182.

casi desapercibido: la Religión no mitiga la muerte, no la atenúa, no la hace "light", no la ladea ni la margina con una interpretación que le quite su terrible aguijón.

Los maestros religiosos afrontan la muerte de cara y la asumen en toda su masiva densidad y en toda su radical realidad. Podríamos decir que los maestros beben la copa de la muerte hasta las heces. Sólo después de haber bebido la verdad de la muerte de un trago hasta el final, empieza a tener sentido hablar de la Religión.

Las creencias de las sociedades agrarias sobre la vida de ultratumba y sobre la resurrección son más hijas de los modelos agrarios de interpretar la realidad que de la experiencia religiosa.

Si las Religiones no son, ni proporcionan, una solución para digerir la muerte, ¿qué tienen que ver con la muerte? Porque lo cierto y evidente es que todas las tradiciones religiosas hablan larga e intensamente de la muerte.

Las tradiciones religiosas tienen un doble lenguaje con respecto a la muerte.

En primer lugar, todas las tradiciones religiosas usan el poder de la muerte para, con su fuerte impacto desplazarnos de la manera que tenemos de ver, entender y sentir las realidades y a nosotros mismos en la vida cotidiana. Los maestros religiosos utilizan la muerte como un ariete para quebrar las paredes de la burbuja con la que nos envolvemos. Con la muerte, los maestros desplazan nuestro punto de perspectiva para ver y sentir la realidad: de verla y sentirla exclusivamente en función de nuestras necesidades a verla más allá de esa perspectiva egoísta. La muerte es, en manos de los maestros y de las tradiciones religiosas, un poderosísimo medio de iniciación a la visión y comprensión de la realidad desde otra perspectiva, la gratuita y sagrada.

En nuestras circunstancias culturales, las Religiones nos incitan a utilizar la muerte, tal como es, sin mitigación ninguna, con todo su peso de aniquilación total, para desplazarnos a otro punto de ver y sentir. Cuanto menos mitigemos el poder de la muerte, más fuerza tendrá para desplazarnos. Así es que no nos es preciso creer nada que la atenúe. La tomamos como todos nuestros contemporáneos, tal como viene, sin rehuirla, de frente. Creer cosas que quiten la agresividad a la muerte es quitarle su fuerza iniciática.

Las Religiones tienen otra forma de ver la muerte, esta vez desde la profundidad de la experiencia de la dimensión sagrada de la existencia. Desde esa dimensión tiene un sentido profundo y verdadero decir que no hay muerte.

Dicen los maestros, sin excepción, que quienes sean capaces de perforar la burbuja de la cotidianidad que nuestra perspectiva egocéntrica construye, ya no verán a la muerte. Quien eso consiga se situará, dicen ellos, donde no hay ya ni nacimiento ni muerte, donde hay sólo vida eterna. Se situarán en un lugar de gozo, un gozo tal que ningún temor a la muerte podrá empañar. Quien pueda llegar a esa dimensión de la existencia, guiado por los maestros, sonreirá con la dulce y pacífica sonrisa del Buda o tendrá el "gozo completo" y "la vida eterna en sí mismo" de la que habla Jesús.

Los maestros y las grandes tradiciones hablan así de la muerte, no para que creamos esas cosas y perdamos el miedo a la muerte, sino para orientar nuestra indagación de la realidad de forma que lleguemos a verificar sus afirmaciones con respecto a la muerte. Lo que en nuestra cultura debemos hacer al escuchar ese discurso de los maestros sobre la muerte es, no tanto creer lo que dicen, cuanto escucharles con tal seriedad y tal entrega que podamos sentir y gustar lo que dicen, aunque sólo podamos asentir a lo que afirman oscuramente y en vislumbre.

Sólo en la medida en que nuestra transformación interior progrese y, por ello nos hagamos capaces de ver, comprender y sentir *esa otra dimensión de la existencia* de la que habla la Religión, verificaremos la certeza irrefutable de las afirmaciones de los maestros cuando dicen que no hay muerte, que hay vida eterna. Pero ese ya no es un ámbito de creencia o increencia.

3. EL PROCESO RELIGIOSO ES UN REFINAMIENTO DEL CONOCER Y DEL SENTIR

*¡Levántate para ver, para ver, para ver!*¹³

*Lo que le puede parecer al hombre ordinario no ser más que una piedra, dice Rumi, es una perla para aquél que sabe.*¹⁴

*La vida eterna irradia desde las hojas del jardín,
ni miedo de cambio, ni motivo de reproches existe.*¹⁵

Los hombres somos unos seres que precisamos depredar el entorno para mantenernos vivos. Como depredadores que somos, tenemos que vivir de matar y destruir.

El mundo que vivimos y que sentimos es nuestro campo de caza. Nos vemos forzados, irremisiblemente, a concebir y sentir el mundo que nos rodea y a nosotros mismos como el campo de caza de un cazador. Nuestros procesos culturales han sofisticado mucho el campo de caza y la actuación del cazador, pero, en definitiva, no han transformado, en lo más mínimo, nuestra condición, ni pueden ni deben hacerlo. Por más complejo que hagamos nuestro mundo y nuestra actuación, siempre será el campo de caza de un cazador.

Esta es nuestra condición y nuestro destino: vivir depredando, subsistir matando y destruyendo; en sí no tiene nada de malo o de indigno. Somos, por añadidura, unos depredadores culturales. Utilizamos nuestras creaciones culturales para depredar con más eficacia.

Esa es la base donde necesariamente hacemos pie. Negarla o revelarse contra ella sería negar nuestra condición y caer en el vacío de la irrealidad.

Sin embargo, según el testimonio de todas las tradiciones religiosas y de todos los maestros, esa nuestra condición en el conocer, percibir y sentir, no es nuestra única posibilidad. Tenemos otra posibilidad, verdaderamente increíble para un depredador: *tenemos la capacidad de percibir, conocer y sentir todo lo que nos rodea y a nosotros mismos de otra forma que ya no es la propia de un grupo de cazadores en un campo de caza; tenemos la posibilidad de conocer y sentir desde la más completa gratuidad, sin buscar nada.*

Aunque nos resulte increíble, los maestros lo testifican universalmente: podemos conmovernos hasta la última fibra de nuestro ser, y conmovidos conocer lo que nos rodea y a nosotros mismos, sin que esa conmoción y ese conocimiento nos comporte ningún beneficio; ni pretendamos conseguir nada; *podemos conocer y sentir como puros testigos desinteresados.*

Además de nuestra condición básica, fundamental e irrenunciable, de depredadores en un campo de caza, podemos ser, también, luz vibrante frente a toda esta maravilla que nos rodea; podemos ser calor que se transforma en luz frente al esplendor que nos rodea.

Cuando un viviente necesitado, estructurado para vivir de matar y depredar, aprende a conocer y sentir así, *su conocer y su sentir se hace sutil y etéreo.* Cuando un viviente así aprende a conocer y sentir con esa gratuidad y desinterés, decimos que se ha *espiritualizado*, que se ha hecho tan insible como el aire.

13 Rumi, Jalal-ud-din: El Masnavi. Pg. 339.

14 Shah, I.: Les soufis et l'esoterisme. pg. 117.

15 Rumi: Odes mystiques. n. 327 pg. 152.

Para un viviente necesitado, lo que no tiene una relación directa o indirecta con sus necesidades, es como si no existiera. Todo lo que se sitúa más allá de los parámetros de realidad y valor que construye su necesidad, es huidizo, sutil, como si no fuera. Cuando el hombre aprende a conocer y sentir gratuitamente, se hace capaz de conocer y sentir lo que es "nada" para su necesidad, lo que no tiene nada que ver con su mundo de realidad.

El mundo que estructura nuestra percepción, el que articula nuestro conocimiento y nuestro sentir es como un gran círculo cuyo centro es un núcleo de necesidades, el "ego". Todo se estructura con relación a ese centro. Nuestro "yo" es como una casa en el centro del círculo.

En nuestra vida cotidiana sólo salimos de casa a cazar; y cuando salimos es para volver otra vez a casa con una pieza al hombro. Nuestro mundo es exclusivamente un campo de caza y toda nuestra salida a ese mundo con la percepción, el conocimiento o el sentimiento, es una caza. *Este es el sentido de nuestra vida: ir y venir de casa al campo de caza y del campo de caza a casa.*

La oferta de los maestros religiosos es totalmente ajena a esta nuestra manera espontánea de proceder. Su oferta es para nosotros algo inconcebible, extremadamente desconcertante y nueva. Proponen que aprendamos a conocer, sentir y percibir sin el punto de referencia de las necesidades del ego. Nos proponen la posibilidad de un conocer y sentir no egoísta. Eso supone que desarticulamos nuestra construcción del mundo y, por tanto, nuestra construcción del conocer y sentir egoísta. Entonces quien mira al mundo no es ya un centro de necesidades, es sólo un testigo imparcial.

Cuando se mira, comprende y siente lo que hay sin tener en cuenta las necesidades, en el centro del círculo no hay nadie, porque el yo sólo es un núcleo articulado de necesidades. Puesto que en el centro del círculo no hay nadie, tampoco hay círculo. Nada se estructura entorno de nada.

Puesto que nadie es un centro de necesidad, no hay ni campo de caza ni cazador. El mundo es un enigma sin fin que se dice a sí mismo sin que ningún cazador le imponga lo que tiene que decir. El mundo no es un círculo con un centro, no tiene esa estructura egoísta, es un océano sin fronteras y sin puntos de referencia.

Cuando alguien, no un ego necesitado, sale al mundo a percibir, sentir y conocer, nada es a medida de nadie, todo es desconcertantemente libre y sin referencia a nadie. Cuando se sale así, no se sale a cazar porque ya no existe la caza; ni nadie puede volver a casa cargado con una pieza, porque ni hay piezas ni hay casa a donde volver.

Cuando el que mira no mira como un necesitado, *se quiebra la dualización* que se formaba entre el ego, núcleo de necesidades, y el mundo, campo de caza. *Puesto que se rompe la dualización, todo se hace uno.*

Lo que hay es, pues, conocer y sentir, pero nadie conoce ni siente. Se trata de un auténtico conocimiento y de un auténtico sentimiento y amor, pero sin que sea posible decir, yo, tú, eso, mío o nuestro.

En la experiencia religiosa, el animal que somos, conoce, siente y percibe realmente y sin poder dudar, algo que según sus criterios de realidad no es real. Dicen los maestros que lo que se conoce y siente desde ahí es *una ausencia*, la ausencia de todo lo que para el animal es realidad. Pero la carne conoce y siente esa ausencia realmente y no como un vacío, sino como *una presencia*.

El misterio de lo que hay, testimonia y se conmueve frente al misterio de lo que hay; y se hace patente, a la vez, que yo mismo soy ese misterio.

La transformación a la que invita la Religión es el paso del depredador, al testigo desinteresado y vibrante.

Quien acierta a conocer y sentir sin estar sometido a la perspectiva de la necesidad, sin estar sometido a las estructuras de deseos del ego, *adquiere un conocer y sentir libre*, porque sólo la necesidad somete al conocer y al sentir.

Para conocer y sentir gratuitamente, *el cuerpo no es un obstáculo* porque todo él es un perceptor, un sensor. Todo nuestro cuerpo es un ojo. Somos como los querubines, ojos por todas las partes de nuestro ser. También nuestro cuerpo es un sensor. Toda nuestra carne puede conmoverse, toda ella puede convertirse en corazón, en amor.

Así nuestro cuerpo ha de convertirse en luz y calor; todo él ha de ser lucidez conmovida. Eso es lo que los maestros dicen cuando hablan de nuestro cuerpo como un cuerpo de luz y de fuego. Eso es lo que ellos llaman sutilizar nuestro ser, espiritualizarlo.

Nuestro cuerpo no es sólo la carne de un viviente necesitado; es también un puro perceptor, un fino sensor desinteresado y un testigo capaz de conmoverse hasta sus raíces con lo que hay, no sólo porque nos sirve, sino simplemente porque está ahí, porque existe, por su novedad sin fin y por la maravilla con la que nos habla.

Nuestra carne no es opaca. Somos seres luminosos porque *nuestro mismo cuerpo es sutilidad.* Y dicen los maestros que esa condición de testigos vibrantes y desinteresados es *nuestra propia naturaleza.* Llegar a hacer de todo nuestro ser, de toda nuestra carne, ojos y corazón desinteresados, luz y fuego, sutilidad, espiritualidad, no es someternos a una sobrecarga desmesurada para nuestra humilde condición de animales, sino que, por el contrario, dicen los maestros, que esa es *nuestra condición propia.*

4. LAS GRANDES VÍAS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA: EL NO-DESEO, EL CONOCIMIENTO, LA ACCIÓN Y LA DEVOCIÓN

*El silencio es la forma más elevada de instrucción espiritual.*¹⁶

Vamos a hacer un breve recorrido por los diversos métodos que los maestros y las tradiciones religiosas proponen para romper nuestros propios límites y acceder a la increíble capacidad de percibir, conocer, sentir y amar como testigos imparciales.

La afirmación central de todos los maestros y de todas las tradiciones religiosas es que la llave del proceso religioso reside en el silenciamiento de todos nuestros mecanismos interiores que construyen la globalidad de nuestra realidad desde la necesidad.

La afirmación es tajante: si se calla el mecanismo constructor, los hombres no van a parar a la nada, sino que, si están lúcidos, intensos y vigilantes, van a dar con una nueva modalidad de percepción, de conocimiento y de sentimiento que ya no está construido desde la dualidad radical que proyecta la estructura necesitada del viviente.

El constructor, que es a la vez la raíz de la dualidad, es la necesidad. El constructor edifica y articula la realidad a una medida manejable y útil para obrar sobre ella convenientemente y con éxito. El viviente, desde su necesidad (que es una carencia y un poder), es un creador que se construye un mundo simplificado y a medida en esta inabarcable complejidad que nos rodea.

Los maestros, cada uno a su manera, *analizan la estructura articulada del constructor y enseñan cómo desmontar su mecanismo* para poder acceder a la realidad misma, libre del constructor. La aventura de esos hombres es realmente fascinante y el ofrecimiento que su lucidez, su genialidad y su valor hacen, es el más grande que se puede hacer a los hombres y el más digno de veneración.

Este es el análisis que los maestros hacen:

La necesidad se manifiesta en el yo, como *deseo*. El deseo, -que es el dinamismo sentido de la necesidad-, *interpreta la realidad*. La interpretación que la necesidad hace de la realidad es una *valoración*. Así *los correlatos del deseo son la interpretación y la valoración*. La necesidad, así interpretada y valorada, desencadena *la acción*.

El deseo, la interpretación, la valoración y la acción forman una unidad articulada.

Los maestros saben que atacando cualquiera de los puntos de esta cadena se desarticula el conjunto. Si se desarticula el conjunto se silencia la construcción. *Quien calla el deseo*, calla, tras él, la interpretación y la valoración y, así, paraliza la acción interesada. *Quien*, sin atender al deseo, *se concentra en callar la interpretación* que la necesidad hace de la realidad, calla, con ello, la valoración que la necesidad misma hace cuando interpreta la realidad y, así, paraliza el deseo y la acción interesada. *Quien disuelve la valoración* con la conciencia vívida de la muerte y de la transitoriedad, calla, con ello, el deseo y la interpretación y paraliza la acción. *Quien actúa desinteresadamente* sin buscar en su acción los frutos de la acción, pasa por encima del deseo, de la interpretación y de la valoración que la necesidad hace.

En todos los casos, se ataca la estructura por donde se la ataque, el resultado es el mismo: el silenciamiento del constructor y el hundimiento del mundo, valoraciones, interpretaciones y acciones que son la obra del constructor.

El hundimiento, estratégicamente planeado y querido, del edificio de dualidad que la necesidad construye, no tendría ningún sentido positivo si no fuera para *mantener vigilantes* y

¹⁶ Ramana Maharshi: L'enseignement de.. Pg. 381.

extremadamente activos los ojos, la mente, el corazón y la carne toda a fin de poder percibir y sentir, sobre las ruinas, lo que en todo viene y que no es mi construcción.

Quien ha muerto así a la necesidad, antes de morir, puede conocer y sentir una radical novedad. Quien se niega a sí mismo y muere, renace a un mundo de conocimientos y sentimientos que ya ni nace con el yo, ni declina con él. Quien comprende que todo está vacío de lo que es realidad y valor para mi necesidad; que todo está vacío de lo que mi interpretación impone, penetra en el Vacío de toda la magia que la necesidad levanta en torno del yo. Ese es el despertar del sueño que la necesidad teje. Ese Vacío, esa ausencia, es percepción lúcida; es conocimiento, conmoción y amor; es la iluminación.

La concentración

*El proceso de liberación se opera por la lucidez, por la vigilancia y la atención.*¹⁷

*El sabio endereza su mente, vacilante e inestable, difícil de retener, difícil de refrenar, como el que hace flechas endereza una flecha.*¹⁸

Aprender a concentrarse es aprender a dirigir los sentidos, la mente, el corazón y la acción donde uno quiere, a voluntad; es ejercitarse en no ser llevado de aquí para allá por el deseo y la necesidad, como si estuviéramos conducidos y tironeados como los osos de feria, por una cuerda y una argolla fijada en la nariz.

Nuestros perceptores y toda nuestra capacidad de sentir, tiende a funcionar de una *forma reactiva*: se conmueve frente a lo que se le echa encima. *Hacer el camino religioso no es actuar reactivamente porque no es seguir un camino ya trazado, sino construirlo paso a paso.* Construir el camino a medida que se le recorre, quiere decir que uno tiene que aprender a utilizar el propio cuerpo como un instrumento de indagación para transitar más allá de los límites.

¿Qué quiere decir *ir más allá de los límites*, por ejemplo, con los ojos? Quiere decir, no sólo reaccionar frente a lo que normalmente se ve, sino aprender a ver lo que anteriormente no se veía, gracias a una actitud de indagación. Los ojos construyen su propio camino cuando, con una actitud intensa, constante y apasionadamente interesada, van viendo, continuamente y sin detenerse, novedad tras novedad. Ir más allá de los propios límites con la conmoción y el sentimiento es adentrarse, por propia iniciativa y libremente -no llevado por la nariz-, en un mundo de realidades y emociones que es cada vez más independiente de mis necesidades e intereses y que es cada vez más libre de referencias a un yo.

Aprender a concentrarse es *aprender a autorregirse y conducir por sí mismo* todos nuestros niveles de percepción, conocimiento, sentimiento y acción. A quien quiera hacer el camino religioso, le es preciso ese aprendizaje porque tendrá que entrenarse para andar por donde los caminos ni están trazados ni se pueden trazar; tendrá que aprender a andar por donde nada ni nadie arrastra o lleva a ninguna parte (en el mundo del silencio, el deseo, la atracción y el estímulo callan); tendrá que aprender a caminar por donde, sin caminos, sólo uno mismo puede llevarse a sí mismo.

En la vida cotidiana, todas nuestras actividades de percepción y sentimiento, tanto a los niveles conscientes como a los inconscientes, tienen un fuerte viento a la espalda que les empuja: el interés que nace de la necesidad. Cuando se camina por donde señalan los maestros religiosos, no hay viento a la espalda; uno camina libremente, sin que nada le empuje; pero camina, también, sólo por propia iniciativa, llevándose a sí mismo por completo.

¹⁷ Deshimaru, T.: La práctica de la concentración. Pg. 65.

¹⁸ Dhammapada: III, 33.

El silenciamiento del deseo

¡Tú que construyes la casa!, te he descubierto, no me harás una nueva casa, todas tus vigas han sido rotas y el techo destruido; mi mente se ha despojado de todo aquello que produce la existencia y ha alcanzado la destrucción de los deseos.¹⁹

Morir antes de morir.²⁰

...el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. El que halla su vida, la perderá y el que la perdiere por amor de mí, la hallará.²¹

Cuando las tradiciones religiosas invitan a callar el deseo, a morir al deseo, -en simbología agraria-, no pretenden matar nuestra capacidad de conmovernos y amar; al contrario, pretenden conducirnos a aprender a conmovernos frente a la realidad de lo que nos rodea, no porque sirva a mi condición indigente, sino porque la maravilla de lo que existe, por sí misma y sin referencia egoísta ninguna, merece que uno se conmueva ante ella.

Quien ama a algo o a alguien conducido y arrastrado por el deseo, ama primariamente satisfacer su necesidad; ama, también, es cierto, a la cosa o a la persona que le satisface, pero no puede concebir su amor desconectado de su propia necesidad y satisfacción.

Aprender a callar el deseo es aprender a amar a cosas y personas por sí mismas, independientemente de la relación que puedan o no tener con mi propia necesidad y mi propia satisfacción. Aprender a silenciar el deseo es aprender a amar verdaderamente, a conmoverse con todo verdaderamente, libre de toda referencia a uno mismo.

Sólo quien se interesa por algo y lo ama hasta olvidarse por completo de sí, ama de verdad. Sólo quien siente así sabe lo que es sentir las cosas y las personas. Quien siente sin olvidarse de su necesidad, se siente, antes que nada, a sí mismo.

Quien aprende a callar el deseo sin destruir o atrofiar su capacidad de conmoverse y sentir, *aprende a maravillarse y amarlo todo*, no sólo lo que a él le atañe.

El silenciamiento de la interpretación

De todo lo que vemos, sentimos, olemos, oímos, pensamos, nada es real. Esta es la razón por la que deberíamos liberarnos del concepto de realidad de los objetos. Aquel que crea en la realidad de los objetos se encuentra atado por este concepto mismo que es enteramente ilusorio.²²

El que conoce a Dios es mudo.²³

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*.

Mientras no somos capaces de callar por completo nuestro mundo de conceptos, teorías, imágenes, mitos y símbolos, todo eso se interpone entre nosotros y la realidad; conceptos, teorías, imágenes, mitos y símbolos proyectan y diseñan lo real desde las perspectivas y los

19 Dhammapada. XI, 154.

20 Tradición profética: Ibn Arabí: El tratado de la unidad, pg. 29; Rumí: Fihi-ma-fihi. Pg 158.

21 Mt. 10,38-40

22 Hui-Neng: Vida y enseñanzas de. pg. 122.

23 Nicholson, R.A.: Los místicos del Islam. pg. 86.

intereses del yo. Actuando así, mantenemos al yo como centro y a toda la realidad como un círculo que gira en su entorno.

Nuestras interpretaciones de lo real re-presentan lo real y tienden a sustituirlo. La mediación nos distancia de la realidad, aunque, por ello mismo, nos la haga más manejable.

Nuestras interpretaciones de la realidad, las cotidianas, las científicas e incluso las religiosas, -y debe remarcar que también las religiosas-, *diseñan "ese misterio y esa complejidad insondable que nos rodea" a la medida de nuestras proporciones y a la medida de los moldes de nuestras necesidades*. Callar las interpretaciones es apartar las mediaciones y es, sobre todo, forzar a ponernos en contacto inmediata y directamente con esa inmensidad y maravilla que nos rodea, que es totalmente independiente, autónoma y ajena a todos los diseños que nuestra pequeñez haga de ella.

La acción desinteresada

*Cuando la gran puerta del don está abierta, no existen más obstáculos.*²⁴

*Quien no desea los frutos de sus acciones, quien está perpetuamente satisfecho sin depender de nada, no obra aunque se introduzca en la acción.*²⁵

*Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis amor unos para con otros.*²⁶

Nuestra actuación es la propia de un viviente necesitado. Es una acción estimulada por los objetos que pueden satisfacerlos. Por eso hemos comparado nuestra actuación a la de un cazador. Nos interesan las realidades y actuamos cuando se presentan ante nosotros como algo que nos puede satisfacer.

Los maestros religiosos proponen un *uso estratégico de la acción*. Dicen: *hay que actuar, y actuar siempre, pero sin buscar los frutos de la acción*. Hay que actuar sin buscar en nuestra acción la propia satisfacción.

¿Qué se busca, entonces, con la acción? El bien de otros. *Así la acción que no busca los frutos de la acción hace de sí misma un don*. Quien hace de su acción un don, *transforma al cazador en un amante*. Quien ama intensamente, se vuelve todo él hacia lo que ama. Quien se vuelca por completo a lo que ama, lo conoce. El amor es conocimiento y comunión, no representación, diseño o distancia.

Esta *acción gratuita* es la que propone el hinduismo cuando habla de la acción sin buscar los frutos de la acción; es la que propone el budismo con su invitación a un amor incondicional por todo lo que existe; es la que prescribe el Islam cuando hace de todo musulmán un responsable de la comunidad entera y de cada uno de sus miembros; y es la que propone el cristianismo con el mandato de amor al prójimo.

El silencio a través de la devoción

Ahora voy a enseñarte la doctrina más secreta y más elevada; por tu bien lo haré, ya que eres mi bien amado.

²⁴ Yoka Daishi: Shodoka. En: Deshimaru, T.: El canto del inmediato satori. pg. 178.

²⁵ Bhagavad-Gita: IV, 20.

²⁶ Jn. 13, 34-35.

*Yo te aseguro y te prometo, porque te amo, que si fijas tu pensamiento en Mí y me amas, me adoras y me ofreces sacrificios, arrodillándote ante mí, te unirás Conmigo.*²⁷

*Si alguno me ama guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada.*²⁸

Algunas tradiciones religiosas incitan al silenciamiento interior a través de la devoción a una representación, un símbolo, una imagen de la suprema realidad de Dios.

La meditación constante sobre la imagen divina o sobre la imagen humana de la divinidad, Dios-hombre, la entrega totalitaria a su amor y servicio, tiene un poder que descentra simultáneamente la acción y la interpretación y provoca un amor apasionado.

Quien se entrega al amor y servicio de su Señor, deja de girar sobre sí mismo y así se silencia. Quien se entrega a su Señor, aprende a verle en el principio, en el medio y en el fin de todas las cosas y de sí mismo. El devoto aprende a ver el rostro del amado en todas las cosas.

Esta forma de hacer el camino religioso, tiene muchas ventajas, -dicen los maestros-, porque la vía del amor y el servicio están al alcance de cualquiera. La imagen divina es capaz de polarizar, además, todos los aspectos de nuestro ser: los perceptivos y sensitivos, los cognoscitivos y los activos, los de nivel consciente y los de niveles inconscientes.

Sin embargo, el camino devoto tiene alguna dificultad para una cultura como la nuestra que ni es teísta ni es propensa a devociones o a imágenes sagradas.

Para que la devoción sea un camino religioso válido y no se convierta en idolatría y obstáculo, se requiere que el devoto, con su culto y amor a la imagen o símbolo divino, con su uso de la representación sagrada, haga el silencio completo en su interior, es decir, se requiere que con la devoción calle toda representación e imagen. El culto y el amor a la figura divina deben conducir a silenciarla, a trascenderla, a dejarla atrás, a liberarse de ella. Quien no pueda trascender la imagen hasta el punto de liberarse de ella, hasta el punto de poder prescindir de ella, confunde "lo que hay que ver" con su "representación"; confunde la inmediatez del conocimiento y la presencia con la distancia y la representación.

El devoto utiliza una imagen de Dios para arrancarse de sí mismo. Cuando ya se ha arrancado de su centro, debe aprender a sobrepasar todas las imágenes y los símbolos que los hombres construimos de Dios; incluso ha de ir más allá de Dios mismo, porque Dios también es una imagen, un símbolo.

Los símbolos, las historias y narraciones sagradas, los personajes divinos, todos nuestros mitos y representaciones son construcciones humanas. Son sagradas y venerables, pero son, a la vez, puros instrumentos para silenciar al constructor, para silenciar la necesidad.

Todas esas construcciones -todas, incluso las contenidas en las Sagradas Escrituras- están hechas con los materiales que emplea el constructor necesitado para hacer un mundo a su medida. Son construcciones que se usan para silenciar; por tanto, si se utilizan correctamente han de conducir a abandonarlas y a prescindir de ellas.

Todas las historias sagradas, representaciones y dioses son instrumentos para nuestra indagación *de lo que aquí, -en todo y en nosotros,- viene y que ya no es nuestra construcción.* Como instrumentos de indagación, los utilizamos para orientar convenientemente nuestros perceptores, nuestra mente y nuestros sentimientos e imprimirles un dinamismo de interés y amor descentrado.

Por tanto, tenemos dioses, los amamos y los servimos, para conocer y sentir de tal manera que ya no sea necesario tenerlos. Así hablan los maestros.

²⁷ Bhagavad-Gita: XVIII, 64,65.

²⁸ Jn. 14,23.

Estos serían, a grandes rasgos, los métodos que proponen las tradiciones religiosas para acceder a nuestra segunda posibilidad, la no egocentrada, de conocer y sentir. Todos los métodos que proponen los maestros tienden a lo mismo y tienen, prácticamente, la misma eficacia. Cada método tiene sus ventajas y sus desventajas. Los hemos presentado como si pudieran funcionar autónomos unos de otros, pero, en la práctica, todos se implican.

5. LAS SAGRADAS ESCRITURAS, MITOS, SÍMBOLOS Y DOCTRINAS COMO INSTRUMENTOS DE INDAGACIÓN RELIGIOSA

*¿A qué playa te encaminarías, corazón mío?
Nadie te precede; no hay camino.*

....

*No hay agua, ni barca, ni barquero.
No hay ni siquiera una cuerda para remolcar la barca,
ni barquero para jalarla.*

....

*Sé fuerte y entra en tu propio cuerpo,
pues ahí es firme tu asidero.²⁹*

Los elementos más esenciales de la fe pierden su sabor de verdad. La formulación de los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación mismos no son capaces de hablar al alma. Es absolutamente preciso que el alma pierda el Dios-trino y el Dios-hombre de su concepción para dejarse tragar por el abismo del Ser, de la incontestable Deidad, que irresistiblemente le atrae.³⁰

Todos los profetas, los santos y los creyentes no constituyen más que una sola alma. Ver a uno es verlos a todos; si se rechaza a uno, se rechaza a todos. Quien es enemigo de un profeta es enemigo de todos los profetas, y quien insulta e injuria a un profeta es un impío.³¹

Los grandes escritos religiosos, las Sagradas Escrituras, son los *testimonios* de las inmensas indagaciones de los grandes maestros religiosos. Son *el testamento* de su aventura de indagación. Son *el legado* de sus vidas de búsqueda apasionada e incondicional. Los grandes textos expresan *los logros* de los maestros, lo que les vino a las manos mientras peleaban duramente por ver y sentir.

Las Escrituras Sagradas son *monumentos que testifican* la aventura sobrehumana de la mente y el corazón de algunos hombres. Además de ser expresión de la indagación de los grandes que nos precedieron, son, para nosotros, una incitación a la indagación. Son, pues, *el logro de un camino y la incitación a un camino. Son un resultado y un don.*

Son, por último, una tercera cosa: *son instrumentos que se nos ofrecen para que los empleemos en nuestra propia indagación.*

Los grandes textos nos conmueven y nos sumergen en el mismo sentir, comprensión y visión que tuvieron los grandes. A través de esa *conmoción compartida*, podemos acceder al *sabor de la verdad* y podemos, así, verificar la realidad de la que hablan.

Los grandes textos nos sumergen en la experiencia misma de los maestros y de los grandes genios religiosos; así sumergidos, nuestros sentidos, nuestra mente y nuestra carne tiene noticia de la realidad y de la vida de la que hablan los textos

²⁹ Kabir: Cien poemas de Kabir, pg. 47

³⁰ Le Saux, Enri; en: Davy, M.M.: Le desert interieur. Pg. 159.

³¹ Valad, Sultán: Maître et disciple. Pg. 151-2

Los textos nos conmueven con la conmoción de los que ya hicieron el camino. Esa conmoción se hace nuestra y nos permite algún grado de visión y comprensión. Vivimos su experiencia como si fuera nuestra; y en cierta medida lo es, porque por la influencia de los grandes textos rehacemos su experiencia en nuestra carne. Pero, en realidad, lo que gracias a los textos compartimos no tiene las raíces en nosotros, por tanto, puede disiparse con rapidez. Para que la experiencia tenga las raíces en nosotros, tendremos que recorrer nosotros mismos el camino que los maestros hicieron. Sin embargo, esa experiencia prestada, es para nosotros una noticia potente que se convierte en motivación y eficaz atracción.

Como los poetas nos abren por unos momentos a la belleza del cosmos, los grandes textos religiosos nos descorren, por unos momentos, el velo de la presencia del misterio. Quien guste el sabor de la Gran Dimensión de la existencia, del Misterio, está marcado para siempre; muchos, a partir de ahí se pondrán en marcha.

Los grandes textos enseñan a los ojos a reconocer, a los oídos a oír, a la mente a comprender y a la carne a sentir *la fuerza violenta y suave de todo lo que hay* cuando no se lo mira desde la perspectiva de la necesidad.

Los grandes textos, conmoviéndonos hasta las raíces, dicen a todo nuestro ser dónde hay que llegar, en qué dirección está lo que hay que buscar y encontrar. Además nos dicen cómo hacer el camino. Enseñan cómo silenciar el constructor de nuestra cotidianidad y cómo aprender a vigilar intensamente desde el seno del silencio del constructor. Enseñan cómo caminar en silencio por esta vida, con los ojos, la mente y el cuerpo vigilantes y con total pasión por todo lo que nos rodea. Una pasión callada, potente, desinteresada e incondicional. Enseñan que sólo el silencio vigilante lleva a la pasión y que sólo la pasión lleva a la visión y a la comprensión.

Los textos sagrados hablan de lo que está fuera de toda medida, de lo que está más allá de todo lo que nuestras palabras pueden decir.

Los textos sagrados hablan intentando escapar de las leyes férreas de nuestra lengua. Pretenden saltar la distancia que nos separa de las cosas para que tengamos la experiencia de su inmediatez completa. Por consiguiente, *las Escrituras hablan de lo que está más allá de la posibilidad y estructura de nuestra lengua*. Hablan de lo que contradice las posibilidades y la función de nuestro aparato lingüístico y representativo.

Los grandes maestros hablan con palabras de lo que está más allá de la frontera de las palabras. Invitan, con palabras, a callar para saltar la infranqueable barrera.

La lengua, es un instrumento de la necesidad y construye *un mundo dual*. Los maestros religiosos hablan desde el seno de esa estructura dual, para incitarnos a saltar a un sentir y comprender en el que ya no funcione ese mecanismo interesado y dualizador. Hablan forzando la estructura y la función de nuestra lengua para conducirnos a una experiencia de unidad y gratitud.

Los textos sagrados vienen a ser *incitadores y guías para andar* por donde no hay ningún camino trazado, porque no se tiene con qué trazarlo ni sobre qué. *Los textos son una guía para caminantes que tienen que hacerse el camino al andar*.

Los textos son guías prácticas que sólo hablan cuando se trabaja duro. Si uno camina por la vía a la que incitan, son elocuentes compañeros de camino; si uno no camina, son mudos e inertes. Aún entonces, cuando se escuchan caminando, hay que intuir desde lo que dicen, el más allá de toda posibilidad de decir. Al oírles hablar hay que dejar lo que dicen a la espalda para pegar nuestro rostro y nuestra carne toda a la inmediatez de la presencia de lo que nos rodea. Oyéndoles hemos de ir a la realidad para sentirla con las palabras sagradas ya diluidas y calladas.

Si uno no usa las palabras sagradas como rampas para lanzarse al silencio y a la experiencia que el silencio abre, pueden ocurrir dos cosas:

Primera, que orientemos nuestras facultades más allá de este mundo cotidiano, pero enfocándolas al vacío de un mundo imaginario que, por imaginario, no es posible ni ver, ni sentir sino sólo creer; ahí se acaban las posibilidades de que nuestro sentir y nuestros receptores sigan un proceso real de sutilización y refinamiento.

Segunda, que la firmeza de la creencia nos mantenga anclados y encerrados en un mundo de representaciones y dualidad en el que no cabe la unidad de la que hablan los maestros religiosos.

Las sagradas palabras sólo se pueden entender correctamente si uno se mantiene completamente libre de ellas. ¿Qué es lo hemos de mantener libre de las palabras? Nuestra mente, nuestra percepción y nuestro sentir. Tenemos que oír las venerables palabras con el corazón libre de lo que dicen y de cómo lo dicen. Si las potentes palabras produjeran alguna sumisión, en alguno de los niveles de nuestro ser, aniquilarían en nosotros la posibilidad de caminar hacia donde apuntan.

Los textos sagrados no nos amplían nuestro mundo cotidiano con conocimientos, ni nos lo ordenan, estructuran e interpretan con saberes bajados del cielo, porque lo que pretenden es sacarnos de la perspectiva exclusiva de nuestra mirada cotidiana y conducirnos al silencio; lo que pretenden callar, relativizar y diluir es, precisamente nuestra construcción desde la necesidad. ¿Qué sentido tendría, entonces, ampliar, reforzar, legitimar y absolutizar con el aval de la sacralidad, ese mundo nuestro cotidiano?

Cuando los grandes textos, las Sagradas Escrituras hablan, no hablan de otro mundo, hablan de este mundo, sólo de éste; pero de unas dimensiones insospechadas que esto tiene, de unas perspectivas que nos llevan más allá de nuestras construcciones domesticadoras; unas dimensiones que nos resultan inmensas para las insignificantes medidas de nuestra pequeñez. Tan desproporcionado, nuevo y distinto nos parece ese mundo que nos descubren los grandes textos, que podemos llamarlo, con cierta propiedad "otro mundo"; pero no lo es en realidad.

Las Escrituras nos enseñan a escuchar. Propiamente no son ellas las que hablan; ellas sólo enseñan a escuchar; quien habla es la realidad. ¿Qué realidad? Ésta, la única que tenemos los vivientes delante de los ojos, delante de la carne y de la mente.

El mensaje de las Escrituras y el mensaje de todo lo que nos rodea es el mismo porque sólo hay un mensaje, el que nos emite todo esto que nos rodea, tal como viene. *No hay dos libros, uno el de las Escrituras y el otro, el del cosmos. Sólo hay un libro, el del cosmos; el otro libro es sólo pedagogo.*

Las Escrituras no hablan sólo a la mente; ni siquiera preponderantemente; hablan a todos nuestros sentidos, a nuestra carne, hasta sus niveles más oscuros, para conmovérla y dinamizarla de forma que ame y conozca.

Todas las Escrituras Sagradas son inagotables tesoros de variedad y riqueza. Pero todas las inmensas profundidades de todos los escritos de todas las tradiciones de la humanidad, con su inabarcable variedad y riqueza no son más que pobres imágenes, patéticas imágenes; clamores desde la insignificancia de nuestra pequeñez para llamar al despertar, para apuntar la aurora; para invitar a caminar; para anticipar el sabor de la verdad; para prefigurar el "sí" completo de la reconciliación con todo y de la paz.

Las Escrituras son como el clamor de las aves antes del amanecer. Cuando empieza a clarear el día, todos los cantos callan; se acabaron los anuncios; llegó la inmediatez de la luz. Entonces todo debe diluirse ante el esplendor.

Las Escrituras no invitan a la comprensión de unas verdades y doctrinas formuladas y hechas; no invitan al sometimiento a verdades, sino que invitan a una indagación libre y sin fin; un camino sin parada posible. Y se debe caminar indagando con nuestros ojos y oídos, con nuestro sentir y con nuestra mente. *Todas nuestras facultades deben ir continuamente de novedad en novedad, de perplejidad en perplejidad, de pasión en pasión, caminando por un océano sin límites.*

Todas las Escrituras Sagradas enseñan que vivimos en la magia de la construcción que hace nuestra necesidad. Y enseñan también que tan construcción es el mundo de nuestra vida cotidiana como el mundo de nuestra vida religiosa. La paz, el gozo, la verdad y la beatitud están más allá de todas nuestras construcciones.

Gracias al choque de los dos estilos de construcciones, el de la vida cotidiana y el de la religiosa, podemos colarnos entre una y otra y liberarnos de toda construcción.

Sin embargo, ese más allá de toda construcción está aquí mismo; por tanto, tendremos que continuar usando las construcciones de nuestro mundo cotidiano y las construcciones de nuestro mundo religioso, pero siendo libres de uno y de otro. Podremos usarlos cuando convenga y cómo convenga; cambiarlos cuando convenga; y siempre todo sin sometimiento ninguno, con plena libertad.

Hasta que uno no comprende que todas las Escrituras Sagradas, sean de la tradición que sean, dicen fundamentalmente lo mismo, pretenden lo mismo y cumplen el mismo cometido, nada se ha comprendido ni de las Escrituras ni del camino.

De todo lo que precede podrá deducirse con facilidad que *las Escrituras Sagradas no ofrecen un proyecto de vida humana bajado del cielo*. No nos proponen un proyecto de vida individual y colectivo, inmutable, válido para siempre y con garantía sagrada.

No ofrecen nada de eso porque lo que pretenden es dar acceso a un ver, un sentir y conocer que nace cuando ha callado todo eso, cuando han callado todas nuestras construcciones y proyectos.

Además, si las Escrituras Sagradas ofrecieran un proyecto de vida, estarían irremisiblemente muertas porque nos impondrían unos modos de vida, unas maneras de comprender y sentir, y nos someterían a unos patrones de vida ya muertos; nos someterían a unas creencias y a unos sistemas de control y poder muertos. Los mundos en los que se expresaron las Escrituras están muertos. Nadie puede decir, razonablemente, que lo que ya es carne muerta o polvo de la historia pueda vivir y dar vida.

Por tanto, en las sociedades industriales -en el pasado fue algo diferente- las Escrituras no ofrecen ningún proyecto de vida, ninguna solución para nuestros problemas; no pueden imponer nada que creer, nada que nos exima de la creación libre y responsable de nuestros sistemas científicos de interpretar la realidad, nada que nos exima de la creación libre y responsable de nuestros sistemas tecnológicos de vida, ni de la invención de nuestras organizaciones y sistemas de comunicación, o del diseño de nuestros sistemas de valores y proyectos de vida.

Los textos sagrados ni siquiera son la solución de los enigmas de la existencia y del destino humano. Las Escrituras nos abren a perspectivas increíbles desde donde todos nuestros enigmas y problemas quedan desplazados y situados en unas dimensiones que llevan a la reconciliación, a la paz, al gran "sí" y al gozo.

Sólo eso pretenden las Escrituras Sagradas, y nada menos que eso. *Las Escrituras Sagradas nos llevan a comprender y sentir que todos los problemas y enigmas de la pequeña gota de agua que somos, quedan desplazados y resituados cuando la pequeña gota de agua se sabe parte indisoluble del océano.*

Pero los enigmas y el miedo se diluyen y la paz y el gozo se establecen sólo cuando hemos conseguido desplazar el sentir y comprender de nuestra mente y de nuestra carne más allá de la dualidad que implanta la necesidad. Ni los enigmas de nuestro destino se diluyen ni el miedo desaparece, ni nos llena el gozo y la paz, cuando sustituimos el arduo y sutil trabajo que es hacer el proceso religioso por la simple sumisión a creencias.

6. LA FUNCIÓN DE LOS MAESTROS RELIGIOSOS

*El verdadero maestro
es aquel que puede revelar a nuestra visión
la forma de lo Informe.
Es aquel que enseña el sencillo camino de alcanzarle,
distinto del de ritos y ceremonias.
Es aquel que no pide que se cierren las puertas
ni que se retenga el aliento, ni que se renuncie al mundo;
es aquel que lleva a percibir el Espíritu Supremo
dondequiera se fije la mente;
es aquel que enseña a mantener la calma
en el bullicio de todas las actividades.
Siempre sumergido en la bienaventuranza,
sin abrigar mentalmente temor alguno,
él mantiene el espíritu de unidad en todo goce.*³²

*Oh, sí; mirad en vuestro corazón y ved allí el conocimiento del profeta, sin libro, sin preceptor, sin guía.*³³

*El hombre es un libro, dice Mawlânâ. En él todas las cosas están escritas, pero las oscuridades no le permiten leer esta ciencia interior a él mismo. La misión del maestro es desvelarle sus verdaderas dimensiones interiores.*³⁴

Los maestros religiosos *son los exploradores del otro mundo*. Después de deambular por las alturas y las profundidades del mundo que está más allá de nuestras fronteras, los maestros vuelven a nosotros con un desconcertante mensaje: *Aquéel otro mundo*, el que está más allá de todas nuestros límites, *es el mundo original*; y ese mundo original *es esto mismo de aquí*.

Los maestros nos dan consejos e indicaciones útiles para adentrarnos, también nosotros, más allá de las fronteras. Nos hablan de los *requisitos para hacer el camino*, de *cómo hay que prepararse*, de *lo que hay que llevar consigo*, con *qué estado de ánimo hay que caminar*. También nos hablan de los *desvíos en los que podemos caer*, de los *atajos que no hay que tomar*. Del camino mismo no dicen gran cosa.

Los maestros religiosos son *los hombres más pobres de la tierra*. No poseen nada; no tienen "ni donde reclinar la cabeza". No tienen nada porque no desean absolutamente nada. Y no desean nada porque han comprendido que ningún agua es capaz de saciar la sed si no es el agua que brota de la propia fuente. Sólo la fuente que brota de dentro sacia la sed; las fuentes de fuera no dan agua viva. Así es que no hay nada que conseguir.

Los maestros son los hombres que han comprendido que cuando uno recoge tesoros fuera, todo lo que toma se le vuelve polvo en las manos, nada. Sólo hay un tesoro verdadero, y ese "desciende desde dentro".

³² Kabir: Cien poemas de Kabir. pg. 83.

³³ Rumí, Djalal-od-din: Fihi-ma-fihi. Pg. 54.

³⁴ Vitray-Meyerovitch, Eva de: Rumi et le soufisme. Pg. 160.

Los maestros religiosos han enseñado a los hombres que en todo lo que nos rodea no hay nada que quite el hambre y la sed. Cuanto más se devora más insatisfecho se está y mayor es la sed.

Los maestros enseñan que *hay otra manera de vivir* que no es devorando ansiosamente todo lo que nos cae en las manos: que podemos vivir como testigos conmovidos por la maravilla del misterio de lo que existe sin preocuparnos de qué comeremos, qué beberemos y con qué nos satisficemos; porque el auténtico alimento de nuestra vida y la satisfacción que aquietta nuestra carne y nuestro espíritu no puede venir de nada que atrapemos fuera sino que ha de venir de lo que brota pacífica y continuamente desde dentro.

Los maestros *son los guías del camino*. Pero sería un error pensar que ellos hicieron el camino, lo abrieron, lo aplanaron, lo señalaron y lo dejaron a punto para que otros lo rehicieran pisando simplemente sobre las huellas que ellos dejaron. Si creyéramos eso de los maestros, no serían nuestros guías sino que nos descarriarían para siempre; y la culpa no sería de ellos, sino nuestra, por no atinar a comprenderles.

Los maestros *son guías del camino porque son maestros de la creación libre*. El auténtico camino religioso es una indagación semejante a la que hace un artista. Como el artista crea con sus obras cada pedazo de camino sobre el que pone el pie para seguir adelante, así el hombre religioso tiene que ir creando la tierra sobre la que pone sus pies. Pero esa tierra que paso a paso va creando, que es su camino, es suficiente únicamente para su propio pie; nadie jamás podrá poner el pie, por segunda vez, en ese lugar. El camino más allá de las fronteras se asemeja a las estelas en el mar; los caminos desaparecen y son irrecuperables una vez que los maestros han pasado por ellos.

Los maestros *enseñan a construir el propio camino y a construirlo desde dentro*. Cuando uno enrola todo su ser en la aventura de indagación que es el camino religioso, oye la guía interior desde el seno de ese estado de intensa alerta, esfuerzo y pasión. *Sólo la guía interior le conduce*. Sólo cuando se hace capaz de oír la guía interior comprende y puede ver fuera "señales manifiestas".

La guía interior es guía *a la libertad*, no es jamás guía al sometimiento. Los maestros son guías *seguros* no porque sean señores poderosos a quienes hay que someterse sino porque son *maestros de la indagación y creación libre*.

Los maestros son como los poetas, maestros de la creación. Sólo gracias a su creación libre tienen copas en las manos donde puede gustarse el sabor del buen vino. Cuando somos capaces de gustar el sabor del vino que hay en sus copas, se aparta de nuestros ojos el velo que nos impedía cruzar la frontera e ir descubriendo paso a paso el misterio de los mundos.

Los maestros *dan forma a lo Informe*; dan carne a la sutilidad y al espíritu; hacen que afloren en sus ojos y en sus palabras los misterios insondables de las profundidades. Por eso dependemos de las creaciones que ellos hicieron.

Como los artistas, con sus creaciones, desvelan a nuestros ojos la belleza del mundo, así los maestros religiosos, con sus creaciones, nos desvelan el espíritu y la sacralidad.

Ningún artista puede hacer sus obras si tiene su mente y su sensibilidad sometidas. Tampoco hay hombres verdaderamente religiosos si tienen su mente y su carne sometida.

Los maestros enseñan que el camino de la indagación totalitaria y apasionada, que es el camino de las profundidades divinas, no es el de las prescripciones, las creencias, los ritos y las ceremonias. Enseñan que el camino verdadero no se aleja de los lugares que frecuentan los hombres. Los sabios no se apartan del rebaño humano sino que transitan por las mismas veredas que los demás hombres. Los sabios construyen la novedad radical de su itinerario,

andando por los mismos caminos que los demás hombres; van con los demás, pero la actitud de su mente y de su carne es distinta.

Los maestros religiosos *son los maestros de la profundidad en el sentir*. No se puede sentir con profundidad si no se es enteramente libre. Por eso, tiene que ser, también, *los maestros de la libertad completa*. Los maestros no pueden someter ni enseñar a someterse, porque así no se podrían enseñar la profundidad en el sentir.

Si los maestros enseñaran a creer, enseñarían a someterse. Someterse a creencias supone someter la sensibilidad. Si transformamos a los maestros religiosos de *maestros de la profundidad en el sentir* en fundamento y *maestros de la sumisión*, los hacemos la legitimación del poder de los que dicen ser sus continuadores y representantes, y hacemos de sus seguidores unos seres estrechos que deben fijar su sensibilidad en unos márgenes inamovibles.

Por el camino de la sumisión y la fijación, los maestros religiosos y sus seguidores se convierten en una de las causas más serias del endurecimiento del corazón de los hombres. Y donde hay un corazón endurecido está ausente la sabiduría; el espíritu de Dios levanta el vuelo y se aleja de los corazones duros.

La vida y las obras de los maestros son revelación; pero *es la persona misma de los maestros la que es la revelación, el camino y la verdad*.

La gran enseñanza de todos los maestros religiosos y de cada uno de ellos, no es un camino fijado, trazado de una vez para siempre y correctamente señalado. Los maestros revelan un camino que es un "no-camino", porque por donde andan no se pueden marcar rutas. En el océano infinito no hay caminos marcados, ni se pueden fijar señales.

Los caminos que los maestros hacen, desaparecen con su paso; lo que permanece es la grandeza de su obra, y su obra es una revelación, y esa obra que es una revelación es su propia persona. *La persona del maestro es la verdad*, la única verdad válida; viéndoles a ellos sabe uno del sabor de la verdad. *Ellos son el camino*; viéndoles a ellos uno tiene la noticia y la orientación más válida para caminar. *Ellos son la luz y la vida de Dios*. Para beber el agua de la vida hay que beber de su copa. La persona misma del maestro es la copa.

Ningún maestro puede ofrecer otro camino y otra revelación que su propia persona. Los poetas hablan de la belleza del cosmos con sus poemas. El poema es la creación del poeta. Los pintores nos revelan la belleza de lo que nos rodea con sus cuadros. El cuadro es la creación del pintor. Los maestros religiosos nos revelan la verdad y sacralidad de lo que existe con sus personas. *Su persona es la creación del maestro religioso*.

Los maestros son como un puñado de sal que evidencia la existencia de la mina de sal; son como la gota de agua que hace patente la naturaleza del océano. También son el océano que nos evidencia nuestra naturaleza propia de gota de agua; y son la mina de sal que hace inequívocamente clara nuestra condición fundamental de puñado de sal.

Los maestros han trasmutado su naturaleza en oro. *Han hecho su carne traslúcida* hasta tal punto que su carne es ya la luz del sol.

Trayendo la luz y el calor de Dios al seno de las tinieblas humanas, los maestros son la misericordia de Dios con los hombres.

Cuando uno atina a ver la luz que brilla en la lámpara del maestro, todos los seres se transforman en lámparas donde brilla la misma luz que reconocíamos en la revelación de la persona del maestro.

Cuando acercamos nuestra tea al fuego que arde en el corazón del maestro, el cosmos entero se incendia de pronto con el mismo fuego; entonces, un único fuego lo abraza todo.

Quien acierta a ver correctamente a los maestros, ve en ellos las profundidades arrebatadoras del misterio de la realidad; quien les ve, ve la verdad de Dios, ve su ternura y su misericordia; quien les ve, ve a Dios.

La revelación de los maestros no añade nada a la esencia del hombre. Ellos muestran a los hombres, desde fuera, lo que son y han de reconocer, desde dentro.

La gran masa de agua tiene la misma naturaleza que la pequeña gota de agua. La gran masa de agua sólo hace inequívocamente clara el agua que uno ya es.

El maestro desde fuera abre el libro que hay dentro, donde está escrita la guía.

Los maestros desvelan desde fuera las dimensiones de dentro. Gracias a ellos reconocemos, primero, fuera, lo que hay que llegar a ver dentro. *Conocer al maestro es conocerse a sí mismo; y quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor.*

El gran místico musulmán Rumí dice que gracias a los maestros sabemos que somos como María cuando llevaba a Jesús en su seno. El maestro de fuera enseña que el maestro está dentro, como Jesús en el seno de María.

Los maestros hablan con rudeza de este tema. Hay que acertar a encontrar *al maestro real*. Buscando al maestro nos podemos perder en un mundo vacío de realidad si le buscamos en el recuerdo de la historia, en el mundo imaginario del paraíso, o en un mundo de representaciones mentales, creencias e imágenes cargadas de sentimientos.

Al maestro real hay que buscarlo en el seno de nuestra propia naturaleza. ¿Dónde si no, puede existir el Buda real -dice Huei-Neng- si no es en vuestra propia naturaleza? ¿Dónde está el Espíritu de Jesús si no es en nosotros mismos? Ahí hay que buscar al maestro y al guía.

Los maestros *hablan desde el recuerdo y guían desde dentro.*

Los maestros *van más allá de la dualidad que construye el deseo.* Realizando la unidad transmutan su naturaleza de cobre en oro; se transforman en Dios mismo. Cuando el cobre se ha trasmutado en oro, ya no se le llama cobre. Rumí pone estas palabras en boca de los maestros y profetas: "¡Oh ignorante! ¿Puedes tú decir que todavía pertenezco a la especie humana?"

Los maestros revelándonos lo que realmente hay cuando se ha descorrido el velo de la dualidad, *nos dan a conocer al Uno y nos incorporan al Uno* Dice Juan el Evangelista que quien reconoce y ama al Verdadero, al Maestro, reconoce y ama a Dios, el Único, y se hace uno con el Uno.³⁵

Con su revelación los maestros *nos salvan* porque nos redimen y rescatan del fuego implacable del deseo y del engaño que la dualidad construye, y nos conducen más allá de todo lo que nace y muere.

Los maestros nos comunican *la vida divina*. Y ésta es la vida divina: la que está más allá del deseo y de la dualidad y, por tanto, más allá de todo lo que nace y muere. Esa es la vida vivida desde el Uno. Esa es la fuente de la que habla Jesús: una fuente que nace en uno mismo y salta hasta la vida eterna.

Esa fuente interior es el único fundamento de la certeza incommovible y del gozo que aleja todo temor.

³⁵ Jn: 17, 11; 17, 21-23.

7. LOS COMPORTAMIENTOS Y EL PROCESO RELIGIOSO

*Si se quiere conocer la realidad de la Vía,
la Vía es sólo una conducta justa y nada más.*³⁶

*El Maestro Dogen remarcó en el Bendowa:
"Si abríis vuestras manos, podéis recibirlo todo".*³⁷

*¿Cuál es la tierra tan vacía de Ti
para que ellos se yergan buscándote en los cielos?*³⁸

Empezamos con una gran afirmación: *"la Vía es sólo una conducta justa y nada más"*. ¿Qué es una conducta justa desde la perspectiva del camino religioso entendido como camino de crecimiento en el conocer y sentir desde el silencio?

Conviene afinar bien las ideas en todo lo que se refiere a las relaciones de la moral y los comportamientos con el camino religioso. Este es uno de los lugares donde mayor confusión se genera y donde, con la mejor voluntad, se comenten errores que, con frecuencia, desvían del camino de forma definitiva.

No es lo mismo acción moral justa que acción religiosa justa. El comportamiento religioso correcto no es sólo el que obra bien, sino el que conduce al conocimiento de lo que no construye mi necesidad.

La actuación religiosa justa es la que conduce a comprender y sentir con la totalidad de uno mismo "todo esto que aquí viene" tal como viene y no como la necesidad lo lee; *es la acción que desemboca en conocimiento.* La acción religiosa justa es un "comportamiento-conocimiento", un comportamiento que es sabiduría.

El simple *buen comportamiento*, aunque sea perfecto, aunque sea una completa filantropía, no es todavía un "comportamiento-conocimiento", le falta el propósito de conocer.

El hombre de la Vía es un hombre moral, como puede serlo el mejor filántropo, pero con otra estrategia. El filántropo con sus actuaciones pretende que los hombres no sufran y que vivan lo mejor posible. El hombre religioso se acerca a todos los seres con interés, reverencia y respeto, y actúa, como el filántropo, para que todo vaya bien, pero *lo que pretende con su actuación es el conocimiento silencioso.*

El hombre religioso se acerca a todo con humildad, desinterés y amor para servirlo a todo y no para servirse de todo. Sabe que sirviendo a todo, descentra su egoísmo y así, y sólo así, puede acceder al conocimiento. Ese es el eje de su disciplina moral. Quien *actúa para conocer y conmove* con la existencia misma de lo que hay, no puede hacer daño y hace todo el bien que puede, porque se interesa y lo ama todo.

Los maestros religiosos enseñan que quien se esfuerza en respetarlo todo, amarlo y servirlo todo, termina por conmove con todo y conocerlo todo. Quien conoce de forma que enrole todo su ser, se conmueve con lo que conoce, y quien se conmueve con lo que conoce, conoce más profundamente. Quien actúa así ama, y amando refina su comportamiento.

Así se cumple la fórmula del Buda:

- Cuando hay disciplina moral, entonces hay conocimiento.
- Cuando hay conocimiento, entonces hay disciplina moral.

³⁶ Huei-Neng: Vida y enseñanzas. pg. 42.

³⁷ Deshimaru, T.: El canto del inmediato satori. Pg. 169.

³⁸ Hallaj: Diwan. Qasida X. M.1

-Si no hay disciplina moral, no hay conocimiento.

-Si no hay conocimiento, no hay auténtica disciplina moral.

Así hay que entender, también, la afirmación de la tradición musulmana que dice que los estados espirituales son la herencia de las obras. Un conocer y sentir nuevo va a la par con un nuevo comportamiento.

Actuar de acuerdo con las propias creencias, no basta para progresar por la Vía. Creer lo que se piensa correcto y actuar en completa coherencia con las creencias puede mantenernos fijados en el suelo, sin dar un solo paso por la Vía. La coherencia con las propias creencias puede ir acompañada de rigidez, dureza, condena, ausencia de amor y ternura e, incluso, de orgullo y autosatisfacción.

Actuar justamente no es tampoco mortificarse, apagar los apetitos, aniquilar los sentidos, renunciar a todo.

No es someterse a nada ni a nadie, ni siquiera someterse a sí mismo; ni es practicar ceremonias y ritos.

El conocimiento es hijo de la libertad, el amor y la admiración.

Si humillamos, castigamos, reprimimos y menospreciamos a nuestros sentidos y a nuestra carne ¿por dónde va a venir a nosotros la inmensidad de la riqueza, esplendor y maravilla de lo que hay? Si, a pesar de todo, nos llegara, llegaría humillado, disminuido. Eso no es interés, eso no es amor; donde no hay amor no hay conocimiento.

Lo que obstaculiza el conocimiento no es el uso de nuestros sentidos y de nuestra carne, ni tampoco el uso de las cosas. Lo que impide el conocimiento no es el uso de nada, sino entender y sentir sólo en función de nuestro propio provecho. Actuar con todo lo que nos rodea sólo para sacar provecho, ese es el obstáculo.

Sólo la acción gratuita se puede convertir en conocimiento. Sólo el que aprende a obrar desinteresadamente es pobre de espíritu y ve a Dios

Nuestras acciones deben hacer un don de nosotros mismos. Quien hace de sí un don, no busca nada para sí, porque ya se dio. Quien hace de sí mismo un don (y eso sólo se puede hacer actuando), al darse se olvida de sí. Entonces, y sólo entonces, conoce y siente no desde sí mismo y para sí mismo sino como un testigo desinteresado.

¡Qué lejos está esto de la idea de un comportamiento sujeto a leyes, lleno de renunciaciones y de sometimientos de la carne!

Así pues, sólo hay un criterio para conocer el justo comportamiento religioso: si lo que se emprende, lo que se hace es don de sí o no.

El amor es la brújula y el criterio para el camino; y la obra de amor es la acción que hace don de sí mismo. El don de sí debe traducirse en acciones concretas. Cuando uno, con sus obras, hace don de sí a las personas, a los animales y a todos los seres, los toca con su carne y con su mente sin devorar nada de ellos, sin apoderarse de ellos, sirviéndolos, venerándolos y amándolos. Entonces, y sólo entonces, se produce el conocimiento. Dicen los maestros que cuando, con mi comportamiento, me hago capaz de sentir las cosas sin someterlas a mi servicio sino, por el contrario, sirviéndolas, entonces mi carne puede tocar a Dios en todo lo que me rodea.

Cuando se logra actuar así, gratis, este mundo material se hace sagrado, y la carne se hace toda ella capaz de conocimiento y vibración, como si fuera espíritu.

Mientras las acciones hagan presa en las personas y en las cosas para devorarlas y poder vivir de ellas, Dios está ausente de la mente, de los sentimientos y de la carne. Los ojos no ven a Dios en lo que nos rodea, el corazón no le siente latir en este nuestro mundo cotidiano y nuestra mente no le intuye. *Actuar sin hacer presa en las cosas, sin tener pretensión de devorarlas y vivir de ellas, supone haber olvidado que existe el cazador.* Cuando nuestras acciones prueban que no existe el cazador, entonces *las cosas ya no son cosas y las personas no son personas*, son sólo el rostro y las manos de Dios; entonces, como dice el Bhagavad Gita,

todo es únicamente los ojos, las manos, la boca, el rostro de Dios. Entonces, sólo se le siente a Él, sólo se le ve a Él, sólo se le comprende a Él.

Cuando, con una actitud vigilante, se actúa haciendo don de sí, el comportamiento es amor. Cuando el comportamiento es amor, es emoción y es conocimiento. *Cuando las obras son don, entonces, obras, conocimiento y emoción son una sola cosa.*

Si uno, con sus obras, hace completo don de sí, deja la casa vacía. Si la casa está vacía a no hay dónde volver ni a quién llevarle las presas de la caza. Cuando eso ocurre, *ya no hay más que compasión, ternura y conocimiento.*

Quizás ahora se comprenda mejor la afirmación que hemos recogido al inicio de este apartado: *"el camino es sólo una conducta justa"*. ¿Cuál es la conducta justa? La que hace de sí mismo un don.

Por eso *sólo hay un precepto: amar*. Y el amor no es cosa de sentimientos vagos o dulces, es hacer de sí, con acciones, un don. El don tiene que ser completo y sin reservas y ha de hacerse *a este mundo material e imperfecto y a los hombres que nos rodean (depredadores corrientes)*, no a Dios, a quien no vemos.

Con el don completo de nosotros mismos a este mundo material, transformamos este mundo material en Dios mismo. Si mi don no fuera a este mundo material concreto, me perdería en el vacío de la ficción y no lograría jamás que mi sentir y mi conocer fueran reales.

Si el amor es el precepto, la norma, la guía y el criterio del Camino, entonces, el comportamiento justo, la acción religiosa correcta

- no es someterse a nada, porque el amor es sólo libertad;
- no es obedecer a unas normas establecidas, porque el amor requiere la máxima iniciativa y autonomía;
- no es menospreciar a la carne, ¿cómo servir y cómo sentir este mundo natural, si no es con la carne?
- no es huir de este mundo, porque si huyéramos de aquí, ¿dónde encontraríamos a Dios?

Someter nuestras acciones a la dirección de algo o de alguien que no sea la completa libertad, iniciativa, creatividad y flexibilidad que exige el amor es alejarse del Camino.

Jesús dijo que *la vida eterna era conocer al Padre*. Si el ofrecimiento de Jesús no es un ofrecimiento para muertos, es aquí mismo donde hay que conocer al Padre. El Camino es el que conduce al conocimiento del Padre, ya desde ahora. Si se dice que *el camino es sólo cuestión de acción justa*, resulta que *la acción justa es la que conduce al conocimiento, ya ahora*.

Se nos ha aclarado lo que es la acción justa: la que hace don completo de sí, la que es fruto del amor completo y sin condiciones, que se transmuta en conocimiento. Quien hace don de sí, "abre sus manos", por eso "puede recibirlo todo".

El don se hace actuando. Por consiguiente, quien no actúa en este mundo material no conoce. *La gran enseñanza de los maestros* es que el don de sí, en concreto y en obras, a este mundo material, se transmuta en conocimiento.

Así el don completo de sí se convierte en amor y conocimiento del Padre, en términos de Jesús; del rostro de Alá, en términos de Mahoma; de "Eso que ahí viene" en términos del Buda; pero siempre aquí mismo, en este mundo material e imperfecto. Por eso dice Hállâj que la tierra no está vacía de Dios, que no hay que buscarle en el cielo.

8. EL CAMINO DEL SILENCIO Y EL ÁMBITO POLÍTICO-SOCIAL

*Ya sabéis cómo los que en las naciones son príncipes las dominan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; antes, si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor; y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos, pues tampoco el Hijo del Hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para la redención de muchos.*³⁹

Existen dos grandes tipos de tradiciones religiosas: unas en las que es imposible distinguir en la vida del pueblo, lo que es profano de lo que es sagrado; y otras en las que la distinción de estos dos campos es clara y nítida.

En las tradiciones unitarias, toda la vida debe estar orientada y regida por Dios; en las tradiciones duales, la religión es un campo acotado que se presenta como un sistema de iniciación a la dimensión sagrada de la existencia, en el seno de una cultura y sociedad autónoma y profana.

En la primera categoría estaría Israel y el Islam; en la segunda categoría estarían las Iglesias Cristianas y las tradiciones religiosas de origen indio: Hinduismo, Yoga y Budismo.

Veamos con un poco más de detalle el estilo de estos dos grandes grupos.

Toda la vida de *Israel* se organizó en torno al Pacto con Yahvé. Israel se sometió a los preceptos que Yahvé le impuso a cambio de ser su aliado, su protegido y su pueblo escogido.

La vida del pueblo, sus instituciones, sus leyes, sus concepciones y valores, toda su cultura e incluso su vida cotidiana giraba entorno de los preceptos, promesas y palabras de Yahvé. *La vida de Israel como pueblo y su religión fueron una sola cosa. La identidad de Israel fue su condición de pueblo escogido de Yahvé.*

Los profetas fueron los amonestadores de parte de Yahvé y fueron la conciencia de Israel contra los abusos de los reyes y las elites o contra las desviaciones de la comunidad.

El Islam es la religión de la Unidad, en ella todo es uno. El Islam pretende integrar en Dios todos los aspectos de la vida de la comunidad de los creyentes. Nada debe existir en el individuo y en la comunidad que no esté orientado y dirigido a Dios. Todo debe girar en torno de Alá, el Único: la cultura, las leyes, el poder y la política, la economía, la ordenación del tiempo de la vida cotidiana.

El Islam es la comunidad de los sometidos, en todo, a la revelación de Alá, recibida a través de su profeta, Mahoma.

En el Islam todo debe fundamentarse en el libro revelado, el Corán. Para el Islam no hay ningún otro fundamento que no sea la palabra revelada. Sólo el Corán es la guía de la comunidad; sólo del sometimiento a su palabra resulta la equidad.

El Islam ordena la vida de la comunidad de forma que pueda cumplirse el núcleo de su profesión de fe: "no hay más dios que Dios", es decir: no hay vida, para cada uno de los individuos y para la comunidad entera, más que en Él; nada por encima de Él; nada fuera de Él; nada junto a Él; Él el Único, es la única fuente de vida del pueblo.

El ideal del Islam es organizar la vida colectiva, en todos sus aspectos, de tal forma que lleve, a todos y a cada uno de sus miembros, a la gran afirmación, compendio de la fe

³⁹ Mc. 10, 42-45.

musulmana: "no veas más que Uno, no digas más que Uno, no conozcas más que Uno". *Vivir el Islam es realizar la Unidad integrándolo todo en el Uno.*

El *Cristianismo* nace y se desarrolla como un ofrecimiento de vida interior, de vida en el Espíritu, hecho en una cultura sólidamente asentada y profana. Arrasar la cultura helenista y romana del Imperio, -asentada en sólidas bases filosóficas, artísticas, económicas, legales y políticas-, para intentar construir una sociedad con fundamentos nuevos exclusivamente religiosos, como lo había hecho Israel y como lo pudo hacer el Islam posteriormente, no era ni imaginable.

El Cristianismo tuvo que reconocer la legitimidad y solidez autónoma del mundo profano, con todas sus estructuras y sus fundamentos independientes de la Palabra Sagrada; sólo ahí pudo ofrecer una vida nueva y un espíritu nuevo.

Así, la *sociedad cristiana tuvo dos fundamentos, uno religioso y otro profano: la Palabra de Dios y el poder y la cultura helenística.*

Durante muchos siglos de la historia del Cristianismo se intentó borrar esa dualidad y construir una comunidad unificada semejante a Israel o al gran competidor, el Islam. Nunca fue posible. El Renacimiento y, después, la Ilustración, dieron el golpe de gracia a esos intentos.

El desarrollo posterior, en ámbitos cristianos, de la sociedad científica y tecnológica consagró definitivamente la dualidad:

- cultura autónoma, secular, laica, en todos sus niveles políticos, sociales, legales e incluso valorales,
- y ofrecimiento de una vida superior en una dimensión de sutilidad, espiritualidad, interioridad, paz, veneración y amor.

Este planteamiento cristiano es semejante a los que proceden de la India. También el *Hinduismo*, en gran parte, y el *Yoga* y el *Budismo*, por completo, dejan que las construcciones culturales funcionen con total autonomía. Todas esas corrientes religiosas se limitan a ofrecer otra dimensión que permite vivir la vida humana desde una perspectiva de luz y de paz.

La fuerza de la autonomía de las ciencias y de los desarrollos tecnológicos han provocado transformaciones profundas en los modos de vida de las colectividades, en sus organizaciones, sus concepciones y sus valores. Las transformaciones han sido tan potentes y tan rápidas que han sometido a todas las tradiciones religiosas a una dura prueba; pero más que a ninguna otra tradición al Islam. El Islam está sufriendo la época más ardua de su larga historia.

El Islam tiene que convertirse en una sociedad científica e industrial, si quiere sobrevivir; para lo cual tiene que transformar todas sus organizaciones, estructuras, leyes, costumbres y valores.

Si lo hace, deja de ser la religión de la Unidad y se hace infiel a su tradición y a lo que es la radical peculiaridad del Islam: la polarización de la vida total del pueblo entorno de Alá y sobre un único fundamento, el Corán.

Si la comunidad musulmana quiere no perecer frente a Occidente, tiene que adoptar su estructura dual: vida profana por un lado y religión por otro. Y si lo hace, es infiel a su propia tradición, fe, cultura, historia e identidad.

Este es el terrible *dilema* frente al que se encuentra, de hecho, el Islam, *a menos que sea capaz de inventar un nuevo camino que no sea ni el que ha seguido hasta ahora, -ya que tiene que asimilar la cultura científica e industrial-, ni el dual propio de Occidente.*

La tradición del Islam dice que Israel es la letra, el Cristianismo el espíritu y el Islam la conjunción de letra y espíritu. Pero la letra del Corán era el fundamento de una sociedad preindustrial. Se ha hecho evidente que no puede continuar siendo la ley y la letra de una sociedad industrial y dinámica. Si la comunidad musulmana quiere realizar el ideal del Islam, tendrá que ser fiel a su espíritu, pero, apoyados en ese espíritu, tendrán que ser capaces de hacer una nueva lectura de la letra. El Islam no hizo eso en profundidad antes porque le suena a

blasfemia. Pero si no lo hace, perecerá o languidecerá bajo la presión del crecimiento de la sociedad industrial.

¿Cuál ha de ser la actitud de las restantes tradiciones religiosas con respecto al funcionamiento realmente autónomo y acelerado de las organizaciones, estructuras sociales y políticas de la cultura científica e industrial de Occidente?

La doctrina de los maestros es que los hombres y los grupos religiosos deben servir a las sociedades en que viven. Las tradiciones religiosas deben hacerse presentes en todos los niveles de la vida colectiva pero para servir, *exclusivamente para servir, jamás para dominar, controlar y ser servidas.*

Servir y no dominar, significa renunciar por completo a intentar controlar lo que los individuos y los grupos deben pensar y lo que deben sentir, renunciar a imponer cómo deben vivir, qué deben valorar; renunciar, por completo y como algo contrario a lo que enseñaron los maestros, a imponer a los individuos y a los grupos "proyectos de vida" con pretensión de garantía divina.

Servir es no dominar y es dejar libertad plena, es ayudar al desarrollo autónomo de todas las cosas.

Servir no es imponer un camino a los modos de vida de los hombres, a sus organizaciones, sus valores, sus formas de convivencia y gobierno, sino ayudar a que todo eso camine libremente y lo mejor posible.

Sólo a través del servicio, y jamás por el control y el dominio, podremos hacer presente el amor y el espíritu de Dios en las sociedades industriales. Ese espíritu hecho patente enderezará los caminos. Y los enderezará sin imponerles nada, ninguna ley, ninguna fórmula, ninguna creencia, ningún sometimiento; porque el espíritu actúa sutilmente y desde dentro, respetando la autonomía y la libertad de todo.

Por consiguiente, *la eficacia de la acción de las grandes tradiciones religiosas en las sociedades industriales, se sitúa en la suma sutilidad*; y la sutilidad no es debilidad sino poder, pero un poder de otro tipo, heterogéneo a los poderes de este mundo. Por eso dice Jesús que su reino no es de este mundo.

No hay que olvidar que lo que nos estamos planteando no es:

-*qué soluciones pueden aportar las religiones* a los problemas sociales y políticos de nuestro tiempo;

- ni *cómo los grupos religiosos*, los hombres religiosos y las tradiciones religiosas, *resultan útiles a las colectividades humanas*;
- ni, menos, *cómo las religiones se legitiman frente a las culturas industriales laicas* a causa de los beneficios que comportan a los colectivos.

Lo que nos interesa comprender es *cómo tiene que ser la acción social y política de los hombres que pretenden hacer el camino interior.*

Queremos saber cómo tiene que ser la acción político-social para que no obstaculice el camino interior o esté al margen de él. Desde esta perspectiva, *la afirmación de los maestros es clara: si la acción social y política es puro servicio, no será obstáculo en el Camino. Al contrario, si la acción es servicio libre, inteligente sin restricciones ni reservas, sin medida, llevará al amor y a la libertad sin medida.* Y el amor y la libertad sin medida es el Conocimiento Superior, el conocimiento de Dios aquí mismo.

Pero para *servir sin condiciones hay que ser completamente libre.* Quien necesita algo, no es libre ni tampoco puede servir. Servir ayuda a ser libre, pero para servir hay que ser libre. Sirviendo uno aprende a ser libre, y siendo libre uno aprende a servir.

Mientras no se es libre hasta poder servir incondicionalmente, el mundo y la sociedad pueden ser obstáculo para el Camino. A medida que se atina a servir, en la misma medida se

consigue ser libre y, en esa misma proporción, el obstáculo del mundo se disuelve. *Cuando se es libre y se puede servir sin condiciones, el mundo ya no es un obstáculo sino el rostro mismo de Dios.*

Sólo quien no busca nada, sirve. Quien busca algo, se sirve. Quien, sin buscar nada, sirve, aprende a amar y ayuda a amar. Quien aprende a amar libre y desinteresadamente, aprende a conocer a Dios.

Quien sin pretender dominar, ni utilizar, sirve a la sociedad, sin reserva alguna, se enciende en amor; entonces, el velo de este mundo no oculta el rostro de Dios, al contrario, este mundo se convierte todo él en la revelación del rostro de Dios. Cuando eso ocurre, dicen los maestros, aunque se apartara por completo el velo, la certeza y el gozo no aumentarían.

9. EL NUEVO CONTEXTO ECUMÉNICO DEL PROCESO RELIGIOSO

No te apegues exclusivamente a ninguna religión, de manera que dejes de creer en las otras; perderás no poco bien; más aún, no acertarás a reconocer la verdadera verdad.

Dios el omnipresente y el omnipotente, no está encerrado en ningún credo ni religión porque dice (Corán, 2,119), "dondequiera que os volváis, allí está la cara de Dios".

Cada cual reza lo que cree; su Dios es la hechura de sí mismo, y al rezar, se ora a sí mismo. Por eso anatematiza las creencias de los demás, lo que no haría si fuese justo, porque el desagrado hacia la religión ajena se basa en la ignorancia⁴⁰.

No se debe reverenciar únicamente a la propia religión y condenar a las otras religiones, sino que, por tal o cual motivo, éstas también deben ser reverenciadas. De este modo, uno contribuye al engrandecimiento de su religión, y a la vez, sirve a las otras religiones. Quienquiera que reverencia a su religión y condene a las otras lo hace, ciertamente, por devoción, pensando: "Glorificaré a mi religión". Pero, obrando así, grande es la injuria que le inflige a su religión. De consiguiente, buena es la concordia: que todos escuchen y estén dispuestos a escuchar las doctrinas profesadas por otros.⁴¹

Feliz aquél que va del perfume a la cosa misma, buscando la unión con ella⁴².

Las tradiciones religiosas utilizan las palabras para conducir al silencio; utilizan formas para guiar a la completa libertad de toda forma. Las tradiciones religiosas no pueden someter a ninguna forma, ni siquiera a las sacrosantas que ellas utilizan porque deben liberar a sus fieles incluso de ellas mismas.

Desde esta perspectiva de la función de las tradiciones religiosas, se comprende que quien cree en una religión de forma que deje de creer en las otras, no ha entendido ni siquiera de qué está hablando su propia religión.

Quien cree exclusivamente en su propia religión, ofende gravemente a las otras religiones y atenta contra la propia religión. Es incluso peor el atentado que hace contra la propia tradición que la ofensa que hace, con su exclusivismo, a las otras tradiciones. Quien sólo cree en su tradición excluyendo las otras, falsea de raíz su propia fe.

Quien se somete exclusivamente a las creencias de su religión, de tal forma que ni le interese ni quiera ni pueda creer en las otras religiones, en realidad, no se somete más que a sí mismo; se somete a su necesidad de certeza clara, delimitada y controlable; se somete a su necesidad de seguridad, a la necesidad de sentirse "poseedor" de la verdad.

Quien excluye las creencias de cualquier religión que no sea la propia, enturbia su visión y dificulta su camino a la verdad.

Quien cree tener la verdad encerrada en fórmulas, en esa jaula no se encontrará más que a sí mismo.

Quien siente desagrado por otras tradiciones que la propia, sólo se ama a sí mismo.

⁴⁰ Ibn Arabí, en: Nicholson, R.A.: Los místicos del Islam. Pg. 99-100.

⁴¹ Edicto del emperador budista de la India, Asoca (s. III a. C.) En: Rahula, Walpola: L'enseignement du Bouddha. pg. 23.

⁴² Rumi, Djalal-ud-din: Fihi-ma-fihi. pg. 82.

Quien, en cuestiones religiosas, discute sobre formas y creencias, no sabe lo que es el maravillamiento, ni lo que es el temblor de corazón que la verdad provoca con su total desnudez.

Quien gustó el vino, lo bebe de cualquier copa. Quien rechaza una copa porque es así o asá, su lengua todavía no conoce el sabor del vino.

Las religiones, todas, son sólo humildes vasijas de barro construidas por manos humanas. Ninguna vasija puede encerrar la inmensidad del poder de Dios que está siempre libre de toda forma hecha por manos de hombre; y no existen vasijas religiosas que no estén hechas por manos humanas.

Quien por amor a la propia y venerable vasija, hace lo posible por destruir, quebrar o ensuciar las vasijas de los demás, se hace enemigo de todos los que, con temblor, recogen el sagrado vino en humildes jarros.

Quien ataca las tradiciones de los demás o, incluso, no hace todo lo posible para que todas las tradiciones crezcan y vivan, es un enemigo de la especie humana, que se esfuerza, quizás sin saberlo, por hundir incluso la propia tradición.

Quien queda atrapado por la propia religión sin poder trascender sus propias creencias, no ha sabido salir del interior de sí mismo. Aferrándose a creencias, piensa alimentarse con manjares bajados exclusivamente del cielo, pero, en realidad, su sumisión y su exclusivismo transforman todos sus alimentos en terrenales y viles.

Todas las creencias, formas, fórmulas y narraciones de las religiones, existen, exclusivamente, para llevar más allá de ellas mismas. Hablan para que aprendamos a silenciarnos y a silenciarlas.

Las religiones son como señales en los caminos. Según dónde estén los que quieren caminar, las instrucciones son unas u otras, las señales apuntan en una dirección u en otra. Pero, en cualquier caso, si las señales cumplen con su función, deberán dejarse siempre atrás.

Hay tantos caminos como puntos de partida; y cada hombre es un punto de partida diferente.

Las religiones son invitaciones a hacer el camino y guías para hacerlo. Por tanto, han de hablar desde esta orilla de acá, con el lenguaje de esta orilla; pero, desde aquí, hablan para apuntar hacia la otra orilla, para invitar a dejar este lado de acá y cruzar el río para pasar al lado de allá.

Por eso dicen los maestros que las religiones reflejan el punto de vista del que busca. Dios, que es el que invita a la búsqueda, "se acerca desde donde están los pensamientos, las imágenes y los sentimientos de sus siervos"; se acerca para empujarnos a purificar y sutilizar nuestra mente y nuestra carne, de tal forma que nos sea posible liberarnos de todo lo que es nuestro, de todo lo que no es Él.

Poner unas tradiciones religiosas por encima de otras, o unos maestros religiosos por encima de otros, no ayuda al camino; nace del temor a la desnudez, al vacío y a la libertad de las formas.

Quien para poder seguir una tradición o a un maestro, tiene que desvalorizar y negar a los otros o rebajarlos y considerarlos inferiores, lo que pretende con ello es no perder pie en las formas para poder "tener" a la Verdad y, desde ahí, poder "continuar teniéndose a sí mismo".

Cuando se acepta que poner unas tradiciones religiosas por encima de otras o poner unos maestros por encima de otros es un obstáculo serio e, incluso, definitivo en el camino, se tiene que reconocer con toda claridad que no es necesario creer nada; que es necesario dejar todas las formas atrás; que hay que atreverse a entrar en la sutilidad completa; que hay que entrar en la verdad sin poderla poseer con fórmulas.

Cuando se hace completamente evidente que la verdad no se puede poseer en fórmulas, ni en creencias exclusivas, ni siquiera en maestros exclusivos, entonces, la verdad se precipita

en la más completa desnudez y vacío; entonces, la verdad se hace sutilidad, espíritu, inmensidad inasible.

Cuando eso ocurre, el yo y todas sus seguridades son absorbidas por esa singular pobreza y vacío, como arrastrado por un agujero negro. Cuando llega la pobreza completa y el vacío, el yo desaparece en él.

Cuando afirmamos a una tradición por encima de las otras, o a un maestro por encima de los otros, más que hacer el camino hacia el Espíritu de Dios, estamos poniendo vallas para que el Espíritu no nos inunde con su sutilidad y su pobreza. Nos agarramos a formas, a sacrosantas y nobles formas o a divinos maestros, para impedir que las estructuras y fronteras de nuestro yo y todo lo que hace su consistencia sean aniquiladas en el vacío inmenso de la presencia divina.

Quien sabiendo que todas las vasijas contienen el vino sagrado, no ansía beberlo en todos los vasos, no ama el vino y, seguramente, ni tan siquiera lo probó.

Si cada tradición religiosa hace patente unos rasgos del rostro de Dios, no es un amante quien no ansía verle de todas las maneras posibles. Cada gran maestro y cada escuela religiosa son como un mensajero del otro mundo que explica historias y anécdotas del Amado. ¿Cómo no querer escucharlas todas? Si uno se abriera a unas noticias y se cerrara a otras, significaría que no es al Amado a quien se busca.

Sin embargo, abandonar a todos los mensajeros y dejar atrás todas las formas es una necesidad del camino.

Él está sólo en la pobreza absoluta de formas, en la total libertad de formas que equivale al completo vacío de formas.

Cuando se llega a esa libertad, ese vacío y esa pobreza, ya no puede haber ni Dios, ni religión, ni fe.

Cuando a nuestro espíritu ya no le quedan ni religiones, ni templos, ni creencias; cuando ya reside en la total pobreza que es la libertad de toda forma, entonces, llega la completa proximidad.

Cuando se comprende que la verdad es libre de toda forma y cuando se puede vivir en paz en esa total pobreza, entonces, se ve a Dios en todo lo que existe; entonces, todo lo que existe y todo lo que respira Le dice; entonces, las grandes tradiciones son como inmensos poemas que le cantan y los maestros son como enormes desgarros en el velo.

IV. LA ORGANIZACIÓN DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS EN LAS NUEVAS CONDICIONES CULTURALES DINÁMICAS

1. ¿EXISTE UNA ESENCIA INMUTABLE DE LA ORGANIZACIÓN RELIGIOSA?

En ningún orden de la vida cotidiana de los hombres hay organizaciones fijadas por la misma naturaleza, ni en el orden familiar, ni en el laboral, ni en el social o político. Todos los niveles de las organizaciones humanas los han de diseñar y construir las comunidades concretas, según lo que con ellas se pretenda.

Las nuevas condiciones culturales provocadas por los desarrollos de las ciencias y tecnologías y por la aparición de las sociedades inteligentes nos abren nuevas perspectivas sobre las organizaciones humanas y *nos permiten una mejor comprensión de lo que podrían ser unas formas de organización más adecuadas a la pretensión de los grupos religiosos.*

Durante miles de años hemos creído que la sociedad jerárquica era natural e inevitable. Cuando el centro de los sistemas de producción se desplazó de *grupos de hombres coordinados por la sumisión a un jefe o sometidos al funcionamiento de las máquinas a equipos inteligentes apoyados por máquinas*, se empezó a comprender con claridad que *la eficacia organizativa* no siempre pasaba por la jerarquía y la sumisión.

Las nuevas organizaciones dinámicas, de innovación continua, son organizaciones inteligentes al servicio del saber, la creación y el aprendizaje en equipo.

Una organización inteligente es una organización diseñada para conseguir de todos los miembros del equipo la máxima creatividad y, por tanto, para proporcionar a todos la máxima libertad e iniciativa.

La colaboración de hombres que poseen saberes exclusivos no se consigue con una organización que articula el sometimiento; por el contrario, se consigue únicamente cuando la organización se pone al servicio de la libertad de los individuos y al servicio de su creatividad y responsabilidad exclusiva.

Estas transformaciones organizativas, (de base científica y tecnológica y con repercusiones sociales y políticas), han puesto de manifiesto que no existe una esencia inmutable de las organizaciones, ni existen diseños y representaciones de lo que es la estructura esencial de las organizaciones.

También en el ámbito religioso se ha creído, durante miles de años -todos los que ha durado la sociedad agrario-autoritaria- que *la esencia de la estructura del grupo religioso era la jerarquía y la sumisión*. Las nuevas circunstancias culturales nos permiten analizar esa suposición y comprender su falta de fundamento.

2. LA ORGANIZACIÓN JERÁRQUICA ES UNA ORGANIZACIÓN INEPTA PARA EL PROCESO RELIGIOSO

Mientras los patrones autoritarios dominaron el diseño y la programación de todas las organizaciones colectivas, fue imposible comprender y formular los daños que los planteamientos jerarquizados inferían a la tarea del quehacer interior. Cuando las nuevas condiciones culturales permiten comprender que no existen organizaciones humanas que puedan pretender ser únicas, obligatorias y exclusivas, *podemos advertir con claridad la divergencia que existe entre el camino de la sumisión y el camino del silencio.*

La organización jerárquica estructura las relaciones grupales al servicio de la sumisión. Es una organización para someter a muchos al dominio de pocos y, en definitiva, al dominio de uno sólo.

Una organización diseñada para señorear a los hombres, reduce a los individuos a instrumentos. Las personas sometidas al jefe se hacen instrumentos del jefe. Cuando se hace de las personas instrumentos, se ignora, con ello, lo que es más característico de los individuos: su autonomía, su iniciativa, su creatividad, voluntariedad y libertad. Las cosas no cambian, aunque la razón por la que se adopta la estructura jerárquica, y lo que la justifica, sea *la eficacia y el orden* en la colaboración

Los jefes de una organización son sus dueños; las personas sometidas están al servicio de los amos, sean las que sean las razones que se den para la sumisión. Quienes sirven a sus amos, se estructuran para su beneficio.

La asimetría de poder y de responsabilidad que se da entre jefes y sometidos, comporta una asimetría paralela en la participación en los beneficios de la asociación. Esa asimetría se inclina decidida y fuertemente a favor de los dueños de la organización.

Sin embargo, las organizaciones jerárquicas tienen siempre un doble beneficiario: los jefes -los amos de la organización- y el sistema de creencias que ellos encarnan. Según el tipo de organización jerárquica y su pretensión, el beneficio se inclinará más a favor de los amos o a favor del sistema de creencias que las jerarquías representan. Este segundo extremo será la pretensión de las organizaciones con voluntad ideológica o la pretensión de las Iglesias. No obstante, conviene advertir que, en ambos casos, el beneficiario siempre será, en una medida u en otra, doble: los amos de la organización y el sistema de creencias que suponen y encarnan.

La organización jerárquica pone todo el énfasis en la persona de jefe. Tiene que hacerlo así porque el jefe, el amo, es la única persona plenamente tal porque es la única persona no instrumentalizada que puede mostrarse autónoma, con iniciativa, creatividad, responsabilidad y libertad.

Una organización jerarquizada, al reducir, lo más posible, todas las relaciones a sumisión, *ignora profundamente, de hecho, lo que son las relaciones interpersonales plenas;* ignora y tiene que ignorar la complejidad y riqueza de lo que son las relaciones de individuos libres y autónomos con valores personales libremente contruidos y queridos; ignora lo que es la complejidad y riqueza de la comunicación entre personas, cuando no se instrumentalizan unas a otras; ignora las tramas y potencialidades de lo que podría ser una conjunción de iniciativas, responsabilidades y creatividad múltiple, en la que nadie anula a nadie y donde todos potencian a todos.

En realidad, *una organización jerarquizada es una organización humana simplificada al extremo.*

Organizar a un grupo de hombres como una cadena de mando es simplificar lo que es la riqueza y polivalencia de las relaciones de las personas en un grupo; es simplificar hasta tal extremo la sutileza de lo que son las relaciones y la comunicación dentro de un grupo que equivale a ignorarlas; es marginar e imposibilitar lo que podría ser la dinámica creativa de equipos de personas voluntarias y llenas de iniciativa compartida.

Hoy podemos ya comprender que una organización jerarquizada es un enorme despilfarro de lo que son las posibilidades de una asociación libre de personas no instrumentalizadas.

La organización autoritaria desaprovecha la mayor parte de las ventajas de una asociación de seres inteligentes, voluntarios, dotados de iniciativa y responsabilidad; desaprovecha las inmensas ventajas de una asociación plena de personas. Pero, a la vez, puede ignorar, casi por completo, lo que son las dificultades típicas y propias de una asociación de ese orden de complejidad.

La organización jerárquica es hasta tal punto simplificadora e instrumentalizadora que resulta casi inhumana porque impone, en una medida u otra, el menosprecio de la calidad de las personas.

No debe asustarnos tener que reconocer los hechos como son: la organización jerárquica consigue simbiosis, colaboración y eficacia, mutilando seriamente la humanidad y las posibilidades de las personas. Y violenta a las personas de doble manera: primero porque las somete y, con ello, las instrumentaliza y, segundo, porque, además y sobre todo, precisa inculcarlas. Las personas humanas, libres y voluntarias, no se someterían ni se dejarían instrumentalizar, sin resistencias graves y continuas, si no fueran conveniente e intensamente inculcadas. La organización jerárquica no sería posible si la sumisión no fuera libremente asumida por las personas; y las personas no asumirán libremente la sumisión más que habiendo sido previa y profundamente inculcadas.

En las organizaciones jerárquicas, en todas, se educa a las personas para que se sometan y sirvan.

Por la *indocctrinación* uno se somete a una interpretación, hecha y dada, que no debe alterar; uno cree una interpretación y por la creencia se somete. *Aquí reside la raíz de toda la estructura de la dominación.*

Quien se somete a una interpretación, adopta y se somete, con ello, al sistema de vida, a los fines y valores que esa interpretación implica. Quien somete su mente y su valoración, somete también sus sentidos y su acción.

La inculcación somete de tal forma a las personas que las estructura; entonces, el individuo entiende lo que tiene que entender según lo que la creencia le impone, ve y siente lo que la autoridad quiere que vea y sienta, ama lo que debe amar y actúa según el criterio del poder.

Con la *indocctrinación* se consigue no sólo *fijar a los individuos y a sus relaciones sociales, sino que se fija también el medio.* Pero fijar el medio supone crear mecanismos para ignorar su complejidad, sus cambios y sus exigencias nuevas.

Las creencias son el procedimiento por el que la inculcación controla lo que hay que destacar del medio y cómo y lo que hay que marginar. Controlando la mente se filtra lo que se percibe; se modifican los datos y el valor de lo que se percibe.

Una sociedad fijada por la inculcación se priva de la autorregulación que le permitirían responder a las modificaciones del medio. Las organizaciones jerárquicas son organismos fijos con sensores ciegos en manos de sus amos; no tienen más ojos que los del amo; incluso los amos tienen muy limitadas las posibilidades para alterar este tipo de organizaciones fijadas. Una

organización autoritaria, sobre todo si está burocratizada, se asemeja a las antiguas fábricas de vapor, duras e inflexibles; para cambiar algo o conseguir con ellas un nuevo producto había que diseñarlas y construirlas de nuevo.

Una vez asentada la indoctrinación en una sociedad, *el control de la información* hará el resto. Controlando la información se consigue que sólo se oiga lo que se puede oír y que se ignore y bloquee lo que no se debe oír. Controlando los nudos centrales por los que pasa la información en un colectivo, se filtra de raíz lo que pudiera alterar el sistema de creencias. Se da por *dato* no tanto lo que se presenta como tal, cuanto *lo que debe presentarse*; no tanto lo que en realidad hay, cuanto lo que se infiere de las premisas que *debiera haber*. *El sistema de filtros de la información mantiene el consenso y absorbe la incertidumbre*.

Mediante la indoctrinación y el control de la información, las organizaciones se apoderan de la cabeza y los ojos de la gente y mediatizan por completo las premisas para la percepción, comprensión y apreciación de las situaciones. Así se construye lo que es la realidad de todos y se somete el destino de las gentes.

El control de las premisas, creencias e informaciones es el medio para tener en las manos las fuentes de legitimación del poder y la exclusividad de su uso.

El uso de creencias para que sometan y fijen, y así indoctrinen, no es un uso religioso, aunque se le llame así; es, por el contrario, un uso irreligioso.

Para conseguir la completa indoctrinación de la mente, el corazón y las obras no basta con filtrar la información que pueda llegar a los creyentes, *hay que conseguir controlar la comunicación*.

Una sociedad en la que se pretende que todas las relaciones se reduzcan fundamentalmente a sometimiento, genera una incomunicación de las líneas colaterales de la sociedad. La comunicación a través de la cadena de mando (comunicación vertical) tiende a incomunicar eficazmente las relaciones colaterales. Los individuos colaterales de una organización jerárquica compiten entre sí para poder acceder a los siempre escasos escalones superiores de la cadena autoritaria. Esa competencia entre colaterales, insolidariza.

La competición pasa indefectiblemente por la sumisión, porque la lucha para hacer méritos pasa por la sumisión. Esa competición a través de la sumisión tiende a bloquear los lazos personales no jerárquicos y, con ello, tiende a impedir las líneas de comunicación informales no verticales. Hay más: es forzoso impedir las líneas informales de comunicación colateral porque si fueran fuertes impedirían el pleno dominio de la organización por parte de los dueños.

La *sumisión* y la *competición* escinden a la sociedad en átomos incomunicados y sólo unidos a través de las cadenas de órdenes que bajan de la cúspide.

Ni siquiera las relaciones autoritarias son plenamente comunicativas porque no son plenamente recíprocas; funcionan sólo en una dirección. No son propiamente relaciones de comunicación sino de subordinación, es decir, de un tipo peculiar de información.

En una sociedad autoritaria faltan las relaciones de comunicación profundas y de calidad entre las líneas verticales de mando, porque esas relaciones sólo someten, instrumentalizan, informan para mandar, y al hacerlo, no comunican lo más peculiar y propio de las personas.

Faltan igualmente las auténticas relaciones de comunicación en las líneas horizontales del grupo, porque a ese nivel se genera la competencia y la incomunicación. Las sociedades autoritarias, para poder funcionar como instrumentos de sumisión, no sólo no estructuran las líneas horizontales de relación sino que bloquean todo tipo de relación informal porque podría debilitar la competencia que se crea entre ellos a través de la sumisión, para conseguir el favor de los jefes. *La competición entre súbditos es uno de los fundamentos de las sociedades autoritarias.*

La sociedad jerárquica discrimina a los hombres: unos tienen poder y son dueños y otros no tienen ni una cosa ni otra y están sometidos en beneficio de sus amos. Esta discriminación, segregación y diferencia, genera conflicto. Las organizaciones jerárquicas, por su misma manera de ser, desencadenan y mantienen siempre una lucha explícita y larvada por el poder.

Así, la sociedad autoritaria es una asociación de hombres incomunicados entre sí, cohesionados desde arriba por la sumisión, que compiten y están en conflicto.

Todos estos rasgos que son estructuralmente inevitables en las sociedades jerárquicas, empobrecen intelectual y moralmente tanto a los individuos como a los grupos mismos.

El poder controla a los individuos y al colectivo, y a través de ellos, controla al medio en que unos y otros se mueven; y lo hace de dos formas: *una indirecta* y de raíz -la que hemos llamado de control de las premisas cognitivas y valorativas de la toma de decisiones (las creencias y valores) y las que hemos llamado de control de la información y de la comunicación- *y otra más directa*, -que se ejerce a través del dominio de los mecanismos mismos de toma de decisiones como son los reglamentos, normas, jurisdicciones, etc.-

Para proteger todo ese complejo conjunto *hay que bloquear las posibles alternativas a los planteamientos de las sociedades jerárquicas. Bloqueando las alternativas se controlan las expectativas* y se consigue así mantenerlo todo en los márgenes marcados.

Las sociedades religiosas, por efecto de su organización autoritaria, se convirtieron en sociedades de indoctrinación; la más potente y terrible de las indoctrinaciones imaginables, la sagrada. Una vez convertidas en sociedades de indoctrinación se hicieron extraordinariamente útiles para las sociedades políticas contemporáneas suyas, ellas también autoritarias. La capacidad de indoctrinación de las sociedades religiosas, las convirtió, para el poder político, en el más eficaz ypreciado instrumento. Quien consigue que todo el poder sagrado de indoctrinación de las sociedades religiosas le apoye, tiene la sumisión de sus súbditos asegurada y, con ello, tiene su poder apuntalado con toda la potencia del aparato de creencias de las religiones.

Las estructuras y presupuestos que las sociedades autoritarias generaban, empujaban a las sociedades religiosas y a las políticas a hacer un pacto casi insoluble. *La autoridad política recibía legitimación* a través de la indoctrinación de los súbditos que le proporcionaba la religión; así se fundamentaban y mantenían las relaciones de sumisión y la estructuración autoritaria del conjunto social. *Por su parte, las sociedades religiosas, convertidas en sociedades de creyentes y, con ello, en sociedades de indoctrinación, veían, en su asociación con el poder, la posibilidad de cumplir la finalidad que se habían propuesto: adoctrinar a todo el pueblo, someter a todos a las creencias y extenderlas lo más posible, hasta donde llegaba el poder político.*

Si hacemos de la sociedad religiosa una sociedad jerárquica, hacemos de ella una sociedad de sumisión y para la sumisión. Una sociedad que postula la sumisión a unas maneras de pensar, sentir y actuar se convierte en sociedad de indoctrinación. Las sociedades de indoctrinación someten incondicionalmente a la organización. Cuando uno se somete incondicionalmente a una organización autoritaria, se somete, con ello, incondicionalmente a sus jefes. Quien se somete incondicionalmente a un jefe se hace a sí mismo instrumento de su amo. Al hacerse instrumento del amo, se degrada como persona.

Una estructura así es una estructura de acción, no de silenciamiento.

La acción que una sociedad así desarrolle podrá ser de diversos tipos, según las pretensiones de la organización. Si se trata de una sociedad de creyentes su acción serán las creencias; es decir, implantar, mantener y propagar creencias. Esa es la estructura típica de una sociedad de indoctrinación.

La relación jerárquica instrumentaliza a los individuos e impide realizar el proceso interior.

Los individuos, antes de ser incorporados a una estructura jerárquica tienen que haber aceptado libremente unas creencias que serán las que sostendrán la sumisión. *Pero quien se somete a creencias no puede entrar en el silencio. Por consiguiente, cuando una sociedad religiosa se organiza jerárquicamente, tiene que desplazar su finalidad religiosa para poder existir como organización jerarquizada: debe abandonar la pretensión de llevar a sus miembros al proceso interior, por incompatible con su estructura, y reconvertir su pretensión. Se ve forzada a ser una sociedad no de gentes en proceso sino de creyentes; se transforma en una sociedad para afianzar, sostener y propagar creencias y vivir según ellas. Esa es la pretensión de las sociedades religiosas autoritarias. Pero, con esa transformación, las sociedades autoritarias se alejan de lo que era la pretensión de los maestros religiosos y dejan de ser, realmente, lo que debieran ser.*

Todo lo que somete a las personas, y más si somete su interioridad más profunda, indoctrina e indoctrinando clava para siempre del lado de acá de la frontera del silencio. Quien ancla a otro en formulaciones, creencias, dogmas y doctrinas que están en el lado de acá de la frontera del silencio, le bloquea el aprendizaje del conocer y del sentir que sólo se puede dar cuando se consigue traspasar la frontera de la sumisión a formas.

No se puede someter el proceso interior de las personas y pretender luego que ese proceso sea auténtico.

Quien dice hacer un camino religioso y ese camino no es el camino del silencio, se equivoca por completo. Quien pretende conducir a otros por el camino religioso y les conduce por los caminos de la sumisión, les descarría. Si se camina en sumisión, no se camina por las vías del silencio; si realmente se camina por las vías del silencio es imposible toda sumisión.

Para la sociedad autoritaria la sumisión es el criterio por el que se discierne lo que es correcto y valioso. La sociedad religiosa, por el contrario debe mantener a sus miembros en la más completa voluntariedad y libertad.

El camino religioso es un proceso interior de crecimiento y refinamiento del conocer y de la sensibilidad que no puede ser más que total y plenamente voluntario y lleno de iniciativa y creatividad. Es un camino tan plenamente personal, libre, interior y sutil que no cabe en él sumisión alguna. Tiene momentos de sumisión pero, como para el poeta, el artista o el científico, esos momentos de sumisión tienen un único sentido: aprender a autoconducirse libremente. Uno se somete solamente para aprender a no tener que someterse. La sumisión ha de ser lo más corta y escasa posible porque su única razón de ser y su única justificación es el aprendizaje de la voluntariedad completa, de la iniciativa totalmente personalizada y de la libertad.

Puesto que la organización jerárquica de los grupos está ordenada a someter y dominar a las personas para instrumentalizarlas y servirse de ellas, ese diseño resulta ser inepto para estructurar un grupo religioso.

Una organización estratégicamente montada para someter e indoctrinar es una organización perjudicial para personas que quieran hacer un camino religioso entendido como proceso interior.

La organización religiosa tendrá que estar diseñada para servir al desarrollo pleno de las personas con todas sus características propias, exclusivas e indelegables.

Una organización religiosa no puede someter a las personas a nada ni a nadie, por el contrario, debe servirles. Por consiguiente no puede ignorar nada de ellas cuando las pone en relación; no puede simplificar esa relación olvidando su complejidad, polivalencia y sutileza; no puede marginar la enorme potencialidad de comunicación y de dinámica creativa que son capaces de producir las relaciones completas, libres y voluntarias de las personas.

Es cierto que las sociedades religiosas han funcionado durante miles de años con estructuras jerárquicas. Eran tiempos de sociedades agrario-autoritarias; las cosas no podían

concebirse de otra manera. Como la organización no podía concebirse más que en forma autoritaria se tuvo la tendencia a olvidar que el camino religioso es un proceso y, con ello se hizo de la religión no un proceso sino un sistema de sumisión a creencias, comportamientos, rituales y jerarquías. Así se hizo de la religión el más útil y eficaz procedimiento de legitimación del poder.

3. LOS OBSTÁCULOS QUE LA SOCIEDAD JERÁRQUICA IMPONE AL PROCESO RELIGIOSO

Las sociedades autoritarias no pueden ser más que sociedades estáticas y detestan la incertidumbre y el cambio.

En la sociedad jerárquica *hay que pensar lo que se debe pensar; hay que sentir como se debe sentir; una y otra cosa a fin de obrar como está mandado.* Toda esa regulación es intocable.

Para que todo sea y permanezca intocable *no tiene cabida la duda ni, menos la incertidumbre.* Se aceptará la duda y la incertidumbre sólo en cuestiones que resulten marginales y no significativas con respecto al cuerpo de las creencias. En todo lo que pueda rozar a los sistemas de creencias, no caben ni dudas ni incertidumbres. Una y otra cosa son enemigos mortales de las sociedades autoritarias y, especialmente, de las sociedades de creencias convertidas en sociedades de indoctrinación.

La sociedad jerárquica es una sociedad que da culto a la eficacia de la acción. La finalidad del diseño autoritario de la organización, la eficacia por la sumisión, resulta intrínsecamente inepta cuando lo que se pretende conseguir es el proceso interior de los individuos y los grupos.

El proceso interior hacia el conocer y sentir silencioso y hacia el amor incondicional a todo, es demasiado sutil, interior, fino, flexible, libre y vacío como para ser actuado por la maquinaria organizativa autoritaria. *La organización jerárquica se puede proponer dominar, controlar o defender, pero no puede proponerse conseguir y enseñar el "no-hacer" del que hablan los maestros religiosos; el "no-hacer" que lleva a la condición de testigo imparcial y silencioso de todo lo que hay.*

Por su estructura, una organización jerárquica es una organización "de este mundo y para este mundo". Quien pretenda pasar "al otro mundo que aquí mismo hay" a través de una completa y sincera incorporación a una sociedad autoritaria emprende una tarea tan difícil, tan a contrapelo de los medios que emplea, que resulta, si no totalmente imposible sí sumamente complicada y, en la práctica normal de los hombres, inviable.

Cuando se aplican los engranajes de la organización autoritaria a las cuestiones religiosas se convierte a lo religioso de interno en externo; de sutil a formas y estructuras rígidamente establecidas; de libertad a sumisión; de silencio a creencias; de relaciones de maestro-discípulo a relaciones de autoridad-súbdito; de camino sin fin de cambio y de novedad a fijación absoluta y abominación de todo cambio; de un proceso de sabiduría a un camino de poder; de una marcha continua hacia el servicio incondicional a la pretensión continuada de dominio total, porque se pretende ejercer ese dominio en nombre de Dios.

Este tipo de sociedades, aunque se digan religiosas, son esencialmente ineptas para inducir y promover los procesos religiosos. Si sociedades así llegan a tener algo que ver con el silencio es gracias a la enormidad del peso de los maestros que están en su base y a pesar de ellas mismas. *Los resultados, de proceso interior y de silencio que en ellas puedan darse a causa de los maestros, son con respeto a las organizaciones y su dinámica, accidentales, marginales y sin repercusión ninguna sobre la organización misma.*

Por tanto, cuando uno pretende hacer un camino religioso en el seno de una organización jerárquica, o se olvida de la sujeción o se olvida del proceso. El proceso que conduce a la libertad y el silencio pone en peligro a la sociedad jerarquizada.

Toda sociedad jerárquica exige, para ser posible, una fuerte indoctrinación de sus miembros, con todo lo que eso supone. Por tanto, una organización religiosa jerárquica requiere

la máxima indoctrinación, una indoctrinación completa. *La indoctrinación, y más si pretende ser completa, es intrínsecamente incompatible con el auténtico proceso interior.*

Cuando los grupos religiosos se organizan exclusivamente en forma jerárquica, las posibilidades de lograr la libertad de que hablan los grandes maestros religiosos, son realmente escasas; *y si alguna persona consigue zafarse del control y entrar realmente en el camino de la libertad, se quedará religiosamente aislado y sin ninguna ayuda de la organización.*

Todos los presupuestos antropológicos que las sociedades autoritarias inculcan y mantienen, motivan la sumisión y habilitan para ella, pero desmotivan e inhabilitan para la gran tarea del camino interior que exige todo el poder, toda la iniciativa, la creatividad y la plena voluntariedad confiada de la persona.

Las sociedades autoritarias precisan de unos supuestos antropológicos que legitimen el carácter impuesto de la indoctrinación y de la concentración en manos de la autoridad de la toma de decisiones. Esos supuestos antropológicos son el fundamento que justifica y legitima el ejercicio cotidiano de la autoridad y de la dominación.

Esos "supuestos" son sólo "pre-supuestos". Si uno consigue liberarse de la indoctrinación y poderlos analizar convenientemente, comprueba la falta de fundamento de su pretendida consistencia inmutable.

Las sociedades autoritarias dan por sentado que los individuos, dejados a sí mismos, no dan mucho de sí. Las personas, dicen, son egoístas e ineptas para conducirse por sí mismas, son, además incapaces de una auténtica asociación con otros. Por tanto, cuando los individuos entran en sociedad tendrán que ser sometidos y mantenidos a raya.

Uno puede preguntarse, entonces, si los jefes son de otra estirpe, si son más nobles que los demás hombres, si no son egoístas. Quizás por eso se les llamó en otro tiempo "nobles". La respuesta habitual que se da a esta pregunta es que también los jefes obedecen cuando mandan. Ellos se someten o bien a los mandatos de Dios o bien a lo impuesto por la naturaleza. Por ahí adquieren los amos un "plus" de fiabilidad desde donde conducir a los demás.

Esa respuesta podría parecer consistente en otra época pero no en la nuestra, porque ya hemos podido aprender que sólo nosotros mismos construimos nuestras maneras de concebir y vivir. Desde la perspectiva constructivista se hace explícito que la afirmación que sostiene que hay que someterse a los amos porque cuando mandan obedecen a Dios, el gran amo, o a la naturaleza, tomada como autoridad indiscutible, es una afirmación que forma parte del aparato de indoctrinación que pretende legitimar por qué unos mandan y otros deben obedecer, por qué, perteneciendo amos y súbditos la misma especie, poco de fiar y egoísta, unos, los jefes, se atribuyen la facultad de controlar, corregir y guiar a los demás.

Para las sociedades autoritarias, las personas son tan débiles e ignorantes y tienen tan malas inclinaciones que se perderían si no fueran salvadas por la sumisión. Este es el eje de la antropología autoritaria. Los hombres se redimen por su sumisión a los "superiores" -la terminología que se emplea para designar a los amos es bien significativa-. Es Dios mismo, a través de sus delegados, el que, por la sumisión, rescata a los hombres de sí mismos. Dios avala las decisiones de los jefes; en ese aval reside su poder.

En las sociedades autoritarias laicas se mantienen exactamente los mismos supuestos, la misma justificación y los mismos mecanismos. Sólo el nombre del avalador y salvador último cambia: no será Dios sino la naturaleza de las cosas y la racionalidad. Los mandatos del jefe se supone que están de acuerdo con la naturaleza de las cosas y se supone que son más racionales que lo que podrían decidir los súbditos. Se supone que los hombres son egoístas e irracionales y que los jefes son menos egoístas y más racionales porque son más capaces que sus subordinados de reconocer y obedecer lo que la naturaleza y la razón mandan. ¿Con qué fundamento se supone eso?

Con la laicización, los jefes de las sociedades autoritarias pierden una dosis importante de legitimidad. Entonces, una teoría conveniente de la sociedad acudiría a reforzar esa legitimidad

disminuida de los amos. Se supone que las sociedades jerarquizadas y reguladas por la burocratización, son racionales y permiten a los individuos realizarse como hombres racionales. Por ese medio, los individuos aislados, incapaces por sí mismos de realizarse como verdaderos hombres racionales, son rescatados de su irracionalidad por la sociedad a la que se incorporan, mediante la sumisión a los jefes. Sometiéndose consigue el hombre realizarse como tal.

Se da por supuesto que la organización autoritaria y burocrática es racional. En la sociedad autoritaria no se puede poner en duda ni la dominación, ni la moralidad de una organización diseñada para la dominación. Sin poderse cuestionar nada de eso, se viene a sostener que cuanto más jerárquica y formalizada es una sociedad, más racional es, más moralidad consigue y más capaz es de salvar a los individuos.

La realización de lo más constitutivo de la persona y de su cualidad, no entra en consideración; lo único que cuenta, y que se hace pasar como la posibilidad exclusiva de realización y salvación del individuo, es su instrumentalización por la sumisión.

Los maestros religiosos enseñan cosas muy diferentes de lo que son los "supuestos" de las sociedades autoritarias: enseñan que, para realizar la gran tarea, se necesita el convencimiento firme de que toda persona es capaz de recorrer el camino sobrehumano que proponen; enseñan que toda persona es capaz de andar por las vías del silencio y la libertad y es capaz de caminar por donde ya no hay camino; enseñan que toda persona puede y tiene que aprender a guiarse por sí misma, a encontrar en sí misma el maestro interior que le permita ser libre y dueña del propio destino sin tener que someterse a nada ni nadie para realizarlo.

Vamos ahora a intentar comprender *qué es lo que valora la sociedad autoritaria y si esos valores son compatibles con la pretensión religiosa.*

Las sociedades jerárquicas valoran *el dominio, el control y el poder* porque pretenden conseguir la eficacia a través de la sumisión. Se valora el poder porque se valora la eficacia. Pero el poder termina siendo un valor por sí mismo, aunque aceptado por su eficacia.

Podría decirse que la sociedad autoritaria *valora a las personas o por el poder que tienen o por su docilidad*, por la calidad que se ve en ellas de ser instrumentos útiles y sumisos.

En la sociedad autoritaria *la vida buena y correcta es la vida sumisa:* sumisión de todos al jefe y del jefe a Dios o a la razón. Y la sumisión tiene que ser de corazón, es decir, una sumisión que se consigue por una profunda asimilación voluntaria de la indoctrinación. *La indoctrinación debe conducir a los hombres a autoimponerse libremente la completa subordinación.* La mala vida es la que se escabulle de la subordinación o se insubordina.

Una sociedad así no es apta para fomentar, mantener y alimentar lo que el hombre religioso necesita que es espíritu de indagación personalizada, iniciativa y creatividad; todo ello arrancando de una individualidad plena, libre y voluntaria.

Los hombres religiosos no pueden competir por el poder; si en algo es lícito la competición será en el servicio. No será bueno que hombres que no buscan el poder sino la humildad, el servicio y el amor, se organicen de forma que sean inducidos por la misma organización a la competición por el poder.

Lo que la organización autoritaria supone, propone y pretende, es lo contrario de lo que debe conseguir el hombre religioso. Una organización con pretensión religiosa, que debe ser una organización montada para estimular y ayudar a hacer el camino interior a los individuos y al grupo entero, no podrá organizarse convenientemente mediante un sistema de poder y sumisión.

La sociedad autoritaria empuja a sus miembros a competir unos con otros a la vez que quiebra eficazmente las vías de la comunicación colateral e informal que puedan darse entre ellos. El resultado es un *sentimiento de que nadie puede fiarse plenamente de nadie*, ni de los colaterales ni, menos, de los que son superiores. La valoración del poder y de la competición levantan la sospecha respecto a la voluntad real de los colegas y la sospecha, aún mayor,

respecto a la voluntad real de los jefes. La experiencia prolongada de la sociedad autoritaria llega a bloquear en la conciencia la idea misma de que una organización pueda, alguna vez, servir para otra cosa que no sea para dominar y explotar.

Esa sospecha y desconfianza generada por el funcionamiento mismo de la estructura jerárquica no es buena para quien tiene que aprender a no desconfiar sino amar y servir a todos.

La sociedad autoritaria no valora lo que es la cualidad propia de las personas; lo que tienen de creativo, libre, responsable, voluntario y autónomo. Sin embargo, para el camino religioso la valoración de la persona es el único punto de partida posible.

Desde las características más propias y peculiares de la persona hay que buscar lo que son los contrapolos del poder, del dominio, del control y de la eficacia por la sumisión: el hombre religioso debe caminar hacia el más completo desnudamiento en la pobreza y en la humildad a fin de poder ser plenamente libre y testigo de la maravilla de lo que hay.

4. LA ORGANIZACIÓN APROPIADA A UN GRUPO QUE PRETENDA HACER EL PROCESO AL SILENCIO

Primero veamos lo que no se debe esperar de un grupo religioso.

Hay quien se acerca a los grupos religiosos y escucha a los maestros buscando aliviar la dureza, monotonía y estrechez de la vida cotidiana. Escuchan a los maestros como quien va a un concierto: se conmueven con ellos pero vuelven a la vida cotidiana de siempre más relajados.

Muchos se acercan a los grupos religiosos para conseguir algo: horizontes menos opresivos, esperanza, un poco de paz; y cuando lo han conseguido abandonan el grupo y se vuelven a casa. Cuando vuelvan a tener necesidad y tiempo, volverán. Para esta actitud, el grupo religioso y las enseñanzas de los maestros son como un supermercado donde uno puede ir a abastecerse.

Un grupo religioso no es sólo un conjunto de servicios para el buen funcionamiento y provecho particular de cada individuo. Esta sería una versión liberal del grupo religioso. En una actitud así, los individuos no se comprometen con el grupo, como uno no se compromete con un supermercado. En un grupo así, los individuos, participan o no en la vida del grupo, según los bienes que se les ofrecen y lo que del grupo se puede extraer.

El grupo religioso tampoco es el lugar donde a uno le arrancan de las propias indecisiones, de la falta de motivación, de la falta de iniciativa y de la falta de actitud indagativa. El grupo no es un huracán para arrastrar hojas muertas.

Tampoco es el grupo un lugar donde se refugia uno para sentirse algo más caliente, más arropado, más acompañado y más gregario.

Todas estas concepciones y actitudes frente al grupo religioso surgen de un planteo "egocentrado, egoísta". Hacer un planteo egoísta del grupo religioso es una completa contradicción. El grupo religioso está, precisamente, no para satisfacer necesidades del individuo sino para ayudarle a quebrantar todo tipo de relaciones establecidas con perspectiva egoísta.

El grupo religioso, en cuanto asociación de quienes hacen un camino de transformación interior, *no puede ser fruto del dominio y de la coerción.*

Las agrupaciones religiosas serán *redes de comunicación*, donde toda sumisión y coerción está excluida, porque lo que con la agrupación se pretende es conseguir la libertad completa, la iniciativa total, la creatividad plena de cada individuo y del grupo como tal.

La agrupación religiosa es una *unión para la libertad*; libertad con los otros, compartida y porque compartida, multiplicada. El grupo no puede menguar la libertad, ha de posibilitar, por el contrario, su crecimiento.

El grupo religioso parte del supuesto de que la libertad con otros es mayor que la libertad sin otros. Este supuesto es el fundamento de la sociedad religiosa.

Sin embargo, en la asociación religiosa ha de darse sumisión, porque se da guía, porque hay maestros y discípulos. Pero la guía, el maestrazgo religioso, ni arranca del dominio, ni usa el dominio y el control, ni conduce a él. El maestro religioso exige obediencia al discípulo para que éste aprenda a ser libre; exige sumisión para poderle arrancar de toda sumisión externa y, sobre todo, interna. El maestro religioso, como el maestro de arte, exige sumisión para poder enseñar a ser libre y creador. La maestría religiosa, como el grupo religioso, es para la libertad, la iniciativa y la creatividad.

Uno sólo se somete para aprender el propio señorío completo.

Uno se somete al maestro o al grupo sólo para aprender, lo antes posible, el camino de la libertad completa.

Tratándose de un grupo todo él ordenado al proceso interior de sus miembros, sería inútil cualquier uso del poder y de la coerción. Tratándose del proceso interior, nadie puede forzar a nadie, nadie puede someter a nadie, nadie puede ni hacer el camino por otro, ni llevar a costas a otro en el camino.

En el grupo religioso, *la única relación legítima es la relación de servicio*. En el grupo uno no espera nada, sólo da. Uno se hace responsable del resto, sin esperar nada a cambio.

La articulación del grupo, por tanto, no está en función del dominio y el control sino exclusivamente para la ayudar y el servicio.

¿Cómo se puede servir en el grupo religioso?

Aportando al grupo la indagación personal, la peculiaridad irreplicable y única del propio camino y de sus logros. Lo que uno consigue en el camino, eso es lo que puede aportar a los demás: una verdad que es libertad, amor, aceptación y reconocimiento gratuito de todo. Pero la libertad y la verdad que se puede ofrecer no es nada fuera de la propia persona. Uno se ofrece a sí mismo, libre, verdadero y en paz, para reconocer y testificar gratuitamente a cada uno de los miembros del grupo. Uno ofrece su libertad, su verdad y su amor, que es ofrecer su propia sutilidad, su propio espíritu. Y ese ofrecimiento -que es el mayor servicio que se puede hacer- es un reconocimiento, una invitación y un estímulo para cada individuo del grupo y para el grupo entero.

El camino religioso supone entrar en un continuo proceso de transformación, personal y de grupo. La organización religiosa no es sólo una organización de individuos en continuo y profundo cambio, debe de ser una organización "para" la transformación, para provocar el proceso, el movimiento, cuanto más radical, mejor.

El camino interior es un camino de novedad; y la novedad que hay que conseguir en la percepción, en el sentir y en el conocer, no tiene un término señalado que, una vez alcanzado, pueda detener la marcha. *El camino religioso es un camino de novedad sin fin*.

El quehacer interior es una pelea por la máxima flexibilidad y el movimiento. Hay que irse refinando hasta ser capaz de descubrir mundos sobre mundos, hasta llegar a comprender el gran discurso que aquí, en todo esto que nos rodea, se dice.

El camino que hay que recorrer es el del lento y arduo aprendizaje del silenciamiento de los deseos e interpretaciones. El progreso es aprender a entender, percibir y sentir de una forma nueva, sin los filtros que impone nuestra necesidad. Eso es entrar en las experiencias de lo real que proporciona el silencio. Acceder al silencio es acceder a la libertad completa en el pensar, en el sentir y en la acción porque el silencio nos lleva a comprender, con la máxima profundidad, que todas las creencias e interpretaciones con las que estructuramos nuestra realidad son construcción de nuestra necesidad. El silencio debilita todos nuestros sistemas de interpretación y todos nuestros cuadros de valoraciones.

En la medida en que se consigue el silencio se quebrantan para siempre lo que son las condiciones de posibilidad de la sumisión. El silencio vacía las pretensiones de la indoctrinación absoluta y exclusiva y, con ello, rompe lo que es el sustrato de la sumisión. Cuando se ha desvirtuado lo que es la base de la sumisión, se deshacen los fundamentos desde donde puede operarse el control. Cuando se adquiere la libertad de toda posible concepción, deja de tener sentido, posibilidad y eficacia todo intento de controlar la información, en cualquiera de sus formas. Quienes consiguen adentrarse en el silencio, se escapan de toda sumisión al poder. *El poder es impotente frente a los hombres silenciosos*.

En realidad, *la sociedad autoritaria no puede tolerar el auténtico proceso religioso sin ponerse ella misma en riesgo*.

Si se respeta, fomenta y organiza la voluntariedad libre, si se fomenta la iniciativa y la creatividad de las personas, la indagación plenamente responsabilizada y autónoma, si se fomenta la libertad que da el silencio en el pensar y en el sentir, se bloquean, con ello, las bases mismas de la sociedad autoritaria que son la indoctrinación completa y la sumisión. Sólo la indoctrinación y la sumisión unidas proporcionan sentido y eficacia a la sociedad jerárquica.

No es preciso argumentar mucho para poder comprender que, cuando la cultura ya no nos impone la organización jerarquizada de las relaciones humanas como la única organización posible y legítima, *se nos haga patente que la forma autoritaria de la sociedad no es una forma apta para estructurar los grupos que pretenden un camino interior.*

Una asociación religiosa tendrá que ser una asociación al servicio de todos y de cada uno de sus miembros; y el servicio tendrá que ser extremadamente personalizado. No se puede pretender servir al individuo sometiéndole e instrumentalizándolo. Por ello, la organización religiosa tendrá que borrar hasta el menor rastro de dominación, de sumisión y de instrumentalización.

En una organización religiosa que excluye toda dominación, los lazos sólo pueden apoyarse en la voluntariedad y en una comunicación sin reservas. La organización religiosa es una sociedad en la que *todo depende de la calidad de los planteos personales, de la calidad de las relaciones y de la calidad de la comunicación.*

La sociedad religiosa es una sociedad fundamentada y mantenida por la calidad; sólo funciona en la medida en la que la calidad la nutre y la guía.

La sociedad religiosa es una asociación desinteresada y para el desinterés. La organización religiosa pretende introducir a sus miembros en lo que los maestros religiosos llaman el "no-hacer", es decir, en una actitud individual y colectiva ante las cosas y las personas que no pretende apoderarse de ellas, ni depredarlas, ni dominarlas sino sólo sentirlas, comprenderlas en ellas mismas y servirles, sin buscar nada.

Los ejes del grupo religioso tienen que ser, indefectiblemente, la voluntariedad completa, la libertad y la más completa gratuidad. La completa gratuidad es el completo silencio.

5. RASGOS PROPIOS DE UNA ORGANIZACIÓN PARA EL PROCESO INTERIOR

En las sociedades autoritarias, tener poder es adueñarse de otros. En la sociedad religiosa, en cambio, nadie puede adueñarse de nadie, sólo se sirve.

La sociedad religiosa ha de ser una asociación siempre voluntaria y estructurada para diluir toda sumisión, tanto las externas como, principalmente, las internas y debe conducir a sus miembros, como individuos y como grupo, a la completa libertad. *La sociedad religiosa es una asociación libre para hacer hombres libres*; en ella, la colaboración de unos con otros no se consigue por la sumisión y el control sino por la plena voluntariedad. *El silencio sólo puede convivir con la libertad y la voluntariedad.*

La sociedad religiosa está orientada al proceso libre y exclusivo de cada persona, por ello, la libertad debe ser lo más completa posible. *La libertad completa no es contra otros sino con otros*, porque el proceso es personal e irrepetible pero no solitario. Las personas aprenden unas de otras y se acompañan estimulándose unas a otras sin instrumentalizarse ni retenerse.

La sociedad religiosa no se funda en la jerarquía sino en la maestría. El maestro religioso no provoca la sumisión sino que despierta la individualidad del proceso.

Quien se adentra en el camino religioso, se adentra en el silencio y, consecuentemente, en la libertad de cualquier posible indoctrinación. *Quien se libera de toda indoctrinación no puede someterse a nada ni puede ser sometido*; nadie puede apoderarse de él.

Uno se adhiere a una sociedad así, porque ve en ella la concreción de un proyecto de comunicación con los grandes maestros y de comunicación de unos miembros con otros. No se entrega el asentimiento a una asociación voluntaria más que si resulta verdaderamente beneficiosa, en la práctica y no sólo en principio.

Una sociedad religiosa no puede servirse de sus miembros, sólo puede servirles. El éxito de la asociación se consigue cuando cada uno realiza su exclusivo camino gracias a su completa dedicación y a la ayuda incondicional de todos los demás.

En una sociedad así no se puede dar ninguna contraposición entre las pretensiones e intereses de la sociedad y los de los individuos; todas las tramas y pretensiones del grupo deben desembocar en el interés de los individuos. Todo lo que los individuos hagan por el bien y el provecho del grupo, lo hacen por los individuos que lo componen. No hay más finalidad que el proceso de cada una de las personas. Si las personas se transforman, transformarán el grupo y esa mutación del grupo redundará en las personas. Ni individualmente ni en grupo hay otra cosa que hacer, desde el punto de vista religioso, que lo que conduce al silencio interior y al conocer y sentir que desde ahí arranca.

La base de la ayuda mutua es la comunicación. Cuanto mayor sea la calidad de la comunicación personal, mejor para el proceso interior.

La asociación de los individuos en el grupo religioso sólo puede pasar por la comunicación libre. *Así la comunicación se convierte en la primera tarea de la organización religiosa.* Puesto que la asociación religiosa se apoya exclusivamente en la voluntariedad y en la libertad, sólo puede nutrirse y trabarse por la comunicación.

En la sociedad inteligente, la investigación y la creación de conocimientos en equipo son comunicación y aprendizaje compartido. De forma semejante en la sociedad religiosa *el proceso interior en equipo es comunicación y aprendizaje compartido.*

La comunicación es una armonización -no una homogeneización- de individualidades y un compromiso común. Lo que conjunta a los individuos en una sociedad religiosa es la comunicación. *Se consigue la comunicación mediante el diálogo abierto y mediante la intensificación de todo tipo de relaciones, reguladas e informales.*

En las sociedades religiosas los cambios de las personas no van a remolque de nada, son procesos proactivos y autoconducidos. Esos cambios no van de un lugar conocido a otro lugar conocido sino que van a un término que es continuamente nuevo, siempre inédito e irrepetible, siempre inasible y sin fin.

Un grupo religioso es un grupo de hombres en proceso, asociados para el proceso; por consiguiente, cada uno de los individuos y el grupo entero, están sometidos a continuos cambios, lentos y graduales o violentos, pero siempre profundamente cargados de imprevisibilidad. Lo que en cada proceso ocurre, jamás ocurrió antes ni volverá a ocurrir. Los procesos de las personas y de los grupos siempre acontecen por primera vez, por tanto, jamás se pueden calcar sobre otros ya conocidos, jamás se repiten o se pueden pautar sobre los procesos de quienes nos precedieron.

Las sociedades religiosas cuando se basan en las creencias pueden y deben repetir; las que se basan en el proceso se ven forzadas a indagar y crear continuamente el camino que deben andar.

Puesto que las sociedades religiosas son asociaciones para el silenciamiento, *son sociedades para extralimitar, para arrancar de las propias fronteras. Por consiguiente, no son sociedades para evitar riesgos sino para afrontarlos.*

Los caminos humanos están todos trazados en este lado de acá de las fronteras, donde no reina el silencio de nuestros patrones de construcción. Sólo en el lado de acá se pueden marcar, señalar y delimitar los caminos. La vía religiosa transita por donde se silencia todo aquello con lo que se podrían marcar los caminos. En ese otro lado de los límites, nadie puede construir nada y, por tanto, tampoco nadie puede marcar itinerarios ni puede señalarlos. Más allá de los límites uno sólo puede caminar por la calzada que se va construyendo para sí mismo mientras camina.

Los maestros nos han enseñado que el trabajo que consiste en dar forma a nuestro continuo transitar, puede hacerse bien o mal. No podemos evitar el error poniendo los pies en las huellas de otro, porque cuando alguien va por el buen camino, no deja huellas. El proceso que hay que hacer es tan estrictamente personal y circula tan fuera del mundo que nosotros podemos acotar, que *jamás será posible encontrar un camino marcado.* Por consiguiente, *la sociedad religiosa tiene que contar con la posibilidad de tanteo y de error.* Deberá ser consciente de que es un tipo de asociación estructurada para afrontar los posibles errores mediante la continua comunicación con los maestros antepasados y mediante la continua comunicación de todos con todos para conseguir ayuda en el difícil trabajo del progreso hacia el silencio.

Caminar por el silencio es caminar por los campos de la sutilidad; es progresar de sutilidad en sutilidad. Sutilidad es todo lo que ésta más allá de nuestros límites, todo lo que no está construido a nuestra medida. *En el quehacer religioso, por tanto, no se puede evitar una fuerte dosis de incertidumbre y de riesgo.* Esa incertidumbre y riesgo es inseparable de la marcha de todos y de cada uno.

El camino hacia los abismos del silencio es el camino hacia la profundidad que es la plenitud de la libertad. Consiguientemente, ni el poder ni la sumisión tienen nada que ver con el proceso interior. *La sociedad religiosa es una asociación para el aprendizaje del proceso interior, para apoyar y fomentar su crecimiento sin límites.* En toda esa inmensa pretensión ni el poder ni la sumisión juegan ningún papel; ahí sólo juegan la comunicación y el servicio mutuo.

Entendemos por *comunicación* me refiero a simbiosis espiritual, sim-patía sin reservas, interés incondicional de unos por otros, aceptación plena, sintonía en el sentir y actuar, diálogo de unos con otros.

Todos esos lazos de comunión deben darse no para someter a unos mismos patrones de pensar y sentir, sino para posibilitar auténticos procesos estrictamente personalizados, que sólo pueden progresar desde la más completa individualidad. Por los campos del silencio, donde no puede haber jamás un camino trazado, no se puede caminar más que desde lo más central y nuclear de las personas.

6. LA SOCIEDAD RELIGIOSA ES UNA SOCIEDAD DINÁMICA, DE APRENDIZAJE CONTINUO, EXTREMADAMENTE PERSONALIZADO Y EN EQUIPO

La sociedad religiosa es dinámica porque es una sociedad de proceso y para el proceso de silenciamiento, por tanto, empuja a la libertad, al continuo movimiento más allá de toda posible fijación. Puesto que debe moverse por donde no hay modo alguno de fijar puntos de referencia, es una sociedad sin principios a los que someterse. No es posible formular coordenadas estables y obligatorias de referencia; no hay manera de clavar estacas donde amarrarse ni normas a las que someterse. La tierra prometida del silencio, causa de la asociación, es un mundo en el que falta toda construcción que fije, porque en ese mundo sólo se aceptan las construcciones que catapultan más allá de toda posible formulación.

Todo lo que sea norma que somete debe excluirse de las organizaciones religiosas; en ellas sólo puede aceptarse lo que desata, lo que libera.

En una sociedad religiosa no hay nada que creer, ni hay nada a que someterse, porque si hubiera algo que creer y a lo que someterse, esa sumisión y creencias fijarían y, al fijar, bloquearían el silencio y la completa libertad.

La sociedad religiosa está al servicio del nacimiento de un tipo de certeza que se sustenta sólo de la garantía interna; esa es una certeza que libera. La única certeza que se acepta, promueve y cultiva es la que se impone como tal sin tener ninguna garantía externa al individuo. La única certeza que se da como válida es la que nace y se sustenta en el propio proceso libre que avanza sin cesar hacia la sutilidad que es la libertad de toda forma. Avanzar en la sutilidad es aprender a vivir un convencimiento cada vez más inquebrantable, con cada vez menos apoyos externos.

La organización religiosa es, como toda sociedad, una asociación de hombres entorno a un proyecto. Pues bien, *el proyecto religioso* no proporciona ningún motivo que justifique la coacción o la fijación; el proyecto religioso sólo da motivos para liberarse de cualquier posible sujeción y fijación, porque enseña y promueve el conocer y el sentir desde el silenciamiento de todo, incluso de lo que pretende fijar y someter.

¿Qué sentido puede tener hablar de *homogeneidad* en una sociedad que empuja a la libertad de toda sujeción y fijación; que empuja a la libertad de todo punto de anclaje con garantía externa? ¿Qué sentido puede tener hablar de homogeneidad en una sociedad que conduce a la inmensidad del silencio que se abre más allá de nuestras fronteras?

Caminar asociado es caminar acompañado, ayudándose mutuamente; pero eso no significa caminar por el mismo camino ni caminar un camino homogéneo ni, puesto que homogéneo, ya trazado. No hay un camino que se pueda compartir porque nadie puede trazar el camino a otro. Todo camino es una indagación total y profunda que debe arrancar y desarrollarse en el mismísimo centro irreplicable de cada persona. Cada camino es exclusivo porque arranca del núcleo más íntimo de cada persona y camina por una infinitud inacotable. Así es que *una sociedad religiosa se asemeja a una escuela de indagación.*

La sociedad religiosa es una sociedad de aprendizaje. Ni el aprendizaje tiene nada que ver con la sujeción ni la sujeción con el aprendizaje. *En el plano del conocimiento, la sujeción sólo tiene que ver con la indoctrinación.*

Iniciarse al proceso religioso es aprender a aprender. "Aprender a aprender" es aprender a adquirir un nuevo saber por sí mismo, es aprender a ser autónomo, libre y lleno de iniciativa en

el mismo aprendizaje. Quien se sometiera a lo largo de todo su proceso de aprendizaje, jamás llegaría a "aprender a aprender". Con la sumisión se aprende sólo a recibir contenidos ya hechos por otros. Lo único que hace el aprendizaje sometido es conseguir una nueva grabación de lo mismo, una nueva copia del saber ya construido. *El aprendizaje que se reduce a la sumisa aceptación de conocimientos ya construidos es un aprendizaje instrumento de la indoctrinación y de la homogenización. Indocctrinar es reducir el aprendizaje a sumisión.*

El proceso religioso es un aprendizaje, y el auténtico aprendizaje es creativo. Cuando para aprender verdaderamente uno se somete a otros lo hace para que le inicien en el proceso de creación. Cuando uno se somete a otros para aprender de ellos, en realidad de verdad no se somete, sólo deja que le conduzcan la mano para poder sentir desde dentro lo que es el proceso libre y creativo. Cabalgando sobre el hacer cognoscitivo y sensitivo del maestro aprende el discípulo a volar con sus propias alas.

Reviviendo el proceso creativo de otros se aprende a crear por sí mismo nuevos conocimientos. Esto debe quedar definitivamente asentado: aprender es crear; aprender a aprender, por tanto, es aprender a crear. *El camino religioso es aprender a crear.*

Desde ahí se comprende con claridad que someterse a los maestros religiosos no es propiamente someterse, aunque se emplee ese término; es, más bien, entregarse sin reservas a los maestros a fin de dejarse conducir por su conocer y su sentir hasta notar vibrar en la propia carne y en la propia mente un sentimiento y un conocimiento que uno no es capaz de engendrar por sí mismo pero que, por la entrega a los maestros, -que equivale a una unión con ellos- se puede llegar a sentir y conocer como propio, aunque sea durante el corto tiempo de un relámpago de luz o un estremecimiento provocado por contagio. El contacto con el maestro hace que uno pueda entrar, aunque sea de prestado y sobre los pies de otro, en un mundo que, por sí mismo, tendría cerrado.

La llamada "sumisión al maestro" no es sumisión ni en un punto, es entrega a la comunicación y a la comunión a fin de poder aprender a conocer y sentir por sí mismo.

Las sociedades religiosas tienen maestros y usan creencias. Las creencias se usan religiosamente cuando sirven para incitar y promover el proceso que conduce al silencio. Las creencias están bien usadas sólo cuando se las deja atrás; cuando, gracias a ellas, uno se hace libre de ellas, aunque se las use y se las reverencie.

Las creencias sirven al proceso interior si enseñan a ser libres de ellas; si someten son enemigas del proceso.

Las creencias deben ser como los maestros; deben conmovernos para que, conmovidos podamos comprender y sentir mejor "Eso" de lo que hablan los maestros y las creencias; pero cuando se empieza a comprender y sentir "Eso", las creencias deben quedar atrás.

El proceso interior es un aprendizaje sin fin en equipo. Para aprender a conocer y sentir desde el silencio nadie se basta a sí mismo porque lo que se tiene que aprender es tan sutil y huidizo que nadie puede aprenderlo sin la ayuda de maestros y compañeros de viaje.

Lo que está más allá de los nuestros límites no se puede ni formalizar ni regular y apenas se puede comunicar; hay que atinar a dar con ello, hay que acertar a conducirse, sin desviarse, por unos caminos cada vez más inasibles. Ahí sólo pueden ayudar los que hicieron antes el camino y los compañeros de viaje.

Nadie se basta a sí mismo cuando se trata de adentrarse en el conocimiento de la inmensidad que nos rodea; nadie puede apañarse solo cuando lo que hay que conseguir es transmutar todas nuestras facultades cognoscitivas y todo nuestro sistema receptor para aprender a conocer y sentir, con nuestra pobre carne de vivientes, un mundo que no está modelado a nuestras medidas.

Un camino desmedido para un pobre animal necesitado, requiere muchos tanteos para acertar a dar con él y requiere de continuos correctivos para conseguir no desencaminarse.

Una asociación para caminar por unos campos tan huidizos que parece que no fueran, o que fueran un vacío sin fin, no puede basarse en ningún tipo de estructuración normalizada, sólo puede sustentarse en los niveles más profundos de la comunicación. Si la relación entre las personas no se fundamenta en niveles profundos de comunicación, difícilmente podrá proporcionar una ayuda para recorrer unos caminos tan imposibles de formular adecuadamente.

Una relación tan exclusivamente basada en la comunicación y en la voluntariedad sólo funcionará cuando la sociedad religiosa pretenda explícitamente ser una sociedad de proceso y para el proceso; si resbalara hacia la creencia, sustituiría la comunicación por la sumisión y la libertad y voluntariedad por el deber.

En el camino religioso todos los individuos deben estar en continua transformación; por consiguiente, no puede haber ningún tipo de relaciones comunicativas que no sean extremadamente flexibles y móviles.

En el camino por la inmensidad sutil de lo que nos rodea cada andar es irreplicable. Por tanto, en una sociedad religiosa se coordinan y se comunican procesos absolutamente inimitables. La comunicación no se produce entre homogéneos sino entre extremadamente diferenciados; y la comunicación no es para homogeneizar sino para hacer cada camino extremadamente propio. Sólo cada persona realiza su propio camino y es dueña de su destino. La sociedad religiosa no puede intentar forzar ninguno de los rasgos del andar de cada cual.

En una sociedad de personas voluntarias en todos los momentos de su asociación, que sólo pueden apoyarse mutuamente por sus relaciones de comunicación profunda, *los individuos tienen que enlazarse unos con otros por continuos diálogos, formales e informales.*

Las organizaciones religiosas deben exigir de sus miembros la total sinceridad, limpieza y transparencia en las relaciones de unos con otros.

Cuando la asociación religiosa es un grupo de proceso y para el proceso, que utiliza textos sagrados, sagradas escrituras y doctrinas, pero sin someterse a ellas, la cohesión sólo puede fundamentarse en un doble eje intrínsecamente relacionado.

El primer eje es *la comunicación*. La asociación religiosa se basa en la comunicación libre, voluntaria, completa y sin reservas de individuos en proceso.

El segundo eje es *el servicio mutuo*. La única relación legítima es la de servicio mutuo. Si la comunicación y comunión es plena, las relaciones mutuas no podrán ser más que de ayuda mutua.

Cuando la base de la asociación religiosa es la comunicación y el servicio, se excluye cualquier subordinación, cualquier instrumentalización, cualquier dominio, cualquier desigualdad y hasta la más pequeña falta de equidad.

Por tanto, la sociedad religiosa, es una asociación única y exclusivamente basada y cohesionada por la comunicación y por el servicio mutuo.

EPÍLOGO

Hemos repetido a lo largo del texto que el camino religioso es un aprendizaje personalizado y una creación.

El camino no repite moldes. Cada individuo y cada generación tiene que atinar a encontrar y recorrer esa vía sutil y huidiza. Cada nueva transformación cultural ha de dar con la manera de salir por sí misma de su encierro y ha de dar con la manera de caminar por los senderos sin marcar del silencio.

Acabará este escrito con un texto muy bello y lleno de enseñanzas del maestro zen Goso (Wu-tsu). Lo que dice del zen vale del camino religioso en general.

He aquí el sermón de Goso:

Si la gente me pregunta a qué se parece el zen le diría que es como aprender el arte de robar.

El hijo de un ladrón vio envejecer a su padre y pensó: Si es incapaz de llevar adelante su profesión ¿quién ganará el pan en esta familia, salvo yo mismo? Debo aprender el oficio. Comunicó la idea a su padre, quien la aprobó. Una noche el padre llevó al hijo a una casa grande, forzó la cerca, entró en la casa, y abriendo un gran baúl le dijo al hijo que fuese a sacar vestidos. Tan pronto el hijo se introdujo en el baúl, hizo caer la tapa y aseguró la cerradura. Entonces el padre salió al patio, y golpeando fuertemente la puerta despertó a toda la familia, al tiempo que silenciosamente se deslizaba por el agujero que al entrar había hecho en la cerca. Los moradores se excitaron, encendieron velas pero descubrieron que los ladrones se habían ido. El hijo, que permaneció todo el tiempo confinado en el baúl, pensó en su cruel padre. Estaba grandemente mortificado cuando surgió en él una buena idea. Hizo un ruido que sonó parecido al chillado de una rata. La familia dijo a la sirvienta que tomase una vela y examinase el baúl. Al abrir la cerradura de la tapa, salió el prisionero, apagó la luz de un soplo, hizo a un lado a la sirvienta y huyó. Los moradores corrieron tras él. Al advertir un pozo junto al camino, tomó una gran piedra y la tiró al agua. Todos los perseguidores se congregaron alrededor del pozo tratando de hallar al ladrón ahogándose en el oscuro agujero. Mientras tanto, él estaba de vuelta y seguro en casa de su padre, imputándole el haberse podido escapar por poco. El padre le dijo: No te ofendas, hijo mío. Dime solamente cómo te escapaste. Cuando el hijo le narró todas sus aventuras el padre observó: ¡Ya lo lograste, aprendiste el arte!⁴³

43 Suzuki, D.T.: Ensayos sobre budismo zen. Primera serie. pg. 342.

BIBLIOGRAFÍA

- AKHBAR AL-HALLAJ: Paris. Lib. J. Vrin, 1975. 213 p.
- ALBENTOSA PUCHE, L. *Los límites económicos del Estado de bienestar*. en "Cuenta y razón" n. 47. Junio 1989. Pág. 49-57.
- ANCELET-HUSTACHE, J. *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris: Seuil, 1978. 192 p.
- ANTOINE, J. *Les images de l'an 2000 au fil du temps* en "Futuribles", Junio 1986. pgs.31-50.
- ARABI, Ibn. *Le livre de l'extinction dans la contemplation*. Paris. Eds.de l'Oeuvre, 1984. 56 p.
- ARATO, A. *Between reductionism and relativism: soviet society as a world system* en "Telos" 1985. Pág. 178-187.
- ARBÓS, X; GINER,S. *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*. Madrid, Siglo XXI, 1993, Pg. 112.
- ARCHIER, G; SÉRIEYX, H. *La empresa del tercer tipo. Una nueva concepción de la empresa*. Barcelona, Planeta,1987. 188 pg.
- ARROYO, L. *La vida en un chip*. Madrid: Espasa Calpe, 1985. 374p.
- ASAD, Muhammad. *Le chemin de la Mecque*. Paris: Fayard, 1976. 361 p.
- ASIN PALACIOS, M. *El Islam cristianizado*. Madrid: Hiperion, 1981. 543 p.
- ATA ALLAH, Ibn. *Traité sur le nom Allâh*. Paris: Les deux Oceans,1981. 331 p.
- ATTALI, J. *Lignes d'horizon*. Paris, Fayard, 1990. 214 pg.
- ATTAR, Farid-ud-Din. *El lenguaje de los pájaros*. Barcelona: Visión Libros, 1978. 306 pgs.
- ATTAR, Farid-ud-Din. *Le mémorial des saints*. Paris: éds.du Seuil, 1976.313 pgs.
- ATTAR, Farid-ud-Din. *Le livre divin*. Paris: Albin Michel, 1961. 478 pgs.
- AUGÉ, M. *Hacia una antropología de los mundos contemporaneos*. Barcelona, E. Gedisa S. A. 1995. pg. 165.
- BAYLE DE JESSÉ, B. *Houa-T'eou: initiation aux bouddhismes Tch'an et T'ien-T'ai*. Paris: éds.de la Maisnie, 1985. 217 pgs.
- BECK, U.: *De la sociedad industrial a la sociedad del riesgo. Cuestiones de supervivencia, estructura social e ilustración ecológica*. en: Madrid, "Revista de Occidente", n° 150. Nov. 1993. pgs. 19-40.
- BECKHARD, R.; PRITCHARD, W. *Estrategia para el cambio. La gestión en la organización empresarial*. Barcelona, Parramón, 1993. 118 pg.
- BERGER, P.; BERGER, B.;KELLNER, H. *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander, Sal Terrae, 1979.
- BERTALANFFY, L. von ; Ashby, W.Ross , et. al. *Tendencias en la teoría general de sistemas*. Madrid: Alianza Editorial, 1984. 323 pgs.
- BERTALANFFY, L. von. *Perspectivas en la teoría general de sistemas*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. 166 pgs.
- BHAGAVAD GĪTA o *el Canto del bienaventurado*. Madrid: Aguilar, 1978. 127 pgs.
- BOEME, J. *Aurora*. Madrid, Alfaguara, 1979, pgs.464.
- BLOFELD,John (comp.). *Enseñanzas zen de Huang Po*. México: Diana, 1976. 168 p.
- BODHIDHARMA. *Enseñanzas zen*. Barcelona, Kairós, 1995. pgs.149.
- BOISARD,Marcel A. *L'humanisme de l'Islam*. Paris: Albin Michel, 1979. 438 p.
- BOTKIN, J W.; ELMANDJRA, M; MALITZA, M. *Aprender, horizonte sin límites. Informe al club de Roma*. Madrid, Santillana, Aula XXI, 1985. Pgs. 202.
- BRANDT, W. *El futuro del socialismo democrático*. en "Socialismo del futuro" n.1. 1990., Pgs. 17-24.
- BRIANTCHANINOV, I. *Les miettes du festin*. St.Vincent sur Jabron: éds. Présence, 1979. 341 pgs.

- BUCKLEY, W. *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Buenos Aires, Amorrortu ed., 1970. 321 pgs.
- CARO BAROJA, J. *De la superstición al ateísmo: Meditaciones antropológicas*. Madrid: Taurus. 1986. 290 Pgs.
- CASTANEDA, C. *Viaje a Ixtlán*. México: F.C.E., 1982. 368 pgs.
- CASTANEDA, C. *Las enseñanzas de Don Juan*. México: F.C.E., 1977. 301 pgs.
- CASTANEDA, C. *El segundo anillo de poder*. Barcelona: Pomaire, 1979, 320 pgs.
- CASTANEDA, C. *El fuego interno*. México: Edivisión, 1984. 351 pgs.
- CASTANEDA, C. *El don del Aguila*. Madrid: Eyra, 1982. 294 pgs.
- CASTANEDA, C. *Una realidad aparte*. México: F.C.E., 1974. 302 pgs.
- CASTELLS, M.: *La nueva revolución rusa*. Madrid, Editorial Sistema. 1992. 145 pgs.
- CASTELLS, M; HALL, P. *Las tecnópolis del mundo. La formación de los complejos industriales del siglo XXI*. Madrid, Alianza Editorial, 1994. Pg.361.
- CASTILLO, J.J. (Comp). *Las nuevas formas de organización del trabajo, Viejos retos de nuestro tiempo*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1991. 556 pgs.
- CHAUMIER, J. *Les banques de données*. Paris: P.U.F., 1976. 123 pgs.
- CLAUDIN, F. *Comunismo y socialdemocracia* en: "Socialismo del futuro", n.1. 1990. Pgs. 73-77.
- CLEVELAND, H. *Nacimiento de un nuevo mundo*. Madrid. El País-Aguilar. 1994. Pgs. 313.
- CONRAD, G. W.; DEMAREST, A. A. *Religión e imperio*. Madrid, Alianza Editorial, 1988. Pgs. 308.
- COOMARASWAMY, A. K. *Buddha y el evangelio del budismo*. Buenos Aires, Paidós, 1969. 235 pgs.
- COOPER, R.; BURRELL, G.: *Modernism, Postmodernism and Organizational Analysis: An Introduction* en: "Organization Studies", 1988, vol. 9:1, pgs. 91-112.
- CORAN, EL (éd.J.Vernet). *Esplugas del Llobregat*: Plaza Janés, 1980. 592 pgs.
- CORBÍ, M. *Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca. 1883. Pgs. 681.
- CORBÍ, M. *La religió que ve. La gran transformació de la religió en la societat científico-tècnica*. Barcelona. E. Claret. 1991.
- CORBÍ, M. *Indagacions sobre el futur*. Barcelona. Centre Catalá de Prospectiva. 1991. Pgs. 57.
- CORBÍ, M. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*. Barcelona, Herder, 1992, 340 pgs.
- CORBÍ, M. *Conocer desde el silencio*. Santander. 1992. Pgs. 207.
- CORBÍ, M. *Viento de libertad. Lectura del Evangelio desde una sociedad sin creencias*. Barcelona. Hogar del Libro. 1994. Pgs. 271.
- CORBIN, H. *En Islam iranien*. Paris: Gallimard, 1971-1972. 4 vols.
- CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1964. 383 pgs.
- DAALDER, H.: *European Political Traditions and Processes of Modernization: Groups, the Individual and the State* en: EISENSTADT, S.N.: "Patterns of Modernity". London, Frances Pinter, 1987.
- DAISHI, Yoka. *Shodoka. El canto del inmediato satori*. Barcelona: Visión Libros, 1981. 277 pgs.
- DAVID-NEEL, A. *Iniciaciones e iniciados del Tibet*. Buenos Aires: La Pleyade, 1972. 225 pgs.
- DAVIES, J.; TEMPE, J.; SCHELL, J; et.al. *El futuro de las biotecnologías* en "Mundo Científico", Julio-Agosto 1987. pgs.6-58.
- DAVY, M. M. *Encyclopédie des mystiques*. Paris. Seghers. 1972. 4.vol.
- DAVY, M. M. *Le désert intérieur*. Paris: Albin Michel, 1983. 226 pgs.
- DESHIMARU, T. *La práctica de la concentración*. Barcelona: Teorema, 1982. 297 pgs.
- DESPLAND, M. *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu*. Paris: ed. du Cerf. 1979. Pgs. 579.
- DHAMMAPADA: *el camino del darma*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967. 247 pgs.
- DÍGHA NIKĀYA: *Diálogos mayores de Buda*. Caracas: Monte Avila, 1977. 410 pgs.

- DORMIDO, S.; MORALES, J.; ABAD, L.V.: *Sociedad y nuevas tecnologías. Perspectivas del desarrollo industrial*. Madrid, Ed. Trotta, 1990. 187 pgs.
- DREXLER, K.E. *La nanotecnología. Surgimiento de las máquinas de creación*. Prólogo de Marvin Minsky. Barcelona. Gedisa. 1993. Pgs. 367.
- DRUCKER, P.F. *The new meaning of corporate social responsibility*, en: "California Management Review" 26, 1984, 54-63 pgs.
- DRUCKER, P.F. *Administración para el futuro. La década de los noventa y más allá*. Barcelona, Parramón, 1993. 342 pgs.
- DRUCKER, P.F. *La sociedad poscapitalista*. Barcelona, Apóstrofe, 1993, 224 pgs.
- DRUCKER, P.F.: *Llega una nueva organización de la empresa*. en: "Harvard-Deusto Business Review", 3er trimestre 1988. pgs. 3-12.
- DRUCKER, P.F. *Administración para el Futuro. La década de los noventa y más allá*. Barcelona, Parramón, 1993, Pgs.342.
- DUPUY, J-P. *Les paradoxes de "Théorie de la justice"*. Introduction à l'oeuvre de John Rawls en "Esprit", janvier 1988, Pgs. 72-84.
- ECKHART, Maestro. *Obras escogidas*. Barcelona: Visión Libros, 1988. 269 pgs.
- EINSTEIN, A. *Comment je vois le monde*. Paris: Flammarion, 1971. 218 pgs.
- ELIADE, M. *Patanjali et le Yoga*. Paris: éds. du Seuil, 1962. 188 pgs.
- ELIADE, M. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris, Payot. 1983. 4.vol.
- ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1974. 2 vol.
- ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris. Payot, 1986. pgs. 405.
- ELSTER, J. *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*. Barcelona, Gedisa Ed., 1991. 349 pgs.
- ELZABURU, F. de; MARTITEGUI, J. *La crisis Mundial: -De la incertidumbre a la esperanza-* Madrid: Espasa Calpe. 1988. 468 Pgs.
- ESCUADERO, M.: *La transición al postcapitalismo*. Madrid, Editorial Sistema, 1992. 144 pgs.
- EVANS-WENTZ, W.Y.(ed.). *El libro tibetano de la gran liberación*. Buenos Aires: Kier, 1977. 334 pgs.
- EVANS-WENTZ, W.Y.(ed.) *Yoga tibetano y doctrinas secretas*. Buenos Aires: Kier, 1971. 408 pgs.
- EVOLA, J. *Le yoga tantrique: sa métaphysique, ses pratiques*. Paris: Fayard, 1975. 320 pgs.
- FEHER, F. *Comentarios sobre el intermezzo postmodernista*. en: "Revista de Occidente", 1986, n. 66, pgs. 57-74.
- FEIGENBAUM, E. A. ; MACORDUCK, P. *La quinta generación*. Barcelona: Planeta, 1984. 318 pgs.
- FERGUSON, Marilyn. *La conspiración de Acuario: transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Barcelona: Kairós, 1985. 531 pgs.
- FILOCÀLIA: *La pregària del cor*. Barcelona: Claret, 1979. 191 pgs.
- FISHMANN, R. *Administration of diversity*. en: "Alternative Social Agencies". 1988, pgs. 83-94.
- FONTANA, J.: *La historia después del fin de la historia*. Barcelona, Crítica, 1992. 53 pgs.
- FRANKEL, B. *Los utopistas postindustriales*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 1988. 270 Pgs.
- FREEMAN, J. D. *El infitino en todas direcciones*. Tusquets editores. Barcelona 1991. pgs. 303.
- GAFFNEY, R. *Systems thinking in business: Philosophy and practice. An interview with Peter Senge*. en: "ReVision" Vol 7.IV,2.
- GALBRAITH, J.K. *La cultura de la satisfacción*. Barcelona, Ariel, 2ª ed. 1992. 88 pgs.
- GALBRAITH, J.K. *La era de la incertidumbre*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1981. 319 pgs.
- GARCIA ROCA, J. *La cultura neoconservadora*. en: "Iglesia Viva", 1988, n.134-135, pgs.137-161.

- GARCÍA-NIETO, J. N.; ROJO, E.; MIRALLES, J.; SEBASTIÁN, L.de; TRAVÉ, J.; y otros.: *La sociedad del Desempleo. Por un trabajo diferente*. Barcelona, Cristianisme i Justícia, 1989. 173 pgs.
- GARCIA-RAMOS, L.A. *Hacia nuevas formas organizativas basadas en la información: las redes*. en: "Datamation". Pgs. 38-45.
- GIBBONS, M.; METCALFE, J.S.; SOLÉ PARELLADA, F.; BRAMANTI, A.; GARRIGA, R.; KIDD, P.; WOBBE, W. ETC. *Tecnologia i organització*. en: Barcelona, "Quaderns de tecnologia" ICT. 1991. 198 pgs.
- GIDDENS, A. *La vida en una sociedad post-tradicional*. en Madrid, "Revista de Occidente" nº 150, Nov.1993. Pgs.61-90.
- GINZBERG, Eli ; RASSMUSSEN, W.; et.al. *Mecanización del trabajo* en: "Investigación y Ciencia", Noviembre 1982.n 74. pgs.12-142.
- GLEICK, J. *Caos: La creación de una ciencia*. Barcelona: Seix Barral. 1988. 358 Pgs.
- GLOTZ, P. *Manifiesto por una nueva izquierda europea*. Prólogo de F. Gonzalez. Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1987. Pgs. 91.
- GLOTZ, P. *La izquierda tras el triunfo de Occidente*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim. 1992. Pgs. 144.
- GLUCKSMANN, A; WOLTON, T. *Silencio se mata*. Madrid: Alianza Editorial. 1987. 237 Pgs.
- GRAHAM ASTLEY, W.; FOMBRUN, CH.J. *Collectiva strategy: Social ecology for organizational environments*. En: "Academy of Management Review," 1983, Vol 8 No. 4 pgs. 574-587.
- GUÉNON, René. *L'homme et son devenir selon le Védānta*. Paris: éds. Traditionnelles, 1982. 214 pgs.
- GURAIEB, J. E. *El sufismo en el cristianismo y el islam*. Buenos Aires: Kier, 1976, 351 pgs.
- HALLAJ, Husayn Mansur. *Dīwān*. Paris: éds.des Cahiers du Sud, 1955. 159 pgs.
- HANDY, C. *El futuro del trabajo humano*. Barcelona: Ariel, 1986. 267 pgs.
- HARRIS, M. *Canibales y reyes: los orígenes de las culturas*. Madrid: Alianza Editorial. 1988. 292 Pgs.
- HARVA, U. *Les représentations religieuses des peuples altaïques*. Paris. Gallimard. 1959. pgs. 435.
- HEADRICK, D. R. *Los instrumentos del Imperio*. Madrid, Alianza Universidad, 1989. Pgs. 187.
- HEAP, J.P. *The rol of management services in an innovation strategy*. en: "Management services." May 1987. Pgs.12-17.
- HEINE, E.W. *El nuevo nómada*. Barcelona: Circe. 1988. 218 Pgs.
- HEISENBERG, W.; SCHRÖDINGER, E.; EINSTEIN, A.; et. al. *Cuestiones cuánticas*. Barcelona: Kairós, 1987. 298 pgs.
- HELLER, A. *Can Communist Regimes Be Reformed?* en: "Society" May-June 1988. Pgs. 22-24.
- HERBERT, J. *Reflexions sur la Bhagavad-Gītā vue dans son contexte*. Paris: Dervy livres, 1976. 125 pgs.
- HIRSCHHORN, L. *La superación de la mecanización. Trabajo y tecnología en la época posindustrial*. Madrid, Ministerio de trabajo y seguridad social, 1987. 269 pgs.
- HOBSBAWM, E. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Madrid, Siglo XXI, 1983. 15ª ed. 114 pgs.
- HOBSBAWM, E.. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Editorial Crítica, 1991. 206 pgs.
- HOFSTADTER, D.; GODEL, R.; BACH, E: *Un eterno y grácil bucle*. Barcelona: Tusquets, 1987. 882 pgs.
- HUMPHREYS, Ch. *Une approche occidentale du zen*. Paris: Payot, 1977. 231pgs.
- HUMPHREYS, Christmas. *Concentración y meditación*. Barcelona: Martínez Roca, 1985, 193 pgs.
- HUMPHREYS, Christmas. *La sabiduría del budismo*. Buenos Aires: Kier,1977. 319 pgs.

- JAİKUS inmortales (ed.de A.Cabezas García). Madrid: Hiperión, 1983. 183 p.
- JAY, Martin. *Fin-de-siècle socialism* en: "praxis International", Apr. 1988. Pgs. 1-13.
- JONES, E.L. *El milagro europeo*. Madrid, Alianza Universidad, 1990. 327 pgs.
- JOURDAN, M. *Notes de ma grange, des montagnes et des bois*. Paris: éds. Stock, 1980. 252 pgs.
- JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. Madrid: Espiritualidad, 1957. 1206 pgs.
- KALĀBĀDHĪ. *Traité de soufisme*. Paris: Sindbad, 1981. 222 pgs.
- KAMEN, H. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. 253 pgs.
- KÄSEMANN, E: *El testamento de Jesús*. Salamanca, Sígueme. 1983.
- KEEGAN, J. *Historia de la guerra*. Barcelona, Planeta, 1995. Pgs. 499.
- KENNEDY, P. *Hacia el siglo XXI. Un exhaustivo análisis de las fuerzas y tendencias que perfilarán el nuevo siglo*. Barcelona, Plaza & Janés, 1993. 455 pgs.
- KING, A.; SCHNEIDER, B. *La primera revolución mundial. Informe del consejo al Club de Roma*. Barcelona, Plaza & Janés, 1991. 250 pgs.
- KÜNZLI, A. *En defensa de un pensamiento radical contra el fundamentalismo* en: "Debats", núm. 32, Junio 1990. Pgs. 74-78.
- LABORIT, H. *Dios no juega a los dados*. Barcelona: Editorial Laia. 1989. 139 Pgs.
- LAFONTAINE, O. *La sociedad del futuro*. Madrid, Editorial Sistema, 1989. Pgs. 215.
- LAFONTAINE, O. *El socialismo y los nuevos movimientos sociales* en: "Socialismo del futuro", n.1. 1990. Pgs. 35-43.
- LAROUI, Abdallah. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ed.Península. 1984. 154 Pgs.
- LASZLO, E. *La cohérence du réel. Evolution, coeur du savoir*. Paris: Gauthier-Villars. 1989. Psg. 230.
- LASZLO, E. *La gran bifurcación*. Barcelona, Gedisa ed. 1990. 172 pgs.
- LAUGHLIN, C. D. ; RICHARDSON, S. *The future of human consciousness*, en: "Futures", Junio 1986. pgs.401-419.
- LESOURNE, J.; LECOMTE, B. *Después del comunismo*. Madrid, Arias Montano, 1991. 344 pgs.
- LINSSSEN, R. *Bouddhisme, taoisme et zen*. Paris: Le Courrier du Livre,1972. 366 pgs.
- LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994, Pgs. 183.
- LIPSET, S.M. *Neoconservatism: Myth and Reality* en: "Society", n.25. JI/Ag. 1988. Pgs. 29-27.
- LORY, P. *Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî*. Paris: Les deux Oceans, 1980. 171 pgs.
- LOSSKY, V. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 1982. 207 pgs.
- LÖWENTHAL, R. *Ilustración y fundamentalismo como factores de la política mundial* en: "Debats", núm. 32, Junio 1990. Pgs. 70-73.
- LUHMANN, N. *Autoorganización e información en el sistema político*. en: Madrid, "Revista de Occidente", nº 150, Nov.1993. Pgs. 41-60.
- MAHARSHI, Ramana. *L'enseignement de Ramana Maharshi*. Paris: Albin Michel,1972. 602 pgs.
- MANDEL, E. *Situación y futuro del socialismo* en: "Socialismo del futuro", n.1. 1990. Pgs. 79-98.
- MARDONES, J.M.: *Posmodernidad y cristianismo. Un debate sobre la sociedad actual*. "Razón y fe", 1986, n.1057, pgs. 325-334.
- MARDONES, J.M.: *La asunción neo-conservadora de Weber*. "Sistema", 1988, n. 83, pgs. 25-41.
- MARDONES, J.M.: *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988.
- MARTIN-DUBOST, P. *Çankara et le Vedânta*. Paris: éds.du Seuil, 1973. 189 pgs.
- MASUDA, Y. *Privacy in the future information society* en: "Computer Networks", 1979, núm.3. pgs.164-170.

- MASUDA, Y. *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*. Madrid: Fundesco ; Tecnos, 1984. 197 pgs.
- MASUDA, Y. *Hypothesis on the genesis of Homo Intelligens* en: "Futures", Octubre 1985, pgs. 479-494.
- MAYOR ZARAGOZA, F.; ESTEFANÍA, J.; FEYERABEND, P.; Etc. *Ayer empezó el futuro*. en: "World Media", "El País".19-2-91.
- McNEILL, W.H. *La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el 1000 d.C.* Madrid, Siglo XXI, 1988. Pgs. 450.
- MENDOZA, X. *Técnicas gerenciales y modernización de la administración pública en España*. Barcelona, "Papers Esade" núm 71, nov. 1991.20 pgs.
- MERCIER,P.A.; PLASSARD, F.; SCARDIGLI,V. *La sociedad digital*. Barcelona: Ariel. 1985. 206 Pgs.
- MEYENDORFF, J. *St.Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris: édcs. du Seuil, 1976. 188 pgs.
- MICHAEL, D.N. *With both feet planted firmly in mid-air: reflections on thinking about the future* en: "Futures", Abril 1985. pgs.95-103.
- MIGUEL, J. M. de: *El mito de la sociedad organizada*. Barcelona, Península, 1990. 170 pgs.
- MILAREPA. *Cantos*. México: Yug, 1981. 205 pgs.
- MILL, J. S. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1970. 207 pgs.
- MINC, A. *La gran ilusión. La europa comunitaria y la Europa continental*. Barcelona, Planeta, 1990. Pgs. 281.
- MINC, A. *La máquina igualitaria: Crisis en la sociedad del bienestar*. Barcelona: Planeta. 1989. 265 Pgs.
- MITZBERG, H. *La estructuración de las organizaciones*. Ariel Economía. Barcelona. 1a reimpression 1990 pgs 561.
- MOORE, R.I. *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*. Barcelona, Ed.Crítica. 1989. Pgs. 196.
- MORGAN, G. *Imágenes de la organización*. Madrid, Rama, 1990. 408 pgs.
- MORIN, E.: *Tierra-Patria*. Barcelona, Kairós, 1993. 232 pgs.
- MORIN, E.: *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos, 1982. 370 pgs.
- MORIN, E. *Pensar Europa*. Barcelona: Gedisa. 1988. 184 Pgs.
- MORO, David A. *The National Rebirth of Russia* en: "Policy Review", Winter 1988. Pgs. 3-13.
- MOTO-OKA, T.; KITSUREGAWA, M. *El ordenador de quinta generación*. Barcelona: Ariel, 1986. 125 pgs.
- MOUFFE, C. *Le libéralisme américain et ses critiques. Rawls, Taylor, Sandel, Walzer* en: "Esprit", janvier 1988.Pgs. 100-114.
- MUÑOZ, J. *Inventario provisional. (Modernos, postmodernos, antimodernos)*. en: "Revista de Occidente", 1986, n. 66, pgs.5-22.
- NAISBITT, J.; ABURDENE, P. *Megatrends 2000*. Barcelona, Plaza & Janés, 1990. 424 pgs.
- NAISBITT, J. *Macrotendencias*. Barcelona: Mitre, 1983, 277 pgs.
- NAISBITT, J.; ABURDENE, P. *Re-inventar la Empresa. Cómo transformar su trabajo y su empresa para la nueva sociedad de la información*. Barcelona, Folio, 1986, 360 pgs.
- NAPOLITANO, G. *El socialismo del futuro* en: "Socialismo del futuro", n.1. 1990. Pgs. 99-102.
- NASR, Seyed Hossein. *Essais sur le soufisme*. Paris: Albin Michel, 1980. 247 pgs.
- NASR, Seyed Hossein. *Islam: perspectives et réalités*. Paris: Ruchet/Castel, 1975. 223 pgs.
- NICHOLSON, R. A. *Los místicos del Islam*. México: Diana, 1975. 155 pgs.
- NISBET, R. *La formación del pensamiento sociológico*. T.I. Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- OAKLEY, F. *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*. Madrid, Alianza Editorial, 1980. Pgs. 252.

- OBESO, C. *La organización reglamentada: los orígenes del taylorismo-fordismo*. Barcelona, Papers ESADE, 1989.
- OFFE, C. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Editorial Sistema.1988. 265 Pgs.
- OFFE, C. *Contradicciones en el Estado del bienestar*. Madrid, Alianza Universidad, 1990.309 pgs.
- OUCHI, WILLIAM G. *Bureaucracies and clans*. en: "Administrative Science Quaterly". 25(March 1980)129-141
- PARAMIO, L. *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*. Madrid, Siglo XXI, 1988. Pgs. 260.
- PARDO, P. *Las uniones: hacia un solo mundo*. Madrid: Iepala, 1987. 190 pgs.
- PAREJA, F. M. *La religiosidad musulmana*. Madrid: ed. Católica, 1975. 487 pgs.
- PATAÑJALI. *Los yogasutras*. Barcelona: Barral eds., 1973. 252 pgs.
- PERROW, CH. *Sociología de las organizaciones*. Madrid, McGraw-Hill, 1990. 3ª ed. 369 pgs.
- PETERS, T. J.; ROBERT, H.; WATERMANN, Jr.: *En busca de la excelencia. Lecciones de las empresas mejor gestionadas de los Estados Unidos*. Barcelona, Plaza & Janés. 1984. 373 pgs.
- PHILLIPS, W.D. Jr. *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*. Madrid, Siglo XXI, 1989. Pgs. 367.
- PIERIS, A: *El rostro asiático de Cristo*. Salamanca,Ediciones Sigueme. 1991.
- PONTING, C. *Historia verde del mundo*. Barcelona, Paidós, 1992, pgs. 582.
- PREAUX, C. *El mundo helenístico*. Barcelona: Labor, 1984. 2 vols.
- PRIGOGINE, I. *Science, civilization and democracy: values, systems, structures and affinities* en: "Futures", Agosto 1986. pgs.493-507.
- PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE. *Oeuvres complètes*. Paris: Aubier Montaigne, 1980. 406 pgs.
- RADHAKRISHNAN, S. *La concepción hindú de la vida*. Madrid: Alianza, 1969. 177 pgs.
- RAHULA, W. *L'enseignement du Bouddha, d'après les textes les plus anciens*. Paris: éds.du Seuil, 1961. 199 pgs.
- RAPHAEL, B. *El computador pensante*. Madrid: Cátedra, 1984. 387 pgs.
- RATZKE, D. *Manual de los nuevos medios: el impacto de las tecnologías en la comunicación del futuro*. Barcelona: G.Gili, 1986. 354 pgs.
- RAWLS, J. *Teoría de la Justicia* México D.F., FCE, 1985.
- REEVES, H. *La hora de embriagarse: ¿Tiene sentido el Universo?*. Barcelona: Kairós. 1988. 280 Pgs.
- REICH, R.B. *El trabajo de las naciones. Hacia el capitalismo del siglo XXI*. Madrid, Vergara, 1993, 318 pgs.
- RICHARDSON, J.M. *The resourceful Earth: optimism and confrontation* en: "Futures", Octubre 1985. pgs.464-474.
- RIVEROLA, J; MUÑOZ-SECA, B. *La gestión de proyectos de innovación o alta complejidad*. Jornadas alta dirección. Madrid, Instituto Tecnológico Bull. 1987. 55 pgs.
- RODISON, M. *La fascinación del Islam*. Madrid: Ed. Júcar. 1989. 158 Pgs.
- RODRIGUEZ-IBÁÑEZ, J. E.: *Hacia un nuevo marco teórico*. en: Madrid. "Revista de Occidente". nº 150. Nov.1993. Pgs. 5-19.
- RUMI, Djalal-od-Din. *Fihî-ma-Fihî*. Rosario. edic. del Peregrino, 1981. 283 pgs.
- RUMI, Djalal-od-Din. *El Masnavi*. Barcelona: Visión Libros, 1984. 385 pgs.
- RUMI, Djalal-od-Din. *Odes mystiques*. Paris: Klincksieck, 1973. 326 pgs.
- RUMI, Djalal-od-Din. *Rubâi'yât*. Paris. Albin Michel. 1987. pgs. 225.
- RUYSBROECK. *Oeuvres choisies*. Paris, Aubier, 1946, 365.
- SAHLINS, M. *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona; Gedisa. 1988. 163 Pgs.

- SAILLEY, R. *Le bouddhisme "tantrique" indo-tibétain*. St.Vincent sur Jabron: éds. Présence, 1980. 239 pgs.
- SALOMON, M. *El futuro de la vida*. Barcelona: Planeta, 1982. 351 pgs.
- SANCHEZ FERLOSIO, R. *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Madrid: Alianza Editorial. 1987. 143 Pgs.
- SARTORI, G.: *La democracia después del comunismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1993. 149 pgs.
- SAUVY, A. *Los mitos de nuestro tiempo*. Barcelona: Labor, 1972. 300 pgs.
- SAVATER, F. *Ética como amor propio*. Madrid, Mondadori, 1988.
- SCHAFF, A. *Las zonas inexploradas del socialismo contemporáneo* en "Socialismo del futuro", n.1. 1990. Pgs. 45-71.
- SCHAFF, A. *¿Qué futuro nos aguarda? las consecuencias sociales de la segunda revolución industrial*. Barcelona: Crítica, 1985. 182 pgs.
- SCHAFF, A *Perspectivas del socialismo moderno*. Barcelona: Editorial Sistema. 1988. 542 Pgs.
- SCHANK, R. C. *El ordenador inteligente*. Barcelona: Antoni Bosch, 1986. 281 pgs.
- SENGE, P.M. *La quinta disciplina. Cómo impulsar el aprendizaje en la organización inteligente*. Barcelona, Ed. Granica, 1992. 492 pgs.
- SENNETT, R. *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península, 1975. 208 pgs.
- SERVAN-SCHREIBER, J-J.; CRECINE, B. *La revolución del conocimiento*. Barcelona: Plaza & Janés. 1987. 125 Pgs.
- SERVELLO, F. *¿Qué es la telemática?: nuevas tecnologías en la sociedad de la información*. Madrid: Anaya, 1985. 200 pgs.
- SETH, S. C. *Futures research: the need for anticipatory management* en: "Futures", Junio 1986. pgs.366-368
- SIBIUDA, R. *Tratado del amor de las criaturas*. Madrid, Tecnos, 1988.
- SHAH, I. *Sabiduría de los idiotas*. México: Fototipográfica, 1976. 142 pgs.
- SHAH, I. *Les soufis et l'esotérisme*. Paris: Payot, 1972. 342 pgs.
- SHAH, I. *El monasterio mágico: filosofía antológica del Medio Oriente y Asia Central*. Barcelona: Paidós, 1982. 138 pgs.
- SHANKARA. *La joya suprema del discernimiento*. Barcelona: Visión Libros, 1982. 163 pgs.
- SHANKARACHARYA. *Hymnes et chants vedantiques*. Paris: Michel Allard, 1982. 163 pgs.
- SHEFRIN, B.M. *Images of the future, futuristics and american politics* en: "Technological forecasting and social change", núm.30, 1986. pgs.207-219.
- SILBURN, L (comp.). *Le bouddhisme*. Paris: Fayard, 1977. 524 pgs.
- SILESIUS, A. *El pelegrí querubínic*. Barcelona. E. Proa, 1995, pgs. 275.
- SIMON, H.A. *The sciences of the artificial*. Cambridge, Massachussets, The MIT press. 2nd Ed. 1990.
- SUZUKI, D.T. *Ensayos sobre budismo zen*. Buenos Aires: Kier, 1975-1976. 3 vols.
- SUZUKI, D.T. *Le non-mental selon la pensée zen*. Paris: Le Courrier du Livre, 1970. 218 pgs.
- SUZUKI, D.T. *Introducción al budismo zen*. Bilbao: Mensajero, 1979. 200 pgs.
- TAYLOR, L.P. *Management: agent of human cultural evolution*. en: "Futures" oc.1987. 513-525. pgs.
- TEOFANO EL RECLUSO. *Consejos a los ascetas*. Buenos Aires: Lumen, 1979. 158 pgs.
- TERESA DE JESÚS. *Obras completas*. Madrid, B.A.C. 1974, pgs.1179.
- TEZANOS, J. F. *Socialismo y progreso social* en: "Socialismo del futuro", n.1. 1990. Pgs. 103-115.
- THOMAS, J. A., VARGHESE G. *Changes in the field or R&D management over the past 20 years*. A.P. Sloan School. M.I.T. 50 Memorial Drive. "R&D Management". Cambridge. Usa. 19,2,1989. Pgs. 103-113.
- THOMAS, R; SANCHEZ, J.A. *Buscar al buda. Predicaciones y koans del Maestro Zen Rinzai (Lin-tsi)*. Barcelona. Edicomunicación. S.A. 1986. pgs. 239.

- THUROW, L. *La guerra del siglo XXI. La batalla económica que se avecina entre Japón, Europa y Estados Unidos*. Madrid, Vergara, 1992. 373 pgs.
- TOFFLER, A. *El cambio del poder*. Barcelona, Plaza & Janés, 1990, 672 pgs.
- TOMASINI, L. *El debate modernidad-postmodernidad*. en: "Pensamiento Iberoamericano" núm. 18 julio-dic. 1990, 311-319 pgs.
- TULSIDAS. *El Ramayana*. Barcelona: Visión Libros, 1981. 628 pgs.
- UDANA, *La palabra del Buda*. Barcelona: Barral editores, 1972. 262 pgs.
- VAJDA M. *Perspectivas de la Europa Centro-Oriental* en: "Debats", núm. 28, Junio 1989. Pgs. 60-73.
- VALADIER, P. *La inseguridad ética, fuente de creatividad moral*. en: *Selecciones de Teología*, 1989, vol. 28:109, pgs. 45-50.
- VALADIER, P. *Primaute de la justice* en: "Etudes", décembre 1987. Pgs. 635-644.
- VALADIER, P. *La justice sociale, un mirage?* en: "Etudes", 1983, 358/1, pgs.67-82.
- VALAD, Sultân. *Maître et disciple*. Paris: Sindbad, 1982. 189 pgs.
- VALENZUELA, J. *El partido de Dios*. Madrid, Aguilar/País, 1989. Pgs. 261.
- VALLESPIN, F. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- VALMIKI. *El mundo está en el alma*. Madrid: Taurus, 1982. 132 pgs.
- VARELA, F.J.; THOMPSON,E; ROSCH, E. *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa, 1992. pgs. 318.
- VILAHUR F. *¿De qué factores depende la innovación en su empresa?*. Barcelona, "Papers Esade", núm. 62. sept. 1991. 32 pgs.
- VITRAY-MEYEROVITCH, E. de. *Mystique et poésie en Islam*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972. 314 pgs.
- VITRAY-MEYEROVITCH, E. de. *Rumi et le soufisme*. Paris:éds.du Seuil,1977.191pgs.
- VITRAY-MEYEROVITCH, E. de. *Anthologie du soufisme*. Paris: Sindbad,1978. 363 pgs.
- VYASA. *El Mahabharata*. Barcelona: Visión Libros, 1984. 2 vols.
- WALDBERG, M. *Los bosques del zen*. Madrid: Espasa Calpe, 1978. 223 pgs.
- WALLON, H. *De l'acte a la pensée*. Paris: Flammarion, 1970. 241 pgs.
- WEIL, P. *L'art de viure en pau. Cap a una nova consciència de la pau*. Barcelona, Centre Unesco de Catalunya. 1991. 83 pgs.
- WILBER, K. (Ed.) *Cuestiones cuánticas: Estritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Kairós. 1986. 298 Pgs.
- WILBER, K. (Ed.) *El paradigma holográfico: Una exploración en las fronteras de la ciencia*. Barcelona: Kairós. 1987. 350 Pgs.
- WILLIAMS, L. *Ideological Parallels Between the New Left and de New Right* en: "Social Science" n.3. 1987. Pgs.317-327.
- WILLIAMS, R. *Hacia el año 2000*. Barcelona: Critica, 1984. 311 pgs.
- WRIGHT, R.; MAC MANUS, D. *Futuro imperfecto. Claves para interpretar un mundo en crisis*. Barcelona, Grijalbo, 1992. 296 pgs.
- YANCHINSKI, S. *La revolución biotecnológica*. Madrid: Debate, 1985. 179 pgs.
- YOGA VÂSISHTHA. *Un compendio*. Madrid, Tecnos, 1995, pgs. 690.
- ZAEHNER, R.C. *Mystique sacrée, mystique profane*. Monaco: Editions du Rocher, 1983. 363 pgs.
- ZAEHNER, R.C. *L'hindouisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1974. 222 pgs.
- ZELNY, M. *Amoeba: The new generation of self-managing human systems*. En: Netherlands, "Human Systems Management". 9 (1990) pgs. 57-59.
- ZIEGLER, J. *La victoria de los vencidos*. Barcelona: Ediciones B. 1988. 223 pgs.

ZIMMER, H. *Mitos y símbolos de la India*. Madrid, Sicuera. 1995. pgs. 243.
ZIMMER, H. *Filosofías de la India*. Buenos Aires. Eudeba. 1965. pgs. 535.