



LECTURA COMPLEMENTARIA PRIMERA UNIDAD.

Religión y paradigmas.

Modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí.*

J. Amando Robles Robles

1. A modo de introducción.

Como todos sabemos muy bien, pese a limitaciones evidentes el desarrollo adquirido en las ciencias sociales es tal que la originalidad en las mismas no resulta fácil, máxime en cuestiones de teoría y método. Inductivamente podríamos decir que tampoco es la originalidad el atributo más importante del modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí que aquí presentamos. Aunque para nada hay que tomar como retórica la calificación que le da el profesor Luis Cencillo de «verdadera revolución fundamental en la categorización de lo real»¹. La riqueza del modelo está en el gran conjunto de perspectivas científicas que articula - lingüísticas, semánticas, antropológicas, epistemológicas, entre otras- y la profundidad desde la cual lo logra. Además de la operatividad demostrada del mismo.

El modelo de Corbí tiene, entre otras, tres de las cualidades ideales de un modelo científico: a) una base teórica y epistemológica muy rica, profunda y rigurosa, b) una gran sencillez formal, y c) una aplicabilidad a no importa qué tipo de sociedad y de cultura, desde las más "primitivas" hasta la nueva sociedad que estamos construyendo. Nada, pues, tiene de extraño si su modelo emerge exitoso ahí donde nuestras sociologías crítica y culturalistas

de la religión han entrado en un impase.

Corbí elabora y diseña su modelo para lograr una aproximación teórica al estudio del valor como fenómeno social y cultural, no para estudiar en primer término la religión. Lo que él diseña y construye es una **epistemología axiológica**, una epistemología de los valores. Sin embargo la religión ni está ausente, ni el método deja de aplicarse pertinentemente a ella. Y ello por cuanto la religión es por antonomasia parte constitutiva de lo axiológico y su expresión más culminante. Nosotros expondremos sintéticamente el modelo de Corbí desde esta su pertinencia, muy reducida si se la compara con la riqueza y potencialidad total que contiene el modelo. Decimos esto para no inducir al lector a error.

Por último, aunque hay partes donde Corbí sintetiza su modelo en su teoría, planteamiento y alcances, es a lo largo de una obra de 680 páginas en letra pequeña que muestra sus riquezas². Una obra, por lo demás, compleja por los diversos aportes de diferentes disciplinas que maneja y, con frecuencia, de un alto nivel de abstracción. De antemano, nosotros desistimos de poder presentar en el espacio normal de una ponencia tanta profundidad y riqueza. Nos damos por satisfechos si logramos sugerirla, además de mostrar cómo el modelo de Corbí puede dar cuenta de la religión y sus transformaciones más importantes en el presente, estructuralmente semejantes y aún mayores a las que se dieron en otros momentos de la historia.

2. Objetivo y tesis de Mariano Corbí.

Expresada en su forma más genérica, la pretensión de Corbí, decíamos más arriba, es hacer una aproximación teórica al estudio del valor como fenómeno social y cultural en cuanto el valor, y esta acotación esencial comienza a despertar el interés de nosotros como sociólogos, se encuentra estrechamente relacionado con los modos fundamentales de vida de los concretos grupos culturales humanos.



Dicho en forma un poco más específica, el objetivo que persigue Corbí con su modelo es la epistemología de las formaciones axiológicas, mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas, en orden a poder determinar, lo más rigurosamente posible, la cuestión de la formalidad interna del lenguaje axiológico, su función en las sociedades y su semántica. En función de tal objetivo es que construye su método, echando mano para ello de aportes de diferentes ciencias, la antropología, la historia de las religiones, la poética, la teoría de la ciencia y, de manera especial, de los aportes de la lingüística. De esta manera descubre y muestra cómo la naturaleza de las formaciones axiológicas de la lengua es semántica, y cómo ésta se conecta con la pragmática social y laboral de los grupos humanos.

Su tesis es que se da una interconexión entre los fenómenos cognoscitivos humanos y los axiológicos, de ambos con las concretas pragmáticas individuales y grupales y, por consiguiente, con la historia.

La epistemología de las formaciones axiológicas todavía es un tema demasiado amplio. Consciente de ello, una y otra vez Corbí enfatizará que en su estudio apenas aborda algunos de los muchos planos de las estructuras míticas y axiológicas, aunque en verdad se tratan de los planos más profundos, los planos de los ejes y coordenadas semánticos centrales, donde se forman y operan los paradigmas de inversión semántica, el núcleo duro o corazón de las formaciones axiológicas. Corbí descubre que hay una trama significativa que echa sus raíces en una trama anterior y más amplia que es semántica, y ésta a su vez en una trama más matricial que es la trama cultural. Y lo que se propone estudiar detalladamente y nos entrega son los ejes de las tramas culturales, en las que existen cada una de las tramas semánticas.

En este trabajo Corbí se ha visto forzado, según sus propias palabras, a prestar su mayor atención a los mitos y símbolos de las sociedades, ya que



los mitos constituyen algo así como la «constitución axiológica y ontológica» del grupo al que pertenecen³.

La religión, como decíamos, no es el objeto directo y *per se* del estudio de Corbí. Con todo, no puede menos de hacer frecuentes y fundamentales referencias al mismo. Le obliga a ello la naturaleza de lo religioso. En efecto, la religión, ya sea como expresión, acción, ritual y vivencia religiosa, es axiológica. El ámbito propio de la religión es lo axiológico humano. De manera que lo religioso no sólo se apoya en las configuraciones mitológicas que se originan en los modos centrales de la vida de los grupos humanos, sino que se expresa en las cúspides de los sistemas axiológicos de las sociedades. Ello hace de la religión el lugar privilegiado de lo axiológico, de acuerdo a la siguiente expresión metafórica Corbí: «El lugar privilegiado para el estudio y análisis del modelo o modelos axiológicos que rigen a una sociedad, será las figuras de los dioses supremos y los rituales centrales. El análisis de esos lugares privilegiados nos ha posibilitado conocer la cúspide axiológica de una sociedad, su modelo, su esquema y, por tanto, la clave de su sistema de valores y de su ontología. Igualmente, el análisis de los dioses supremos nos ha permitido determinar la conexión entre el sistema de valores y la pragmática laboral y social.»⁴.

Y la tesis-conclusión que al respecto extrae Corbí es sumamente importante como él mismo advierte. Y es que «los sistemas religiosos cambian o se transforman cuando el sistema laboral-social cambia o se transforma. Una religión no adecuada a su momento laboral y social, se margina o perece». Conclusión de una gran importancia teórica y práctica para analizar la razón de la crisis actual religiosa, así como la transformación de los sistemas de valores que nos han regido hasta ahora. Dimensión teórica y práctica que están siempre presentes en el trabajo de Corbí y sobre las cuales es necesario llamar la atención del lector, sobre todo de quienes se sienten tentados a identificar prejuiciadamente abstracción teórica con desinterés práctico. A nuestro autor le interesa, y así lo explicita desde las primeras páginas de su



obra, tanto el aspecto teórico de esos análisis como su verificación concreta. Y hay que reconocer que su obra es un testimonio poco frecuente de conjunción de ambas dimensiones.

3. Fundamentos teóricos, epistemológicos y sociales del modelo.

Los fundamentos del modelo de Corbí son, básicamente, de naturaleza lingüística, antropológica, epistemológica y social, es decir, son de naturaleza pluridisciplinar y difícil de separar, porque los unos se implican a los otros continuamente. Sólo por razones pedagógicas de exposición trataremos aquí de presentarlos categorizadamente. Al lector interesado en ampliar más las referencias que aquí damos lo remitimos a la obra ya citada, **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas**, donde podrá encontrar una muy apretada y primera síntesis en las páginas 45 a la 53.

3.1. Fundamentos lingüísticos-antropológicos.

Siguiendo a su mentor, el profesor Luis Cencillo, Corbí comienza definiendo al ser humano como *viviente hablante*. Porque es de este fundamento antropológico que arranca todo lo demás. Al ser el humano un viviente que habla, se da siempre en él, en su manera de relacionarse con su eterno y entre sí, una distancia, «*distancia objetiva*», entre él y la estimulación que le viene del medio. Es un ser «*desfondado*», en el sentido que carece de una base fija, perpetua y universal, dada por naturaleza, para relacionarse con el medio, y así vivir y no morir. Pero tal carencia la suple creando su propio sistema, un sistema de significación y de valor. Es un ser desfondado, porque es hermenéutico y cultural.

Aquella distancia objetiva entraña en el ser humano una doble manera de conocer, de significar y de valorar, que Corbí denomina *significatividad 1ª* y *significatividad 2ª*, *axiología 1ª*, *yaxiología 2ª*. Las primeras tienen por función asegurar la vida física del grupo social, la necesidad de, sin riesgo,



asegurar cómo vivir y no morir. Por ello Corbí las llama también funcionales. Las segundas, que echan sus raíces en las primeras y se articulan a partir de ellas, no son sin embargo necesarias como ellas para vivir y no morir. En este sentido son gratuitas. Su función es asegurar el distanciamiento objetivo, la forma cultural, siempre creativa y cambiante, de responder a los estímulos del medio y de relacionarse con éste. La distinción de ambos niveles es muy importante. Porque, aún dada la gratuidad de la significatividad y axiología del segundo nivel con relación a la significatividad y axiología del primero, éstas son las bases de aquéllas. De manera que se comportan como semánticas según las cuales las segundas siguen los ejes centrales de las primeras, los reproducen, y, transformadas paradigmática o estructuralmente las primeras, se transforman paradigmática o estructuralmente las segundas.

Si en vez de hablar en términos de conocimiento, hablamos en términos de sentido, significado y valor, tendríamos la misma estructura. En este caso el sentido no es otra cosa que la orientación del viviente humano con respecto al entorno de cara a la supervivencia. El significado es la transferencia de lo sentido así a la lengua, y el valor es el mismo sentido en cuanto interiorizado y deseado. Y de la misma manera habría que hablar de sentido, significado y valor 1ºs., y de sentido, significado y valor 2ºs., con el mismo supuesto: que los segundos, aunque no se dejan reducir a los primeros, echan sin embargo sus raíces en ellos y son, en última instancia, determinados por ellos.

Todo ello supone que, en cuanto a lo fundamental o estructural, se constata una estrecha relación entre modos de vida de un grupo, configuraciones semánticas y configuraciones axiológicas. Todo ello puede ser leído y analizado semánticamente.

El análisis semántico muestra que una estructura axiológica está formada por elementos axiológicos y relaciones axiológicas. En el caso de una configuración mitológica concreta podríamos tener términos, «muerte» y «vida»; relación, «la muerte se transforma en vida», «la muerte se opone a la vida», o «toda realidad es una conjunción de muerte y vida». A esto Corbí lo llama «esquema» de una configuración mitológica. Mitologías superficiales

muy diversas pueden tener idéntico esquema.

El esquema, no detectable empíricamente como tal, es únicamente una unidad teórica de análisis. Al esquema estructural revestido de una determinada forma semántica Corbí lo llama «modelo axiológico». Es con él que se construye el mito.

El modelo configura y estructura la totalidad del campo semántico pertinente para la vida del grupo. Desarrollos y aplicaciones concretas de la estructuración del campo semántico según el modelo, dan lugar a la «configuración mitológica».

3.2. Fundamentos socio-laborales.

Si, por otra parte, analizamos el modo de vida de un grupo, entendiendo por tal las operaciones laborales que un grupo debe realizar para sobrevivir, es fácil ver cómo la totalidad de las operaciones laborales de un grupo se divide en «series operativas» perfectamente delimitadas. Tales series operativas unas son «axiales» y otras «periféricas», según sean centrales o periféricas para la vida del grupo. V. gr., para una sociedad cazadora, la caza es serie axial, mientras que la recolección de frutos es periférica. Pero, además, también en la serie laboral axial, hay «momentos de articulación operativa centrales» y «momentos periféricos». Para la caza, los momentos centrales serán matar al animal y devorarlo. Para un agricultor, la serie axial será el cultivo, y en ésta, el momento central será enterrar el grano y recoger la cosecha.

De esta manera el análisis proporciona los siguientes resultados: las configuraciones mitológicas se apoyan y son correlatas a las series operativas laborales axiales de un grupo; los modelos míticos y los esquemas míticos se apoyan y son correlatos a los momentos centrales de las series operativas axiales. Esto supuesto, los momentos centrales de operación de la serie axial dan la clave de interpretación de los restantes momentos operativos, y la serie axial da la clave de interpretación de las restantes series. Así se comprende que un solo esquema y un solo modelo sea capaz de dar cuenta de toda una mitología.



Estos supuestos le permiten a Corbi postular que estructuras laborales semejantes originan mitologías semejantes, y estructuras laborales con series laborales idénticas dan mitologías estructuralmente idénticas, es decir, que aún con mitos muy diversos sintagmáticamente considerados, originan unos mismos sistemas axiológicos y unas mismas ontologías. Lógicamente, que si cambia la estructura laboral de un grupo, cambia su mitología, es decir, cambia su sistema axiológico y su ontología.

Conocemos, aunque sea en forma tan básica, los fundamentos teóricos de Corbí en cuanto a la estructura y función de las configuraciones axiológicas y la interconexión tan estrecha que presentan con las relaciones laborales de un grupo. Pero ¿qué fundamentos aporta para explicar la especificidad de lo religioso, su naturaleza y función social?

3.3. Especificidad y articulación de lo religioso.

El hecho religioso es un hecho axiológico. Toda expresión, acción o ritual, toda vivencia religiosa es axiológica. Luego el lugar de lo religioso es el ámbito axiológico humano. Esto ya nos dice que lo religioso se apoyará en las configuraciones mitológicas que se originan en las series operativas axiales de los grupos humanos, y por tanto, en los momentos centrales de operación de esas series axiales. Así lo ha probado Corbí. Pero es que además, según él mismo se encarga de advertirnos, tal tipo de relación es teóricamente necesaria. Lo religioso se experimenta y se expresa siempre como el absoluto incondicional, y en el ámbito humano nada hay más absoluto e incondicional que aquellas series de operaciones y aquellos momentos de operación con los que se sobrevive y los grupos se mantienen alejados de la muerte.

De lo que venimos de decir se concluye, e igualmente es cosa comprobada, que los sistemas religiosos cambian o se transforman cuando el sistema laboral-social cambia o se transforma. Lo que quiere decir que una religión no adecuada a su momento laboral y social, se margina o perece. Conclusión ésta, como nos advierte Corbí, de gran importancia para analizar la razón de la crisis religiosa actual.

Tenemos que el «absoluto sagrado» y la «cumbre, el valor absoluto del sistema de



valores» de un grupo, son necesariamente coincidentes, y esto porque cualquier valor no incondicional del grupo es incapaz de expresar adecuadamente lo incondicional sagrado. Pero cometeríamos un grave error si, llevados de esta conjunción, los identificamos o los reducimos uno al otro, ya que son radicalmente diversos.

El sistema de valores que rige al grupo social establece un tipo de relación al entorno perfectamente determinado y concreto en los elementos fundamentales de la vida. Por tanto estructura a los sujetos del grupo como un sistema determinado de apetencias o deseos con respecto al entorno. Determina además un tipo concreto de cohesión y relación social. Determina una pragmática laboral social y conlleva una ontología. Mientras el sistema de valores está vigente, todo esto se presenta a los individuos del grupo como perfectamente seguro e indudable; la concreta ontología y el concreto sistema axiológico se presentan como lo que realmente es y como el valor mismo.

Por el contrario, el valor sagrado requiere para hacerse presente desvalorizar todo valor, es decir, requiere desvalorizar el valor que mantiene vivo al individuo y al grupo. Desvalorizando el valor, destruye el deseo. Destruye o apaga una sensibilidad que cumple una función para la vida del individuo y el grupo, a la vez que despierta otra sensibilidad que ya no tiene esa función, que es, con relación a la vida, gratuita, no útil. Desarticula el sistema de interpretación del mundo que orienta en cada momento la vida del grupo, para poner frente a un mundo misterioso, sacramento y expresión del valor sagrado sumo, valor que no es capaz de desencadenar operaciones que mantengan vivo al grupo.

Podemos concluir que el valor religioso se articula con la articulación propia del sistema de valores que rige a un grupo, porque precisa expresarse y sacramentalizarse con lo único que el grupo dispone dotado de valor incondicional -aquello que le mantiene vivo y alejado de la muerte- pero que esa articulación no le es propia.

Se da una conjunción inevitable entre el sistema de valores del grupo y la iniciación, expresión y sacramentalización de lo sagrado, y una disyunción que es una contraposición. Cuando el sistema de valores se modifica o cambia, se modifica o cambia el modo de iniciación, expresión y sacramentalización de lo sagrado.

4. Formalización del modelo y aplicabilidad del mismo.

Decíamos que una de las cualidades del modelo epistemológico de Corbí es la formalización, a la vez, simple y rigurosa, que logra de su teoría y planteamiento. Es lo que vamos a mostrar a continuación, así como su aplicabilidad a la religión y las transformaciones de ésta en los diferentes tipos de sociedad.

Como hemos dicho, la relación fundamental del viviente humano que somos nosotros es la relación de los seres humanos entre sí y con su medio. Sólo hablando, relacionándose entre sí -acerca de los objetos-, los vivientes humanos nos relacionamos con el entorno del que vivimos, y sólo por la relación al entorno, podemos relacionarnos entre sí como sujetos. Estas relaciones fundamentales y comunes a todo tipo de sociedad las podemos expresar mediante la fórmula S-S

\O , en la cual S= sujeto, y S=objeto⁵ .

Tengamos en cuenta que esta doble relación echa sus raíces en la doble función de la lengua: comunicativa (S-S) y referencial (S-O).

En los varios tipos de sociedad que nos han precedido, sociedades de caza, de agricultura y hasta cierto punto las sociedades industriales, la relación laboral S-O ha sido siempre una relación dotada de significación y valor para el hombre, en el sentido de que al poner el hombre tal relación, en su afán de vivir y de sobrevivir, él (S) ha percibido el objeto (O) como investido de una forma que él u otro sujeto (una fuerza vital o sexual, un espíritu, los dioses, la naturaleza o la historia con sus leyes, etc.) ha puesto en el objeto, convirtiéndose tal forma en vínculo común y valórico del S con el O y, por su sentido y significado, del S con el S. En otras palabras, toda relación del ser humano con las cosas, con los otros, consigo mismo, se da siguiendo el modelo emisor-receptor. Pues bien, sobre esta relación valórica es que en los tipos de sociedades citados la religión se ha construido y articulado. La religión, como fuente de significaciones específicas y, en tal sentido, segundas, se ha construido y articulado sobre aquellas significaciones y valoraciones primeras. Veamos, rápidamente, cómo es que ello ocurre en cada tipo de sociedad que

históricamente hemos conocido.

En las sociedades organizadas socialmente sobre la base del parentesco, que son las que se corresponden con culturas construidas sobre el pensamiento mítico, la relación laboral aún es muy dependiente de la naturaleza como fuente de recursos "casi" directos y de la organización social parental. De hecho, las actividades básicas son las de recolección, caza y pesca. En tales condiciones naturales y sociales, el modelo relacional es el tomado de la relación vital, sexual y parental, o sea, una síncretis de la objetividad laboral y parental. En virtud de esta síncretis uno solo es el modelo de interpretación de S y de O, y la relación S-S

\O = es una relación S-S. Es la relación continuamente percibida en las culturas de pensamiento mítico, donde S y O son vivientes, sujetos y objetos pertenecen a la misma realidad y viven en comunicación. En fin, es esta especial relación S-O la que produce el encanto que tiene para nosotros el pensamiento mítico, así como el universo que crea. Un universo todo él doblado de significación, de valor y de simbolismo.

En las sociedades agrícolas o artesanales asistimos a una gran transformación en la relación laboral. El medio de vida es la agricultura-artesanía (comercio) y unas relaciones sociales estratificadas. La actividad principal y dominante es la artesanía. Esta consiste en el uso de instrumentos más mediatizados y complejos, al servicio de procesos de producción más largos, instrumentos que resultan ser una prolongación y complementación del S. El modelo relacional es el de la habilidad y el de la forma, el de la "razón" y de la "proporción". La relación fundamental es la S-O, donde S es percibido como artesano, y el O como naturaleza o mundo de cualidades. S-O son dos realidades diferentes, pero correlatas e interpretables cualitativamente. Sobre este modelo relacional se construyeron todas las visiones centrales del mundo, que Corbí llama ideologías, incluidas las religiosas, en otras palabras, lo que conocemos como las grandes religiones del mundo.

Entre la relación laboral en las sociedades "primitivas" y la relación laboral en las sociedades artesanales, también llamadas sociedades tradicionales, la transformación,



como vemos, ha sido muy grande. El universo de las segundas, con ser aún muy religioso, axiológico y simbólico, lo es mucho menos que el de las primeras, de manera que éstas no pueden dejar de verlo como desacralizador, desordenador y amenazante. Pero, como decíamos, ambas se articulan sobre el esquema emisor-receptor, y por lo tanto sobre una relación fundamentalmente axiológica. Este esquema comienza a quebrarse en las sociedades modernas o industriales.

La base material y social de éstas es la industria y las relaciones sociales de clase. La actividad es la industrial. Los instrumentos utilizados son máquinas, instrumentos de los ingenieros o artesanos superiores, como los llama Corbí; lo que significa, no ya sólo prolongación y complementación, sino sustitución (parcial) del S. El modelo relacional es, pues, el de S=máquina (operador) y O, el mundo correlato a la operación de la máquina. En este modelo S-O son correlatos, y la interpretación que la realidad admite es cualitativa y cuantitativa. Es el mundo donde tiene lugar el "desencantamiento" que describió Weber, donde la realidad se ha diferenciado en diferentes "esferas de valor", cada una con su racionalidad y sus leyes propias, y donde ya no es la religión sino la ciencia la que provee el modelo cultural o la visión central del mundo de la sociedad. La transformación en la relación laboral es consecuencia, como vemos, de transformaciones profundas a nivel de las condiciones materiales y sociales de la vida. Todas estas transformaciones son aún mayores, más cargadas de consecuencias, en la actualidad.

En nuestras sociedades informatizadas, sociedades de gestión o programadas como las han llamado otros, la fórmula S-S

\O se transforma en esta otra S-S

\(s^*-o^*)O, en la que s^*-o^* significan

sistemas y procesualidades.

En nuestras sociedades, y cada día más, el medio de vida es la materia sistémica "inteligente". La actividad, como decimos, es la actividad s^*-o^* , o sea, la actividad producto de sistemas y procesualidades. Las máquinas son las máquinas de la ciencia, instrumentos autónomos. El modelo relacional es el de una dualización entre el S como estructura de deseos y S como estructura de operación. S-O se interpretan conforme a un



modelo homogéneo, como sucede en las sociedades parentales, sólo que ahora sobre la base de sistemas abstractos. Según este modelo, el S es visto como un sistema entre los demás sistemas materiales, y el O, un mundo como equilibrio de sistemas. Entre S-S la comunicación es una base valórica necesaria para la vida del viviente. Y, en fin, el modelo de interpretación es un modelo sistémico, donde no hay centro o principio de significación y valor.

Comparando las sociedades informatizadas con las anteriores, ha habido una transformación capital. En todas las anteriores se registra una relación, verdaderamente milenaria, de significación o valor entre S y O, que no es otra que la misma relación laboral, la del trabajo, y sobre tal relación es que se han construido las visiones religiosas del mundo, especialmente la visión judeo-cristiana. Pero éste ya no es el caso en las sociedades informatizadas. Los instrumentos sobre los que progresivamente estamos basando nuestro vivir en las nuevas sociedades son sistemas autónomos, esto es, ellos mismos, independientemente de la habilidad del hombre, producen sus objetos, que no son más que otros tantos sistemas y procesos abocados a producir otro proceso nuevo. Se trata, verdaderamente, de materialidades produciendo materialidades. Dicho así pareciera que estamos hablando de realidades abstractas, pero no, estamos hablando de realidades cotidianas, como son la utilización que hacemos de nuestro selector de canales en televisión, de nuestro aparato televisor servido por sistemas de comunicación múltiples y simultáneos, de los nuevos medios telefónicos, del cajero automático, de nuestra computadora y de sus múltiples y cada vez más performantes programas o "sistemas".

Lo anterior significa que la relación de significación o valor entre S y O, tal como era antes, se ha roto; que existe una separación entre el S como estructura del deseo, de quien en última instancia depende la decisión y control de todo hacer humano, y el S como estructura de operación en el mundo. Si s^*-o^* es un conjunto de sistemas y de procesos en interacción, S no se hallará fuera de este sistema de procesos. S será un proceso sistemático en dependencia de otros muchos procesos sistemáticos.

Otra consecuencia es la acentuación de la relación S-S, o de la comunicación, como fuente de la significación necesaria para vivir. La comunicación intersubjetiva y acerca de



las cosas (sistemas y procesos) tiene en las nuevas sociedades una función social vital.

Finalmente, una nueva solidaridad necesaria emerge entre los diferentes sistemas, entre los hombres y el mundo (de ahí la importancia, por ejemplo, de la ecología).

5. La religión en el presente.

Como hemos visto, el modelo epistemológico y metodológico de Corbí permite establecer una tipología de los sistemas de valores humanos y, por lo tanto, de las religiones de la historia, y esa tipología viene dada por los tipos fundamentales de trabajo y de vida de los grupos humanos. Pero, por lo mismo, el modelo nos permite entender mejor transformaciones tan importantes que están teniendo lugar actualmente en la religión.

En primer lugar, nos permite hacer una serie de constataciones negativas. Y es que, como las condiciones laborales y sociales que sustentaron los sistemas y modelos axiológicos y religiosos, cada vez existen menos y de manera marginal, las formas religiosas heredadas, con sus creencias y ritos, en el presente y cada vez más carecen de la base laboral social que les fue "connatural", por así decir. No tienen sistema laboral y técnico en que apoyarse y, como dice Corbí, consecuentemente resultan opacas, no inician a la experiencia religiosa y, además, ni pueden sacramentalizar, ni desvelan lo sagrado. Más aún, para él, "generan estructuralmente increencias e irreligiosidad, por cuanto esas formas religiosas, para su aceptación, impondrían la implantación de un sistema axiológico y ontológico inadecuado a la estructura social y laboral de nuestra sociedad y, por consiguiente, la pondrían en peligro de muerte"⁶.

En el pasado, era el trabajo, las series operativas laborales axiales, el que ofrecía los esquemas y modelos axiológicos sobre los que se articulaba la axiología y la religión. Ahora la casi totalidad de los ámbitos laborales ya no están regidos por modelos axiológicos sino por modelos científico-técnicos. Y no es la caso únicamente de los ámbitos sociales, sino también de los sociales. Es la colonización del mundo de la vida, de la que habla J. Habermas, y a la que no escapa el mundo de la familia ni de las relaciones intersubjetivas. Estamos asistiendo, nos advierte Corbí⁷, a un gran cambio en la



estructura de los sistemas de valores y de la religión: su alejamiento de las estructuras laborales y su probable apoyo, casi exclusivo, en estructuras netamente sociales. No es casual si ahora es en bases étnicas, histórico-culturales, de género y sociales donde los grupos buscan y encuentran preferentemente su identidad, todos ellos lugares preferenciales del sujeto del deseo y poco connaturales al sujeto de la operación.

Pero se trata solamente de este cambio. Hay otro segundo gran cambio, tanto en la estructura de los sistemas como, especialmente, en la religión. Hasta ahora las sociedades pretendían tener, o tendían a tener, un único sistema de valores uniforme, y las religiones se presentaban en sociedades dotadas de un único sistema de valores uniforme para la totalidad social. También en esto nuestra sociedad presenta una mutación radical con respecto al pasado. La sociedad actual no sólo es pluralista en cuanto a ideologías, sino que éstas incluso son contrapuestas. La forma en la que las religiones del pasado se han presentado, apoyadas en un único sistema axiológico más o menos complejo, resulta imposible en nuestra sociedad. Se trata de un fenómeno nuevo en la historia de las religiones y, según Corbí, de una trascendencia extraordinaria. Vistas las cosas de esta manera, la vigencia actual del neoliberalismo se explicaría más por su pragmatismo, que incluye una subordinación de la ética social, que por lo que tiene o pretende tener de sistema teórico y axiológico.

Carl Sagan, en su novela de ciencia ficción *Contacto*, y en el contexto de la captación del mensaje de una inteligencia extraterrestre, hace decir al personaje religioso Palmer Joss: el desciframiento del Mensaje "es uno de los descubrimientos que cambiarán el futuro, o al menos, las expectativas que abrigamos sobre él, como lo fueron en su momento el fuego, la escritura, la agricultura,... o la Anunciación"⁸. Pues bien, muy posiblemente, el impacto que se está dando es de esta naturaleza. Con la diferencia de que el acontecimiento o, mejor, los acontecimientos ya se produjeron, y el mensaje de éstos ya ha tenido lugar y rápidamente está siendo apropiado por todos nosotros. La consecuencia es, según la hipótesis de Corbí, cuyo planteamiento venimos de ver, un cambio de la estructura de lo que ha sido la religión en los últimos 7.000 u 8.000 años⁹. No parece que pueda seguir articulándose sobre los caracteres laborales y sociales de nuestra sociedad ni, por consiguiente, seguir tematizándose sobre los sistemas ideológicos de la sociedad.



La religión tendrá que tematizar que no comporta, de por sí, ni un sistema de interpretación del mundo, ni un sistema de valores que constituya las estructuras subjetivas y las relaciones intersubjetivas, ni tampoco una moral. La religión tendrá que tematizar que constituye un sistema de iniciación a la experiencia sagrada y un modo de sacramentalización de esa experiencia. Tendrá que tematizar que no pretende proporcionar ni un modo de interpretar la realidad, ni un sistema para reconciliarse con ella, sino un procedimiento para despertar o crear una sensibilidad de un orden superior e insospechado.

Sería fácil objetar lo que venimos de afirmar, evocando simplemente los fundamentalismos y movimientos restauracionistas, tan frecuentes en nuestros días. Pero en el fondo se trata de una confirmación más. En sociología es muy común constatar cómo unas mismas causas, diferentemente perdibidas y sentidas, están en el origen de fenómenos bien diferentes, como son los movimientos de acción y de reacción en relación a una misma realidad. Más se le imposibilita a la religión el tematizarse como una ciencia y una moral, y más este fenómeno alcanza su hora pico, mayor va a ser la necesidad subjetiva y social de algunos sectores de buscar un seguro ideológico en la religión. Los dos comportamientos están llamados a desarrollarse a la vez, aunque con diferente significación histórica.

La religión no puede pretender ser o convertirse en una ciencia o en una moral. Como la poesía y como el arte, la religión tendrá que orientarse explícitamente a abrir a los hombres a la experiencia de lo sagrado, de Dios, y abandonar explícitamente todo intento de indoctrinación mediante una dogmática y una moral.

De hecho esta dimensión de la religión nunca estuvo ausente de las formas religiosas del pasado, aunque por siglos quedó marginada. Es más, la conexión de la religión con sistemas de interpretar el mundo es un fenómeno relativamente reciente, que no pareciera ir más allá de la aparición y consolidación de las sociedades agrícolas.

En fin, éstos son algunos de los cambios paradigmáticos, tanto de las condiciones

CONOCIMIENTO Y ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles



UNIVERSITAS
NUEVA CIVILIZACIÓN

materiales y sociales de vida como de la religión, a los que estamos asistiendo. Sólo resta advertir una vez más que donde decimos religión podemos y debemos decir axiología, porque aquélla es una parte de ésta, aunque sea la más densa y axiológicamente visible. El modelo propuesto por Corbí, lo recordamos por última vez, no es para fundamentar y tematizar en primer lugar el análisis de lo religioso sino de lo axiológico. En otras palabras, se trata de una epistemología de los valores. Una epistemología que deben tener muy en cuenta, por ejemplo, las comisiones de restauración de valores tan de moda en nuestros días, unas de origen espontáneo, otras establecidas por decreto, pero todas ellas con indudables rasgos entre nostálgicos y mesiánicos.

Notas.

^{1*} Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional Estudios Socio-religiosos. Tema: Religión y Sociedad, La Habana, 3 al 8 de julio de 1995.

²¹ Cf. Mariano CORBI, Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, p. 11.

³² Nos referimos a la obra citada en la nota anterior. Para lo que respecta a la transformación de los valores y de la religión en el nuevo tipo de sociedad, ver también la obra de él, Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión, Herder, Barcelona 1992.

⁴³ Análisis epistemológico..., p. 46.

⁵⁴ Op. cit., p. 48.

⁶⁵ Para una ampliación de esta fórmula y de los párrafos que siguen, ver Análisis Epistemológico..., pp. 465-480.

⁷⁶ Op. cit., p. 50.

⁸⁷ Op. cit., p. 51.

⁹⁸ C. SAGAN, Contacto, Emecé Editores, Buenos Aires, 1986, p. 211.

¹⁰⁹ Op. cit., p. 51.