



LECTURA COMPLEMENTARIA SEGUNDA UNIDAD.

Repensar la religión. La religión ante la cultura actual.

J. Amando ROBLES ROBLES

“Repensar la religión”, así es como título un libro que acaba de salir a luz [\[1\]](#), y lo hice, como lo hago aquí, con todo rigor, porque repensar la religión es la gran necesidad de ésta ante la nueva cultura. Ya veremos en qué dirección y cómo debe ser repensada. Por ahora, como es procedente en atención al lector, indiquemos el camino que le invitamos a recorrer: la crisis de la religión como crisis y duelo; un avance propuesta de la religión que deberá surgir de la crisis si quiere ser culturalmente creíble; el hecho de la crisis de la religión, algunas de las cosas que hacen crisis; análisis e interpretaciones académicamente dominantes de la crisis vistos en algunos de sus representantes más conspicuos en lengua castellana (Xabier Pikaza, Juan Martín Velasco y Andrés Torres Queiruga); el análisis e interpretación de Mariano Corbí, que hago míos, como de una crisis de mayor profundidad, en algún aspecto fundamental inédita de la historia ; y un desarrollo básico sobre la religión que desaparece, sobre lo que la religión en sí misma es y será, y, como punto final, sobre la conversión radical a la que frente a la cultura actual están llamadas las religiones: pasar de la creencia al conocimiento silencioso.

1. La religión en crisis. Crisis y duelo

No pareciera que el tema que vamos a desarrollar en este trabajo prometa ser muy feliz si comenzamos hablando de duelo. Aunque nosotros creemos que sí. Pedimos al lector tener un poco de paciencia.

Ciertamente duelo remite a dolor, a algo pues negativo. Pero, bien mirado, sólo del duelo elaborado en profundidad puede surgir algo nuevo, con todo lo que lo nuevo tiene de conmovedor. En efecto, hacemos duelo cuando hemos perdido algo o a alguien. Pero cualquier terapeuta medianamente formado sabe que lo que lloramos y nos duele no es tanto la “pérdida” de algo o alguien exterior diferente de nosotros, cuanto la “ruptura” de valores en nuestro propio interior originada con ocasión de tal pérdida. No lloramos tanto la partida de alguien como la ruptura de nuestro proyecto, la “partida” de algo que fuimos y nunca más volveremos a ser. Sufrimos porque estamos en una situación poco agradable, entre algo que se fue y algo que no acaba de emerger ante nosotros; porque ya no podemos ser ni vivir como antes, pero tampoco de golpe podemos vivir y ser otra cosa nueva, aunque éste es el reto. Algo así es lo que está sucediendo con la religión. Al



menos así lo perciben las propias instituciones religiosas, por ejemplo las iglesias, sobre todo sus responsables y sus hombres y mujeres pensantes, que generalizan este sentimiento hablando de «malestar de la cultura». Aunque, a decir verdad, es algo más que las iglesias, es la religión como un todo la que está en crisis.

Crisis aquí significa pérdida grave de credibilidad por lo que refiere al mensaje. Contra lo que muchos piensan, la crisis actual es de contenidos, no de personas; es de concepción, no de fidelidad. Contenidos enteros que tiempos atrás fueron evidentes y aceptados como tales, hoy son rechazados. Por lo que refiere a ciertos aspectos se tiene la impresión de estar asistiendo a un verdadero desplome. Y esto produce mucho dolor. De ahí la sensación real de duelo. Las iglesias lo vienen haciendo desde hace tiempo. Aquí, como cuando alguien ha visto roto su proyecto, el dolor es porque ya no se puede vivir como antes, con la mismas expectativas y metas, con los mismos valores y experiencias, con las mismas seguridades. Todo esto saltó. Ya no se puede vivir sobre ellos. Se podría decir que se puede vivir sin la compañía de quien partió, lo que no se puede es vivir sobre las seguridades sobre las que se vivía, porque hicieron agua. Las iglesias sufren, porque ya no pueden transmitir su mensaje tan confiadamente como lo hacían antes. Y cuanto más intentan transmitirlo, creyendo que es un problema de falta de insistencia y de coraje, más el mensaje transmitido rebota, y más sufren.

Ante una situación así hay que elaborar el duelo. No hay otra alternativa. Ahora bien, hay maneras diversas de hacerlo. Una manera es ignorándolo. Se toma como un accidente y se intenta vivir como si nada ha pasado, como si todo sigue siendo válido. Falta definitivamente algo o alguien, pero se actúa o se intenta actuar como si el proyecto de uno permaneció intocado. Hubo un accidente pero en el fondo nada ha cambiado. Todo sigue igual, con el mismo futuro por delante. En el fondo, aquí no hay elaboración de duelo. Lo que hay es un intento por reforzar las seguridades que entraron en crisis.

Otra manera de enfrentar la ruptura es intentando dar cabida a la nueva experiencia pero siempre dentro de la anterior estructura. Se llora por un tiempo, se siente la ausencia, cómo no, se percibe más que antes la propia fragilidad y la del propio proyecto, se someten a terapia las partes más débiles, se descubre y acoge la sensibilidad de otras, se echa mano de ciertos sucedáneos, llámense éstos más religiosización de la vida, una mayor espiritualidad, cierta sensibilización ecológica y social pero, como decíamos, la estructura fundamental sigue siendo la misma. Aquí hay más elaboración de duelo, sin duda; se han reciclado los valores y actitudes que más hacían sufrir, pero no se dejó emerger el ser nuevo que podía haber brotado.

Y hay una tercera manera de elaborar el duelo, de enfrentar la ruptura de seguridades y valores producida, y es la de tocar fondo, como dicen, y dejar que emerja un ser nuevo, el ser que llevamos dentro, el ser que verdaderamente éramos y somos



nosotros. Un ser cuyos valores fundamentales están en las antípodas, son los opuestos, de los que antes creíamos que nos daban seguridad. Son los valores de la gratuidad y de la libertad, del dejarse maravillarse y del vivir plenamente cada momento como gracia, de amar maduramente y dejarse amar, de vivir con imaginación y creatividad, de ser feliz y hacer feliz a todos. Es la oportunidad de vivir algo realmente nuevo.

Ante la crisis de la religión, no es ya que cabe que se den, sino que se dan las mismas posibilidades de actitud. El temor a nacer de nuevo, del que le habla Jesús a Nicodemo en el Evangelio (Jn 3, 3-7), es muy grande, y muy comprensible. Nadie cambia el paradigma que sustenta su vida por otro hasta que no esté convencido y hasta necesitado de la eficacia de éste. En el caso del duelo el dolor por la pérdida o ruptura hace temer ante lo nuevo, que todavía no existe, que no ha mostrado la bondad y la seguridad que mostró el pasado, aunque se haya roto. De ahí la tendencia al parche y al remiendo contra la misma advertencia de Jesús de Nazaret (Mc 2, 21-22): no echar remiendos nuevos en vestidos viejos ni el vino nuevo en odres viejos. Y es que si se procede así, se sigue ofreciendo lo que se rompió, y se volverá a romper; lo que fracasó; lo que no pudo responder a la embestida de la crisis. Las iglesias tienden una y otra vez a esta actitud. Es explicable. Pero aquí presentamos la necesidad de adoptar otra: la del vino nuevo en odres nuevos, la de una forma de religión que supere la ruptura que está experimentando la forma anterior: una religión, como veremos, sin religión [2]. Ello por cuanto la religión tal como la hemos conocido ha entrado en crisis. Pero, también, porque ya no puede reproducirse creíblemente como antes. Sobre estos puntos volveremos más adelante.

No quisiéramos terminar el tema de este primer acápite sin enfatizar la convicción que comenzamos expresando: el duelo remite a dolor, porque remite a ruptura, pero sólo del duelo más grande elaborado en toda su profundidad es de donde puede brotar, como de hecho brota, una realidad nueva, en este caso, la religión, inmune a todas las crisis y como plena realización de todo nuestro ser: el vino nuevo de la religión en odres nuevos. Además brota de nuestro propio ser. La religión nueva es una capacidad que llevamos en nosotros, cuya posibilidad permanecía ignorada para nosotros y que en la crisis bien elaborada, como en el proceso de duelo, puede emerger. Por ello, si adoptáramos el lenguaje de algunos autores cristianos que ven en este momento de la historia la ocasión *providencial* para que el cristianismo redescubra su dimensión espiritual experiencial, nosotros calificaríamos este momento como doblemente providencial: porque es el momento no sólo para que las religiones redescubran su dimensión espiritual y la valoren, lo que vendría a resultar en la segunda manera de elaborar el duelo, sino para que redescubran lo que en sus testigos y maestros son: conocimiento, no creencia; algo profundamente diferente.

2. La religión que debe surgir

Aunque queda mucho por decir a propósito de la crisis, por gentileza para con el lector adelantemos aquí lo que estamos entendiendo por religión.

Cosmos, historia y nosotros somos autónomos.

De manera dominante la religión ha sido explicación de lo que en su momento era desconocido o, dicho con más rigor, de todo lo que aparecía como trascendente: origen y sentido de las cosas y del universo, sentido de la historia y del ser humano, fuente del comportamiento moral, explicación de la vida y de la muerte, postulación de una vida eterna, respuesta a los interrogantes sobre la vida en el más allá. Por ello se ha configurado como cosmología, antropología, visión de la historia y moral. Pero estas diferentes configuraciones son precisamente las que han entrado en crisis. Porque para el hombre y mujer modernos las mismas resultan increíbles. Equipados de otras explicaciones, el hombre y la mujer modernos reconocen el origen autónomo de las cosas y del universo, así como de la historia, y del propio ser humano.

Si el mundo ha tenido un origen, éste se puede y se debe explicar científicamente, no recurriendo a un creador, ubicado por lo tanto en un nivel de otro orden, sobrenatural y, por lo tanto, científicamente indetectable. La historia no tiene ni sigue una orientación teleológica, es decir, no parte de un principio para encaminarse, aunque sea en forma dramática, con fallos y contradicciones, hacia un fin. Si esta ordenación existe es también improbable, ningún ser humano ha estado o está más allá de la historia, observándola, para poder decirnos hacia dónde se encamina, cuál es su *telos*, su fin. Habría que recurrir a una revelación religiosa, a un conocimiento de naturaleza dogmática, no aceptable para el hombre y mujer modernos. Y ello no porque al ser humano actual no le merezca gran estima la religión en su especificidad, sino porque si la explicación que se postula aspira a tener impacto y vigencia en dimensiones que son competencia de la ciencia, tiene que ser científica, no de fe. Lo contrario es caer en lo que algunos autores califican de «error categorial» o de no respeto de la correspondencia estructural entre un nivel determinado de la realidad y un determinado nivel de conocimiento.

En fin la moral, realidad y función que parecía llamada a permanecer religiosa para siempre, a ser compatible con la revelación y con un conocimiento dogmático, ha dejado de serlo para convertirse en competencia filosófica, argumental, procedimental y, por lo tanto, científica. Ante una pluralidad de visiones y de enfoques, por consiguiente, de morales, como es el caso progresivo en la modernidad, ninguna moral puede reivindicar ser *a priori* la correcta, menos aún apoyándose en la autoridad de una revelación. Hoy la



moral que necesitamos para vivir como sociedades pluralistas que somos, tiene que ser construida a partir de la misma realidad, tan plural y diversa en sí y en sus interpretaciones, y de sus retos, de opciones coherentes con la realidad, y todo ello en un proceso de prueba y error, como cualquier otro conocimiento de naturaleza interpretada y aplicada.

El propio ser humano, nosotros, somos y nos sentimos autónomos. Todavía durante la modernidad de la primera revolución industrial, aunque éramos nosotros quienes construíamos la realidad, al concebir y sentir la ciencia que utilizábamos para ello como un “descubrir” y como “descubrimiento” de leyes y realidades que nos preexistían, todavía nos sentíamos dependientes de ellas [3]. Hoy ya no es así. Porque hoy hacemos continuamente la experiencia de que el mismo conocimiento nosotros lo construimos, no es algo que nos sea dado, y menos aún lo que construimos con él. Con el conocimiento construimos todo: nuestra explicación del universo, el sentido que le damos a la historia, la moral como valores y criterios de comportamiento, la religión, y aún las experiencias espirituales más excelsas. Todo. Somos, pues, autónomos.

Las “creencias” como punto central de la crisis.

La manera tradicional de ser y de funcionar la religión fue convincente durante siglos e incluso milenios, pero ya no lo es más. Al caerse paneles enteros de cosmología, antropología, concepción de la historia y de la moral, propias de otro tipo de cultura y de otro tipo de sociedad, sobre los cuales la religión en sus contenidos y funciones se montaba y articulaba, e incluso con muchos de los cuales se identificaba, paneles enteros de la religión también se van con ellos. Este es el fenómeno al que estamos asistiendo actualmente. No es, pues, una crisis de falta de voluntad y de coraje por parte de los fieles de las diferentes religiones. Es una crisis -no será la última vez que lo enfatecemos- de naturaleza de los contenidos, de su estructura, de su realidad, que no son aceptables para el ser moderno actual. La crisis, en el fondo, es una crisis de la religión tal como ha sido concebida, de la religión como revelación y, por lo tanto, de la religión aceptada sumisamente; en pocas palabras, es una crisis de la religión como creencias.

Por creencia normalmente se entiende la aceptación de enunciados no bien fundamentados racionalmente, por consiguiente, la aceptación ingenua, no crítica y bien fundamentada de los mismos. De ahí la connotación peyorativa que, hablando valorativamente, el término creencia tiene. Pero aquí, hablando de religión de creencias, la vamos a entender de otra manera. Religión de creencias, y “creencias” por lo tanto, la vamos a entender como el conjunto de verdades religiosas que, aún en su orden exhaustivamente fundadas y argumentadas, nunca llegan a ser experiencia en sentido pleno, conocimiento realizado con todo el ser y desde todo el ser, desde y con el sentir, el



entender, el amar y el actuar, quedando entonces en verdades intelectualmente admitidas e impuestas al sentir por la vía de la voluntad. Así entendemos aquí nosotros las creencias y la religión de creencias, para indicar inmediatamente que de esta manera es como predominantemente se han configurado las religiones. Y ésta es la religión que ha entrado en crisis.

En este quiebre, hablando con todo rigor, es en lo que consiste la crisis. No es que todo en la religión esté en crisis, ni mucho menos que la religión esté en crisis porque arrastra muchos elementos del pasado. No es una cuestión de tradición y de vejez. Hay hallazgos antiquísimos de la religión, como veremos, que siguen gozando de magnífica salud, y seguirán gozando de ella. Porque tales hallazgos han sido y son la experiencia más alta que el ser humano puede hacer. Lo que está en crisis, y ello de manera profunda y radical, es la religión de creencias, las verdades construidas con otra preocupación que la experiencia, construidas por ejemplo para funcionar como filosofía o como ciencia, como ideología cohesionadora de sociedades, como moral, como marco de ciertas visiones del cosmos y de la historia, como legitimadora de ciertos proyectos históricos, ya sean de liberación o de esclavitud y de sometimiento. La religión que está en crisis es la religión interesada y egocentrada, la que se construye respondiendo al mecanismo de la necesidad y del interés por muy espiritualmente que se conciban, la religión montada sobre la experiencia de lo sagrado. Por el contrario, la que no está en crisis es la religión de la total y absoluta gratuidad, del total y profundo desinterés, la religión del sentir, entender, amar y actuar puros, buscados en sí mismos y por sí mismos, sin ningún otro interés ni objetivo, sin ninguna otra finalidad. Es la religión que muchos autores llaman de «conocimiento silencioso»[\[4\]](#).

La religión como conocimiento silencioso

¿Por qué de conocimiento silencioso? Porque este conocimiento no opera mediante conceptos, representaciones ni discursos, sino, al contrario, por una copresencia, por una superación de la diferencia entre sujeto y objeto, por una identidad entre el que conoce, el acto de conocer y lo que conoce, y para esto se requiere del silenciamiento total, hasta su desaparición, de toda otra fuente de conocimiento, de toda otra representación y mediación. Es el conocimiento puro, la experiencia directa y total, es el conocimiento como experiencia y actividad de todo el ser y no solamente del entendimiento, menos aún en su forma de razón.

Este conocimiento, no buscado como respuesta a “necesidades” sentidas ni como solución a problemas, tiene sin embargo muchas ventajas. No requiere ser religioso, al contrario, es profundamente secular[\[5\]](#). Por ello puede adoptar las formas más variadas, teístas y no teístas, monoteístas y no monoteístas, religiosas y profanas. Su validez no está



en las formas que puede adoptar y que históricamente ha adoptado, sino en la naturaleza misma del conocimiento. Consecuentemente no es dogmático, jerárquico, autoritario, excluyente. Es profundamente laical y ecuménico, universal. Es creador, libre y plural. Sus posibilidades son infinitas y, estrictamente hablando, no hay una experiencia igual a otra, no hay un camino igual a otro. Por ser infinitas las posibilidades, la urgencia es, sin sometimiento alguno, aprender todos de todos.

¿Este conocimiento existe, es posible? ¿Existe y es posible esta religión de conocimiento silencioso? Este conocimiento no sólo es posible sino que ha existido desde los pueblos cazadores, desde que estos pueblos crearon los rituales chamánicos como rituales mediante los cuales cambiar la condición ordinaria del ser humano. Desde entonces, aunque nunca en forma dominante, no ha dejado de existir. El cultivo de este conocimiento lo atestiguan todas las grandes tradiciones de sabiduría y todas las grandes tradiciones religiosas[6]. Es el conocimiento conocido como contemplación, camino interior, iluminación, experiencia mística, presente en todas las religiones. A él se hace referencia en éstas cuando se habla del «ojo de la contemplación» (*oculus contemplationis*) u «ojo del Espíritu» como contrapuesto al «ojo de la carne» (*oculus carnis*) y al «ojo de la mente» (*oculus mentis*), haciendo consistir el ejercicio de la religión sobre todo en el primero.

No solamente es posible y ha existido sino que, hoy, es la única forma de religión creíble, vista ésta desde la nueva cultura. Al no ser creíble la religión de creencias, ésta es la única religión coherente con la nueva cultura y la nueva sociedad, que viven del conocimiento. Esta es la religión llamada a emerger de la crisis; religión antigua como vemos, y a la vez profundamente nueva, capaz de resistir, por así decir, la crisis actual, porque no tiene nada de creencia. Es conocimiento y experiencia puros, gratuitos, totalmente desinteresados, desegocentrados, no dualistas. Pero volvamos hacia la crisis religiosa actual tratando de conocerla un poco más a fondo.

3. Cosas que hacen crisis

Con respecto a la existencia de la crisis se puede decir que el consenso es total entre los estudiosos de lo religioso. Hay diferencias en cuanto a su interpretación y a su significado, pero no en cuanto a su realidad. Muchos fenómenos así lo reflejan. Señalaremos algunos remitiéndonos únicamente a la religión cristiana en Occidente.

Hacen crisis las representaciones y la autoridad

Hace muy pocos años el actual Papa, Juan Pablo II, fue noticia en todos los medios de comunicación al declarar en una de sus catequesis semanales que el infierno no podía ser interpretado como lugar sino como el estado o situación en la que deviene el ser



humano que se condena. La noticia tuvo sin duda un impacto tan formidable por su efecto de catarsis: ¡por fin!, la máxima autoridad de la Iglesia Católica reconocía públicamente algo que muchos de sus fieles hace años habían dejado de creer. Aunque tarde, la noticia tenía un efecto liberador. Pero esto no explica todo. La noticia tuvo tanta repercusión en Occidente porque, en un punto dogmático, como quien dice en algo de competencia exclusiva de la Iglesia, ésta tuvo que aceptar la conclusión a la que por su cuenta ya había llegado la cultura profana moderna. En otras palabras, lo que en este punto hizo crisis no fue el contenido dogmático, que ya hace tiempo la había hecho, sino la autoridad. De ahí la celebración de la noticia. Más arriba hablábamos de paneles enteros de contenidos que se desprenden. ¿Se podrá medir el efecto en cadena de una declaración de este tipo? A otras interpretaciones tenidas en su tiempo por verdades de fe y así transmitidas les puede esperar, si no les ha ocurrido ya, la misma suerte. Ya entonces se extrajo una conclusión inmediata: si el infierno no es lugar, el cielo tampoco. Pero sobre todo, ¿se podrá calcular el efecto de pérdida de credibilidad en la misma función de la autoridad religiosa? Porque aquí es donde se manifiesta principalmente la crisis. El que conocimientos queden superados, mueran y desaparezcan, es cosa de todos los días. Las noticias en este sentido cada día, por lo esperadas, lo son menos. Lo que aquí la modernidad cobra es la caída de un conocimiento impuesto y mantenido autoritariamente.

Si la autoridad que dogmáticamente se legitima entra en crisis, y del mismo modo toda institución igualmente legitimada, por ejemplo las mismas iglesias, ¿extrañará que suceda lo que está ocurriendo: la crisis en la pertenencia a las mismas, la selección personal de las propias creencias reteniendo unos elementos y rechazando otros, la indiferencia creciente frente a sus mensajes, y una actitud progresiva de increencia? Los mencionados son otros tantos comportamientos normales, predecibles, y todos ellos apuntando al mismo síndrome: un malestar creciente con las verdades religiosas propuestas dogmática, autoritariamente.

Es importante ver que no es la dimensión religiosa en sí la que está en crisis, sino la forma autoritaria como se presenta. La dimensión religiosa pareciera estar irrumpiendo por muchas partes. No es la nuestra una época materialista y atea. La dimensión religiosa irrumpe más allá de las iglesias y por eso se habla de «religión salvaje». Encuestas realizadas sucesivamente a nivel mundial como las del Estudio Mundial de Valores, conocida por sus siglas en inglés WVS (*World Values Survey*), muestran que el número de quienes se declaran ateos va en retroceso. Los que aumentan son quienes se declaran «agnósticos», que no son precisamente no sensibles a lo religioso, al contrario, mantienen una cierta religiosidad no institucionalizada, no orientada hacia las Iglesias [7]. Estos en algunos países desarrollados se aproximan ya a un tercio de la población [8]. En Costa



Rica, según una encuesta local realizada el año 2001, son el 10.8% [9]. Las mismas encuestas mundiales a las que hacemos referencia muestran que si bien la fe en las creencias religiosas y en las instituciones religiosas consolidadas decrece, aumenta el número de quienes dedican tiempo a pensar en el significado y en el propósito de la vida. Este valor aparece en significativa correlación con mejores niveles de desarrollo y es predecible que vaya en aumento. En otras palabras, decrece la religión vinculada a la autoridad y al sometimiento y aumenta la religión como búsqueda espiritual, personal, realizadora y libre.

Hace crisis lo que no es específico en la religión.

La crisis en la religión no es obra, pues, del positivismo científico o, mejor dicho, científicista. Es obra de su pérdida de especificidad y de su anacronismo. El desarrollo del pensamiento científico lo que cuestiona es el error cometido por la religión: su pretensión frecuente de ser objetiva y empírica, de ser científica, en el mismo nivel de la ciencia. Así, el infierno como lugar no cayó porque ahora la ciencia lo pueda explicar. Ella no lo puede explicar. Cayó precisamente en la medida en que se le pretendió explicar como un lugar, como una realidad física y bajo un modelo físico, aunque fuera de física espiritual. Esto es lo que cayó. En este sentido la función que cumple la ciencia con respecto a la religión es impulsar ésta a que descubra su campo, su dominio y su especificidad, y recordarle que su lenguaje es siempre simbólico, nunca material, por así decirlo. La ciencia más bien está ayudando indirectamente a la religión a redescubrirse a sí misma mostrándole teórica y prácticamente cuáles no son sus competencias.

Hacen crisis los contenidos de tipo dogmático y hacen crisis todos los contenidos religiosos que sean y se expresen como mágicos y míticos. Porque todos ellos, en la medida en que apelan a la autoridad para que se les otorgue credibilidad, en el fondo están renunciando a su especificidad, a la experiencia como fuente de validación, para ubicar su competencia en el dominio de la ciencia y sin guiarse por los criterios y exigencias de ésta sino recurriendo siempre a la autoridad. Esto es lo que sucede también con los contenidos morales cuando en su pretensión de verdad apelan a referentes únicos y excluyentes, por ejemplo a verdades y normas que serían objetivas y válidas para siempre. Todo ello ante el temor de caer en un relativismo moral. Esta fue la preocupación de Juan Pablo II en su carta encíclica *Veritatis splendor* (1993) sobre los fundamentos mismos de la teología moral católica.

Hace crisis la religión como sistema moral

Lo que el hombre y mujer modernos han descubierto es que ellos tienen que construir su moral. Obviamente, siempre teniendo en cuenta la realidad y su realidad



como seres humanos, personales y sociales, pero la tienen que construir. No existe una moral ya construida, revelada o equivalente, descubierta y fundada por una filosofía objetiva de una vez para siempre. La realidad lleva en su entraña exigencias morales, por eso es un referente obligado, pero no lleva en sí misma la moral como un modelo simplemente a seguir. No existe una moral «natural» y «perenne». Concebir la realidad como si llevara en sí misma impresa este modelo es incluir en la realidad, desde la pura concepción de las cosas, esto es, desde el puro comienzo en el proceso de alumbramiento de una moral, algo más que no es la realidad. De esta manera se introduce un factor distorsionante: una aceptación de una normal moral en virtud de algo que no es moral, porque no emana de la realidad como en sí misma es, sino en virtud de la autoridad y de la imposición. Y de nuevo tenemos el rechazo. No porque el hombre y mujer modernos no sean morales sino, al contrario, porque al menos en la construcción de su moral no pueden ser inmorales, porque en algo tan real y tan llamado a ser verificado en la realidad como es el correcto actuar, no pueden recurrir a principios no verificados, de autoridad.

Cuando moral y religión coinciden como dos dominios dogmáticos, como que se agigantan sus efectos distorsionantes y el rechazo por parte del ser humano moderno no puede ser mayor, traduciéndose en increencia e indiferencia. Ante lo que percibe como anacronismo y prepotencia dogmática, es quizás la mejor manera que tiene de defenderse.

Hace crisis lo mágico en la religión

En fin, hace crisis la oración de petición, la oración entendida y practicada como un pedir que Dios resuelva nuestros problemas y no como un trabajo sobre nosotros mismos para llegar a ser lo que pedimos. De nuevo, esa oración es mágica; se desacredita a sí misma tan pronto aflora a nuestra mente y a nuestros labios. Pretende convertir en mecánica y en intencional algo que pertenece a otra ontología: una ontología que a decir verdad no tiene ontología porque, sencillamente, es. Quien descubre que la espiritualidad no tiene nada de mágico ni de mecánica, no puede reconocerse en esa idea y práctica de la oración, porque con razón la siente como un bloqueo a implicarse verdaderamente en el camino espiritual. La vida espiritual no es pedir que Dios haga o que mueva a otros para que ellos hagan, es ser y hacer uno.

Hacen crisis los exclusivismos

Hace crisis todo lo que es y funciona como no real, como dogmático, y por lo tanto, como autoritario y excluyente. Así sucede cuando lo que son expresiones propias y legítimas de una tradición religiosa y por lo tanto riquezas, se proclama como monopolio



de verdades únicas, desconociendo así que todas las grandes tradiciones religiosas tienen, expresadas de diferente manera, las mismas grandes riquezas, el mismo camino. Hace crisis una religión cuando no se asume como un hecho religioso positivo la existencia de diferentes tradiciones religiosas y de sabiduría, con sus grandes enseñanzas espirituales. Cuando no se vive en actitud de sincero aprendizaje unos de otros, y para ello en continuo diálogo y a partir de un reconocimiento de la igualdad de principio que asiste a todas las grandes tradiciones.

La religión hace crisis, cuando frente a estos valores que constituyen progresiva evidencia para el hombre y mujer modernos, aquélla se repliega en rechazos y exclusivismos. La religión hace crisis cuando, queriendo dirigirse al hombre y a la mujer de hoy, lo hace en una matriz cultural, en unos valores y en unas categorías, que no son de hoy, que respondieron a otras culturas, a otros seres humanos, a otras evidencias, a otros tiempos.

Buena parte de la teología cristiana lo sabe, es consciente de esta crisis, pero no acierta, o no tiene el valor, en enfrentarla a cuerpo limpio: la única manera de hacerlo. De ahí un sentimiento de malestar creciente en el interior de la propia teología, de los propios teólogos. Este malestar trasciende el ya de por sí real ante la falta de libertad institucional para investigar. Nace de los propios compromisos del teólogo o del estudioso de lo religioso con lo que él cree que es la religión. De todas maneras, aún con limitaciones, se están dando en estos años, como era de esperar, interpretaciones de la crisis, interpretaciones que por lo valiosas que son es importante conocer.

4. Más cosas que hacen crisis

«¿Dónde está ahora mi madre?» «¿Veré a mi hijo?»

Estas son preguntas frecuentes en los procesos de elaboración de duelo en un país como Costa Rica, latino y todavía en vías de desarrollo, por lo tanto con una religiosidad muy pegada a la teología institucional. Y lo primero que hay que destacar de la forma en que se hacen es que no son retóricas, son honestas, responden a un deseo, si no a una necesidad, de tener seguridad al respecto. Dicho de otra manera, no suponen una evidencia sino un estado de inseguridad y de duda, desde luego en el caso de personas poco habituadas a creer en una vida en el más allá, pero también, y eso es quizás más revelador, en personas que se consideran y son normalmente creyentes y practicantes. Esta actitud, contrastada con lo que ella fue a mediados del siglo XX, revela ya en sí un cambio bien real: lo que entonces se compartía como una evidencia, creer en que había vida eterna en el más allá, ahora muchas de las personas que pasan por la experiencia de un duelo ante la partida de un ser querido se sorprenden a sí mismas no sintiéndose tan seguras de ello. En Costa Rica una encuesta realizada en el Area Metropolitana en abril



del 2000 arrojó el dato de que sólo un 36.12% de los entrevistados cree en la vida después de la muerte[10].

En efecto, suele aparecer como una sorpresa para la persona misma que está en proceso de duelo. Como que ésta se consideraba más creyente, más segura en la existencia de un más allá. Y de pronto se sorprende a sí misma al sentir que realmente tiene que preguntarse por si de verdad es así: ¿dónde está? ¿lo o la veré?

Detrás de ellas la crisis del “yo” de “lo mío”.

El más allá explicado como física, es decir, como física espiritual social, como un mundo de relaciones gratificantes plenamente felices pero al estilo del mundo de acá, aparece espontáneamente, sin saber cómo ni por qué, puesto en duda o, para decir lo menos, la posibilidad de la duda emerge: ¿Habrá algo más allá de la muerte? ¿Nos reconoceremos como aquí las personas queridas? ¿Podremos vivir amorosamente fundidos los unos con los otros?

Con las dudas entran en crisis la visión que décadas atrás teníamos del cielo. Desde luego entra en crisis una visión en parámetros de una física espacial. Recordemos la declaración del Papa: el infierno como lugar no existe. Pero no sólo ella sino también una concepción antropológica y social al estilo de lo que suele constituir para muchos la realización aquí. Porque las preguntas, y por lo tanto las dudas, subrayan con toda su carga no tanto el dónde como el si yo los veré. Interpretada la muerte biológica como una pérdida del yo, la pregunta en el fondo es: ¿seguiré siendo yo después de mi muerte y ellos, los míos, seguirán siendo los que fueron, seguirán siendo míos?

Y la crisis del conocimiento ordinario

En la cultura moderna actual no sólo el conocimiento de naturaleza dogmática entra en crisis, sino también comienza a merecernos cuestionamiento el conocimiento religioso que responde a necesidad y a interés, el conocimiento logrado vía argumentación y razonamiento. Y con razón. Porque un conocimiento así no es todavía adecuadamente translúcido ni puro, no deja de ser interesado y egocéntrico. Y al no reunir la calidad necesaria, siempre será producto del entendimiento arrastrando el querer y el sentir, no del sentir, conocer, querer y actuar de todo el ser y con todo el ser.

Cuando este conocimiento tiene lugar, no hay yo que conozca, necesite de los otros, los desee y los ame, sino que el yo es conocimiento, es amor, y es todo. Y si es todo, si es “Eso”, si es amor, ¿qué va a necesitar, desear o buscar? Todo esto carece de sentido. Quien es “Eso”, ya experimentó la muerte de su yo antes de su muerte biológica. ¿Va a poder preguntarse si existe algo o alguien después de la muerte? No tiene sentido para él.



Para él no hay muerte, todo vive, todo es vida, él es vida. Pero no adelantemos respuestas.

Sinteticemos las transformaciones religiosas evocadas en estos dos epígrafes, subrayando que la crisis es de representaciones, de cosas, de la religión como sistema moral, de la oración como comunicación con Dios e incluso de relaciones y de sujetos religiosos. ¿Cómo interpretar la crisis? ¿En qué consiste y qué la explica? ¿Cuál es su naturaleza y alcance? ¿Cómo analizarla?

5. Algunas explicaciones de la crisis

Antes de pensar en las causas, para autores más avisados la crisis que estaríamos viviendo ahora no tendría antecedente en la historia si no es en el denominado «tiempo-eje»[\[11\]](#). Y lo que estamos viviendo hay que interpretarlo en términos de una transformación cultural. La transformación de la cultura deja sin el soporte adecuado de credibilidad a la religión. En la cultura actual en todo lo que son valores la experiencia es la fuente de acreditación y validación, pero el cristianismo no es presentado como tal. Ahí hay una explicación de la crisis, así como de su superación. El cristianismo se configuró en categorías griegas y así quedó fijado en sus dogmas y teología durante siglos, pero nuestra cultura no es ya griega. Ahí tenemos otra clave de la crisis: hay que deshelenizar el cristianismo. En fin, no hay experiencia de lo religioso sin experiencia de lo sagrado, pero éste se ha desplazado o metamorfoseado. Hay que redescubrirlo para poder conectar convincentemente religión con experiencia de lo sagrado. Estas son las explicaciones actuales más frecuentes. Detengámonos un poco en cada una.

Una situación como la del «tiempo-eje»

Hay bastante consenso entre los estudiosos en que para encontrar en la historia un momento parecido hay que remontarse a lo que el filósofo Karl Jaspers llamó el «tiempo-eje», esto es, el período que va del 800 al 200 a.C.[\[12\]](#). Esta referencia ya sugiere por sí sola de qué magnitud de crisis estamos hablando. Jaspers bautizó con esta expresión la época en la que se iniciaron las religiones que luego conocemos como universales, y que fue una época verdaderamente «axial», tanto por lo que supuso de ruptura con el pasado como de articulación para el futuro. De hecho, el nuevo modelo surgido entonces habría llegado con sus categorías fundamentales hasta nuestros días.

Ello ocurrió casi a la vez, y aparentemente sin que supieran unos de otros, en China, India, Irán, Palestina y Grecia. Y lo que ocurrió fue la construcción de una nueva forma de pensarse y pensar la realidad: un nuevo paradigma o matriz cultural. El cambio fue de un alcance universal y profundo de acuerdo a lo que eran las dimensiones del mundo conocido en aquel tiempo. Atrás quedaba el mito como forma de pensar, con su



empirismo y sus tabúes, y lo que se abría por delante era un pensar consciente, reflexivo y crítico, en categorías de totalidad y de universalidad y, por consiguiente, de límites. El producto de este pensar y de la nueva conciencia toma la forma de visiones centrales del mundo, donde éstas se estructuran a partir de un principio, de una fuerza, de un valor o idea, de un dios. Estas visiones del mundo pudieron ser de naturaleza religiosa, cósmica, metafísica. En el caso de las religiones universales éstas se desempeñaron como visiones centrales del mundo. Esto fue lo que les permitió liberarse del espacio y apoderarse del tiempo, adquiriendo de esta manera una vocación y una capacidad universales. Para nada son religiones amarradas a un lugar o a dioses locales. Son religiones nuevas vinculadas a una conciencia nueva de ser y de situarse en el cosmos, en el mundo y en la historia. Por ello muchos estudiosos sociales para referirse a estas religiones gustan de utilizar el término «ideologías», por su carácter universal y porque se estructuran y comportan como tales, esto es, como saber, razonamiento y discurso antes que como experiencia, sabiduría, método y vida. Por su parte, las religiones locales lo siguieron siendo, permaneciendo vinculadas a sus referentes míticos, mágicos y empíricos de antes, pero también permanecieron portadoras de las cualidades positivas que acabamos de señalar y que las religiones universales, especialmente las occidentales, perdieron.

Como este cambio no se conoce otro en la historia de la humanidad. Fue un auténtico parteaguas. A partir de él la historia no sería como antes, más bien con él comenzaba la verdadera historia. Antes, como dice Mircea Eliade[13], hubo condicionamiento material, económico y cultural, pero no la conciencia de ser parte de una fuerza más universal y común a todos. El cambio global significó una auténtica revolución cultural que marcó un antes y un después. Al carácter exclusivamente articulador del mismo se refiere Jaspers con la expresión «tiempo-eje»: ha sido el único eje universal hasta ahora, no ha habido otro igual. Pues bien, hablando con rigor, cuando los estudiosos sociales de lo religioso lo consideran como el único momento en la historia más semejante al nuestro es para decirnos que algo parecido puede estar pasando ahora: que un eje articulador nuevo puede estar apareciendo con todos sus efectos; que religión y cultura van estructuralmente unidas; que la religión puede sufrir hoy un cambio parecido, es decir, de naturaleza estructural profunda, con las consecuencias del caso; que la transformación en proceso parece irreversible; en pocas palabras, que para la religión puede estar comenzando, como entonces, una nueva historia.

Desafortunadamente, la mayoría de los estudiosos de lo religioso que recurren al símil del «tiempo-eje» no se lo toman tan en serio, sino que echan mano de él para sugerir que estamos ante una crisis de la religión más seria de lo que suelen creer las iglesias, vinculada -hablando sin mucho rigor- a la cultura e historia presente. Así, no se preguntan una cosa obvia: si la religión que está en crisis y sometida a transformación son las religiones universales que hemos conocido y se iniciaron entonces, ¿qué religión



es la que estructuralmente hablando va a surgir?, ¿las mismas pero recicladas? Las respuestas de estos mismos estudiosos con frecuencia no superan la renovación de las partes más ruinosas, que en el fondo equivalen a retoques. Pero, con todo, la referencia que hacen al «tiempo-eje» no deja de ser muy importante y sus propuestas renovadoras no dejan de tener interés pastoral para las iglesias aunque no lo tengan tanto para la ciencia. Ojalá las iglesias les prestasen atención y las acogiesen.

Enraizando la religión en la experiencia.

Al no tomar muy en serio las implicaciones estructurales contenidas en la expresión «tiempo-eje», los mismos autores recurren de preferencia a una visión culturalista y antropológica. Se argumenta que es más científica al ser más fenomenológica[14]. En el fondo, es que permite encontrar explicaciones y hacer propuestas aparentemente convincentes para el hombre y mujer modernos sin necesidad de abandonar estructura y contenidos de la religión universal iniciada en el «tiempo-eje» y que supuestamente está en crisis. Por ello se recurre a enraizar la religión en la experiencia humana[15]. Porque supuestamente el ser humano actual con relación a sus valores personales es subjetivo, intimista y experiencial.

En efecto, el ser humano es un ser experiencial. Arrojado al mundo, comienza a tomar contacto con el medio mediante la experiencia. No tiene otra forma de hacerlo, de actuar, ubicarse y vivir. Por ello la experiencia como forma primera de conocimiento lo acompañará siempre, será la base de todo otro tipo de conocimiento y el acervo adonde en última instancia todo producto de conocimiento vuelve. En el fondo, todas las otras dimensiones y funciones especializadas de conocimiento que conocemos no son otra cosa que especializaciones de dimensiones y funciones ya nuclearmente presentes en la experiencia.

Ahora bien, dentro de la dimensión experiencial que el ser humano desarrolla las experiencias de *sentido* ocupan un lugar privilegiado. Estas son las que el ser humano tiene y construye cuando hace la experiencia de la significación sí mismo, de su vida, del cosmos, del mundo, de la historia. Es un hecho que el ser humano no puede vivir sin el sentido que le depara tal tipo de experiencias. De hecho las tiene y además, ya sea de una manera u otra, a distintos niveles de profundidad, con diferente grado de ambición, él se las procura. Es un adicto al sentido, no puede vivir sin él. Aquí no nos referimos al sentido que necesariamente acompaña todo lo que hace culturalmente, que constituye la mayor parte de su vivir y de su hacer, sino al sentido *global* que él mismo como ser humano que es tiene que proporcionarse a sí mismo, a su vivir y a su hacer como totalidad.



Pero esto no es todo. Dentro de las experiencias de sentido cabe distinguir experiencias de lo *sagrado*. Estas son experiencias que irrumpen en las experiencias de sentido. Por ello tienen el carácter de la gratuidad, pero al mismo tiempo de lo inesquívale, de lo que causa respeto y significativamente nos desborda, es inefable. *Numinoso* lo llamarán los autores[16]. Por todo ello lo sagrado sobrecoge. Nos pone en presencia de una dimensión o realidad superior y más profunda que nosotros desconocíamos y ante la cual es nuestro ser el que reacciona más que nuestra conciencia, y reacciona con sobrecogimiento y temor. Por su naturaleza, y dentro de esta visión, la experiencia de lo sagrado es considerada previa y necesaria para la experiencia *religiosa* propiamente tal. Aunque como la experiencia de lo sagrado no es el último desarrollo de la experiencia de sentido, tampoco la experiencia religiosa es el final natural de la experiencia de lo sagrado. En ambos casos se da irrupción y se produce corte. Pero así como tampoco parece poder darse experiencia sagrada sin la sensibilidad y el refinamiento que da la experiencia de sentido, tampoco parece poder darse experiencia religiosa sin experiencia de lo sagrado.

La experiencia religiosa, según estos autores, tiene lugar cuando hay una experiencia de *Misterio*, de algo o alguien que interpela, y por eso para ellos la religión por antonomasia es la religión que no solamente experimenta estar delante del Misterio, sino delante de Alguien, delante de Dios. En términos de este discurso, sólo cuando se da la experiencia del *Misterio* se da la experiencia religiosa y se da la religión como respuesta. La experiencia religiosa es la experiencia que se produce cuando el Misterio o Alguien irrumpe en nuestras vidas, en nuestra conciencia. La iniciativa de la misma no está en nosotros, está en el Misterio, está en el Alguien. En la religión cristiana la fe sería la expresión de esa experiencia, tanto en lo que tiene de irrupción de Dios en la vida del ser humano como en lo que tiene de apropiación y respuesta por parte de éste.

Dado este casi encadenamiento de niveles de experiencias, dado que el ser humano es experiencial, y que gran parte de la religión cristiana está muy lejos de la naturaleza inmediata, impicante y realizadora que supone la experiencia, la solución a la crisis actual de la religión estaría, según estos autores, en redescubrir la fe cristiana como la experiencia que es y así facilitar la apropiación subjetiva, personal y vivencial de la misma. Si el ser humano es animal experiencial y la fe es experiencia, la conexión entre ambas tiene que ser fácil y garantizada. Se trataría de volver la fe a la experiencia.

También este nuevo aporte es muy importante, precisamente en la medida que reivindica la dimensión experiencial, pero resulta insuficiente. El concepto de experiencia del que parten, lo descubren y construyen fenomenológicamente a partir de lo que detectan ser la experiencia en el ser humano como animal depredador, como animal que para vivir y no morir tiene que tantear, incursionar, tomar datos, procesarlos, contactar de



nuevo la realidad, poner las primeras sistematizaciones a prueba, corregirlas y completarlas. Y esto es lo que llaman experiencia humana, lo que en realidad es, un conocimiento que por mucho que en él se enfatice lo preconceptual e intuitivo, siempre es mediacional y representacional, nunca es conocimiento silencioso. La experiencia de éste o no se conoce o es rechazada como imposible. Y el hecho es que, dado como conciben ellos la experiencia, vía una fe experienciada jamás llegará el ser humano a la experiencia del conocimiento silencioso, en la cual según nosotros consiste la verdadera religión y la única que verdaderamente puede superar la crisis. Porque una fe por muy vivenciada, personalizada y experienciada que llegue a ser, nunca dejará de tener un origen externo, heterónomo, autoritario, y, por consiguiente, tal fe y sus contenidos nunca dejarán de significar aceptación y sumisión. Mientras la fe actualmente creíble tiene que ser conocimiento plena y totalmente experiencial, no representacional, silencioso, creativo y libre.

Deshelenizando el cristianismo.

Como una parte del gran reto de volver la religión cristiana a la experiencia, para los mismos autores se impone en forma imperiosa deshelenizar el cristianismo [17]. Una tarea verdaderamente titánica, tantos y tan medulares son los contenidos y aspectos que hay que deshelenizar.

El término helenización refiere al fenómeno que significó pensar y presentar el cristianismo primitivo, originalmente judío, en categorías filosóficas griegas. El éxito fue muy grande. Este consistió en algo más significativo aún que verter el cristianismo primitivo en nuevas categorías (Dios, verdad, misterio, naturaleza, esencia, sustancia, persona); en buena parte consistió en la capacidad de repensar el propio cristianismo generando una nueva concepción de relación del ser humano con Dios. Se trató de una auténtica y verdadera transculturación. De esta manera con la transculturación lograda el cristianismo adquirió un estatuto universal o, para ser más precisos, occidental. Fue el cristianismo helenizado el que fue llevado a los cinco continentes con más éxito en unos que en otros, como se sabe. Pero, en la medida en que la misma cultura dominante cambia, como sucede tantas veces, en el éxito mismo estaba también su limitación de cara a los cambios. La concepción misma de las enseñanzas de Jesús o la lectura del Evangelio, el concepto de fe y de “verdad” cristiana, la teología, los ritos y sacramentos, la concepción de iglesia, de sacerdocio y demás ministerios, a efectos prácticos todo quedó traducido y fijado sobre el mismo trasfondo de la cultura helenista; un trasfondo ontológico, cósmico y metafísico, del que adquirió su consistencia y su validación. ¿Qué pasará cuando este paradigma cultural cambie? El cristianismo, fijado como está, sobre todo, mediante la sacralización que él mismo ha realizado de una versión -la griega, que



después de todo no le es esencial sino temporal-, no cambiará tan rápidamente, e inevitablemente se producirá la crisis. Esta es la situación en la que desde hace tiempo se encuentra el cristianismo, y de la que le es tan difícil salir.

Desde mediados el siglo XIX sectores de los diferentes cristianismos, protestante y católico sobre todo, vienen intentando responder a lo que en la modernidad hay de cultura matricial, tomando para ello progresivamente distancia de la visión esencialista y mecánica griega, especialmente en su versión aristotélica. Lo que en la segunda mitad del pasado siglo XX comenzó siendo actitud tanteante de pioneros, ya es una posesión común. Hoy el cristianismo en sus diferentes confesiones, con avances y retrocesos, piensa el mundo en categorías que toma de las ciencias y del pensamiento, más históricas y culturales, más dinámicas, más antropológicas y sociales, en una palabra, más científicas, aunque no deja de practicar una lectura y apropiación selectiva. También el cristianismo ha aprendido a pensarse en forma más histórica y social, más antropológica y ecuménica y en términos más específicos de sí mismo y más respetuosos de la autonomía de lo creado, como se dice. Pero todavía porta un lastre en términos de visión, de categorías y de actitud de cuyo anacronismo aún no ha tomado plena conciencia, lastre que frecuentemente confunde con el mensaje religioso del que es portador, y, obviamente, de esta carga aún no se ha podido desprender. Fieles y teólogos suelen ser más conscientes de la necesidad del cambio; de ahí el malestar que permanentemente experimentan. Pero, sobre todo en el caso de la Iglesia Católica, se lleva años en que Roma no favorece el cambio sino que lo impide o, más bien, quisiera realizar el cambio pero conservando las mismas certidumbres de antes y a partir de ellas. La sensación general es de estar viviendo un *impasse*, del que no se sabe cuánto va a durar.

En efecto, la distancia entre la cultura griega en la que se encarnó el cristianismo y la nuestra actual es tan grande que la deshelenización se impone, aún independientemente del reto específico de volver el cristianismo a la experiencia, tal como veíamos en el epígrafe anterior. Y a ello ayudaría sin duda el tomar plena conciencia de la dimensión titánica del esfuerzo a emprender, para que la decisión que se tome esté a la altura del reto. Pero no basta. Se requiere conocer la nueva cultura a fondo. El malestar sin más, sentido ante la percepción de la brecha que se abre entre categorías pasadas y cultura actual, no es suficiente garantía de acierto: hay que conocer en profundidad la cultura actual y ser radicalmente fiel a ella en lo que tiene de matricial cuando se trate de verter el vino nuevo en odres nuevos. De lo contrario, siempre estaremos vertiendo el vino en una cultura que, por modernizante que parezca, no es la nuestra. ¿No es esto lo que pasa cuando se sale a la caza de características de la cultura moderna y sobre ellas se vehicula el mensaje cristiano sin repensarlo a fondo, tratando de mostrar que nosotros somos modernos y por ello también nuestro mensaje? La cultura en lo que tiene de paradigma articulador y de matriz demanda para sí mucho más respeto.



Son los odres *nuevos* en los que hay que verter el vino nuevo. No le pidamos a la cultura nueva ser «cristiano viejo» como se pedía en España a los cristianos de siempre frente a los conversos. Porque entonces la cultura así vista e interpretada será «vieja», además de fantasmal, porque la cultura actual no es así.

A la búsqueda de lo sagrado.

Otro avance en la explicación de la crisis actual en la religión, complementación de los anteriores, es el que subraya el «desplazamiento» o «metamorfosis» de lo sagrado [18].

Ya lo vimos. Aunque sagrado y religioso no son experiencias que la primera implique a la segunda, ni mucho menos sean experiencias equivalentes, para estos autores lo sagrado es condición *sine qua non* de lo religioso. La experiencia de lo sagrado no conduce sin ruptura a la experiencia de lo religioso, pero sin experiencia de lo sagrado no hay experiencia de lo religioso. De ahí que, de cara a superar la crisis, se imponga la búsqueda de lo sagrado. Este tiene además la particularidad de que existe siempre, de que no desaparece. Esta aserción que suena como un postulado *a priori*, se constata en la realidad. Si por sagrado, dice un filósofo agnóstico moderno, Luc Ferry [19], entendemos aquello por lo cual alguien está dispuesto a sacrificarse (*sacrum facere*), llegando incluso a entregar su vida, entonces lo sagrado sigue existiendo hoy, puesto que hay valores y realidades por los cuales el hombre y mujer modernos se sacrifican, dan y entregan su vida. El problema es, pues, encontrar dónde están estos valores y realidades, cuáles son, a dónde se ha desplazado lo sagrado, en qué valores se encarna, bajo qué formas. Porque lo que hay es «desplazamiento» o «metamorfosis» de lo sagrado pero no desaparición.

Y lo sagrado hoy parece estar en el propio ser humano, en la forma en que lo percibimos y se nos presenta: como valor último, por lo tanto irreductible a ningún otro, y fuente de todos los demás. Este es el ser humano, el primer sujeto de derechos y fuente reconocedora de los derechos de todo lo demás. Esto explicaría según algunos que si todavía hoy, en un mundo tan pluralista en valores, hay alguna ideología universal ésta sea la de los derechos humanos. Lo cual no quiere decir que no sean atropellados. Como siempre, y también hoy, la exaltación de valores suele ir de la mano con el irrespeto y el atropello de los mismos. Pero en términos de axiología personal y social hoy el ser humano es lo más sagrado. El ser humano en su ser personal y concreto, en su vida, en su conciencia y pensar, en su derecho a ser sí mismo, en su dignidad. Este nuevo sentimiento, esta experiencia compartida es lo que hace que tanto el terrorismo como la pena de muerte sean rechazables y rechazados, que los dictadores y quienes abusan del poder estén siendo llevados a los tribunales, que ciertos crímenes, como los de lesa humanidad, violación de derechos humanos y la tortura, no prescriban, que responsables de violaciones de derechos humanos en un país puedan ser juzgados y condenados en



otro. Es el mismo principio que dio origen al derecho humanitario con la fundación (1863) de la Cruz Roja: los soldados caídos en batalla dejan de ser soldados para ser seres humanos con iguales derechos más allá e independientemente del bando en el que lucharon. El ser humano, por el hecho de serlo, es sujeto de derechos que en todo momento hay que respetar. Es sagrado. De ahí el horror que nos producen actualmente los genocidios.

Es a la luz de este nuevo valor como se explican muchos comportamientos modernos. Por ejemplo, los ingentes esfuerzos que un país tan pequeño y limitado en recursos como, por ejemplo, Costa Rica invierte en rescatar vidas de gentes que se han perdido en la montaña, e incluso cadáveres de lugares muy peligrosos cuando se ha producido un accidente. No importa el número, puede tratarse de una sola persona o de un cadáver, que el esfuerzo que se realiza es verdaderamente el humanamente posible. Y es que el ser humano, vivo o muerto, es sagrado.

La religión tendría que articularse sobre esta experiencia. La religión, que durante milenios se articuló sobre el derecho de Dios, de la verdad, de la sociedad y de la iglesia, realidades todas ellas sentidas como “objetivas”, externas y superiores al ser humano, tiene que articularse ahora sobre éste en su realidad de sujeto, en su subjetividad y autonomía, en su derecho a una vida plena y total, en su dignidad. De hecho la Iglesia Católica declara, y así lo hace, fundamentar su Doctrina Social en el principio reconocido de la dignidad humana. Lo importante es que todo lo que la religión cristiana tiene como doctrina se fundamentase igualmente en este mismo principio y en sus implicaciones de subjetividad y de autonomía.

Aún reconociendo lo que hay de aporte en este planteamiento –funcional y operativo en el nivel de la realidad interesada-, nuestra crítica al mismo es que lo sagrado así concebido -y, por tanto, lo religioso articulado sobre él- no es tan último y tan irreductible como aparece, no es el valor de los valores. Y por lo mismo tampoco es capaz de garantizar la superación de la crisis actual de la religión. Es una solución interesada, coyuntural y hasta si se quiere oportunista, pero no es la solución de fondo. En otras palabras, la experiencia de lo religioso articulada sobre la experiencia de lo sagrado permanece en el orden de la religión de creencias, no lleva, no puede llevar, a la religión del conocimiento.

Montar la religión sobre el valor sentido actualmente como el más sagrado, nos puede parecer ahora la forma más sublime y desinteresada de actuar. Pero no es así, pese a que actualmente parecemos muy dispuestos a compartir derechos con el resto de los animales y con las generaciones futuras. Sería fácil mostrar la carga antropocéntrica que todavía perdura en un planteamiento como éste, sólo para citar un efecto poco deseable. La experiencia religiosa dependería de la sensibilidad y la argumentación que muestre



dónde se ha desplazado lo sagrado o qué nueva forma ha adquirido. Ella misma será conceptual y argumental, nunca plena y totalmente experiencial. Siempre será una conclusión a la que la razón llega y, convencida la voluntad, se impone al resto del sentir y del percibir sin que este resto lo sienta y perciba como su propio ser y el ser de todas las cosas. Y tarde o temprano hará crisis. Porque hay algo más último, más irreductible. Hay algo que no sirve para ordenar axiológica y valóricamente el mundo, para fundamentar ni justificar valores, porque sencilla y simplemente “es”, no tiene otro fin. Si algo tiene por fin apuntalar la religión, esa religión apuntalada ¿qué diferente es de eso, una religión apuntalada?

La ontología de lo sagrado sirve eficientemente para ordenar jerárquicamente el mundo axiológico en el que nos movemos como depredadores, sirve también para fundamentar una religión como poder, pero no para la religión que es única y totalmente gratuidad. Con razón esta religión no conoce de lo sagrado. En esta religión todo es igual, todo tiene el mismo valor, no hay cosas o acciones más importantes que otras. Lo que en cada momento debe hacerse, grande o pequeño, eso es lo que hay que hacer, eso en ese momento es lo único sagrado, eso es lo más absoluto e importante.

Redescubriendo la mística.

Por estos caminos, que generalmente convergen, se ha ido redescubriendo la mística, esto es, la religión tal como la han vivido y la siguen viviendo los grandes testigos y maestros de todas las grandes tradiciones de sabiduría y religiosas. En la mística se encontraría la esencia de la religión, ella sería la verdadera religión. Incluso hay autores que se hacen eco de la hipótesis de algunos de si lo que luego hemos conocido como religión y religiones no han sido más que derivaciones desvirtuadas, dogmatizadas y catequizadas, de experiencias místicas primeras. En el caso del cristianismo esto es cierto. Y lo mismo puede afirmarse de otras religiones, como del budismo y del islam. En todo caso, las experiencias conocidas como místicas son reconocibles como las experiencias religiosas más genuinas y más profundas. De ahí su atractivo actual. Hay que volver a ellas. La misma es como una llamada de orden y una esperanza que actualmente ha comenzando a cruzar teologías e iglesias [20]. La vuelta a la lectura de los místicos es el fenómeno al que estamos comenzando a asistir al menos en el caso de la Iglesia Católica. Se reeditan sus obras, entran en la lectura espiritual, se organizan talleres y se celebran seminarios y encuentros, se estudian sus enseñanzas y se divulgan. Y todo ello -y sin duda esto es lo más importante- con un cierto afán de profundizar en las verdades creídas, en la religión cristiana, y vivirla como experiencia.

A todo ello está ayudando un mejor conocimiento de los auténticos hombres y mujeres espirituales. Todos ellos, comenzando por Jesús de Nazaret, han vivido una



espiritualidad muy profunda pero a la vez muy real, muy histórica y muy comprometida. Cuanto más se mira de cerca a estos hombres y mujeres, más se constata que son sin fisuras, plenos, totales. No puede ser de otro modo. Sus premisas y su experiencia les lleva a vivir en plenitud aquí y ahora. Para ellos todo es eterno, todo es absoluto, todo es. Está desapareciendo, pues, el miedo que se tenía a caer en una falsa espiritualidad, evasiva, desencarnada, atemporal.

Hay que felicitarse por este descubrimiento, que tiene el gran mérito de ponernos sobre la verdadera pista, sobre la experiencia de quienes verdaderamente lograron vivir la religión de conocimiento. Pero hay un gran peligro, precisamente en la medida en que en el descubrimiento campea el interés de la religión, el interés de ganar credibilidad con la muestra de tales productos, sin cambiar nada en el fondo. Procediendo así no son los místicos quienes llegan a transformar la religión, sino ésta la que asimila en su estructura de creencia a aquéllos. Otra vez más es el intento por echar el vino nuevo en odres viejos. Esto es lo que está sucediendo en este movimiento precisamente de redescubrimiento de los místicos. Las maneras de hacerlo son dos principalmente, y obviamente que se procede así porque así se cree que son las cosas. En otras palabras, ambas son inconscientemente interesadas.

Una de ellas consiste en mostrar que lo importante o decisivo en estos hombres y mujeres de conocimiento que llamamos místicos no es la naturaleza en sí del conocimiento alcanzado sino la referencia que en todo momento han mantenido a la fe de la Iglesia, a Jesucristo y a Dios tal como ésta los predica, es decir, Jesucristo como mediador universal y único, y Dios como Ser Personal. Sin estas concepciones, sin esta fe, no habría experiencia mística como experiencia de conocimiento. En otras palabras, es una reivindicación más de ortodoxia confesional, con todo lo que ello implica, que de experiencia propiamente tal.

La segunda, por exigencias también de ortodoxia y de mantener lo que se conoce como salvación universal, consiste en mostrar que, estructuralmente hablando, experiencia mística y fe-creencia es la misma cosa, diferenciándose únicamente en el hecho de que aquélla es la floración y plenitud de ésta. Para esto último también se difumina y rebaja, por así expresarlo, la calidad de la experiencia mística mostrándola como un conocimiento cuasi no mediacional, pero en el fondo siempre mediacional y representacional, en otras palabras, un conocimiento no silencioso.

Por ambos caminos lo que podía ser un buen comienzo puede tener y de hecho tiene un mal fin. Aquí, como siempre, la religión debiera proceder, si pudiese, de manera totalmente desinteresada, buscando únicamente la verdad, la verdad que hace libres y plenos a los seres humanos, aunque la religión muera. Es más, tiene que morir en el



intento, tiene que convertirse totalmente a lo que intuye y vislumbra pero que no llega a ser: conocimiento total.

6. Una transformación mucho más profunda

Nosotros creemos que la crisis de la religión a la que estamos asistiendo es mucho más profunda, y que, por lo tanto, también lo es la transformación que está teniendo lugar en nuestros días.

El neolítico como época de comparación

Simbólicamente hablando, podríamos estar de acuerdo en el «tiempo-eje» como época de comparación. Enfatizando, sin embargo, con todo el rigor posible que lo que en ella tuvo lugar, fue una transformación estructural en el pensamiento mismo como herramienta de ver, interpretar y concebir todo, universo, mundo, historia y ser humano. Para nosotros el «tiempo-eje» connota ante todo y sobre todo una transformación cultural que como un «eje» atravesó desde entonces la historia de la humanidad, marcando un antes y un después. No solamente fue una transformación cultural tan grande que ahora llegó el momento de desempolvar recurriendo a Jaspers para blandirla como ejemplo, advertencia o amenaza, según convenga. Es mucho más, se trata de una transformación única, que dividió en dos mitades la historia. Habría que procurar, pues, que categoría y comparación no se conviertan fácilmente en recurso retórico.

Con otros autores [\[21\]](#), nosotros preferimos remontarnos unos miles de años antes del «tiempo-eje» para encontrar una situación proporcionalmente parecida a la nuestra actual, por lo menos en lo que tiene que ver con lo cultural, y así aprender de sus transformaciones. Nos estamos refiriendo a la época del neolítico, con su invención de la agricultura y lo que ésta significó: vida urbana, sociedades más complejas con un nuevo tipo de organización social, dentro de ésta el sector de quienes mandando hacían viable la sociedad, y la aparición de la artesanía propiamente tal. ¿Qué sucedió entonces? Como vemos, una transformación profunda en las condiciones de vida, en la forma de trabajo y en la forma de organizarse socialmente, y, en correspondencia con ella, como causa y efecto de la misma, una nueva forma de pensar, una revolución cultural. Lo que ocurrió fue el cambio más grande que se conozca de civilización. Este fue el significado profundo de aquella época. Lo importante no fueron los cambios culturales en sí, que, aislados de su razón de ser y de su función, no se podrían explicar, sino los cambios culturales como herramienta y útil en función de una nueva forma de vida.

Aquí hay que recordar la naturaleza primera y radical de la cultura. Esta fue un invento en los animales vivientes que somos los seres humanos para, sin tener que cambiar morfológicamente, hacer frente a los grandes cambios en la forma de vida. Así



hemos podido vivir como especie bajo formas tan diferentes como las que representan la caza, el pastoreo, la agricultura, la industria y actualmente el conocimiento, sin tener que cambiar morfológicamente. En cada caso lo que hemos cambiado es el «chip» de la cultura. Por ello ésta funciona como una «programación»; la programación que en el marco de una forma de vida dada necesitamos para poder vivir. El neolítico, con la invención de la agricultura, significó un cambio fundamental en la forma de vida, quizás el mayor de todos los que han tenido lugar hasta nuestros días. De hecho quedamos marcados por el mismo hasta hoy. Y en este cambio y en función de la nueva forma de vida, la cultura, además de otras funciones, existe desempeñando la función de herramienta y útil, la función de programación para poder vivir.

Lo que nos enseña la época del neolítico es que ahora podríamos estar ante una transformación parecida y, bajo ciertos aspectos, aún mayor. Nos engaña la impresión de que lo que ahora estamos viviendo es continuación, si se quiere más acelerada, de lo que ya conocimos antes: la industria como forma de vida y la modernidad como cultura. Obviamente, hay continuidad, pero también hay ruptura, hay cambio, como acabamos de expresar, mayor incluso que el que significó el neolítico. En algunos aspectos la situación actual ni siquiera se parece a aquélla, es inédita. Pero veamos qué constantes y transformaciones antecedieron a nuestra situación de hoy.

Esquemas sociolaborales, modelos axiológicos y religión. [22]

Antes del neolítico, el ser humano encontró en su propia experiencia laboral la orientación que necesitaba dar a su vivir, las metas y objetivos que fueron los suyos. Como cazador fue en la muerte inferida al animal y en la comida del mismo donde en cierto modo le vino dada la clave del sistema de valores o axiología que él necesitaba para orientarse. Fue en las acciones de las que centralmente dependía su vida, aquéllas que necesitaba llevar a cabo para poder vivir y no morir, de donde emanó su valor más central: la muerte convirtiéndose en vida, la muerte como fuente de vida, lo que en términos axiológicos se tradujo en la convicción de que para que haya vida tiene que haber muerte y a mayor muerte más vida. A partir de ahí articularía y organizaría toda su axiología, todos sus valores, incluida la religión, que por definición se sitúa en la cumbre de la axiología. Valores y religión podrían llegar a alcanzar cotas muy altas de misticismo, como se puede ver en tantas mitologías, especialmente en las experiencias chamánicas, pero echaban sus raíces en el esquema laboral mismo, en los momentos centrales de la actividad de la caza. La forma de vida proveía los valores que el ser humano necesitaba para explicar, dirigir y orientar su existencia.

Esencialmente, esto mismo ocurrió cuando el ser humano comenzó a vivir primero de la horticultura, luego del pastoreo y de la agricultura y posteriormente de la industria.



Siempre la forma sociolaboral de vida fue portadora de los valores que necesitaba para orientar y dirigir su forma de vida, su proyecto. Aunque en correspondencia con los diferentes cambios en la forma de vida, hubo de introducir cambios significativos en su modelo axiológico. En la horticultura y en la agricultura sigue existiendo el modelo muerte-vida, puesto que ambas acciones centrales, esto es, esenciales a la vida, consisten en enterrar (= muerte) los tubérculos o las semillas y una vez recogidas y cosechadas comerlas (masticar y comer es también una forma de dar muerte) y así poder vivir, tener vida.

Con la agricultura sin embargo se opera una transformación muy importante. Las sociedades agrícolas son sociedades complejas, en muchos casos son imperios que, además de la agricultura, necesitan de una autoridad fuerte, de un sector social que detenta y ejerce el saber y el poder. Sin ambos, agricultura y autoridad, las sociedades agrícolas a gran escala son inviables. De ahí que en ellas el esquema muerte-vida se vea subsumido en otro más abstracto, el de mandato-obediencia, que lo resimboliza. A la base de la vida ya no está la muerte, al origen de todo ya no hay una protovíctima ancestral, sino un Ser o principio supremo que con su palabra crea y ordena todo y al que hay que obedecer, el Señor. Es el paradigma o modelo axiológico que ha llegado prácticamente hasta nuestros días, con las características que claramente lo distinguen: es agrario, autoritario y jerárquico. Y es sobre él que se articuló lo que hemos conocido como religión de creencias o religión sin más. Pero fue con este modelo axiológico tan exitoso, producto del esquema sociolaboral, como hemos vivido hasta hace poco. De nuevo tenemos aquí el esquema sociolaboral produciendo los valores que la sociedad necesitaba para dirigirse y orientarse.

El esquema muerte-vida también sufrió un cambio significativo en las sociedades pastoriles y urbanas, entendiéndose por estas últimas las que se desarrollaron en ciudades donde, como fue el caso del Mediterráneo y en la Europa Medieval, ninguna actividad llegó a imponerse sobre las demás. Aquí la experiencia es más bien de la vida en confrontación y lucha con la muerte, y de ahí, por lo tanto, la necesidad de protección y de alianzas. Esto se traduce en un esquema de dos principios, el del Bien y el del Mal y en conceptos de pacto, alianza, pueblo elegido y mediadores.

Una combinación de modelo agrario, jerárquico autoritario y dualista lo presenta el cristianismo, religión fundamentalmente urbana y de artesanos pero que en su configuración también es tributaria del aporte de las otras formas de vida aquí apuntadas. Como religión de artesanos ella se articula sobre el esquema *emisor-receptor*, según el cual Dios emite órdenes, que son formas, y las cosas recibiendo son hechas.

En el caso más reciente de las sociedades industriales, y cuyo esquema sociolaboral descansa en la máquina, el paradigma cultural es la ciencia y la ideología, y el modelo



axiológico es también el “descubierto” científicamente. Paradigma cultural y paradigma axiológico siguen siendo céntricos, y por lo mismo con una función de orientación y dirección, pero pueden ser laicos, no tienen que ser necesariamente religiosos; en todo caso, serán científicos. Todavía aquí el esquema sociolaboral es portador de los valores que la sociedad industrial necesita para formular y fijar sus objetivos y sus metas. De hecho es en esta época cuando se separan como esferas de valor religión y ciencia y cuando hace su aparición la visión ateísta del mundo. Lo que vemos es coexistir en esta época ambas visiones, la religiosa y la no religiosa, mejor aún, una visión científica, no religiosa, en los aspectos prácticos y operacionales de la vida, economía, sociedad, política, administración, gestión, medios de comunicación, con la religión, en quienes la tienen, no ya como visión central del mundo, sino como universo personal de sentido.

La religión en la modernidad todavía cumple en quien la tiene la función de ofrecer sentido trascendente a la vida y a la muerte, explicación sobre el más allá, sentido personal a la historia de la humanidad, identidad personal, y funciona como sistema moral. Es una ideología a la par de las otras, pero religiosa, con la misma pretensión de poder dar satisfacción a todos los interrogantes de sentido del hombre.

Retengamos como conclusión de todo este punto que, pese a las grandes transformaciones conocidas, incluso pese a la mayor de todas, la del neolítico, en todas ellas como forma de vida el respectivo esquema sociolaboral fue siempre portador de los valores que las sociedades necesitaron para dirigirse y orientarse como proyectos, y sobre esos valores se articuló la religión desde el neolítico para acá como una religión de creencias. Retengámoslo, porque ésta es la situación que ha comenzado a cambiar.

Lo inédito en la situación actual

Por primera vez en la historia de la humanidad el tipo de trabajo gracias al cual vivimos como sociedad no es portador de los valores que, por otra parte, necesitamos para dirigirnos y orientarnos, para fijarnos metas, objetivos y fines. El tipo de trabajo que necesitamos lo realiza el conocimiento. Un conocimiento aplicado. Un conocimiento cada vez más tecnológico, que no tiene como cometido preocuparse por la esencia de las cosas, por la significación de éstas, sino por cómo funcionan, operación para la cual el conocimiento tiene que desprenderse de toda significación, haciéndose técnico, operación y procesos desnudos de significado. Es el conocimiento que cada vez más incorporan las máquinas inteligentes gracias a las cuales vivimos, y que seguirán incorporando[23]. Es el conocimiento, lo vemos imaginariamente en nuestras computadoras, encapsulado en sistemas cada vez más interactivos entre sí, activando procesos y dotando a sistemas y procesos de procesualidad, es decir, de capacidad de activar y llevar a cabo acciones en procesos prácticamente sin fin. La incorporación



posible a futuro de “sentimientos” y “significados” se verá mediada por el mismo conocimiento abstracto, dessemantizado. En otras palabras, el conocimiento hecho trabajo, recurso y fuerza productiva gracias al cual vivimos, no sólo no es portador de los valores que como sociedad necesitamos para dirigir nuestro proyecto y hacer uso del mismo conocimiento que construimos, sino, hablando con rigor, de ningún valor. Es conocimiento “puro” abstractamente diseñado, codificado y aplicado.

Esto es la primera vez que ocurre en la historia. Lo hemos visto, nunca antes ocurrió algo así. En este sentido estamos, pues, ante una situación inédita y con efectos a futuro hoy imprevisibles. Si Mircea Eliade se expresó en parecidos términos, ello teniendo todavía en frente la sociedad de mediados del siglo XX[24], qué no podría decir ahora. Aparte el gran reto de crear valores, y de crearlos científicamente a lo largo de procesos de prueba y error para poder vivir[25] -porque una sociedad no sólo funciona con poder productivo y creador sino con valores-, la naturaleza del nuevo esquema laboral tiene una consecuencia para la realidad que aquí nos ocupa: la religión. Esta no podrá articularse sobre lo que no existe, no podrá articularse sobre los supuestos valores del esquema sociolaboral, como ocurrió siempre en el pasado, porque tales valores actualmente no existen. La religión no podrá ya reproducirse como antes. De ahí la crisis que ha comenzado. Siempre, en el paso de un paradigma a otro, hubo crisis. Y se afirma que el paso que significó el neolítico fue el que más sufrimiento produjo. Pero, como vemos, ahora estamos ante una transformación todavía más profunda, verdaderamente inédita: por primera vez en la historia, el esquema sociolaboral no es portador de los valores que como sociedad necesitamos para conducirnos, y, en consecuencia, la religión no podrá articularse sobre ellos. En adelante si la religión aspira a ser un mensaje y una experiencia válidos para el ser humano contemporáneo tendrá que articularse de otra manera.

Lo que la religión ya no podrá ser

No podrá reproducirse más la religión como antes. Esto quiere decir que no podrá reproducirse más como religión de creencias y que, por lo tanto, la religión que emerja o, mejor aún, que está emergiendo, es bien diferente. Nos referimos a la religión estructuralmente correspondiente con el nuevo paradigma de conocimiento.

Antes se reproducía articulada sobre los que fueron los valores más básicos en las diferentes formas de vida (muerte-vida, mandato-obediencia, esencia(de las cosas)-sentido), condición que daba a estos valores credibilidad y evidencia. Al articularse sobre ellos la religión los llevaba a su expresión más sublime, la más sagrada, reforzando así su credibilidad y su lógica, a la vez que se beneficiaba de ellos. Pero procediendo de este modo se configuraba como religión de creencias, ya que una propuesta construida así era



más fruto de la razón y de la reflexión que de la experiencia, mucho menos de la experiencia realizada con todo el ser. Y, como hemos enfatizado, hoy es la religión de creencias la que hace crisis. No puede reproducirse ya como tal.

Pues bien, por las mismas transformaciones operadas, tampoco podrá reproducirse como sistema ético o moral y como visión de la historia.

La ética o moral religiosa se construyó como sistema a partir de los mismos valores base en las diferentes formas de vida (muerte-vida, mandato-obediencia, esencia(de la cosas)-sentido), únicamente que sacralizados y sublimados al máximo. Construidos de esa manera nunca llegaban a ser una experiencia total, eran una convicción, en el sentido nuestro una «creencia». Actualmente, cuando no existen más esos valores base y casi evidentes, cuando los valores que necesitamos deben ser construidos científica y filosóficamente a partir de los valores por los que optamos como ideales y de toda la realidad que entra en juego, la religión no puede construirse como una moral o ética. Sería religión de creencias por partida doble, como religión y como ética. De hecho, con la excepción de los intentos por hacer repúblicas islámicas antes en Irán y ahora en Afganistán, ya no hay una ética religiosa pública. En nuestras sociedades modernas la ética y moral públicas son cada día más laicas, más civiles. Por otra parte, si hoy día hay un valor fundamental común es el de la dignidad humana. De ahí la legitimidad de la que goza una visión como la de los derechos humanos. Pues bien, ese valor mismo es resultado de una convicción no de una experiencia, convicción a la que le es congénita la debilidad, la duda, el cuestionamiento; de ahí también las diferencias en cuanto a estima e interpretación de esos derechos.

Tampoco la religión puede reproducirse más como visión de la historia. No será más la religión la que como historia ciencia o filosofía de la historia nos diga de dónde venimos y a dónde vamos, cuál es el origen de la historia, cuál va a ser su final, y cuál su dirección fundamental, como si siguiera alguna que le hubiera sido impuesta desde afuera. La historia, por sí misma, no tiene dirección ni sentido que nosotros debamos “descubrir”. Sólo tiene la dirección y el sentido que con las limitaciones que nos son inherentes nosotros le demos. Baste recordar cómo cambió la representación de Espacio y Tiempo con las transformaciones ocurridas en el neolítico [26], para no hacer referencia a lo que en este mismo orden de cosas puede estar ocurriendo ahora. Una religión como visión de la historia no pasaría de ser la sacralización extemporánea de una visión del Espacio y del Tiempo producto ésta de transformaciones materiales, sociales y culturales realizadas por el ser humano y no de la voluntad eterna de un dios.

En todo caso, ética y visión de la historia son realidades construibles y construidas y, como tales, autónomas en su orden.



Pero habrá quien piense, si no se puede reproducir sobre los valores del conocimiento como nuevo esquema de trabajo, se podrá reproducir a partir de la propia subjetividad, tan rica en el ser humano actual. Esta es la tendencia bruta observada o de los hechos. Hecha imposible la religión articulada sobre la relación que supone el trabajo como relación objetiva y objetivadora básica, cada quien desde su subjetividad anda a la búsqueda de una espiritualidad a medida de sus necesidades. Esta es la actitud que predomina. Pero el que predomine no quiere decir que sea la correcta. Hay que estar claros en este punto y distinguir. Si por subjetividad seguimos entendiendo el mundo psicológico que todos llevamos dentro, mundo de necesidades, intereses y deseos, la religión y espiritualidad articuladas sobre la misma serán siempre razonamiento y creencia. De ahí nada raro que, también en este dominio, en la medida en que la ciencia avanza, la religión retrocede.

No podrá reproducirse como sentido de la vida y de la muerte, como religión del sentimiento o como realización estética.

Vida y muerte como realidades biológicas se explican también biológicamente. No hay en ellas un misterio oculto que haya que explicar por algo que les precede o algo que les sigue, como si de otra forma fueran realidades absurdas, sin sentido. Si lo hubiera en el mismo orden sería “cientificable”, y si no lo es, resulta ser una «creencia» que se nos propone, porque ese algo no nos llega por una experiencia real y verdadera. Cuando después de la muerte y en ruptura-continuidad con ella se postulaba que comenzaba la eternidad, entendida ésta como *duración* infinita, la religión era promesa y garantía de la misma. Pero cuando en esa ruptura-continuidad de la muerte no hay nada más allá en ese orden supuesto de necesidad, intereses y deseos, ¿qué va a garantizar la religión?

La religión necesidad, interés, deseo y sentimiento es muy buscada hoy día. Ofertas de la misma se encuentran institucionalizadas en el movimiento amplio y ambiguo conocido como la Nueva Era. Su recurrencia a una ciencia *sui generis* para demostrar que estamos en la era de la que hablan y su recurrencia sobre todo a demandas psicológicas y culturales, muestra hasta qué punto estamos ante una religión ingenierilmente construida y servida, y no ante la experiencia totalmente gratuita y desinteresada que puede hacer el ser humano. Hablan de contemplación pero no superan el ejercicio del «oculus rationis» (ojo de la razón). No hay nada más interesado y egocentrado que la búsqueda interesada de un bienestar integral, holístico. Por ello una de las formas y funciones que la religión así concebida adopta y desempeña es la terapéutica. El fin como se ve es la sanación y realización placentera del yo, pero no su superación. Cuando el mismo yo comienza a hacer crisis, ¿qué pasará con la religión que se articula sobre él? Es obvio que no la resistirá.



Tampoco podrá consistir la religión en la realización estética, aunque arte y religión sean tan próximos que a veces se pueden llegar a identificar. Al arte le es esencial la dualidad sujeto y objeto, dualidad formada por la línea que por más invisible que sea siempre existe entre sujeto creador y contemplador y creación y objeto contemplado. De ahí la emoción estética, el «pathos» estético. Cuando la línea ya no existe es que creador y creación, contemplador y objeto contemplado se han fundido formando con el mismo acto de crear y de contemplar una sola cosa: conocimiento. En esos momentos cumbre, crear y contemplar arte se ha hecho religión: puro y solo conocimiento. Pero en el resto, arte y religión se diferencian. El arte se expresa y crea realidades mediante símbolos; es siempre una experiencia mediacional. La religión como conocimiento silencioso es experiencia sin más, es conocimiento sin mediaciones, sin símbolos. Estos son el lenguaje de la teología, que es una reflexión sobre la religión pero no es religión.

Lo que la religión es y será.

Si la religión que emerge no se puede articular sobre los valores del conocimiento como esquema laboral, porque no los tiene, ni sobre la subjetividad como espacio de necesidades, intereses, deseos y sentimientos, sólo podrá articularse sobre la subjetividad misma sin ningún interés, sobre la conciencia pura y desnuda, sobre el conocimiento.

Sólo entendida de esta manera la subjetividad, podemos afirmar que la religión que emerge se articula sobre ella. Pero así entendida, la subjetividad no es ya subjetividad, al menos como opuesta a objetividad. Porque la religión como conocimiento silencioso se enraíza en una dimensión anterior a ambas. Por lo mismo tampoco hay en esta experiencia la dualidad sujeto-objeto. Como experiencia hay que pensarla de manera totalmente distinta a como pensamos todo nuestro conocimiento ordinario.

Hecha esta aclaración, nada impide que en cuanto proceso y aprendizaje nos representemos la religión a descubrir, como el resultado de un trabajo personal realizado en y desde la interioridad. De hecho es clásico que los autores se refieran al mismo como camino «interior»[\[27\]](#). Pero si así entendemos la subjetividad, se trata de una subjetividad de características nuevas

En todo caso la nueva religión es y será conocimiento, y no cualquier tipo de conocimiento, sino uno muy específico: conocimiento silencioso[\[28\]](#). ¿Por qué? ¿Acaso conocimiento silencioso no es una metáfora para referirse con ella a una realidad que es más que conocimiento? Entonces ¿por qué usarla?

Efectivamente, la experiencia que llamamos conocimiento es mucho más que conocimiento, aún entendiendo por éste *sentir, percibir, y ver*. Es también *querer, es actuar y es ser*. En este sentido hablar de conocimiento para designar toda la experiencia es una forma metafórica de hablar. Pero en la medida en que son realidades autoimplicantes e



iguales entre sí, podemos nombrar todas por una. Es una forma simbólica de hablar pero a la vez justa. Porque es más que conocimiento y a la vez es conocimiento. A la naturaleza especial de este conocimiento se refieren los místicos cristianos cuando hablan de «conocimiento amoroso» y en general las grandes tradiciones religiosas, como en el caso de la judeocristiana, cuando nos invitan a descubrir la «sabiduría» y gozar de ella.

Hay que tener en cuenta que cuando hablamos de sentir, percibir, querer, actuar y ser silenciosos, estamos hablando de experiencias y realidades que se dan sin representaciones ni mediaciones, en una inmediatez pura y directa. De ahí su equivalencia. Y así hay que entenderlas todas. No se trata de un ver, conocer o querer como alguien (sujeto) viendo, conociendo y queriendo algo (objeto). Ni tampoco de un ser en el que alguien (sujeto) es algo (objeto), aunque sea lo máximo, el ser más grande, por ejemplo, si así se le pudiera concebir, Dios. Si lo entendiéramos así, tampoco podríamos hablar de la religión como conocimiento, porque no lo es. Ver, conocer, querer y ser son expresiones con las que aludimos simbólicamente a una experiencia que no experiencia nada, porque simplemente *es*. Experiencia y Realidad es la misma cosa. Y sin embargo hablamos de la religión como conocimiento. ¿Por qué hablar así?

Por dos razones fundamentalmente. Primera, porque así parecieran experimentarlas quienes han hecho la experiencia o, mejor dicho, de esta manera es como simbólicamente nos expresan una realidad que es del orden de lo inefable, de lo que en sí misma contemplada no se puede expresar. Es una manera de expresarse simbólica pero continua, permanente. Segunda, en el trabajo en que hay que empeñarse para llegar a esa experiencia, aunque muchos son los caminos, todos, directa o indirectamente, trabajan el conocimiento. Todos, por ejemplo los que trabajan la acción y la devoción, tienen como objetivo silenciar toda representación y mediación, silenciar nuestro mundo interior, frenar y silenciar todo lo que es conocimiento ordinario [29]. Es, pues, legítimo presentar la religión alternativa a la religión de creencias como religión de conocimiento. Es una forma sutil de referirse a una realidad que aún lo es más, y siempre que hagamos honor a esa sutileza, porque tampoco esta misma expresión está libre de peligros.

En fin, si la religión ha sido religión de creencias, y así se ha visto institucionalizada hasta el punto que resulta difícil a muchos imaginarse que pueda ser de otra manera, hay que concluir entonces que la religión conocimiento silencioso no es religión. En ésta no hay verdades en las que creer, dogmas que acatar, mandamientos que cumplir, ritos o sacramentos por los que obligatoriamente pasar, jerarquías a las que obedecer. Sólo hay verdades que comprender para realizar y experimentar. El objetivo no es la salvación sino la plena realización de uno mismo. No se necesita, pues, de mediadores. Hay testigos y maestros que realizaron la experiencia antes que uno y tienen mucho que enseñar, pero la realización del camino tiene que ser obra de uno mismo; nadie puede recorrerlo por otro.



La religión no es sumisión, no es obediencia, no es cumplimiento de normas morales, es descubrimiento y realización de la maravilla y totalidad que somos; la misma maravilla que es todo. No es religión y, sin embargo, es la espiritualidad más grande que pueda lograrse.

Concluyendo: conversión de las religión de creencias

Si la religión de creencias ya no puede reproducirse creíblemente en la cultura actual, y de ahí su crisis, tiene que convertirse en religión de conocimiento. Tal es la conclusión que se impone. La tarea no es fácil, por el contrario, es titánica, pero no imposible, y, de todos modos, es necesaria. De lo contrario paneles enteros de las religiones de creencias desaparecerán, y con ellos, grandes valores de los que las religiones son portadoras.

No es fácil porque la religión de conocimiento no es religión. No es aceptación de verdades reveladas ni sumisión a las mismas, sino comprensión y experiencia. No hay, pues, en ella fe como aceptación de algo no comprendido y no experimentado o experimentable. El peso no está primero en la aceptación de verdades para luego tratar de interiorizarlas, sentirlas y vivirlas, sino en la comprensión de las mismas como experimentables y en experimentarlas. No es, pues, una obediencia y una moral sino un aprendizaje y trabajo, y una experiencia. El cambio es radical. Y ello a nivel de “verdades” o contenidos, de actitudes y de posición. Lo que se demanda es una auténtica y verdadera conversión: la religión de creencias, la que predica la conversión, tiene que convertirse, convertirse a la religión de conocimiento, a la religión experiencia pura y total. Para la religión como institución esto es muy difícil. Es como negarse a sí misma, a lo que la religión está convencida que es, a los pilares que la fundamentan y sostienen, a aquello para lo que fue revelada, a su vocación y misión, a la redención y salvación de la humanidad por medio de la verdad. Es como desarmarse y perder poder sobre registros y dominios que cree necesarios para su misión. Y sin embargo es posible.

Del seno de las religiones de creencias es de donde han surgido los testigos de la profundidad misma de estas religiones. No surgieron de otra parte. Señal de la riqueza que encierran. En estos testigos la religión de creencias manifestó su capacidad de conversión. El caso de Jesús de Nazaret, tan conocido para nosotros occidentales, es especialmente elocuente. Nació, vivió y murió en su religión judía. En ningún momento se vislumbra en los Evangelios la idea de que él quisiera fundar otra religión. Su fe judía vivida en profundidad le bastó. Y a tal punto religión y fe llegó a ser en él experiencia y conocimiento que pudo decir «el Padre y yo somos Uno», y «quien me ha visto a mí ha visto al Padre». Pero por otra parte hablaba de la necesidad de «nacer de nuevo», y del agua que brota en uno y hace que no se tenga más sed, así como de sus palabras como



palabras que «son espíritu y son vida». Fue fiel a toda expresión de sabiduría en la Ley, «hasta la última tilde o yota», y a la vez transgresor de toda interpretación indebida. Fue fiel, pero simultáneamente libre y soberano. No creyó su religión, la vivió en el estadio donde la religión es experiencia, es vida, es libertad y es práctica. De ahí esa impresión real que rezumaba de verdad y de transparencia, de sencillez y de libertad, de control de sí mismo y de entrega. Se convirtió él y convirtió la religión que practicaba. Esta era antigua como la historia de su pueblo y de sus profetas y a la vez perfumadamente nueva, como él.

Y ésta es la constante, con diferentes grados de desarrollo, en todos los testigos de todas las tradiciones de sabiduría y religiosas. Todos ellos, cada uno desde su tradición, testifican de esta fuente inagotable. En las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría existe esta riqueza, por lo tanto también en las religiones de creencias. Solamente que hay que quebrar el cascarón de las creencias, de lo que por definición no es experimentable, para llegar a lo que sí lo es, a lo que es conocimiento, a lo que de verdad es espíritu y es vida. Pero ahí está. Y ahí están los grandes testigos y maestros. Si ellos no existieran, nosotros ahora habiéramos tenido que comenzar a mostrar esa posibilidad humana y crearla. Todo ello con mucha torpeza y errores. Pero existen. Existe esta riqueza. Y lo mismo que sería una irresponsabilidad incalificable el echarla ahora por la borda, lo sería igualmente que las religiones de creencias no se conviertan a sí mismas, a esa riqueza que portan. Sí, las religiones de creencias, las grandes tradiciones religiosas, tienen que convertirse a sí mismas, y así convertirse en religiones de conocimiento.

Para ayudar a esta conversión hay que traducir las formas, hay que poner los parches nuevos en vestidos nuevos y el vino nuevo en odres nuevos. De esta exigencia, como lo muestra Jesús de Nazaret, nadie más consciente que los propios testigos de la novedad. Ellos la lograron hallar a pesar de las formas viejas, de las formas culturales poco adecuadas, porque eran formas de creencias, como son las formas fijadas, ritualizadas, convertidas en doctrina y moral. Pero el riesgo de que se rompa el paño y se derrame el vino -esto es, la riqueza religiosa propiamente tal, la religión como experiencia de vida-, es muy grande, más aún, es muy real. Lo que implica que muchos ocupados en el aceptar y cumplir las creencias, nunca llegarán al vino nuevo, nunca llegarán al corazón de la religión. Por lo mismo, aun teniendo que proceder con cuidado para que nada del vino se pierda, el trasiego cultural que hay que hacer es muy exigente, equivale a una conversión: ¡El vino nuevo, en vasijas nuevas!

A esta tarea que los mismos testigos y maestros declararon impostergable en sus respectivos tiempos, hoy se añade la urgencia de actualizar y traducir las formas culturales en que se expresaron los mismos maestros. Ellos, pese a los quiebres y a las transgresiones que realizaron, tuvieron que expresarse en las categorías del paradigma de su tipo de sociedad y de su cultura. Así Jesús de Nazaret lo hizo dentro de categorías de



un paradigma jerárquico, autoritario, dualista y agrario. Esto era lo adecuado en una cultura urbana y agraria. Además muy pronto él mismo, sus enseñanzas y hechos, muy pronto fueron asumidos, interpretados y transmitidos como creencias, como verdades salvadoras creídas, no como verdades a ser comprendidas y realizadas. En otras palabras, muy pronto la novedad que en el judeo-cristianismo significó Jesús de Nazaret fue asumida e interpretada como una religión de creencias. Por ambas razones, pues, y para que el vino de ayer no se pierda, hay que proceder además de a la conversión, al trasiego que nuestra cultura actual demanda.

La existencia de los grandes testigos en las religiones de creencias muestra cómo éstas, sin perder su riqueza, al contrario, conservándola, pueden convertirse en religión de conocimiento, en experiencia pura y total. Como ellos lo hicieron. Decimos ‘conservándola’, y con este punto quisiéramos poner fin a este acápite.

Sólo convirtiéndose y trasvasándose culturalmente se conservará la riqueza que hay en toda religión de creencias. Sin duda que en las mismas hay mucha riqueza. Pese a las torpezas y limitaciones que le son inherentes, en ella está continuamente presente la convicción de que la realización última del ser humano a la que apunta es posible, existe, se la puede alcanzar. Esto lo siente, lo intuye, lo vislumbra y, por eso, lo promete. Solamente que con frecuencia, como pasa en el caso del cristianismo, lo ubica en un más allá y en un orden sobrenatural, haciéndolo imposible aquí y ahora. Tan imposible que resulta irreal. Solamente los que aquí llamamos testigos lo han logrado, resultando así por el propio planteamiento una contradicción innecesaria: prometida a todos, muy pocos la alcanzan. En expresión que Ken Wilber aplica a todas las religiones, éstas se estructuran como «proyecto Atman» para que sus practicantes lleguen al «Atman», es decir, la realización más plena y total y por lo mismo intemporal a la que puede llegar el ser humano, pero no se dan cuenta que con su misma propuesta lo impiden, porque solamente son eso, «proyecto», promesa, no cumplimiento y realidad[30]. La conversión a lo más profundo de sí misma y el trasiego de las formas culturales en que viene expresada a las nuestras, salvará en la religión de creencias una riqueza como la apuntada.

[1] *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. EUNA, Heredia, Costa Rica, 2001. Este artículo recoge en lo esencial el contenido de la primera parte de esta obra.

[2] *Religión sin religión* (PPC, Madrid 1996), es el título de una obra de Mariano Corbí, autor para nosotros el más lúcido en este tema, el que mejor lo fundamenta y lo desarrolla, al que seguimos en la interpretación de la crisis actual de la religión y de la religión que debiera emerger si quiere ser culturalmente creíble: una religión, efectivamente, sin religión.

[3] Mariano Corbí, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión*. Los nuevos ciudadanos, Herder, Barcelona 1992, pp. 132-133.



[4] Así se titula en español una obra de Carlos Castaneda, *El conocimiento silencioso* (Gaia Ediciones, 4ª ed., Madrid 1998), diferente del título original en inglés, *The power of silence: further lessons of don Juan*, Simon & Schuster, Nueva York), sin duda porque del conocimiento del que habla Castaneda es el conocimiento silencioso.

[5] Mariano Corbí, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, pp. 137-142. En nuestra opinión, una muestra de esta propuesta secular es la que representa toda la obra de Carlos Castaneda, que con razón él no califica como una propuesta de espiritualidad y menos aún religiosa.

[6] Aldous Huxley, *La filosofía perenne*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 4ª ed. 1999.

[7] Ronald Inglehart, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS / Siglo XXI de España, Madrid 1991, pp. 196-225; *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, CIS / Siglo XXI de España, Madrid 1998, 371-377.

[8] Este grupo representaría el 27% de la Unión Europea, y el 20% en España. Cf. R. Díaz-Salazar, «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente», en R. Díaz-Salazar / S. Giner / F. Velasco (eds.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid 1993, pp. 105-106.

[9] Odalía Calderón et al., *La población costarricense del Gran Área Metropolitana frente a sus valoraciones sobre la religión, la política y los riesgos naturales*, Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), Universidad Nacional, Costa Rica, p. 8. Información recolectada entre el 8 y el 11 de marzo del 2001.

[10] Encuesta de Demoscopía S.A. **La Nación** 16 de abril del 2000.

[11] Juan Martín Velasco, *El malestar religioso en nuestra cultura*, San Pablo Madrid 3ª ed. 1997, pp. 249ss, 263ss; *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Cuadernos “Aquí y Ahora”, Sal Terrae, Santander, 1998, p. 11; Xabier Pikaza, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid 1999, p.163-166, 256-258.

[12] Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1980.

[13] *Herreros y alquimistas*, Alianza Editorial, México 1989, Cap. 13 *Alquimia e iniciación*, nota 2, p. 195.

[14] La limitación grave de la fenomenología es que abstrae los comportamientos humanos que analiza de su dimensión histórica y social. Por ello, contra todas las apariencias, el ser humano del que habla no es el ser humano de un determinado tipo de cultura o sociedad sino el ser humano pretendidamente de todas. Obviamente, esto constituye una gran limitación al momento de querer hablar de seres humanos en culturas y sociedades estructuralmente diferentes, tal como históricamente han existido.



[15] Xabier Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1981; *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid 1999; Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976; *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 4ª. ed.1987.

[16] Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 1985, pp.14-16.

[17] Xabier Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, p. 21; A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander 2ª ed. 1998, p. 19-20, 76.

[18] Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo*.

[19] *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie. Essai*, Grasset, París, 1996, p. 240-241.

[20] Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.

[21] Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas*, p. 157-158; Raimon Panikkar, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, p. 24; Mariano Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, p. 51.

[22] Para fundamentación y ampliación de estos contenidos ver Mariano Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Para una visión más sintética ver del mismo autor, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, pp. 9-71.

[23] Mariano Corbí, op. cit., pp.475-480, 549-551; *Proyectar la sociedad*, pp. 17-100.

[24] *Herreros y alquimistas*, p.157-158; *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1989, pp. 135ss

[25] Mariano Corbí, *Proyectar la sociedad*. Cap. 2, *Los valores colectivos en la nueva sociedad industrial*, pp. 101-226.

[26] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1989, pp. 89ss.

[27] Mariano Corbí, *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001.

[28] Aldous Huxley, *La filosofía perenne*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1999, Cap. 15 Silencio, pp. 285-289.

[29] Es el «parar el mundo» o «el diálogo interno» que continuamente le plantea y le exige don Juan Matus a Carlos Castaneda. Así, en *Una realidad aparte*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 15ª reimpr. 1996, pp. 251-253. «Para el mundo» es el título de la Primera Parte de *Viaje al Ixtlán*, (Fondo de Cultura Económica, Madrid, 17 reimpr. 1998) y del Capítulo XIX de la Segunda Parte, pp.338-350.



[30] Ken Wilber, *El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano*, Kairós, 2ª ed. Barcelona 1996.

J. Amando Robles Robles Sociólogo de la religión
Universidad Nacional Heredia, Costa Rica
arobles@una.ac.cr

Publicado en papel en
«Cuadernos de Realidades Sociales» 59/60(enero 2002)187-223,
del Instituto de Sociología Aplicada, Madrid.

Bibliografía citada

Calderón, Odalía, et al., *La población costarricense del Gran Area Metropolitana frente a sus valoraciones sobre la religión, la política y los riesgos naturales*, Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), Universidad Nacional, Costa Rica. Información recolectada entre el 8 y el 11 de marzo del 2001.

Castaneda, Carlos, *El conocimiento silencioso*, Gaia Ediciones, 4ª ed., Madrid 1998.

Castaneda, Carlos, *Una realidad aparte*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 15ª reimpr. 1996.

Castaneda, Carlos, *Viaje al Ixtlán*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 17ª reimpr. 1998.

Corbí, Mariano, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983.

Corbí, Mariano, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1992.

Corbí, Mariano, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

Corbí, Mariano, *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001.

Demoscopía S.A., *Encuesta para La Nación. Abril 2000, «El credo tico»*, **La Nación** 16 de abril del 2000.

Díaz-Salazar, R., «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente», en R. Díaz-Salazar / S. Giner / F. Velasco (eds.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid 1993, pp.105-106.

Eliade, Mircea, *Herreros y alquimistas*, Alianza Editorial, México 1989.

Eliade, Mirea, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1989.

Ferry, Luc, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie. Essai*, Grasset, París, 1996.

Huxley, Aldous, *La filosofía perenne*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 4ª ed. 1999.



Inglehart, Ronald, El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas, CIS / Siglo XXI de España, Madrid 1991.

Inglehart, Ronald, Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades, CIS / Siglo XXI de España, Madrid 1998.

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

Martín Velasco, Juan, El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976.

Martín Velasco, Juan, Introducción a la fenomenología de la religión, Ediciones Cristiandad, Madrid 4ª. ed., 1987.

Martín Velasco, Juan, El malestar religioso en nuestra cultura, San Pablo, Madrid 3ª. ed., 1997.

Martín Velasco, Juan, Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo, Cuadernos "Aquí y Ahora", Sal Terrae, Santander, 1998.

Martín Velasco, Juan, El fenómeno místico. Estudio comparado, Trotta, Madrid 1999.

Otto, Rudolf, Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Alianza, Madrid 1985.

Panikkar, Raimon, El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999.

Pikaza, Xabier, Experiencia religiosa y cristianismo, Sígueme, Salamanca 1981.

Pikaza, Xabier, El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión, Trotta, Madrid 1999.

Robles, J. Amando, Repensar la religión. De la creencia al conocimiento. EUNA, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2001.

Torres Queiruga, Andrés, Recuperar la creación. Por una religión humanizadora, Sal Terrae, Santander 2ª ed. 1998.

Wilber, Ken, El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano. Kairós, 2ª ed. Barcelona 1996.