

LECTURA COMPLEMENTARIA SEXTA UNIDAD.

EL GRAN CAMBIO EPISTEMOLÓGICO EN CURSO

J. Amando Robles

Hablar de cambio es siempre con respecto a algo, en este caso con respecto a cómo la religión se percibió epistemológicamente a sí misma y cómo requiere ser percibida ahora. Pues, bien, de ese antes y de ese ahora será cuestión en las páginas que siguen, tratando mostrar en qué consiste y algunas de sus consecuencias.

Aunque aquí no se va a ofrecer una perspectiva histórica, sí consideramos importante comenzar llamando la atención sobre su necesidad. No es la primera vez que en la religión se producen cambios como los que aquí vamos a registrar. Como lo hizo Michel Foucault para la gramática, la botánica y la economía en su célebre obra *Las palabras y las cosas*, otro tanto se podría hacer para la religión. Esta también ha ido cambiando como objeto de estudio a lo largo de los siglos. También aquí se han dado «cortes epistémicos». Nunca ha sido igual. Bajo el mismo nombre, a primera vista (*prima facie*) se han entendido realidades, actitudes y valores diferentes. No ha habido una concepción única de la religión. Y nuestra época actual no tendría por qué constituir la excepción, al contrario, sobre todo si tenemos en cuenta que por lo que respecta a lo religioso muchos autores la comparan con la «época-eje», primer milenio a. J.C., así calificado por Karl Jaspers, y algunos otros (Raimon Panikkar, Marià Corbí), a los cuales nos adherimos, incluso más, con los cambios que se dieron en la revolución del neolítico.

1. La heteronomía como nota dominante.

Lo que en el pasado reciente ha caracterizado y caracteriza aún la religión como objeto de estudio ha sido una concepción heterónoma de la misma. Aún en las visiones más modernas, entendiendo por modernas, innovadoras, esta concepción ha estado incuestionablemente presente. No cabe duda que con respecto al pasado las concepciones modernas que se han tenido de la religión han sido y son más antropológicas, más interiorizadas, más historizadas, y en este sentido más relativizadas y relativadoras. Pero no por ello han sido menos heterónomas. Los estudiosos creyentes en general, teólogos, filósofos y científicos sociales, cuando estudian la religión la estudian como algo que en su

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

origen o en su fin refiere a una realidad metahumana y frecuentemente divina. La nota de metahumana aparece como necesaria.

Esta concepción tiene varias expresiones. Aquí nos vamos a fijar en tres de ellas, todavía muy recurrentes y nada excluyentes entre sí, al contrario pueden coexistir o coexisten entre ellas y hasta se refuerzan: la religión como fuente y depósito de verdades, la religión como fundamento y coronación del ser humano y la religión en su relación con la historia. En cada una la relación que se supone es necesaria, y como tal, heterónoma, coercitiva, vinculante. En el fondo se trata de la revelación, antropología e historia como criterios de verdad aplicados a lo religioso.

1.1. *La religión como fuente y depósito de verdades.*

Un criterio de larga data pero todavía muy persistente es el de la religión como fuente y depósito de verdad o, mejor aún, de verdades, al origen del cual estaría una revelación de las mismas, hecha por Dios. Aquí la implicación de heteronomía no puede ser más obvia: la religión, sobre todo revelada, como en el cristianismo, son verdades, y estas verdades proceden de un orden superior al orden humano, de un orden supremo, en última instancia de Dios. Y la heteronomía es evidente, porque lo es también el dualismo que supone, así como la jerarquía al interior de este dualismo. En esta concepción se suponen existir dos órdenes, uno divino y otro humano, y el divino, superior al humano.

Luego la teología va a reconocer hasta donde pueda la nobleza y dignidad de lo humano. Así, va a reconocer, como lo hizo en el Concilio Vaticano I, la capacidad de la razón humana para conocer la existencia de Dios. Y en general tiene en tan alta estima la razón humana que, una vez recibida la revelación, la reconoce capaz de dar cuenta de la misma, hasta el punto de no ser otra cosa este tipo de teología que ejercicio puro y único de la razón a la luz de la fe y bajo la guía de ésta.

Reconoce tal capacidad a la razón, pero el dualismo ya quedó establecido: lo que es revelación, aunque pudiera ser objeto de la razón, procede de arriba o de adentro, como se quiera (cosmológica o antropológica, exterior o interior, la geografía interesa poco), lo importante en arriba o adentro es que el lugar primero de origen es metahumano, es divino, es Dios. Y con el dualismo quedó fundada la necesidad de la heteronomía: el *nomos* último de lo humano procede de Dios.

Como dualismo y heteronomía son valores que chocan con valores del mundo actual, que está por el no dualismo y la autonomía, la teología afina hasta donde puede su planteamiento, hasta el punto de plantear que natural y sobrenatural, divino y humano, temporalidad y eternidad, creación y salvación no existen como dos órdenes o momentos, sino como uno solo: orden y momento divino desarrollado en el tiempo, orden y momento

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

de gracia y de salvación, de develación y de plenitud. Un planteamiento así habla mejor de Dios, uno y sabio. Lo contrario sería suponer un Dios aprendiz o que trabaja por etapas, sometiéndose a un actuar en la historia. Aunque, como veremos un poco más adelante, estos dos últimos puntos todavía no están superados.

Tal es el planteamiento de muchas teologías actuales. De esta manera quedarían superados, como pretensión, dualismo y heteronomía. Pero, no del todo. Porque aún en estos planteamientos Dios es Dios y el ser humano, ser humano; el orden de lo divino es una cosa y el orden de lo humano otra. Lo que se unifica es el proceso, la realización, la historia, como una historia de salvación, el ser y vocación humanos, pero no los órdenes en sí, sus ontologías. Por miedo a caer en panteísmos, el miedo histórico por excelencia del cristianismo junto con el gnosticismo, la distinción ontológica de órdenes se mantiene: el orden de Dios y nuestro orden. Por ello todavía hay la necesidad de hablar en términos de iniciativa y de oferta, y éstas vendrían de Dios, son prerrogativa de él. En su orden sólo Él manda, y, en el fondo, también en el nuestro.

Sólo quisiéramos enfatizar la función que para mantener la necesidad de esta heteronomía cumple el concepto de verdad. Y cuando decimos concepto de verdad es para insistir en la dimensión conceptual y no tanto en la verdad. Pues bien, la función que cumple es esencial, porque la misma concepción de verdad ya es heterónoma. Al concebir la verdad como adecuación de conocer y ser, comienza ya postulando una dualidad entre conciencia y ser, dualidad en la que ella hace de puente, y este ser puente la constituye en la organizadora y cosmizadora de toda la realidad creada e incluso del conocimiento de la no creada.

Su función es tan esencial que la misma no depende del cúmulo de verdades sino de que la noción heterónoma de verdad se salve en una. Sí, en el fondo, bastaría una sola verdad para que la heteronomía y su función ordenadora se mantenga. Por eso la teología puede hacer concesiones en cuanto a verdades, y las hace. Cada día, y con gusto, reconoce la competencia que en dominios tenidos antes como propios puedan tener por ejemplo las ciencias humanas y la misma filosofía. Pero en lo que no puede hacer concesiones ni transar es en el reconocimiento y, por lo tanto, en la verdad de que Dios es Dios y el ser humano, ser humano, es decir en la concepción heterónoma de la realidad: la realidad es doble, divina y humana y la razón de que exista lo que llamamos realidad humana, que es también la realidad cósmica, es Dios.

Esto es evidente en el diálogo con quienes, creyentes o no creyentes (también muchos no creyentes reaccionan igual), son tributarios sin embargo de este concepto de verdad. Para ellos es algo necesario, totalmente necesario, y por lo mismo irrenunciable. En el diálogo estarán dispuestos a renunciar a muchas verdades en las que en otro momento creyeron. Y renunciarán a ellas por otras explicaciones mejores. Pero llegado un momento se bloquearán y no podrán seguir dando pasos. Será el momento en el que tienen que

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

renunciar a la propia concepción de verdad religiosa que tienen. No podrán hacerlo, será algo superior a sus fuerzas. Si lo hicieran, como ellos mismos dicen, todo se les vendría abajo, incluido ellos mismos. No pueden. Necesitan de una concepto heterónimo de verdad, porque, sin saberlo, tal es su concepto de verdad, y en segundo lugar, porque es sobre él que han construido todo su mundo religioso. En efecto, todo se les vendría abajo. Ello muestra muy bien, por si hiciera falta, esta epistemología de lo religioso que aún persiste, y su fuerza.

1.2. La religión como religación y/o apertura

Otra expresión, que pudiéramos calificar de filosófico-antropológica, es la concepción de Dios o de lo divino como fundamentación y coronación del ser humano. Después de lo expuesto anteriormente esta expresión es más fácil de comprender, porque es casi como un corolario de lo dicho. Es el concepto tan socorrido de la religión como «re-ligación», de Zubiri, y de «apertura a trascendental», de Rahner. En estos planteamientos el ser humano sería él mismo heterónimo por su ser y estructura ontológica misma. Es decir, está hecho de tal manera que tanto en su fundamentación como en su apertura remite a algo anterior a él y más allá de él. En esa re-ligación a lo que le fundamenta y en la afirmación de esa apertura a lo que le trasciende, estaría la fundamentación de eso que llamamos religión y, en definitiva, la apertura hacia Dios.

Con todo, en ambos planteamientos, en el de Zubiri y en el de Rahner, se trataría de una heteronomía suave, como la que brota de dos hechos y dos constataciones: que el ser humano por su propia ontología y estructura es un ser re-ligado y un ser abierto. A qué religarse y a qué abrirse no necesariamente tendría que ser algo no humano, podría ser humano. Aunque no creo que éste sea el planteamiento de ambos, sino más bien el que supone dualidad. De hecho por esta vía ambos postulan la religión y Dios como una necesidad. Se podría discutir, como se ha discutido, si de verdad por estas vías filosóficas, en el sentido de racionales, a lo que se llega es a Dios. No pareciera. Pareciera que a lo que se llega es a una idea, a un concepto, a un principio, y ello como una necesidad filosófica, pero no propiamente a Dios. No necesariamente se sale de lo humano, en este sentido no habría dualidad y heteronomía, pero el problema estaría en que se quedaría únicamente en lo humano racional, en lo humano como racionalmente se puede conocer. Pero ambos planteamientos se vuelven claramente dualistas y heterónomos en la manera como frecuentemente son utilizados en teología. Frecuentemente son utilizados como pruebas de que antropológicamente considerado el ser humano necesita de Dios; de que Dios, y por lo tanto la religión, son necesarios para que el ser humano sea real y verdaderamente ser humano. El ser humano antropológicamente considerado sería la mejor prueba de que lo

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

que la religión y Dios suponen, otro orden, otra ontología, es cierto, y es de necesidad en el ser humano reconocerlo.

De nuevo aquí la religión se encuentra con su propia concepción epistemológica: si el ser humano en sí mismo considerado no es ni puede ser completo, necesita de la religión. Esta le daría la re-ligación y/o apertura que necesita para ser completo o cuando menos se las reconocerá. En cualquier caso, la plenitud le vendría de más allá de él, y de nuevo aquí tenemos la heteronomía.

Es el planteamiento común a las antropologías que buscan presentar filosóficamente la religión como una necesidad. El lector puede hacer aplicación de lo aquí planteado a otras versiones.

1.3. La historia como criterio epistemológico

Por último, la heteronomía como criterio epistemológico de la religión expresándose en la historia. Este planteamiento ha sido muy denunciado por Raimon Panikkar en sus diferentes obras¹. Panikkar suele referirse a él como al mito de la historia de Occidente y del cristianismo.

Este criterio dice que Dios se revela y actúa en la historia, que se encarnó históricamente en Jesús de Nazareth, por lo tanto que hay una identificación total entre el Cristo y Jesús de Nazareth, de ahí el nombre de Jesucristo, y, en fin, que misterios como el de la Encarnación y el de la Resurrección son una realidad histórica, expresables y aprehensibles en coordenadas históricas.

Es de advertir que estamos ante un criterio, lo histórico, que se presenta como esencial al cristianismo. Sin él, suele decirse, el cristianismo desaparecería. El cristianismo es reconocer que Dios se reveló y actuó en la historia, que se encarnó en Jesús de Nazareth y que su resurrección, centro del cristianismo, también ocurrió en la historia.

Sin embargo es indiscutible que hay un interés epistemológico en ello. Al enfatizar la dimensión histórica de las llamadas verdades cristianas lo que se ha pretendido y se sigue pretendiendo hoy, bajo el deber de confesar una fe, es reivindicar y enfatizar el carácter objetivo, único y universal de las mismas, y por lo tanto obligatorio: quien quiera conocer a Dios solamente lo podrá conocer en Jesucristo, pues sólo en él se encarnó; quien quiera conocer a Dios plenamente tendrá que ser cristiano. ¿Cabe una expresión heteronómica más fuerte? Un Dios irrumpiendo en la historia, por lo tanto desde fuera y desde más allá de ella

¹ Ver entre otras *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, p. 107; *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, p. 391; *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, pp. 14-15 y 98; *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, París 1998, pp. 38-39.

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

y que para conocerlo hay que hacerlo en categorías de otra cultura, la cultura judeo-cristiana-helénico-occidental, no en la propia.

Detrás de ello es obvio que hay mucho más que una pretensión de fidelidad a la propia tradición religiosa y de honestidad para con la propia conciencia, hay también una determinada concepción de la historia, que bajo el pretexto de hechos únicos, históricos, favorece la concepción heteronómica. De manera muy occidental se cree que la historia es el único registro a la altura de los hechos humanos e, incluso, de la realidad; que todo queda registrado en ella y según su importancia; que en ella, por ejemplo, quedó y queda registrada la unicidad y universalidad de Jesús de Nazareth como el Cristo. La historia es así concebida como un registro de patentes. Dios se habría encarnado únicamente y para siempre en Jesús de Nazareth, y de esta verdad sólo el cristianismo tendría la patente y quien se convierta al cristianismo. Según esta concepción de la historia y por este mecanismo, cosas que interesan, como las de la fe, se vuelven *únicas* y, como únicas, en el fondo *ahistóricas*.

Pero esta concepción occidental de la historia está dejando de existir. La historia no es la única dimensión humana y ni siquiera la dimensión central de la realidad. La historia como concepción determinada del tiempo es una producción cultural, es una construcción humana, más aún manejada como criterio epistemológico, esto es, como criterio de conocimiento y de verdad. No tiene la objetividad que reclama. Los hechos que en ella ocurren no tienen la unicidad y universalidad que ella pretende darles. Hay dimensiones y hechos plenamente reales y sin embargo históricamente no registrables ni registrados, porque la desbordan o, mejor aún, porque ni siquiera entran en ella: son de otra naturaleza.

Entonces, ¿cómo entender la historia y la relación de lo religioso cristiano con ella? En primer lugar, no se puede confundir tiempo con historia, ni la conciencia del tiempo con la conciencia histórica². Son dos cosas diferentes, y el cristianismo no debiera identificarse con una concepción determinada del tiempo que llamamos historia, so pena de identificar a Dios también con la historia. En segundo lugar, Dios no se revela ni actúa en la historia. Si el cosmos es autónomo, ¿por qué no ha de serlo la historia? ¿Por qué la historia debería cumplir ahora el papel que en las culturas tradicionales jugó la cosmología? Ciertamente Dios no actúa ni se revela en la historia, que hasta ahora no ha sido muy gloriosa que digamos y no sabemos cómo va a terminar. Como dice Panikkar, «Quizá Dios actúe en los recesos íntimos de las almas humanas ofreciéndoles paz y consuelo incluso en medio de situaciones históricas difíciles»³. Sin perder de vista que hablar de Dios es una forma, teísta, de hablar de lo que ni siquiera teísticamente se puede hablar. La Encarnación y la

² Cf. Raimon Panikkar, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, p. 34.

³ *Op. cit.*, p. 36.



Resurrección, como la Salvación, son en sí mismos hechos divinos que trascienden el tiempo, y en tal sentido no son históricos aunque ocurran en el tiempo.⁴

En otras palabras, por escandaloso que parezca la relación de las "verdades" cristianas con la historia no debe ser pensada en términos únicos porque no es única. Lo contrario sería caer en historialatría. Y ello cuando el mito de la historia de Occidente ha comenzado a dejar de existir, de ser mito; expresado en otras palabras, cuando la historia como criterio epistemológico de la realidad ha comenzado a dejar de ser creíble.

2. Cambio epistemológico: la religión como construcción humana

En contraste con lo que ha sido la manera de verse la religión a sí misma, lo que está ocurriendo ahora cabe ser calificado de gran cambio epistemológico. Si hasta hace poco la religión se ha visto a sí misma en términos de realidad heterónoma, ahora como construcción humana que es, se ve a sí misma en términos de realidad autónoma. He aquí el gran cambio epistemológico.

En su nueva manera de percibirse y sentirse la religión, todo dualismo y heteronomía desaparecen de raíz. El abismo con su autopercepción anterior no puede ser más grande. Si hasta tiempos recientes la religión suponía la existencia de una realidad ontológicamente absoluta, divina, anterior al ser humano e imponiéndose a él, a cuya imagen la misma religión se construía, ahora la religión es sentida y percibida como lo que es, construcción humana y solamente humana, realidad humana autoconstruida, sin más referentes que ella misma.

Nunca fue de otra manera, nunca vino de otra parte, nunca nadie ni nada la reveló, aunque éste fuera el lenguaje más frecuente. Estuvo aquí siempre. Fue parte del potencial humano y de la realidad misma, mejor aún, no fue parte, fue este potencial mismo llevado a su plenitud y la realidad vista y conocida como en sí misma es. Porque en esta experiencia consiste la especificidad de la religión. Cuando no fue así, lo que llamamos religión fue la forma heterónoma, en términos de conceptos y de creencias, de apuntar a lo que sin embargo era una realidad autoconstruida, experiencialmente humana, plena, total, sin forma. De ahí la forma de cosmovisión que adquirió o de ideología, como se suelen referir a ella los diferentes autores. Porque tal fue la fisonomía que presentó la religión.

Ahora la religión no sólo se percibe y se siente a sí misma como autoconstrucción humana, sino como la autoconstrucción humana más sublime. Tan sublime que es autoconstrucción plena y total y por lo mismo inefable: nada queda ni se puede imaginar más allá de ella; el

⁴ Cf. Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Ediciones Siruela, Madrid 1999, p. 207.

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

ser humano no puede tener otra experiencia más sublime, es última en el orden humano. No hay ni puede haber otro tipo de conocimiento o de experiencia superior.

Literalmente inefable, no hay dualidad ni heteronomía posible. No hay ni siquiera lugar para ellas. No son posibles. Al no darse en la religión percibida y sentida como experiencia religiosa ni siquiera la dualidad sujeto/objeto, dualidad y heteronomía no se pueden plantear; sujeto y objeto son la misma cosa, son la realidad.

Hablar aquí de la religión como respuesta a carencias humanas, en cualquier nivel que éstas sean contempladas, no tiene sentido. El ser humano no es o tiene que ser religioso porque es carente y necesita re-ligarse o abrirse a algo más fundamental o trascendental que él mismo. Una antropología así permite fundar una visión filosófica, por cierto bien interesada, del ser humano, pero no fundar la experiencia religiosa genuinamente tal. Lo que se presenta como una necesidad y una carencia es una potencialidad que el ser humano lleva en sí mismo, así como la posibilidad de realizarla.

Además de seres egocentros e interesados porque tenemos necesidades, podemos ser seres no egocentros ni interesados. Porque hay una dimensión en nosotros que no se mueve por la necesidad, y es nuestra dimensión más profunda, la única a la que responde la experiencia religiosa genuina y auténticamente tal. Esta es la antropología que permite fundar la experiencia religiosa auténticamente tal. La religión sometida al mecanismo de necesidad-deseo-interés-estímulo-respuesta no es experiencia que merezca el calificativo de religiosa, esto es, desegocentros y desinteresada. Y cuando se dé, será un sucedáneo.

Como consecuencia de lo expresado, la religión como actualmente se percibe y se siente epistemológicamente a sí misma, no puede concebirse ni expresarse en términos de verdad, verdad en tanto adecuación del conocimiento de un sujeto a una realidad. La religión no es pues un cuerpo de verdades. La religión no son verdades. No puede serlo. Es otro su registro, es otra su ontología, y por lo tanto, la forma de percibirse a sí misma.⁵

La verdad objetiviza, convierte la realidad en objeto, porque esta es su manera de poder manipularla, cosa que necesita. La verdad en cuanto conocimiento es una función nuestra en cuanto animales depredadores, egocentros e interesados que somos. En esta dimensión sí es importante el criterio y valor de verdad, sí que juega un papel de primer orden. Pero en la dimensión no egocentros y no interesada que también somos, aquí la verdad como adecuación de conocimiento a la realidad no juega ningún papel, aquí el criterio de verdad no tiene valor ni rige, es otro criterio y otro valor. Es el criterio y valor de la realización y

⁵ Para este concepto de la religión como conocimiento experiencial pero no de verdades, o la religión en las sociedades de conocimiento, ver Mariano Corbí, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1993; *Religión sin religión*, P.P.C., Madrid 1996; *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001.

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

de la experiencia, pero no en términos subjetivos, como el de quien se siente estar realizándose y haciendo una experiencia, sino en términos de la dimensión misma.

Verdad y religión no son pues términos intercambiables y la religión no puede ser pensada en términos de verdad o de verdades. Hacerlo en esos términos es imposibilitarse la misma experiencia religiosa. Porque hay incompatibilidad entre ellas. Aunque la experiencia religiosa es conocimiento, éste es de orden experiencial, no es del orden de la adecuación y menos aún del orden lógico o conceptual.

En el dominio de la experiencia religiosa sucede algo parecido a lo que sucede en el dominio de la poesía, y del arte en general. Todo arte es conocimiento⁶, la poesía es conocimiento, pero no de verdades. En el momento en que lo fuera dejaría de ser poesía, habría muerto. El fin de la poesía es ella misma, el mundo poético que ella descubre, crea, y que sólo poéticamente se puede conocer. Y sin embargo en el mundo egocentrado, que es todavía el mundo simbólico, representa la más plena realización humana, para lo cual no necesita ser un cuerpo de verdades, ni eso es lo que busca en ella el lector. Algo así sucede en la religión y en el mundo que ésta crea, sólo que el mundo aquí creado es gratuidad pura, no es creación estética para que la disfrute un sujeto. La religión es contemplación y amor gratuitos. No supone un sujeto disfrutándolos, como de un modo u otro supone siempre el arte.

Hemos hablado del arte. No es el único dominio con una ontología y una lógica simbólica propia, como ya lo mostró en su tiempo Cassirer⁷. Podríamos hablar de un dominio tan banal como el juego, dominio ficticio por excelencia, de entretenimiento, y sin embargo bien real, donde el concepto de verdad y su lógica tiene una aplicación bien particular como ha mostrado Gadamer en su obra *Verdad y método*⁸.

Estamos milenariamente acostumbrados a pensar la religión como cosmizadora de la realidad y de la moral, para lo cual la religión necesitaría de unas representaciones, de unas verdades. Sin ello, como tantas veces se dice, incluso por parte de no practicantes religiosos, la vida sería un caos. Para vivir pues social y moralmente de una manera ordenada se necesitaría la religión como se necesita el aire para vivir. Pero no es cierto,

⁶ Sobre este tema ver Susanne K. Langer, *Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Sur, Buenos Aires 1958 (orig. en inglés 1941), y *Sentimiento y forma*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1967 (orig. en inglés 1953)

⁷ Ver sobre todo Ernst Cassirer *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México 1945 (13ª reimpr. 1989), Segunda Parte, *El hombre y la cultura; Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Fondo de Cultura Económica, México 1975. Langer, filósofa antes citada, en su filosofía del arte es seguidora de Cassirer.

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Edic. Sígueme, Salamanca 1977 (orig. alemán 1975), pp. 143-166. Por cierto, su reflexión sobre el juego es sólo una parte pequeña de toda una primera parte dedicada a la verdad como específicamente se da en el arte, y todo ello como introducción a la verdad como específicamente se da en la hermenéutica.

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

cada vez son más las personas que viven social y moralmente de una manera ordenada sin ser religiosas. ¿Por qué, pues, seguir empeñándose en que la religión tiene que ser ante todo y sobre todo un cuerpo de verdades para que individuos y sociedad funcionen? Verdad y verdades no es lo que define a la religión, como tampoco es lo que define al arte.

De verdad y verdades en las religiones sólo se podría hablar en la medida en que éstas son métodos y caminos probados para llevar a la experiencia. Por cierto, que en este sentido las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría han mostrado ser infalibles. Así lo han probado en un tiempo que se cuenta por milenios. Pero en este nivel, en el del métodos y técnicas, no estamos hablando de la experiencia propiamente tal. En la experiencia como tal y en sus diferentes expresiones simbólicas no hay verdades, sólo el testimonio de una realidad y de una experiencia literalmente inefable que para ser conocida tiene que ser hecha. No hay otro camino

Lo que es experiencial sólo experiencialmente puede ser conocido en cuanto experiencial, no teóricamente, mediante un conjunto articulado de verdades. De ahí la naturaleza epistemológica de la religión en cuanto experiencia religiosa como se percibe y se siente hoy. Con la siguiente precisión, que no hace más que llevar hasta el extremo lo experiencial: que esta experiencia sólo puede darse desde el desinterés y desegocentración total, desde la muerte de lo "yo" que la podría "experimentar", desde su silenciamiento total. Por ello a la experiencia religiosa genuinamente tal se la ha llamado y se la llama también "conocimiento silencioso".

El conocimiento en términos de verdad es siempre teórico, bueno para representarla, aunque ello de una manera estilizada, para actuar sobre la realidad ya así estilizada, esto es manipulada, pero nunca apropiado para llevarnos a la realidad tal cual en sí misma es, a su experiencia. No está hecho para ello, son otras sus funciones. Para conocer la realidad como en sí misma es, para hacer la experiencia de la realidad como en sí misma es, no hay otro camino que el conocimiento experiencial. El conocimiento teórico, la confesión de fe, no es el camino, sino la experiencia misma de la realidad. Sólo el conocimiento concebido en términos experienciales y construido en función de la experiencia última y total es el que puede llevar a ella.

Hasta aquí y a grandes trazos el gran cambio epistemológico que ha comenzado a darse en este objeto de estudio que llamamos religión. Como es de sospechar, el mismo no ocurre sin algunas importantes consecuencias. Señalaremos solamente algunas de ellas.

3. Algunas consecuencias

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

La primera es que la religión no podrá seguir insistiendo en lo que ya ha entrado en crisis e incluso ya ha dejado de existir: en la religión como portadora de verdades. Esta forma de presentarse, por muy milenaria que haya sido, ya no es creíble. Seguir insistiendo en ello, como se hace, es a costa de la credibilidad del mensaje que se transmite. La nueva sociedad y la nueva cultura definitivamente no pueden abrirse a un mensaje religioso heterónimo y recibirlo como garantía de su plena realización. Por el contrario, lo tienen que rechazar y lo rechazan. Y ello por cuanto hay la sospecha, que un análisis posterior confirma, de que tal mensaje no es religioso, sino duplicación y extrapolación del razonamiento filosófico y ético humano.

Por lo mismo, la religión no podrá fundamentar su necesidad recurriendo a argumentos de necesidad y carencia humana, diríamos, a limitaciones o fallas de naturaleza antropológica. Proceder de esta manera es proceder de una manera viciosa: en su orden las tales necesidades y carencias nunca van a poder ser superadas, porque son inherentes a la forma filosófica, racional, de abordarlas, con lo cual sólo queda que aceptarlas aprendiendo a vivir con ellas. Es lo que el ser humano actual está hallando: o descubrirse ilimitado o aceptar y vivir con sus limitaciones, pero en ningún caso aceptar que vía razón y moral el salto a lo ilimitado se pueda dar. El ser humano actual tiene la experiencia de que el salto dado desde la razón y desde la moral le vuelve a dejar siempre en dominios de la razón y de la moral, formas impregnadas de necesidad, por más sublimes que éstas sean. El salto dentro de estos dominios no le cambia de registro. No cambia de condición. Por más religioso que sea, sigue siendo racional y moral, actuando siempre en términos de necesidad y carencia. El afinamiento de la razón y de la moral no puede producir otra cosa que una razón y una moral muy afinadas, pero nada más, nunca una ontología nueva. De ahí que las religiones se vean obligadas a posponer en un más allá la experiencia de realización plena.

Para salir de este círculo vicioso, como hemos visto, el ser humano tendrá que descubrir que el registro de la religión es otro, igual que su dimensión. Es el registro de la gratuidad y del actuar creativo, de la plenitud y de la totalidad hechas experiencia, lo opuesto por lo tanto a la necesidad y a la carencia. El descubrimiento de este registro significa una conversión, pero no de naturaleza moral sino más bien de naturaleza ontológica y epistemológica. Es el cambio que en las tradiciones religiosas se suele expresar como paso de la muerte a la vida, del yo y realidad fenoménicos o como aparecen al yo y realidad como realmente son, plenos y totales, libres ya de necesidad y de deseo.

La religión es oferta y testimonio de esta experiencia y camino garantizado hacia ella. Sólo eso. No es un conjunto de verdades, porque lo que ella ofrece no son verdades, es la realidad misma sin mediaciones. ¿Para qué hablar aquí de verdad? Adonde ella conduce no rige el conocimiento sujeto/objeto, no rige por lo tanto la función de verdad, sino sólo la función de experiencia o, si se quiere, de conciencia. Cuando se tiene la realidad como ella es, no tiene ningún sentido hablar de verdad, o sea, de la representación y expresión que la

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

realidad podría tener o tiene para un sujeto. Bajo pretexto de reivindicar la verdad, se estaría cercenando la realidad. Cuando se tiene la realidad, y tal es la especificidad de la religión, sobra la verdad. Exigir ésta es volver atrás, es empeñarse en conocer vivir y actuar como seres egocentros e interesados, porque así lo hacemos en nuestra vida ordinaria y nos parece ser la única realidad, cuando resulta que podemos conocer, vivir y actuar como seres desegocentros y desinteresados.

Además, la religión es de otra naturaleza. Como lo es el arte. ¿Nos imaginaríamos el arte como un saber filosófico, valorado por lo tanto por su función de aportar verdades sobre el cosmos, el ser humano, el mundo y la historia, y el más allá? Ni nos lo imaginamos ni se lo pedimos. Y eso que el arte es conocimiento, más y antes incluso que placer estético. ¿Por qué se lo pedimos a la religión?

Porque creemos que la visión cosmizante que ella aporta con sus valores y representaciones es necesaria o, al menos, muy conveniente para el buen funcionamiento del ser humano individualmente considerado y en sociedad. Pero si esto pudo ser verdad, y lo fue en sociedades anteriores, sobre todo en las sociedades preindustriales, no lo es más en las sociedades postindustriales. Estas en su funcionamiento son sociedades laicas. Necesitan de fines y objetivos, necesitan por lo tanto de sentido, como necesitan también de ética. Pero todos estos valores pueden ser laicos, como sin duda lo son en la medida en que son parte necesaria del funcionamiento que la sociedad moderna requiere. La sociedad moderna como sociedad crítica y pluralista que es funciona como sociedad laica.

Para funcionar bien el nuevo tipo de sociedad no necesita de visiones religiosas, de doseles sagrados, y por lo tanto de la función cosmizadora de las religiones. Esta fue una función pasada, ya no más necesaria. Sin ella la sociedad moderna funciona mejor. Y, por el contrario, es la presencia sobre una sociedad moderna de una visión religiosa la que se estaría convirtiendo en factor de desorden.

La religión no debe pretender insistir en lo que ya no es: ni argumentos basados en necesidad y carencias, ni visiones cosmizadoras para evitar situaciones de caos. La religión tiene que buscar su especificidad, la realización plena y total del ser humano sobre criterios de gratuidad, y ponerse al servicio de la misma. «Buscad primero, dijo el profeta de Nazareth, el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás vendrá por añadidura». Hay que purificar, si no transformar, el concepto mismo de "religión".

La religión sólo tiene competencia sobre esa realización plena y total a cuyo servicio está, y más que sobre la realización, sobre la cual hablando en rigor es imposible tener competencia, sobre el camino o los caminos que conducen a ella. No es su competencia, pues, ofrecer una moral, una visión de mundo, de la política y de la historia. Todo esto es

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

necesario, y de hecho de todo ello hay existencias en plural, pero no le compete a la religión proveerlo, cae dentro de lo que podemos llamar capacidad filosófica y ética del ser humano y de las sociedades. Lo que le compete a la religión es la experiencia espiritual genuinamente tal, la experiencia de la gratuidad, experiencia que ninguna otra arte, disciplina y función del ser humano producirá, y sin la cual ser humano y sociedades quedan profundamente afectados en su potencial.

Hay una realidad autónoma, cósmica, humana, social e histórica, sobre la cual la religión como experiencia religiosa no tiene competencia y, sin embargo, sí la tiene, y de manera específica, sobre una dimensión capaz de transformar, asumiéndolas, el sentido, valor y orientación de todas las demás: la dimensión de la gratuidad, o de la realidad vista en su ser profundo y total.

Por último, si la religión no debe persistir en lo que ya no es, la teología menos aún. La teología no puede ser la disciplina cómplice de la religión en la validación y construcción de verdades relativas al mundo, al ser humano, a la moral y a la historia. Si la religión no es un cuerpo de verdades, ¿de dónde le vendrían éstas a la teología para trabajar sobre ellas? Si Dios, por ejemplo, no se revela en la historia, ¿cómo puede haber una historia de salvación y, menos aún, una teología de esta historia? «La "historia de la salvación" (*Heilsgeschichte*) —hay que recordar con Panikkar— no es ni la salvación de la historia ni la salvación histórica del hombre, sino la secuencia histórica de los eventos a lo largo de los cuales tiene lugar la salvación, no la salvación misma —que no es un hecho histórico»⁹ (PH, 207-208).

El objeto de la teología es la experiencia religiosa simbólicamente expresada, éste es el material que ella trabaja, y su objetivo, hermenéutico, interpretar esta experiencia, el camino que conduce a ella, así como su impacto en el resto de la actividad humana. A esta tarea, nada pequeña, tan trascendente y tan necesaria por el abandono secular en que está, se reduce en lo esencial la teología. Las morales, visiones del mundo y visiones políticas corresponden a otras disciplinas.

⁹ *La plenitud del hombre*, pp. 207-208.