Polis
Revista Latinoamericana

8 | 2004
Espiritualidad y comunidad

Espiritualidad, sociedad y sostenibilidad

Spiritualité, société et durabilité

Spirituality, society and sustainability

Rodrigo Jiliberto

Edición electrónica
URL: http://journals.openedition.org/polis/6029
ISSN: 0718-6568

Editor
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

Edición impresa
Fecha de publicación: 10 agosto 2004
ISSN: 0717-6554

Referencia electrónica
Rodrigo Jiliberto, « Espiritualidad, sociedad y sostenibilidad », *Polis* [En línea], 8 | 2004, Publicado el 05 septiembre 2012, consultado el 30 abril 2019. URL : http://journals.openedition.org/polis/6029

Este documento fue generado automáticamente el 30 abril 2019.

© Polis

Espiritualidad, sociedad y sostenibilidad

Spiritualité, société et durabilité
Spirituality, society and sustainability

Rodrigo Jiliberto

Síntesis

1 El desarrollo espiritual, hoy estrechamente relacionado con lo que se denomina sicología transpersonal, y muchos otros desarrollos alternativos, constituye una importante herramienta de desarrollo personal en nuestras sociedades actuales, ofreciendo un proyecto de vida bastante más integral que el derivado de la aplicación del paradigma de valores sociales dominante.

Es innegable el éxito práctico de este nuevo paradigma emergente y la revisión y acelerada adaptación a las condiciones de vida actual de una larga tradición espiritual presente en numerosas culturas.

2 En ese contexto resulta tremendamente importante analizar la factibilidad de trasladar los principios de ese paradigma desde el contexto individual al social. La posibilidad de que esto ocurra es muy significativa, porque el paradigma analítico-racional de nuestra sociedad actual no parecen alumbrar por si solo una salida a las crisis en que esta se halla inmersa.

3 Muchos autores, entre ellos Ken Wilber, que es el que ha provocado que escribiera este artículo, proponen, sin explicitarlo de este modo pero siendo de facto así, que no existe una dimensión espiritual social autónoma, sino que ésta emerge como producto del desarrollo espiritual a nivel individual. Esto es tanto como decir que la practica espiritual social no tiene formas de expresión propias, herramientas y principios que difieren de los que se conocen para desarrollar la visión interior individual.

Esto me parece un reduccionismo difícil de defender. No se puede reducir el sistema a sus partes. La espiritualidad social tiene sus propias lógicas que es preciso entender para poder desarrollar.

4 Para hacer esto me parece fundamental encontrar una explicación analítica autónoma para lo que se pueda entender como una intelección espiritual; autónoma del fundamento analítico que pueda tener la intelección racional. Sólo allí, lo espiritual deja de ser un mero subproducto de la intelección racional o una mera ficción sobre lo real, y adquiere un ámbito de existencia propio, el que desde su particularidad puede aportar al diálogo social.

5 El camino escogido para hacerlo ha sido el caracterizar estas intelecciones no racionales como un producto genuino e irrenunciable de toda intelección humana. Para ello me he basado en la teoría de la inteligencia sentiente del filósofo español Xavier Zubiri. Yendo un poco más allá de él postulo un modo adicional de intelección que llamo intelección vivencial.

La intelección vivencial sería un momento estructural de toda intelección humana y no sería, por tanto, nada fortuito o arbitrario, que pueda tener lugar o no, o que sea un subproducto de una intelección racional.

6 De la misma forma que la intelección racional tiene productos singulares a nivel individual, tales como la conversación y el discurso individual, que difieren de los productos racionales a escala social, tales como normas, leyes, disciplinas científicas, etcétera, las expresiones de intelección vivencial a nivel social diferirían de las propias del nivel individual.

7 El desarrollo espiritual social solo puede ser el resultado de la aplicación consciente de la intelección vivencial a escala social a los temas que sea el caso. Las herramientas, prácticas y teorías relativas a la intelección vivencial a escala social deben ser desarrolladas de forma autónoma y no se derivan mecánicamente de las herramientas, prácticas y teorías elaboradas para profundizar en nuestro conocimiento interior individual.

Desarrollar una intelección vivencial discerniente es uno de los mayores retos de nuestras sociedades y un único fructífero para asumir las crisis económicas, sociales y ecológicas por las que atraviesa, creadas en parte, por la aplicación aislada de una intelección racional.

Esta reflexión está, por tanto, íntimamente ligada a la clarificación de los modelos cognitivos necesarios para afrontar las crisis de sostenibilidad que preocupan a nuestras sociedades.

El tema

8 A partir de la lectura del artículo “Una espiritualidad Integral” de Ken Wilber publicado en la Página Web de Beliefnet (http://www.beliefnet.com), me he sentido motivado a poner en limpio una serie de ideas sobre un tópico, en el que estoy muy interesado. Se trata de la dimensión espiritual del cambio social, sus fuerzas motrices y su aportación a la solución de los conflictos sociales.

9 Tal como lo hace Wilber, otros pensadores y sabios espirituales consideran que en última instancia será el cambio espiritual individual el que gatillará el cambio social en nuestras

sociedades actuales, tan necesario de cara a los serios problemas de sostenibilidad que enfrenta.

10 Ellos asumen que la evidencia de ese cambio será la emergencia de cualidades morales o éticas nuevas, tales como la compasión o la caridad. Wilber lo señala explícitamente en el artículo antes comentado como uno de los grandes acuerdo que uno puede hallar en todas las grandes religiones.

11 Esto es, desde mi perspectiva, un reduccionismo injustificado. Cualquiera es consciente de que el sistema social no se puede reducir a los muchos subsistemas individuales que lo componen, que son los individuos. Por lo que el cambio al nivel del individuo no explicará ni motivará nunca un cambio a escala social.

12 Esto me sugiere la existencia de un claro vacío de conocimiento. Es conocido el modo en que los procesos de crecimiento espiritual tienen lugar a escala individual, sin embargo, se desconoce cómo estos tienen lugar a escala social, ni tan siquiera se sabe que pueda eso significar, a menos que se considere que esto sea repetir los fenómenos espirituales que se dan a escala individual. Como consecuencia, es injustificado asumir que el cambio espiritual a escala social puede ser el resultado mecánico del desarrollo espiritual individual.

13 Conocemos solo un lado de la moneda. Sabemos como tiene lugar el crecimiento espiritual individual, sabemos más aún, cómo individuos motivados espiritualmente se reúnen para compartir y profundizar en esa experiencia. Pero, no sabemos como la sociedad, en tanto sistema, crece en términos espirituales y que pueda significar eso exactamente.

14 Podemos incluso hipotetizar acerca de cómo la conciencia social ha evolucionado históricamente. Tal cual el propio Wilber lo hace en sus libros. (Wilber 2001a, 2001b) Se puede apuntar hacia cambios espirituales sociales, pero no hay una respuesta satisfactoria a la pregunta de porqué tiene lugar.

15 Los cambios espirituales individuales, como punto de arranque de una explicación de cambio espiritual social no es suficiente, simplemente porque no está explicado como el cambio espiritual individual induce a cambios espirituales y a la emergencia de nuevas cualidades a escala social, como la compasión o la caridad.

Esta es la razón por la cual es difícil imaginar que el simple mecanismo de transferencia desde el cambio espiritual individual al social, que Wilber y otros pensadores espirituales sugieren, siquiera exista.[1]

16 Mi intuición es que la salida a esta carencia es encontrar una definición analítica para nuestras intelecciones espirituales. Esto permitiría distinguir los aspectos comunes y las particularidades de los fenómenos espirituales a nivel social e individual. De la misma forma que podemos distinguir entre las características comunes y las distintivas entre la racionalidad individual y la racionalidad social, sin mezclar la una con la otra.

El concepto de intelección en Zubiri como punto de partida

17 Sólo conozco un filosofo que ha intentado hacer algo así. Se trata del filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983). Zubiri desarrolló una filosofía extremadamente autónoma que no es fácil de sintetizar, pero que es muy poderosa para tratar los temas que aquí

interesan. Por esta razón intentaré, a pesar del riesgo que supone, sintetizar algunos de sus conceptos básicos.[2] (Zubiri 1980 , 1982, 1983, 1985)

18 Quiero sugerir que Zubiri ha puesto las bases para una comprensión analítica del fenómeno espiritual, de "lo espiritual". Sólo las bases, porque quiero sugerir, además, que para alcanzar una definición analítica de "lo espiritual", se requiere, en mi opinión, dar un paso más allá de lo que él lo hizo.

Zubiri es el primer filósofo que intenta conceptuar lo que es la intelección en sí misma, qué es intelegir. Y consideró que intelegir es dar formalidad a lo sentido. Más aún, intelección es estar consciente de estar dando formalidad a algo sentido.

19 El postulado central de Zubiri es que la característica fundamental de la intelección humana es que formaliza lo sentido como algo "de suyo". Es decir, como algo que pertenece a la cosa intelegida y no al sujeto que intelige. Es decir, la particularidad de la intelección humana es que intelige lo sentido como siendo real. Como realidad. Realidad es una formalidad sentientemente generada.

Este intelegir las cosas como siendo de suyo y por tanto reales, es el momento primario de la intelección humana, al que seguirían, según Zubiri, dos momentos ulteriores; la intelección campal y la intelección mundanal.

20 La intelección primaria es la formalización de lo que es sentido como perteneciéndose a sí mismo. Esta formalización está fundada en los sentidos humanos, que para Zubiri alcanzan a once, más que los usuales. Pero lo que aquí importa, es que esta intelección primaria tiene una base totalmente física. Es intelección sentiente.

21 Lo que esta primera intelección provee es realidad desnuda, nuda realidad. Las ulteriores intelección aclaran lo que esta intelección primaria es en realidad. Entonces la intelección primaria es sujeto de una intelección ulterior en la que estas entidades que son "de suyo" son puestas en relación como perteneciendo a un campo. En esta fase emerge la intelección lógica.

22 La formalización lógica de realidad es sujeto de una intelección ulterior en la cual esas entidades "de suyo" ya localizadas en un campo son puestas en relación las unas con las otras como perteneciendo a un mundo. Entonces se explica lo que estas entidades campalmente situadas son "en la realidad". La intelección racional emerge como consecuencia en esta fase.

23 Simplificando, la intelección sentiente primaria formaliza algo como siendo "de suyo". El momento de intelección lógica sitúa esta primera intelección en un campo y la formaliza como siendo un perro. Le otorga un sello que le sitúa en el campo de todas las otras cosas. En el último momento de la intelección la entidad que siendo de suyo es un perro forma parte de un mundo estructurado. El perro es un animal, por ejemplo.

Lo que sucede en cada momento intelectivo es que surge una nueva formalidad. Esa formalidad surge de lo que Zubiri llama respectividad, crucial en toda su filosofía.

24 Yo diría que respectividad es el acto intelectivo de expresar lo que algo es "en respecto de". Se trata de una "...remisión de su forma y modo de realidad a otras, justamente por ser cada una forma y modo'suyo' " (RR30) Es decir, otorgar realidad a una cosa en función de las restantes. Para Zubiri toda realidad es sólo respectividad, porque lo que se considera "real" es el resultado de un acto intelectivo consistente en expresar lo que algo es respecto de lo otro.[3]

Yo añadiría que toda formalización es respectividad. Es el acto de expresar lo que algo es respecto de, al nivel de los sentidos primero, del campo luego, y del mundo finalmente. Las tres respectividades generan alteridad; realidad.

25 Se advierte que Zubiri no es un "realista ingenuo", sino más bien como él mismo señala es reista, siendo su filosofía una forma de reismo. Es decir, un espacio donde intelección y realidad son una sola cosa, pero sentientemente fundada. El ser humano está irremediablemente en la "realidad".

En este sentido, la realidad no es algo externo al ser humano, sino un momento estructural de la intelección humana. De esta forma se viene abajo el dualismo sujeto-objeto, y restantes dualismos propios de la filosofía occidental.

26 Estas tres intelecciones son momentos estructurales básicos de toda intelección. Ellos tienen lugar simultáneamente, si se quiere, pero son a la vez momentos estructurales diferenciados de la intelección humana.

Zubiri no reconoce formas de intelección posteriores, todos los productos intelectivos caen dentro de uno de estos tres modos.

27 La impresionante contribución de Zubiri es que levantó las bases para una comprensión analítica de toda intelección sobre unos pilares estrictamente físicos; la intelección sentiente, independizando todo hecho intelectivo, y de paso toda realidad, de cualquier apriorística mente concipiente, a la vez que hundiendo intrínsecamente toda realidad en la naturaleza propia de la intelección humana.

Esta armazón analítica facilita comprender la naturaleza común que tiene la intelección racional y no-racional, así como mostrar sus particularidades respectivas.

28 Zubiri entiende a continuación que la propia naturaleza de la intelección humana aboca al hombre a un contexto del cual no puede escapar: la realidad. El llama a esto "religación". Se trata de la inevitable vivencia de estar confiado a lo real, a un mundo. Para él la búsqueda de Dios esta fundada en última instancia en una pulsión intelectiva de dar respuesta al fenómeno de la religación. (Hernández 1995, Echeverría, 1996)

29 Zubiri encuentra de esta forma un camino para dar una respuesta racional a la religión; se trata de un acto que puede ser justificado racionalmente, pues es el mejor modo que tiene el hombre para encontrar una respuesta a un fenómeno consustancial a la intelección humana, la religación.

30 Sin embargo, al mismo tiempo Zubiri no reconoce la naturaleza propia y diferencial del pensamiento espiritual, ya que los considera una suerte expresión subordinada de la intelección racional. De este modo Zubiri confina las expresiones espirituales al mundo de la razón.

De la misma forma Zubiri reduce toda otra expresión intelectiva, como el arte, a ser una expresión formal de la intelección racional; se trataría de alguna modalidad de respectividad dentro de la categoría de la respectividad racional.

31 En Zubiri la intelección primaria y posteriores, la lógica y la racional, no son algo voluntario, sino que son momentos estructurales de la intelección humana. Ellos describen lo que la intelección humana es. Están físicamente fundadas, son sentientes, y son los momentos básicos de producción de realidad. En ese marco Zubiri no encuentra el modo de identificar un modo ulterior de intelección posterior al racional.

En mi opinión Zubiri erró al no identificar una tercera modalidad ulterior e igualmente físicamente fundada de intelección, que constituye la verdadera basa para toda expresión intelectiva espiritual y para muchas expresiones intelectivas no-racionales.

La intelección vivencial

32 Lo que resulta tremendamente convincente en Zubiri es que demuestra cómo la intelección primaria aboca al ser humano a las intelecciones ulteriores, y a poner esa primera alteridad en nuevas respectividades o contextos. De tal modo que las ulteriores intelecciones o respectividades forman partes inevitables, estructurales, de la intelección humana.

La intelección primaria aboca las siguientes respectividades porque en si misma contiene el potencial de la siguiente. Lo mismo ocurre entre la intelección campal y la mundanal, la primera contiene potencialmente la siguiente.

33 Ese potencial se expresa como una pregunta inevitable que emerge en cada intelección. Una vez que la intelección primaria formaliza algo como siendo "de suyo", una primaria forma de alteridad, la pregunta que emerge de forma inevitable es ¿qué es esto "en realidad"? Formulada a lo Zubiri se podría decir, qué es esto en respectividad. Esto obliga a la intelección campal, a situar la alteridad en el campo de las otras cosas es decir, respectivamente.

Esta segunda intelección provoca inmediatamente la pregunta ¿qué es esta formalidad respectiva "en la realidad"? La alteridad primaria ya situada en un campo es puesta en un mundo, en un sistema estructurado.

34 Cada intelección empuja a la siguiente. Zubiri se detiene allí, en la respectividad racional. No habría más preguntas, sino ya preguntas dentro del mundo, mundanales, en última instancia serían respectividades dentro de la realidad, la realidad puesta enfrente de sí misma, ahondándose.

35 En mi opinión, sin embargo, Zubiri paso por alto una ulterior e inevitable respectividad que considero apropiado llamar "vivencial". Postulo que la respectividad vivencial es, al igual que las tres anteriores, una intelección físicamente fundada, que no tiene nada de arbitrario o voluntario, sino que constituye otro momento estructural de la intelección humana. Toda intelección humana comportaría no tres, sino cuatro momentos: la primaria, la lógica, la racional y la vivencial.

La primera cuestión que merece la pena plantearse es la relevancia de identificar una nueva respectividad en el proceso intelectivo.

36 Los dos últimos modos de intelección identificados por Zubiri, el lógico y el racional, parecen ser una explicación racional para un hecho fácilmente verificable, nuestro mundo. Es, en cierto sentido, una explicación circular, porque nos dice que lo que vemos, el mundo, es lo que producimos cognitivamente desde siempre y para siempre. Es una explicación que tiene sentido en sí mismo porque es una explicación de algo que parece que tiene sentido ser explicado.

37 Las expresiones espirituales, sin embargo, han sido entendidas siempre como algo fortuito. Se trataría de algo que es dependiente de una existencia primaria que las genera, artificial o intencionalmente, pero no como algo que tiene autonomía física.[4] En definitiva

se trataría de explicaciones de algo que no es, y, por tanto, de algo que podría no merecer la pena ni tan siquiera explicar, por no urgente.

38 Si fuésemos capaces de distinguir una tercera intelección ulterior a la primaria, entonces, sería evidente que las expresiones espirituales, que caracterizan ese modo de intelección, no son el producto de una racionalidad inmadura, como podría sostener un racionalismo acérrimo, o de una racionalidad madura como contrariamente quiere sostener Zubiri. Sería factible demostrar que las expresiones intelectivas espirituales tienen la misma entidad y autonomía que cualquier otro modo de intelección, y que estamos abocados a ella con la misma determinación con que estamos abocados al resto. Finalmente sería factible señalar que aquello que es intelegido mediante una intelección vivencial tiene la misma entidad que lo que es intelegido en el resto de ellas, que es la realidad. Y que por tanto, no es algo que no sea urgente entender y asumir.

39 Siguiendo a Zubiri se puede señalar que la intelección de un mundo, como la más acabada formalidad de alteridad, fuerza a la intelección humana a una ulterior intelección, fuerza a la intelección humana a una nueva intelección impuesta por la pregunta ¿qué es esta alteridad en mí?

40 Esta nueva respectividad no es fortuita. No se trata de algo que puede tener lugar o no, del mismo modo que la respectividad campal y mundanal tampoco lo son. Ella está implícita en el modo en que la alteridad es formalizada como algo siendo "de suyo". En una primera impresión pareciera que la intelección se detiene una vez que la alteridad ha alcanzado un contexto último: el mundo. Este pareciera ser todo el potencial que tiene la intelección. No obstante, esta es una perspectiva limitada. El potencial de la intelección primaria no se agota una vez que la formalidad de alteridad ha alcanzado su grado más acabado porque en esa formalidad del ser "de suyo" está escondido un potencial adicional.

41 Ese potencial adicional esta basado en el hecho de que una vez que las cosas son intelegidas en el ser humano como siendo "de suyo", en ese preciso momento el ser humano captura tales cosas. En ese preciso momento esas cosas entran el ámbito de la intelección humana. Entonces, se trata inmediatamente de una alteridad respecto de el / ella. Por esta razón él / ella se ve abocado a responder no sólo la pregunta acerca de que son las cosas respecto de otras, o como partes de un mundo organizado, que es en sí mismo un más allá de las propias cosas campalmente intelegidas. Se ve abocado a responder la pregunta que es la cosa en mi, que es respecto de la totalidad de mi experiencia y existencia, en definitiva qué es la realidad en mí.

42 Esta nueva respectividad nada tiene que ver con la muy racional pregunta acerca de la utilidad de las cosas para mí, que se corresponde con una ulterior respectividad racional denominada por Zubiri la realidad en condición. Aquí se enfrenta una cuestión mucho más primordial unida a la pregunta qué significa la realidad en mi, qué significa para mi vivir en la realidad.

43 Tampoco tiene que ver con esto con el fenómeno ya comentado de la religación, que es para Zubiri el fundamento para la búsqueda de Dios, y que está relacionado con el poder definitivo que lo real tiene en el hombre. Esto es previo a eso. Se trata de qué es la alteridad respecto de mí.

44 Este cuestionamiento tiene lugar porque el ser humano es consciente de su proceso intelectivo: él / ella es consciente del proceso de construcción de alteridad que toda intelección humana implica de acuerdo con Zubiri. Por esto, la pregunta qué significa esta

alteridad en mi no es una pregunta fortuita. No es una pregunta formulada lingüísticamente, es otro y adicional momento estructural de la intelección humana. Esta siempre allí.

45 La dualidad alteridad-totalidad es el escenario en el cual se juega la respuesta a la pregunta así formulada. La respuesta especifica que el ser humano ha dado a ella a lo largo de la historia ha variado, porque lo que varía el grado de conciencia de su existencia. Lo mismo ocurre con la intelección racional. La racionalidad a lo largo de la historia humana ha variado enormemente, hasta su expresión más formalizada, la ciencia.

La razón es el locus donde tiene lugar la respectividad mundanal; la conciencia es el locus donde tiene lugar la respectividad vivencial.

La respectividad vivencial y la conciencia son dos momentos estructurales de la intelección human física/sentientemente fundada.

Las tres primeras intelecciones crean alteridad, la vivencial crea interioridad. Las tres primeras crean realidad, la última conciencia.

46 Tal como la lógica y la racional la respectividad vivencial tiene sus propias reglas. La diferencia básica es que tanto la respectividad campal como la mundanal son modos ulteriores de respectividad de impresiones primarias captadas a través de los sentidos. Por esta razón, los instrumentos para la formalización de alteridad en el caso campal es el logos, y en el mundanal la razón, y no más los sentidos. Estos dos ulteriores modos de respectividad tienen lugar en la mente. Zubiri se aviene a decir que tiene lugar en el cerebro.

47 La respectividad vivencial envuelve la totalidad de la existencia humana, también los sentidos y la intuición, como punto de arranque para la nueva formalización que de ella emerge. La totalidad de la existencia, incluidas todas sus dimensiones físicas, es el escenario para la emergencia de una nueva formalidad. De esta forma, esta nueva respectividad, intelección, esta, de igual manera que sus anteriores, fundada físicamente. Y no es el resultado tampoco de una mente concipiente apriorística.

48 En cada una de las intelecciones la verdad tiene una naturaleza distinta según Zubiri. Para él, en la intelección primaria lo que emerge es verdad real, en las dos ulteriores intelecciones emerge una verdad dual. Lo que importa es que en cada intelección la verdad significa algo diferente, y por tanto, tiene que cumplir con criterios distintos. Algunos de esos criterios son similares a los usualmente aplicados al pensamiento lógico y racional, pero están elaborados de una forma peculiar en la filosofía de Zubiri.

49 De la misma forma, la intelección vivencial provee un nuevo tipo de verdad. Mas adelante diré algo de esto, pero aún más importante es que la intelección vivencial implica nuevos criterios de verdad que los lógico-racionales. Por ejemplo, Ken Wilber en su libro "El ojo del espíritu" sistematiza un conjunto de criterios de verdad relativos a su modelo "AQUAL" (acrónimo de su modelo que significa "Todos los cuadrantes todas las líneas"). Ese conjunto de criterios de verdad, puede ser considerado como una versión inicial de criterios de una verdad vivencial. Zubiri, por otra parte, en sus escritos dedicados al tema de la religión ha desarrollado otros criterios que pueden aportar a formalizar los criterios de una verdad vivencial. (Wilber 2001a)

50 Esto significa que la intelección vivencial tiene que distinguir, como toda otra intelección humana, entre intelecciones que son verdaderas de las que no lo son. La intelección vivencial no es un viaje cognitivo arbitrario.

El patrón intelectivo de la intelección vivencial no es ni la lógica, ni la razón, es el discernimiento.

51 El resultado de esta intelección es una nueva formalidad. En comparación con las anteriores, no es una formalidad de alteridad, sino una de interioridad. No es una formalidad de realidad, sino de una formalidad interior en la conciencia humana. De esta manera es intrínsecamente inefable. Sin embargo, todas las expresiones espirituales son una expresión de ella.

Esta es la causa de que todas las expresiones lingüísticas de interioridad sean tan difíciles de entender racionalmente, porque no son expresiones de una formalidad de alteridad, sino de formalidad de interioridad.[5]

La intelección humana es una unidad de sentidos, mente y conciencia. Es la marcha desde los sentidos-cuerpo al cerebro y a la vida como un todo.

52 Los humanos no son sólo seres racionales, o seres de realidades, los humanos son seres sentientes, lógicos, racionales y discernientes, todo al mismo tiempo y en diferentes niveles de desarrollo de autoconciencia de sus modos de intelección. En su vida él / ella provee expresiones de todos ellos de forma unificada e integrada.

La dimensión social de la intelección vivencial

53 Los productos del discernimiento en el combate intelectivo vivencial individual son cualidades como la caridad y la compasión, que pueden ser utilizados para guiar nuestra vida y nuestros actos.

54 Pero aplicado el mismo proceso intelectivo a la vida social los productos deben ser otros. De la misma forma que la intelección racional tiene productos singulares a nivel individual, tales como la conversación y el discurso individual, que difieren de los productos racionales a escala social, tales como normas, leyes, disciplinas científicas, etcétera, las expresiones de intelección vivencial a nivel social difieren de las propias del nivel individual. Este es uno de los temas centrales de este escrito.

El punto de partida para esta reflexión no debe ser los productos que genera la intelección vivencial aplicada a nivel individual, sino la pregunta sobre el papel y los productos específicos de un proceso social de intelección discerniente.

55 La respuesta a esta pregunta es mas bien urgente de cara a las diversas crisis, sociales, ecológicas o económicas, a las que la sociedad actual se ve abocada debido a su aislamiento en la intelección racional, incapaz de lidiar con la dualidad alteridad-totalidad propia de la intelección racional.

56 En todo caso expresiones espirituales y creencias no son la única expresión de la intelección vivencial. Formalidad vivencial emerge en la existencia humana siempre allí donde una intelección discerniente tiene lugar y juega un papel fundamental en la orientación que siguen nuestras vidas; cada vez que alguien se une a otra persona; cada vez que por el motivo que sea, alguien decide iniciar un nuevo periodo vital en el sentido que sea, cada vez que alguien escribe un poema o pinta un cuadro. Todas ellas son expresiones de intelección discerniente.

Todas ellas tienen en común el ser expresiones duales de una intelección interior e inefable. Son contradictorias o no razonables porque su respectividad es de interioridad.

57 La intelección discerniente no es dual, pero sólo puede ser expresada en términos duales y tiene, en todo caso, efectos en nuestra vida dual. Intelección discerniente es siempre un proceso cognitivo para gatillar cursos de acción. Esta es la razón por la cual los productos de la intelección discerniente que son compartidos a nivel social, tienen un formato racional, a pesar de no serlo intrínsecamente. Si no asumieran ese formato no podrían gatillar cursos de acción en un mundo dual. En general asumen el formato de discursos que se atienen a los principios lógicos de identidad y no-contradicción, e intentan dar una razón o explicación causal, de la misma forma que los productos de la intelección racional lo hacen. Pero su naturaleza intelectiva profunda difiere de ellos enormemente.[6]

La nueva formalidad que emerge de la intelección vivencial no es una entidad abstracta, no es una nueva entidad racional, o noológica; es visible como acción discernientemente guiada; existencia humana.[7]

De esta forma la intelección vivencial cierra el círculo abierto por la intelección primaria y pone al ser humano de vuelta al ámbito de lo sentido, transformándolo de forma intelectiva.

58 Aplicar la intelección vivencial a la vida social implica poner en juego muchas más cosas que caridad y compasión. Supone fundamentalmente desarrollar herramientas y mecanismos ampliamente aceptados para aplicar la intelección discerniente como medio para desatar cursos sociales de acción.

La aplicación de mecanismos sociales consentidos y conscientes de intelección discerniente para dar cuenta de los asuntos sociales que importan es lo que puede inducir a profundizar nuestra conciencia social.

59 Solo mediante la aplicación consentida y consciente de procesos sociales de respectivización vivencial para gatillar cursos de acción sobre temas sociales que importan será posible que emerjan nuevas formas de ética social, de la misma forma que, la caridad y la compasión emergen de un proceso de crecimiento de la conciencia respecto de los procesos cognitivos individuales de intelección discerniente. Caridad y compasión no son un producto automático de la intelección discerniente. Ellas emergen una vez que el grado de conciencia de ese proceso se profundiza. A escala social sucede lo mismo.

Las implicaciones sociales

60 Solo para ilustrar el alcance de esta propuesta resulta útil señalar que el discernimiento implica un escenario para desatar cursos de acción radicalmente distinto de aquel que supone la razón.

61 Tal como lo señala Wilber, Zubiri o Habermas, la razón es el mundo de las posibilidades. La razón es el mundo de la decisión, es el mundo de la elección entre opciones alternativas basada en valores. Es la decisión la que gatilla un curso de acción.

El discernimiento implica algo totalmente distinto.

62 ¿Qué es discernimiento? Al discernir el ser humano pone la alteridad respecto de sí mismo, respecto de la totalidad de su existencia. En ese proceso la misma alteridad que se construye en intelección es puesta en respecto de la totalidad misma en la cual la vida humana esta inmersa.

Discernimiento es la intelección de una respectividad definitiva, no-dual, es la intelección de una verdad no dual. La intelección discerniente es la última posible respectividad que el ser humano puede intentar. Por esta razón provee la última verdad alcanzable.

63 El discernimiento nos sitúa respecto de la totalidad, pero desde dentro de ella, toda alteridad posible incluida. Discernimiento es lo contrario de la razón, es el mundo de la certeza absoluta, porque es la intelección de una verdad definitiva y total sobre lo discernido en un momento específico de la vida. Cuando el discernimiento es acerca de la totalidad de la existencia humana como tal, lo discernido es la definitiva, única y total verdad como tal, es el discernimiento de Dios, o de la divinidad, o como sea el nombre que se le dé.

64 La razón provee una verdad dual, por esto el proceso de decidir es el que gatilla el curso a seguir. En un contexto razonable lo que gatilla el curso de acción es la decisión. En un contexto de discernimiento lo que gatilla un curso de acción es la verdad discernida como tal; no hay necesidad de un marco de decisión.

En este marco ideas como la de libertad, necesitan ser revisitadas. La libertad en las sociedades occidentales es una idea fundada en la acción. (Savater 2003) Libertad es básicamente libertad en el acto de decidir. Pero, ¿por qué tenemos que decidir?

65 Si tuviésemos la capacidad de saber por adelantado lo que es mejor para nosotros no habría la necesidad de elegir. Nos veríamos confrontados a un ciclo cerrado y conocido de eventos. Necesitamos elegir, porque carecemos de una verdad definitiva. De ahí la posibilidad de la libertad.

66 En un mundo dual la verdad lo es también. Contamos con muchas alternativas, de eso va el mundo, de eso va la razón. Por tanto, en un mundo de verdad relativa la forma de la libertad es la elección. Pero, qué significa libertad en un ámbito más allá del racional, transracional si se quiere, dotado de certeza absoluta. Y cuando se dice certeza absoluta, no es se trata de una verdad cuya cualidad sea ser más verdad que otras, porque en sí mismo eso sería dualidad, una verdad y otra verdad, sino únicamente de un ámbito en el cual la intelección sólo produce certeza.

Entonces el concepto de racional de libertar deberá ser trascendido. Un concepto de la libertad discerniente debe considerar la libertad que supone alcanzar una verdad absoluta.[8]

Todo esto tiene implicaciones fundamentales para la vida social en términos prácticos.

Esta propuesta no se debe confundir con aquellas que reclaman un mayor grado de democratización y/o participación en las cuestiones sociales, o que reclaman la aplicación de criterios de racionalidad comunicativa como sugiere Habermas (Habermas J.2003).

No se trata del diálogo sobre bases de reciprocidad. No es cuestión de un razonamiento colectivo, que debe ser trascendido a nivel social también. Lo que no significa negar los productos de la razón, por supuesto.[9]

La intelección social discerniente requiere de un programa autónomo.

El primer paso consiste en hacer lo que yo intento aquí, a saber, poner en términos racionales la necesidad de formalizar a escala social proceso de intelección que trascienden la intelección racional en un formato de intelección discerniente.

El segundo consiste en desarrollar procesos sociales específicos de intelección discerniente capaces de producir certezas en los campos de acción social que sea el caso.

67 El tercero consiste en desarrollar nuevas herramientas descriptivas capaces de comunicar sus resultados en términos razonables, de modo dual, es decir, lingüísticamente, sin que

se pierda su unidad estructurante. Es decir, comunicar esa intelección como siendo real, pero conservando su potencial propio.[10]

Finalmente se requiere identificar cómo esa intelección discerniente puede gatillar cursos de acción.[11]

Epílogo personal

68 Mi interés en estos temas está íntimamente relacionado con las cuestiones ecológicas y de sostenibilidad que a escala global han surgido desde hace más 30 años. Mi percepción de la raíz de esos problemas ha evolucionado en los últimos casi veinte años en que me he involucrado personalmente en su comprensión.

69 Al principio de mi viaje asumía, como aún muchos hacen, que el problema clave que enfrentábamos consistía en integrar el conocimiento analítico fragmentario disponible. La hipótesis que fundaba mi percepción era que la aproximación científico-analítica, cuyo origen se podía datar en la ilustración, era la responsable de nuestros modos no integrados de acción, y de los subsequentes desastres ecológicos que ello producía.

Yo asumía que había la necesidad de integrar los conocimientos analíticos fragmentarios para incentivar acciones integradoras. El pensamiento sistémico debía jugar un papel clave en ello.

70 Más tarde llegue a la conclusión de que los conocimientos científico-analíticos no pueden ser integrados y que el pensamiento sistémico llega a ser tan fragmentario como cualquier otra disciplina. Esto sin duda puede dar lugar a una larga discusión que he llevado a cabo en algún artículo.[12]

Entre tanto, concluí que lo que resulta fundamental para mantener viva la acción manipuladora y no integrada que los humanos aplicamos al resto de seres vivientes o no, es la visión que los humanos tienen del mundo.

La visión de un mundo escaso es la fuerza motriz del impulso manipulativo y controlador que orienta la intervención del hombre en el mundo y de las subsequentes crisis ecológicas, económicas y sociales.

71 Por tanto el problema se traslado para mí del plano epistemológico -integración de conocimiento-, al plano ontológico -como vemos el mundo-. La raíz de nuestro agresivo proceder no estaba más en una integración pobre de conocimientos, sino más bien en una visión sesgada del mundo que nos abocaba a controlarlo y manipularlo, para lo cual desarrollábamos conocimientos analítico-fragmentarios. Como nos esforzamos en ver un mundo escaso, al punto que hay una disciplina dedicado exclusivamente a gestionar esto, terminamos transformando la escasez en realidad.

72 El desarrollo de una aproximación radical al pensamiento sistémico me ayudó a pergeñar una aproximación ontológica que me permite postular que en una totalidad sistémica entretejida e inagotable, en la cual parecemos vivir, el mundo puede ser visualizado, percibido, desde muchos y todos válidos, aunque contradictorios, modos. La pregunta clave fue, entonces, ¿porqué justamente percibimos el mundo como siendo escaso y no de otro modo, más amable?

73 Leyendo a Wilber y otros psicólogos transpersonales y pensadores espirituales me respondo que esto es el resultado de una cuestión de identidad. La pregunta adquiere para mí, entonces, un formato muy especial: ¿cuáles son los mecanismos que me empujan

a identificarme a tal punto con el mundo externo que me abocan a controlarlo para de este modo asegurar la expansión mi identidad? Es decir, la idea de escasez no es más que el resultado de un proceso de identificación de mi yo con el mundo material. Si yo soy materia toda materia terminará siendo insuficiente para expresar mi identidad. O a la inversa, toda expansión material es una expansión de mi yo.

¿Cuales son los mecanismos que me empujan a expandir mi dominio sobre el mundo, creyendo que de este modo mi yo se expande en ese proceso de dominación?

74 Nuevamente Wilber me ayuda a entender que la ésta situación se puede caracterizar como una falta de integración. Porque evidentemente la acción humana no integra sus condiciones vitales ambientales de la forma que parece necesario. Pero, me enseña también que la integración es solo un lado de un movimiento doble en una estructura jerárquica, se trata de un doble movimiento de diferenciación-integración. Una carencia de integración a un nivel de la cadena jerárquica revela una carencia de diferenciación en un nivel superior de la cadena jerárquica.[13] Si queremos integrar hacia abajo es indispensable diferenciarse hacia arriba.

El que estemos convencidos de vivir en un mundo escaso no es arbitrario, ni fortuito. Es un momento en un largo proceso histórico de diferenciación-integración en el que nos hallamos envueltos como especie.

75 Desde esta perspectiva lo que parece importar es cómo incentivar ese proceso de diferenciación que parece estar estancado en alguna parte. Pero, ¿qué tipo de carencias de diferenciación están señalando las crisis ecológico-sociales que sufre nuestra sociedad? Wilber las califica como carencias de diferenciación noológica. Y tiene que ver con el insuficiente reconocimiento de que nuestra identidad, nuestro yo, va mucho más allá del mundo físico. Tiene que ver con trascender la percepción de que la fisiósfera y la biosfera son los recipientes en lo que se halla contenido nuestro ser. Es decir se trata de una carencia de diferenciación de nuestra identidad de sus bases físicas. No habrá integración de nuestras bases físicas en nuestra acción si no desapegamos nuestra identidad de esas bases físicas.

Esto nos conecta naturalmente con una larga tradición espiritual. Tiene que ver con la evolución de nuestra conciencia y con el desarrollo de nuestro ojo interior.

76 En paralelo a esta investigación, y relacionada con ella, he tratado de entender la naturaleza epistemológica de los modelos de conocimiento utilizados en la toma de decisión en materia de medio ambiente. A pesar de que políticos y muchos planificadores pueden ser reticentes en reconocerlo, es fácil concluir que esos modelos carecen de un fundamento analítico, y que, en general, son construcciones heurísticas y contingentes. De facto casi todos ellos carecen de un fundamento epistemológico que pueda ser calificado de científico. La razón de esto es larga de explicar, pero se trata de que los problemas que enfrentan carecen de una representación analítica y probablemente no puedan tenerla. Esa es mi hipótesis que también he explicado en otros artículos.[14]

77 Su construcción combina de forma muy visible elementos analíticos con aspectos intuitivos y de sentido común. No obstante, todos ellos adquieren un formato racional analítico. Parecen responder a un conocimiento científicamente establecido, por obvias razones de validación social. Pero también, porque si no lo hicieran no podrían ser eficaces en el mundo. Porque aunque una intuición no sea razonable, es decir, aunque no pueda ser explicada coherentemente en términos de realidad, si desea ser operativa en

ella, tiene que formalizarse como una expresión racional, es decir, siendo coherente en términos reales.

78 Por tanto, estos modelos de conocimiento son formalmente racionales, pero son de facto transracionales por la naturaleza de los ejercicios intelectivos que les generan. Y en ningún caso aspiran a la coherencia mínima con lo real de una hipótesis científico-racional. Es decir, van más allá de una mera intelección racional, científico-analítica, al tratar de explicar la complejidad de la que tratan de dar cuenta. Esa intelección social comporta de forma estructural momentos de intelección vivencial. Más aún, es fundamentalmente el ejercicio de lo que he llamado anteriormente intelección discerniente lo que estructura su marcha intelectiva.

79 Es fácil identificar en estos modelos cognitivos un proceso solapado de desarrollo del ojo interior social, porque todos ellos implican de alguna forma el desarrollo de una intelección discerniente, que se revela en que la unión de las piezas analítico-fragmentarias con los que todos ellos tienen que vérselas, es el resultado de una intelección no fundada en lo real, por no decir no-racionalmente fundada, sino interiormente fundada. Las emergencias intelegidas en esos procesos literalmente no están en la realidad. Ahora si pensamos que el verdadero valora añadido de todos esos ejercicios es lo que une las piezas, es decir la totalidad que emerge, tenemos que lo que resulta estructural en ellos esta alcanzado por intelección discerniente, por una intelección que va más allá de lo real, que lo trasciende, sin negarlo.

Esa emergencia no es racionalmente falsable, hablando con Popper, ni nada que se le parezca, no es real. Y, por tanto, en general no representa una verdad dual, sino una absoluta. Una certeza que no es discutible, sino sólo asumible.

80 Tales modelos están fundados en una profunda percepción sistémica del objeto de las políticas relativas a los cambios ambientales y ecológicos globales y locales. Pero, en general están pensados como bastardos second-best de modelos racionales representacionalistas utilizados usualmente en la formulación de políticas. Esto impide que sean útiles para profundizar en los cambios profundos de nuestra conciencia colectiva y a aprender a sistematizar la intelección discerniente a escala social.

81 Que el hecho intelectivo discerniente no sea reconocido como tal es una cuestión naturalmente secundaria para el fondo lo que aquí se afirma. Sin embargo, es una cuestión de radical importancia para el desarrollo de nuestra conciencia social, que sólo evoluciona mediante un ejercicio consciente, mediante un darse cuenta de lo que se está ejercitando.

82 Para incentivar la intelección discerniente a escala social se necesitan un nuevo discurso razonado, diferente del utilizado para incentivar la intelección discerniente con objeto de profundizar en nuestra mirada interior individual. Esta es en última instancia el interés que se esconde en este escrito.

83 El desarrollo de aproximaciones analíticas para elaborar nuevos modelos de conocimiento, basados en la intelección discerniente, no es sólo un camino para asumir las crisis sociales y ecológicas que aquejan a nuestras sociedades. Es fundamentalmente un camino para profundizar en nuestra mirada social interior, para profundizar en nuestra conciencia social interior, colectivamente. Es por tanto, un paso adelante en nuestro ciclo de diferenciación-integración, que es la única vía para alcanzar una nueva percepción de nuestra identidad que no nos obligue a conquistar el mundo material como la única vía para la expansión de nuestra identidad. De ese proceso de profundización de

la conciencia social emergerán nuevas cualidades sociales de convivencia entre nosotros y con lo que nos rodea, que probablemente tengan profundidades distintas a las de la compasión y la caridad.

BIBLIOGRAFÍA

Echeverría, R. (1996), La vida como búsqueda Humana y discernimiento: el dinamismo de la personalidad en la antropología filosófica de Xavier Zubiri, Tesis Doctoral, Pontoficia Iniversitatis Gregorianae, Roma.

Habermas, J. (2003), Teoría de la acción comunicativa I y II. Ed Taurus, Madrid.

Hernáez, R. (1995), El realismo sistémico de Xavier Zubiri, Tesis Doctoral, Universidad del País Vasco, San Sebastián.

Jiliberto, R. (2001), "Modelos contingentes de conocimiento para la toma de decisión en medio ambiente. Desarrollos en Economía Ecológica/Ecosistémica", Revista Tendencias, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Nariño, San Juan de Pasto, Colombia. Vol. II. Nº 2: 1-44.

-Idem (2003a), "Una mente pródiga para una mundo sistémico", en Revista Polis de la Universidad Bolivariana, volúmen I, número 5, Santiago de Chile.

-Idem (2003b), "Modelos para la evaluación de la sostenibilidad regional: el caso de la región de Murcia", España, en Revista Polis de la Universidad Bolivariana, volumen II, número 6, Santiago de Chile.

Morin, E. (1993), El método. La naturaleza de la naturaleza, Ediciones Cátedra S.A., Madrid.

Savater, F. (2003), El valor de elegir, Ariel, Madrid.

Wilber, K (2001a), Una teoría del Todo, Ed. Kairós, Barcelona.

-Idem. (2001b), El ojo del espiritu, Ed. Kairós, Barcelona.

-Idem (1998), Sexo, Ecología y Espiritualidad. El alma de la evolución, Ed. Gaia, Madrid.

Zubiri, X. (1980), Inteligencia Sentiente, Alianza Editorial-Fundación Zubiri, Madrid.

-Idem (1985), Sobre la Esencia, Alianza Editorial-Fundación Zubiri, Madrid.

-Idem (1983), Inteligencia y Razón, Alianza Editorial-Fundación Zubiri, Madrid.

-Idem (1982), Inteligencia y Logos, Alianza Editorial-Fundación Zubiri, Madrid.

NOTAS

1. Pero no es necesario referirse a los grandes pensadores espirituales de la "Gran Cadena del Ser" para encontrar ejemplos de esta línea de pensamiento, baste con apuntar al mensaje de John Lennon en su canción *Imagine*, donde decía "Puedes pensar que soy un soñador, pero no soy el

único. Un día te nos unirás y el mundo será otro". Es la misma apuesta por un cambio social, "el mundo será otro" a partir de cambios de éticos individuales.

2. Quién pueda estar interesado en acercarse al pensamiento de Zubiri, amen de consultar sus libros, puede visitar dos páginas Webs muy completas. Una de la Fundación Zubiri en España («http://www.zubuiri.net» www.zubuiri.net) y la otra de la Fundación Zubiri en Estados Unidos (http://www.zubiri.org/)

3. La respectividad en tanto acto intelectivo que da formalidad en "respecto de" es muy similar al que tiene lugar cuando un analista de sistema construye el sistema objeto de análisis.

4. La expresión "físicamente fundado" es utilizada aquí en un sentido similar al que le da Zubiri, tal como lo explica en un anexo al primer capítulo de su libro "Sobre la Esencia" (Zubiri 1962) Su aproximación es muy similar al concepto de Physis Generalizada desarrollada por Edgar Morin en su libro "El Método" (Morin 1993). Para Zubiri lo físico no apunta hacia un conjunto de cosas, sino a un modo de ser. Modo de ser físico implica emerger de un principio intrínseco, desde el cual la cosa dada nace. En este sentido físico se opone a artificial. Por otra parte, lo intelegido no constituye una parte física de la inteligencia sino que el acto de intelegir es algo físico, En este sentido físico es lo opuesto a intencional.

5. Soy consciente de mi elección al llamar a esta formalidad de "interioridad" y no de totalidad, como pudiese parecer obvio, pues totalidad es lo contrario de alteridad. Sin embargo, considero que holismo o totalidad son expresiones duales, hijas de la alteridad, en tanto que la intelección vivencial es algo que la trasciende. Si la intelección vivencial fuese respectividad de totalidad, sería dual; exigiría un algo enfrente de la totalidad.

6. Tal como el budismo *Mahayana* establece con el principio de la via de en medio, los humanos no podemos escapar del dualismo. Nuestra vida es dual. Es esta la razón por la cual la intelección vivencial se debe expresar en términos razonables, lingüísticos, mundanales, si desea influenciar nuestra vida. Pero esto no debe oscurecer el hecho que nos hallamos inmersos en una totalidad sistémica, cuyo contexto es el que la intelección vivencial trata de capturar produciendo resultados intrínsecamente inefables.

7. De aquí la sentencia bíblica "por sus obras los conoceréis".

8. La Biblia ya contiene esta aproximación cuando dice "la verdad os hará libres"

9. Quiero insistir en que lo dicho no significa en ningún sentido negar ni subvalorar las expresiones racionales y científicas. Sería lo mismo que negar la poesía o la meditación. En este punto concuerdo totalmente con lo que Wilber sostiene acerca de qué es trascender en su conocida descripción de la falacia Pre-tras. (Wilber 2001a)

10. En algún artículo he intentado identificar la naturaleza y las características epistemológicas distintivas de esos modelos descriptivos utilizados en la política ambiental y de sostenibilidad. (Jiliberto 2001).

11. Otro ejemplos de herramientas útiles para incentivar la intelección discerniente a nivel social es , por ejemplo, el modelo "AQUAL" de Wilber. El modelo "AQUAL" como otros modelos heurísticos deben ser entendidos como instrumentos para incentivar una intelección discerniente, como un camino para trascender el ámbito ontológico de lo real, pero no como algo definitivo, autónomo. Su utilidad radica en que promueve una intelección discerniente a escala social, promueve el desarrollo de una visión interior social. Lo relevante no es el formato específico del modelo "AQUAL" como de cualquier otro, lo relevante es el ejercicio de nuestro ojo social interior que motiva. (Ib-Idem)

12. (Jiliberto R. 2001, 2003a)

13. He aprovechado esta idea holoárquica de Wilber para elaborar un modelo de análisis de la sostenibilidad regional. Modelo heurístico aplicable naturalmente a más contextos espaciales e institucionales. (Jiliberto 2003b)

14. (Jiliberto 2001)

RESÚMENES

Para el autor de este texto -que sigue principalmente el pensamiento de Subiri-, el desarrollo espiritual vinculado hoy a la psicología transpersonal y a otros desarrollos alternativos, constituye una importante herramienta pues ofrece un proyecto de vida más integral que el derivado de la aplicación del paradigma de valores sociales dominante. Fundamenta luego la importancia de adaptar a las condiciones de vida actual una larga tradición espiritual presente en numerosas culturas, debido a que el paradigma analítico-racional de nuestra sociedad actual no parece poder alumbrar una salida a las crisis en que esta se halla inmersa.

Pour l'auteur de ce texte – qui s'inspire de la pensée de Subiri – , le développement spirituel lié aujourd'hui à la psychologie transpersonnelle et à d'autres développements alternatifs, constitue un important outil car il offre un projet de vie plus intégral que celui dérivé de l'application du paradigme de valeurs sociales dominant. Il poursuit en soulignant l'importance d'adapter une longue tradition spirituelle présente au sein de nombreuses cultures aux conditions de vie actuelle, étant donné que le paradigme analytico-rationnel de notre société actuelle ne semble pouvoir résoudre la crise dans laquelle elle se trouve plongée.

For the author of this text, which is mainly Subiri-thinking, spiritual development today related to transpersonal psychology and other major alternative is an important tool as it offers a more comprehensive life plan that derived from the application the paradigm of dominant social values. Based then the importance of adapting to the conditions of modern life this long spiritual tradition in many cultures, because the analytical-rational paradigm of our society can not seem to illuminate a way out of the crisis that is immersed.

ÍNDICE

Palabras claves: espiritualidad, Subiri, psicología transpersonal, paradigma analítico-racional
Mots-clés: spiritualité, Subiri, psychologie transpersonnelle, paradigme analytico-rationnel
Keywords: spirituality, Subiri, transpersonal psychology, analytical-rational paradigm

AUTOR

RODRIGO JILIBERTO

Economista, MSc., Director de TAU Consultora Ambiental, rjiliberto@taugroup.com