

Estructura y función del pensamiento religioso

Por Mariano CORBI *

Creemos que desentrañar la riqueza del pasado, mantenerla viva y reconvertirla a los cuadros simbólicos adecuados al presente de nuestra sociedad es el trabajo de la teología y, en un sentido más amplio, del pensamiento religioso.

Una correcta aclaración de la función del pensamiento religioso exige, previamente, un serio intento para clarificar la estructura de ese tipo de pensamiento. Es posible hacer ese análisis y conducirlo hasta niveles microscópicos, es decir, conducirlo hasta el análisis componencial de las unidades mínimas de significación lingüística.

Desde unos tales niveles de análisis es posible determinar diversos tipos de estructuras discursivas.

TIPOLOGÍA DE LOS DISCURSOS QUE NOS INTERESA CONSIDERAR

Discurso científico

Un primer tipo de pensamiento está formado por un tipo de discurso constituido por unidades y microestructuras de unidades, todas ellas carentes de cargas axiológicas, es decir, todas ellas carentes de todo tipo de valoración o ponderación valorativa de aquello a lo que los discursos se refieren. Falta, igualmente, en esos discursos referencia o connotación a cualquier afectación valorativa por parte del sujeto.

Este tipo de discurso es aséptico con respecto a todo lo que haga referencia a la valoración de lo objetivo para un sujeto—sea individual o social—o a todo lo que haga referencia a la afectación que esa valoración de lo objetivo pueda comportar en el sujeto de que se trate. Este tipo de discurso prescinde de todo elemento que arrastre algún tipo de carga axiológica; en ese sentido le llamaremos discurso abstracto.

* Profesor de Filosofía Social de ESADE (Barcelona). Miembro del Departamento de Epistemología de la Religión del Instituto Científico Interdisciplinar.

M. CORBI

Esta es la lengua a que tiende toda ciencia, cuya perfección se encontrará en las ciencias formales.

Discurso mitológico

El polo opuesto al discurso científico es el discurso míticosimbólico. El análisis del discurso mítico-simbólico descubre que en él todo está formado por elementos y relaciones axiológicas: las unidades de significación son unidades cargadas de valor que se relacionan entre sí mediante relaciones axiológicas; el análisis de constituyentes de cada una de esas unidades mínimas de significación descubre en ellas una estructura de elementos formados por cargas positivas o negativas de valor relacionadas entre sí según esas cargas y formando conjunciones o coalescencias y disyunciones o contraposiciones. Las cargas positivas o negativas, así como las conjunciones o disyunciones, se ordenan en torno de ejes cualitativos. Esos ejes cualitativos se definen según los diversos tipos de pertenencias al bien y a la vida del individuo y de los grupos humanos dentro de una cultura dada.

El discurso mítico-simbólico es un discurso pura y estrictamente axiológico. No obstante, no se puede hablar de lo que es valioso para los individuos y los grupos en el seno de una cultura—puesto que los valores son relativos a los tipos de cultura—de una forma unitaria sin caer en graves confusiones. Lo que resulta valioso para los humanos en el seno de una cultura se ramifica en dos grandes bloques de valores con rasgos netamente contrapuestos:

El primer bloque está formado por el conjunto estructurado de valores que, en una cultura determinada, orienta la vida del grupo; a este tipo de valores podríamos llamarles “valores funcionales”—sin que la comodidad de esta denominación signifique adscripción alguna a una escuela antropológica—; esos valores lo son porque están en función de la vida del grupo.

Los cuadros de valores funcionales establecen los módulos de valoración del grupo, así como un sistema de interpretación del mundo, interpretación toda ella orientada a la actuación del grupo en su medio.

Los cuadros de valores funcionales, o valores 1, de una sociedad forman la constitución fundamental del grupo; en ese discurso constitucional fundamental se estructuran los sujetos y sus relaciones mutuas, se estructura el entorno—con unas cualidades determinadas, siempre en relación a la vida del grupo—y se estructuran las relaciones del individuo y el grupo con ese entorno. El mito es el prototipo puro de este tipo de discurso.

El segundo bloque de valores tiene unos caracteres netamente contrapuestos a los anteriores: sus valores son valores sin función directa con la vida de los grupos; son los valores de la gratuidad. Estos valores se tematizan en los discursos que hablan de la belleza, en los que ponderan la maravilla de la existencia y la bondad de esa ética que va más allá de lo que es conveniente y necesario para que una sociedad funcione, en los que hablan de la atracción, fascinación o temor frente a lo sagrado.

Los valores segundos se expresan siempre, y necesariamente, con los cuadros de símbolos y mitos de los valores primeros o funcionales. Hasta tal punto los humanos somos unos vivientes dependientes de nuestra relación al medio, siempre según una modalidad cultural determinada, que no disponemos de una reserva de símbolos propios y exclusivos de la gratuidad. Incluso cuando somos capaces de hablar de lo que no está directamente orientado a nuestra supervivencia como individuos y como grupo, hemos de hacerlo utilizando la reserva de los significados cargados de valor, de los símbolos que "constituyen" nuestra relación al entorno como vivientes. Por esta razón, a este 2.º bloque de valores expresados en nuestros discursos axiológicos le hemos llamado: efecto 2.º de las formaciones axiológicas primeras o funcionales. Lo gratuito, lo poético, lo ético profundo y lo religioso siempre resulta, en el fondo, inefable para nosotros los humanos.

Es importante tener siempre delante de la mente el carácter de estos valores segundos porque, si no, se olvida la relatividad cultural de la expresión, manifestación y vivenciación de esos valores que son lo menos relativo, lo más absoluto que los humanos podemos comprender y vivir. Prototipo de discursos sobre esos valores 2 lo constituyen el discurso poético y el discurso religioso.

Discurso de estructura ideológica

Hasta ahora hemos descrito formas de pensamiento, o desarrollos discursivos, puramente axiológicos—las formas discursivas puramente mítico-simbólicas—o puramente abstractos—las formas discursivas de las ciencias maduras—. Ahora intentaremos describir desarrollos discursivos o forma de pensamiento mixtos.

Por razones sociales, laborales y culturales, en general, el mito es sustituido lentamente, a través de la Historia, en su función de discurso fundamental constitucional de una sociedad por otro tipo de discurso, también axiológico, pero de estructura mixta. A este peculiar tipo de estructura discursiva le llamaremos discurso de "estructura ideológica". Le llamamos "de estructura ideológica" y no simplemente "ideología" porque este tipo de discurso es más amplio que la simple ideología. Evidentemente no estamos dando un sentido negativo al término "ideología" o "estructura ideológica": significamos con estos términos un tipo de estructura discursiva y un tipo de función del discurso.

En primer lugar, el discurso de estructura ideológica es axiológico en su punto de partida y en su término. Posee todas las funciones que en párrafos anteriores hemos atribuido al mito o, por lo menos, tiende a sustituirle en todas sus funciones.

El discurso mítico-simbólico no está estructurado según las leyes de la lógica, sino según las leyes de la significación y comunicación intersubjetiva. Su estructura interna es una estructura analizable y determinable, pero del mismo orden que la estructura expresiva y cualitativa, que la pintura, la música o la poesía.

Los discursos de estructura ideológica se apoyan en un escueto cuadro de unidades significativas cargadas de valor, o símbolos, que son

tratados no exclusivamente con las leyes de la comunicación, sino, también, con leyes lógicas; es decir, se trata a los símbolos, o pequeños núcleos simbólicos, como si fueran conceptos; se trata a las unidades lingüísticas, cuya finalidad es establecer la comunicación con objeto de asentar unos cánones comunes societarios de valoración y actuación, como si se manejaran unidades lingüísticas cuya función fuera la designación y descripción de realidades objetivas. El resultado de este tratamiento de las unidades simbólicas es que el conjunto del discurso, que aparentemente pretende hablar de la realidad de lo objetivo, se convierte en un procedimiento para asentar, sustentar y afianzar un sistema de valores sociales acordes con los símbolos o unidades axiológicas que sirvieron de base a la totalidad de la construcción.

Los discursos con estructura ideológica, por consiguiente, son, primariamente, discursos que asientan y mantienen sistemas de valores; únicamente de forma secundaria, y en subordinación a esa función, hablan del ser de lo objetivo. Desde la perspectiva del lenguaje de las ciencias, o desde la perspectiva de otro sistema de valores contrapuesto, el discurso de estructura ideológica adquiere sentido negativo. A pesar de esto los discursos de estructura ideológica son legítimos e imprescindibles en cuanto sustitutos del discurso mítico y en cuanto vehículos para el establecimiento y sostén de sistemas de comunicación axiológica de grupos sociales y de sistemas tales que tengan incidencia pragmática tanto a nivel de individuos, como a nivel de grupo social.

Tipo de discurso empleado por el pensamiento religioso

El pensamiento religioso se presentará normalmente bajo una de estas dos formas: o en forma de discurso mítico-simbólico, o en forma de discurso con estructura ideológica.

Desde que la ideología desplazó al mito en la sociedad, al pensamiento religioso le ha resultado imposible presentarse, con validez, con una pura estructura mítica; podría, en cambio, presentarse como un puro lenguaje simbólico profundamente emparentado con el discurso poético, pero carente de proyección pragmática. La forma más habitual con la que se presenta el pensamiento religioso es la correspondiente a la estructura ideológica. Creemos que la teología se sitúa en un tal tipo de discurso (lo cual no tienen ningún sentido peyorativo).

La teoría parte de símbolos o complejos simbólicos netamente axiológicos que expresan y sustentan experiencias religiosas profundas, individuales y comunitarias. Esos símbolos o cuadros simbólicos básicos son tratados, en las construcciones teológicas, con leyes propias de la comunicación y con leyes lógicas. El resultado final de toda la construcción tiene los caracteres descritos propios de todo discurso con estructura ideológica.

Puntos de coincidencia del discurso mitológico y el discurso de estructura ideológica

Tanto los sistemas míticos de discursos como los sistemas con estructura ideológica coinciden en sus bases profundas—cuadros de sim-

bolos que establecen y expresan unos valores matriz—y en su finalidad—expresar, comunicar y establecer unos cuadros de valores sociales—. Nos es lícito, pues, hacer algunas afirmaciones válidas para ambos tipos de discursos: todo discurso axiológico se apoya y es el desarrollo de unas matrices, paradigmas o modelos axiológicos semejantes en su función a los paradigmas científicos; esos paradigmas axiológicos se encuentran expresados en los símbolos fundamentales del sistema, sea mítico o sea ideológico; la totalidad de la construcción es resultado y obedece a esos patrones fundamentales, los cuales están en relación directa y determinable con la pragmática social del grupo de que se trate. Hay una relación directa y una determinación mutua entre esos modelos o paradigmas axiológicos, expresados en los símbolos fundamentales de un sistema, y las líneas capitales de la pragmática mediante la cual un grupo humano se cohesionan y sobrevive en su medio.

LOS NIVELES EN EL DISCURSO AXIOLÓGICO Y SU PAPEL EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO

Los sistemas axiológicos no son estructuras simples ni de un único nivel: son estructuras con niveles superpuestos en relación mutua. Cada uno de los elementos de un determinado nivel axiológico es cualitativo; la totalidad de cada uno de los niveles es cualitativa; todas las relaciones son relaciones de cualidad a cualidad. Cada nivel de un sistema axiológico se relaciona con el inmediato superior como la disyunción o contraposición a la conjunción o síncretisis. Es decir, el nivel 2 conjunta cualitativamente lo que el nivel 1 contrapone; en otras palabras, el nivel 2 expresa en un símbolo único lo que el nivel 1 expresa con dos símbolos contrapuestos. V. gr., en el nivel 1 los símbolos "diluvio"—que se refiere a la naturaleza—y "orgia"—que se refiere a la sociedad—se sintetizan en el nivel 2 en el símbolo: "divinidad que muere y resucita". Así, en todo sistema axiológico es posible señalar unos símbolos supremos que conjuntan o reúnen en sí los trazos fundamentales de la totalidad del sistema. Esos símbolos supremos expresan, por lo mismo, los rasgos fundamentales del sistema axiológico en su conjunto; contienen en sí mismos el modelo (o modelos) el paradigma según el cual está construida la totalidad del sistema axiológico. En esos puntos estratégicos se trazan las líneas fundamentales del sistema. A su vez, en esos rasgos fundamentales que constituyen el paradigma se encuentra la relación fundamental del sistema de valores con el modo concreto de vivir en el entorno del grupo, es decir, se encuentra la conexión del sistema de valores como sistema semántico o sistema de pensamiento cargado de valor con la pragmática fundamental del grupo como grupo.

LA AMBIGÜEDAD RADICAL DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

Cuando se pretende expresar la experiencia de lo sagrado, experiencia que es vivida como absoluta y de supremo valor, se ha de echar mano de los supremos símbolos de un sistema axiológico, sea éste de estructura puramente mítica o de estructura ideológica. En este sentido la religión se conecta intrínseca y necesariamente con el sistema de valores y representaciones que rige la vida de un grupo, porque no se dispone de nada más expresivo y contundente.

M. CORBI

No obstante, puesto que la totalidad del sistema de valores de un grupo, así como los símbolos clave del sistema, tienen un carácter fundamentalmente pragmático, es decir, están orientados a la estructuración de la vida del grupo, la expresión religiosa, para expresarse, se distanciará de esos símbolos y valores clave del sistema. Lo religioso, estrictamente dicho, pertenece al ámbito 2 de los valores, al de la gratitud. Lo religioso, para presentarse como sumo valor para el grupo se ha de expresar como, en primer lugar, el valor más alto frente a lo cual todo otro valor es equivalente a un "no-valor" y, en segundo lugar, como lo radicalmente otro, contrapuesto a los valores del grupo. Así, pues, lo religioso precisa expresarse con los símbolos sumos vigentes en la vida del grupo y precisa, a la vez, dejar claro que en cuanto valor religioso es la negación de ese ámbito cuyo valor sumo utiliza. En este sentido lo religioso se disjunta radicalmente del sistema de valores vigentes.

Vistas las cosas desde el punto de vista de la estructura expresiva de lo sagrado no puede darse conjunción más intrínseca con el sistema de valores vigente en una sociedad, ni disyunción más radical.

Desde estas consideraciones puede comprenderse la radical ambigüedad del pensamiento religioso:

Por una parte, la incondicionalidad más radical, total y sagrada de la experiencia religiosa se vierte en la incondicionalidad del sistema de valores—que siempre es un sistema de pensamiento y de actuación en el medio físico y en el social—. Con ello, toda la fuerza de la experiencia religiosa revierte en los símbolos clave del sistema de valores del grupo y, mediante ellos, en la totalidad del sistema de valores de un grupo y en la pragmática con él conexas, y lo hace, así, sagrado e intangible: lo "sacraliza"; en este sentido, lo religioso, lo sagrado, se transmuta en incidencia social, en función axiológica, ideológica en el seno de la vida de un grupo. En la medida en que esa transmutación se acentúa, se vacía la religión de su propio contenido.

Por otra parte, si la religión, si el pensamiento religioso, no se vacía de su propio contenido, al modo dicho, la función de la religión se invierte en relación al sistema de valores del grupo social: la religión se convierte en una instancia de crítica radical—tan radical como es la desvaloración del valor—del sistema de valores vigente, que es, a la vez, un sistema de relaciones sociales y de relaciones con el medio. Esa crítica que se ejerce desde los símbolos clave y paradigmáticos del sistema de valores vigente, es, por ello, un distanciamiento, una relativización y desvaloración del paradigma mismo que genera y sostiene la totalidad del sistema.

Es más, en la medida en que la religión se convierte en una instancia crítica fundamental del sistema de valores en el que se expresa, se constituye, con ello, en una instancia de crítica fundamental del propio sistema religioso de simbolización, representación, pensamiento, ritualización; por la misma razón, la instancia crítica más radical de la Institución Religiosa es la religión misma—no podrá haber ninguna otra más radical.

Si estos últimos aspectos distanciadores y críticos están ausentes en

un sistema de representación y pensamiento religioso o en una Institución Religiosa quiere eso decir que esa religión, esas formas religiosas se han vaciado de su propio contenido en favor de la función ideológica y de la función social.

EL CONFLICTO ENTRE LA SIMBOLOGÍA RELIGIOSA Y LOS VALORES SOCIALES VIGENTES

Por lo que precede se hace comprensible que la fidelidad inamovible a un aparato simbólico—que siempre arrastrará la fidelidad a unos modos de valorar, concebir y actuar social y en el medio—, aunque ese aparato simbólico esté todo él lleno de palabras sagradas, puede ser, de hecho, más la defensa de unos cuadros de valores y unos modos de vida que una cuestión estrictamente religiosa. Actuaciones, discursos y posturas llenas de terminologías religiosas pueden ser poco menos que exclusivamente la defensa de unos módulos de interpretación del mundo, de un estilo de vida y, sobre todo, de un sentido puramente humano de la vida y estar vacío respecto a la defensa de lo que es más estrictamente religioso.

El estudio de los grandes maestros religiosos de todos los tiempos y de todas las latitudes testimonia, sin lugar a dudas, que cualquiera de ellos puso en crisis en sus auténticos seguidores los sistemas de valores, las interpretaciones del mundo y los modos de actuar vigentes. A partir de esa crisis empiezan las enseñanzas propiamente religiosas de los grandes maestros. Lo religioso empieza donde termina el interés, y uno de los intereses más útiles, escurridizos y aparentemente nobles es el interés por la seguridad del sentido claro de la vida, indisolublemente unido a la existencia incuestionada e incuestionable de un aparato simbólico de representación, con lo que comporta de firmeza en los modos de vida y en sus pragmáticas correspondientes.

Si la profunda experiencia religiosa libera y distancia de cualquier aparato simbólico, incluido el utilizado y consagrado por la religión misma, la incapacidad para deslindar el aparato simbólico utilizado de lo religioso propiamente dicho denota poca profundidad en la experiencia o vivencia religiosa.

La experiencia religiosa, cuando se produce, quebranta toda seguridad, y la más consistente de las seguridades humanas es la que se apoya en los complejos simbólicos que sustentan los sistemas de valores y los modos de vida humanos, porque esos complejos simbólicos proporcionan la orientación de la vida.

La experiencia religiosa pasa por la absoluta perplejidad frente a la orientación de la vida, frente al sentido de la vida, no sólo individual, sino, y más si cabe, social. Únicamente pasando por esa gran crisis del sentido se accede al ámbito propio de lo religioso: la desnudez. Desde ella arranca una sutil certeza, no menos certeza porque sea más sutil, sin ningún aparato simbólico, pero no por ello menos consistente, ni menos lejana de una pura vaciedad o negatividad. Esa certeza no traducible y distante de todo aparato simbólico cuando se exprese lo hará siempre en el aparato simbólico vigente.

M. CORBI

¿PUEDE HABLARSE DE UNA SIMBOLOGÍA—UNOS CONTENIDOS—
TRANSHISTÓRICOS?

Todo pensamiento religioso, incluida la teología, tiene que apoyarse necesariamente en complejos simbólicos. Esto supuesto, surge una pregunta de capital importancia: ¿la experiencia cristiana está indisolublemente ligada a unos determinados complejos míticos-simbólicos?, o como suele decirse con una cierta vaguedad protectora, ¿está la experiencia cristiana indisolublemente ligada a unos contenidos?

La antropología y la historia de las religiones enseñan que todos los complejos simbólicos son mortales, como lo son los modos de vida y las sociedades mismas. Si el cristianismo estuviera indisolublemente ligado a unos complejos míticos-simbólicos, lo que equivale a decir a un sistema de valores, sería tan mortal como ellos.

Por otra parte, en la historia de las religiones se advierte, con claridad, que aunque las enseñanzas de los grandes maestros necesariamente se expresan en unos determinados complejos simbólicos, en muchas ocasiones sin que los que realizan esas traducciones simbólicas sean conscientes de ello. Los mensajes de los maestros son inmortales, pero las expresiones que los vehiculan no lo son como no lo son las sociedades y los individuos que se las transmiten de generación en generación.

Las formaciones simbólicas tienen una vida más larga que las sociedades y que los individuos, pero son tan mortales como ellos.

EL SÍMBOLO Y EL CONCEPTO COMO DOS ESTRUCTURAS
Y DOS FUNCIONES DIVERSAS

No debe confundirse un concepto con un símbolo: la estructura y la función de uno y otro son diversas.

El concepto pretende dar la articulación de lo objetivo e informar de ello; no pretende comunicar la valiosidad de lo objetivo. Si el concepto transmite valoración, ésta surgirá del modo de ser de lo objetivo mismo y no será fruto del modo de ser de la comunicación conceptual. Hemos dicho que el concepto pretende dar la articulación de lo objetivo; que lo consiga es tan problemático como nos lo enseña la epistemología. En todo caso, la articulación del objeto que nos proporciona el concepto depende del paradigma desde el que se describe lo objetivo; diversos paradigmas proporcionarán diversos objetos y diversas articulaciones objetivas.

El símbolo, al igual que el mito, no pretende primariamente darnos la articulación objetiva, sino que lo que pretende primariamente es "comunicar la valiosidad de lo objetivo", y esto de tal forma, hablando de los símbolos sociales, que se establezcan con esa comunicación unos módulos, unos paradigmas sociales de valoración conexos no con cualquier tipo de pragmática social—que puede ser tan diversa como diversos son los tipos de culturas—sino con una pragmática concreta en el medio físico y social.