

**SOCIEDAD DE CONOCIMIENTO
Y
EXPERIENCIA RELIGIOSA**

(a través de la obra de Eugenio Trías y de Mariano Corbí)

Teresa Guardans

Treball de recerca. Doctorat en Humanitats
Bienni 1998-2000. Universitat Pompeu Fabra

Barcelona. Abril 2001

ÍNDICE

0.	INTRODUCCIÓN	1
1.	LOS CERCOS Y SU LÍMITE	6
1.1.	CULTURA, SENTIDO Y SUPERVIVENCIA	7
1.2.	LA CONFIGURACIÓN DE UN ENTORNO DE SENTIDO SEGÚN EL MODELO EPISTEMOLÓGICO DE M. CORBÍ	11
1.2.1.	Consecuencias de la objetivación	12
1.2.2.	Breve presentación del modelo de análisis	15
1.2.3.	Correspondencia entre pragmática y formaciones valorales. Ejemplos.	18
1.2.4.	Sociedades estáticas y sociedades dinámicas. El desplaza- miento del mito.	28
	a) Función de los sistemas míticos en las sociedades estáticas	30
	b) Discurso científico y sociedades dinámicas	34
1.3.	LA CULTURA MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES DE LA NECESIDAD	41
1.4.	ACERCA DE LA METODOLOGÍA DE M. CORBÍ	45
2.	SERES FRONTERIZOS Aproximación a la propuesta filosófica de Eugenio Trías.	48
2.1.	SIGNIFICADO DEL LÍMITE	49
2.2.	EL CERCO HERMÉTICO	50
2.3.	RELIGIÓN, RELIGACIÓN Y SIMBOLISMO	54
2.4.	DE LA OCULTACIÓN SIMBÓLICA A LA EDAD DEL ESPÍRITU	59
2.5.	EL “SER DEL LÍMITE”: RAZÓN FRONTERIZA Y	

SUPLEMENTO SIMBÓLICO	62
2.5.1. El alzado	65
2.5.2. La “des-sujeción”	67
2.5.3 Metamorfosis: carne simbólica	71
2.6. RAZÓN FRONTERIZA Y CONOCIMIENTO	73
3. EL HECHO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD DE CONOCIMIENTO	77
3.1. SOCIEDAD DE CONOCIMIENTO	78
3.2. “RELIGIÓN SIN RELIGIÓN” Y “EDAD DEL ESPÍRITU”	83
3.3. EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO	94
3.4. EL “USO PRÁCTICO” DEL CONOCIMIENTO SILENCIOSO	101
4. CONCLUSIÓN	106
5. BIBLIOGRAFÍA	112

INTRODUCCIÓN

Se impone, [...] la apertura accesible a una experiencia de religación con el misterio que marque su radical diferencia con las formas de religión y religiosidad que mantienen todavía reductos refractarios al inapelable proceso de secularización que es propio de nuestro mundo histórico.¹

Abordamos en estas páginas el estudio de las obras de Eugenio Trías y Mariano Corbí buscando una mayor comprensión de la naturaleza de aquello que suele llamarse “experiencia religiosa”. La transformación de la “configuración del mundo” que empezó a gestarse en Occidente, hace unos pocos centenares de años, y que se está desplegando hoy en lo que denominamos “sociedad de conocimiento”, ha roto definitivamente con lo que era la milenaria estructura de todas las culturas que nos han precedido : la religación , religación respecto a aquello que constituía el fundamento de todo valor, de toda verdad, de todo saber, de toda realidad ; un fundamento que se ubicaba más allá del cerco físico : fundamento sobrenatural.

La humanidad es una especie cultural, establece su mundo culturalmente, y la casi totalidad de la historia humana se ha regido por culturas de religación, “en las que vivir *como ser humano* es en sí mismo un *acto religioso*”. (Eliade 1999: 8) A medida que avanza el proceso de secularización sustituyendo la configuración religiosa de soporte mítico simbólico por estructuras conceptuales, resulta posible (y necesario) reconocer en la naturaleza de esas “ordenaciones de mundo” tan dispares, sus aportes y sus límites. “Vivir como ser humano” ya no puede pensarse en clave de imitación de los dioses y, a la vez, las estructuras conceptuales han mostrado su carácter de representación en función de la ordenación, predicción y control, con todas las ventajas y los límites de las construcciones abstractas. Cada vez se hacen más patentes las auténticas dimensiones de la transformación y la urgencia de

¹ Eugenio Trías. *La razón fronteriza*. Barcelona, Destino, 1999. p.430

repensar creativamente unos “modos” nuevos para aquellos ámbitos que no se resuelven o traducen en conceptos.

A medida que avanza el proceso de sustitución se hace más evidente que bajo las formas culturales de religación (o ideologías de base mítico simbólica) “yacen sepultadas las formas de lo que fue en un momento dado visión creadora capaz de alojar una epifanía de lo real” (Valente 1994: 70). Y cada vez se muestra con más claridad la distinción entre “la visión creadora”, o *experiencia de religación con el misterio*, y lo que fueron construcciones de mundos habitables, legitimadas por su referencia a ese ámbito de “misterio”, ámbito del más allá del significado. Cuanto más lejos quedan aquellas elaboraciones de mundos que recibían su consagración del poder de religación con un presupuesto “otro mundo”, más urgente resulta indagar la naturaleza de esa experiencia que muestra su carácter autónomo respecto a las formas culturales que haya podido adoptar.

Cuanto mayor sea la comprensión de los factores implicados en la experiencia, mayor la posibilidad de que se le puedan proporcionar los cauces adecuados en la nueva situación cultural. Situación cultural que, si por algo se caracteriza, es por haber despojado al “otro mundo” de su estatuto de garante último de la significación de la realidad y de la existencia. *Quizás la única forma de contrarrestar las guerras de religión que estallan por todas partes -dirá Eugenio Trías- consista en poner las bases para una fundación de nueva planta. Sólo que un evento de tal naturaleza no surge por decreto voluntario; para que se produzca deben concurrir multitud de factores diferentes. Se trata, quizás, simplemente de allanar el terreno para que, alguna vez, pueda surgir el “acontecimiento”* (Trías 1997: 68).

Nuestra pretensión (en un futuro) sería profundizar en la comprensión de los rasgos implicados en ese *allanar el terreno*. Lo cual nos exige un imprescindible trabajo previo de delimitación del fundamento de realidad que puede tener semejante *acontecimiento*. Con este propósito hemos acudido a las obras de Eugenio Trías y Mariano Corbí. La reflexión filosófica del primero y la indagación epistemológica del segundo tienen en común el constituir un esfuerzo de prospección acerca del ámbito de lo religioso *ceñido al mundo presente que vivimos*, partiendo -ambos- de una necesaria *excavación arqueológica* (Trías 1997: 70) capaz de poner al descubierto

los factores en juego. Cada uno desde su perspectiva de estudio, analiza las configuraciones del pasado con el propósito explícito de abrir vías de futuro.

La *razón fronteriza* de Trías aboga por “reponer en su lugar *lo sagrado*”(1999: 429) construyendo un concepto de razón capaz de articular los ámbitos regidos por estructuras conceptuales y aquellos libres de tal estructuración, ahondando en lo que caracteriza a unos y a otros. Si la reflexión de Trías se caracteriza por resituar el que es hoy el instrumento clave de nuestra interpretación, la razón, de tal manera que no margine aspectos de lo real, el trabajo de Corbí parte del análisis de la articulación de los distintos ámbitos de realidad en los que fueron los antiguos instrumentos de interpretación y dotación de sentido: los sistemas mítico simbólicos. Su indagación le lleva a postular que el acceso a esos ámbitos no supeditados a las configuraciones lingüísticas ha adoptado, y adopta, la estructura de los paradigmas culturales vigentes en las sociedades. Cualquier posible acceso tomará la forma de la articulación que le proporcione la estructura cultural.

En su primera publicación, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* (1983), M. Corbí muestra qué son los sistemas de valores humanos, qué funciones cumplen, cómo nacen, cómo se transforman y cómo desaparecen. Construye su hipótesis con elementos lingüísticos, antropológicos, sociológicos y epistemológicos. Para Corbí (1992b: 9-15) cualquier intento de análisis del presente o de prospectiva, en referencia a los valores, requería como paso previo imprescindible el contar con una epistemología de los valores. Con ese propósito, recurrió a la lingüística ya que el estudio de las formaciones valorales humanas le exigía poder disponer de un mínimo instrumental adecuado para el estudio de las cargas axiológicas de las expresiones lingüísticas (1983: 91 y ss.). De su investigación resulta un modelo de análisis que posibilita reconocer en la diversidad de sociedades y sus correspondientes culturas, elementos culturales interesados, es decir, elementos en función de la supervivencia (conjunto al que llamaré *axiología primera*) y elementos no interesados, libres de esta función (o *axiología segunda*) y la legalidad relacional entre ambas categorías.

La totalidad de los elementos que constituyen cualquier sistema cultural toman su lugar en base a esa doble estructuración interna, la que imponen *axiología primera* y *axiología segunda*. Ambas estarán presentes en cualquier construcción cultural - también en las formaciones religiosas-. Por ello, las investigaciones de Corbí acerca

del hecho religioso no abandonarán en ningún momento la perspectiva cultural en la que se da el fenómeno.

Una vez recorridos los ejes conceptuales de las dos obras estudiadas nos introduciremos, a continuación, en las propuestas en clave de prospectiva que cada uno de los dos autores ofrece: la “edad del espíritu” de Trías en la que se conjugan razón fronteriza y símbolo, y la “religión sin religión” o “conocimiento silencioso” de Corbí como modalidad de conocimiento basada en el “reconocimiento” y no en la representación. Ya que, como hemos mencionado, el esfuerzo de esclarecimiento del pasado de uno y otro tiene los ojos puestos en el presente y en el futuro. De la extensa obra de Eugenio Trías hemos trabajado, con más detalle, las obras que parten de la propuesta de la “edad del espíritu” en las que toma cuerpo el ser humano como “ser fronterizo” (*La edad del espíritu, Pensar la religión, La razón fronteriza*) y *Ética y condición humana*, en sus reflexiones en torno al ser fronterizo como sujeto ético. Aunque también nos hemos acercado a obras anteriores (*Los límites del mundo y Lógica del límite*) en los que se muestra la consistencia del más allá de los límites de la razón (ética, experiencia estética, religiosa ...).

En relación al conjunto de la obra de Corbí, podríamos decir que el texto *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* supone la creación y verificación del modelo de análisis axiológico en las culturas del pasado. En *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión* (1992), se pondrán de relieve los ejes constitutivos de la sociedad emergente y sus consecuencias para unas adecuadas formaciones valorales y *Conocer desde el silencio* (1992), *Religión sin religión* (1996) y *El camí interior més enllà de les formes religioses* (1998) son obras en las que la reflexión gira en torno al estatuto de la religión en las sociedades de conocimiento y de cambio continuo. Estas son las obras de su bibliografía a las que nos referiremos.

Las propuestas de los profesores Trías y Corbí comparten elementos fundamentales: la consideración del “cerco de misterio” como *referencia afirmativa* (Trías 1999:397), el concederle a la razón la dignidad que le es propia, reconociéndole alcances y límites² y la reflexión acerca de esa actitud de conocimiento que resulta en la realización de la propia condición esencial del ser del

² E.Trías. *La razón fronteriza*, p.429 y M. Corbí. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*. pgs. 60-75

límite, “a caballo entre el mundo y el misterio”³, actitud que requiere una cierta metamorfosis por parte del testigo, llámese “movimiento de alzado” (Trías) o “proceso de transformación” (Corbí).

Confiamos continuar profundizando, en el futuro, en los requerimientos de esa propuesta de conocimiento, una vez clarificado y delimitado el ámbito de realidad al que se refiere y del que depende.

³ E.Trías. *La razón fronteriza*, p.415 y M. Corbí. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*. pgs. 296-313

1. LOS CERCOS Y SU LÍMITE

La imagen de Eugenio Trías de la que nos serviremos como guía e interrogante a lo largo de estas páginas: dos cercos y una zona limítrofe entre ellos. Uno de ellos, el cerco del aparecer, *el ámbito de lo que se da (en donde se aloja el dato puro del comienzo, que es la existencia)* (1999: 401), el ámbito del existir, el universo de sentido al que llamamos mundo. Más allá de él, más allá de la construcción de sentido, circundándolo, el cerco hermético: cerco de misterio que nos trasciende, ámbito más allá del límite del cerco del aparecer, *fondo insobornable y salvaje que “se repliega en sí”, (...) en el que algo (=x) resiste a revelarse* (Trías 1991: 386). La zona, el modo, la experiencia, en la que llega a darse tal revelación constituirá el límite entre uno y otro, el cerco fronterizo.

Cercos referidos a la realidad como experiencia del sujeto (al “mundo”), a la vez que al sujeto mismo en el seno de esa experiencia de significado, revistiendo entonces al sujeto de la condición de “límite del mundo”. Existe la frontera en tanto en cuanto existe el sujeto capaz de dar razón del sentido y del más allá del sentido: *en ese límite del mundo, o en ese limes entre el mundo y el cerco de lo sagrado, se produce la doble “reconversión” del testigo en sujeto fronterizo y de la presencia- ausencia de lo sagrado en hierofanía propia y específica de esa frontera del mundo.*(1994: 355) He aquí, enunciados brevemente los elementos que nos permitirán acercarnos, en las páginas siguientes, a una comprensión de la realidad y de la persona que logra dar razón de la coexistencia de mundos reales (o de un mundo dotado de existencia plural).

1.1. CULTURA, SENTIDO Y SUPERVIVENCIA

La realidad habitable es aquella realidad ordenada, construida, seleccionada por el lenguaje. Esa realidad lingüística es la que dará cabida, o no, a los acontecimientos de la realidad dejándolos dentro o fuera del “mundo”, del entorno habitable. Porque ese “algo (=x)”, núcleo del cerco hermético, es “nada” sólo en relación a la palabra, al discurso: *es eso que se cierra a cal y canto a toda posible dicción. Pero que se halla incrustado en el propio decir, siquiera sea como referencia negativa o como referente silencioso* (Trías 1999: 405). *El horizonte del mundo es horizonte del lenguaje* (Trías 1991: 526). Algo no se adecua a la naturaleza de la palabra y permanecerá más allá de ese horizonte de sentido, o no podrá ser vislumbrado mediante las creaciones lingüísticas de sentido. La selección de unos rasgos u otros en la construcción del universo de significado no será arbitraria.

Si tenemos en cuenta la base biológica de la cultura humana, diremos que el animal necesitado que somos se apropia de -hace suyo- el entorno mediante el conocimiento para poder vivir y sobrevivir. Lo hace suyo mediante un complejo proceso de significación que logra trasladar la inmediatez de la estimulación a la mediación del signo. *Lo que se llama experiencia o conocimiento no es sino una “significación” de la realidad. La significación es el proceso que asocia un objeto, un ser, una noción, un acontecimiento, a un signo susceptible de evocarlos. Un signo es un estímulo asociado a otro estímulo del cual evoca la imagen mental*⁴. El logro del habla humana es el de, mediante la relación de comunicación sujeto-sujeto, organizar el entorno en función de la supervivencia. Esa organización es, fundamentalmente, tarea valorativa.

No puede perderse de vista que la dotación de sentido al mundo es correlata a la construcción de un entorno en el que la supervivencia sea posible. La particularidad de la especie radicará en el logro de un alto grado de indeterminación genética -la clave de su maleabilidad y poder de adaptabilidad-, por el procedimiento de

⁴ P.Guiraud. *La semántica*. México, F.C.E., 1976. p.16. Valga esta breve mención para situar la perspectiva semántica sobre la que nos apoyamos. K. Baldinger, L.Hjelmslev, J.J.Katz, J.A.Fodor o V.Sánchez de Zabala serían algunos de los autores largamente trabajados en otros momentos. Partimos de los estudios semánticos como camino previamente recorrido, presente en estas páginas ya que abordamos la configuración significativa del mundo. Pero no es este el objetivo de nuestro estudio.

trasladar al ámbito de la “cultura” la programación del individuo y del grupo así como la construcción del mundo correlato a ella. Entre los muchos autores⁵ que han investigado aspectos de esa transposición del programa genético a los sistemas culturales nos referiremos a la obra del sociólogo alemán Norbert Elias. Elias en su trabajo por esclarecer “el proceso civilizador” -usando su terminología- señalará el papel capital de la configuración lingüística del mundo como substitutiva de la programación genética de las demás especies para las que los rasgos pertinentes, del mundo circundante y del propio individuo, están inscritos en su código genético. Para Elias las transformaciones de los seres humanos avanzan desdobladas en dos procesos muy distintos por lo que respecta a su dinámica y estructura. Uno será el “proceso evolutivo” (o evolución) cuyo instrumento principal de transmisión y cambio será la estructura orgánica llamada “gene” y, el otro, será el “desarrollo”, y en este caso el instrumento principal de transmisión y cambio “son símbolos en el sentido amplio del término que no sólo incluyen conocimiento sino también, por ejemplo, normas de conducta y sentimiento. La transmisión del lenguaje de individuo a individuo fue, inicialmente, su forma principal” (Elias 1994: 60 y ss.). La evolución hace posible el desarrollo, o, en otros términos: la indeterminación genética humana “determina” la existencia de un complemento de sentido de cara a posibilitar la acción y la supervivencia. “Los seres humanos están organizados por naturaleza de tal modo que no pueden orientarse en su mundo y mantener su existencia entre otras existencias sin adquirir un amplio fondo social de conocimiento por aprendizaje. Puede que actualmente no prestemos atención suficiente al hecho de que la necesidad de saber es un aspecto de la constitución genética de los seres humanos”(Elías 1994:126).

La indeterminación debe pensarse como un paso más del proceso evolutivo -afirmarán los genetistas-, paso consistente en trasladar gran parte de la información de los genes al instrumental simbólico. Esto permitirá a los seres humanos una variada gama de adaptaciones al medio sin cambio de especie. Cuando sólo se cuenta con la información transmitida genéticamente, la más

⁵ otras obras trabajadas al respecto: J. Piaget. *Biología y conocimiento: ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognitivos*. Madrid, Siglo XXI, 1970. 338 p. S.A. Barnett. *La conducta de los animales y del hombre*. Madrid, Alianza, 1972. 289 p. I. Eibl-Eibesfeldt. *El hombre preprogramado*. Madrid, Alianza, 1983. 325 p. Arnold Gehlen. *El hombre*. Salamanca, Sígueme, 1980. Leslie A.White. *La ciencia de la cultura: sobre el hombre y la civilización*. Barcelona, Paidós, 1982. 408 p. B. Lee Whorf. *Linguistique et anthropologie*. Paris, Denoël, 1979. 212 p. K.Lorenz. *El comportamiento animal y humano*. Madrid, Plaza Janés, 1977. 206 p.

pequeña de las adaptaciones requiere larguísimos períodos de tiempo. Así pues, puede decirse que la dotación biológica de la especie humana es la de disponer de una gran capacidad de modificación. Los seres humanos son biológicamente capaces de cambiar la forma de su vida social. Pueden desarrollarse socialmente en virtud de su dotación evolutiva. “Puede que su aspecto más fundamental sea la capacidad casi ilimitada de los grupos humanos para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos. No sólo merece atención el hecho de que pautas sonoras hechas por el hombre, socialmente consagradas como símbolos de funciones u objetos concretos, sirvan a los humanos como medio principal de comunicación, sino también el hecho de que el aparato vocal humano, incluido su equipo neurológico, admita fácilmente ampliaciones y cambios de cualquier fondo determinado de pautas sonoras.” (Elias 1994: 75)

La estructura primaria del complejo sistema simbólico lingüístico humano obedecerá a esa función estructuradora de mundos de cara a la supervivencia y ello por medio de la comunicación. M. Carrithers (1995: 52 y ss.) insiste en el hecho de que los seres humanos, a diferencia de otros animales sociales, no sólo viven en relación sino que crean relaciones para vivir. Tener en cuenta la dimensión biológica de la cultura, su función primaria como instrumento que posibilita el poder adaptarse a situaciones cambiantes sin tener que modificar el programa genético ni la morfología, no invalida (necesariamente) los aspectos gratuitos del conocer humano sino que fuerza a su comprensión sin obviar su naturaleza. Y es desde esa su naturaleza desde donde leeremos el engarce de los cercos (el del aparecer y el hermético) y de la zona limítrofe o cerco fronterizo entre ellos. Y comprobaremos cómo, también desde esta lectura, cobran un profundo sentido.

Trías (2000:13) propone “desde hace años comprender *eso que somos* a través de la idea de *límite*. *Somos los límites del mundo*. En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo del sentido (lo que, técnicamente, podemos llamar *mundo*). Pero a la vez constituimos un *límite* entre ese “mundo de vida” en el que habitamos y su propio *más allá*: el cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal.” Cuando se comprende que habitamos un mundo fruto de nuestra construcción cultural, es decir, una selección de rasgos de la realidad

sistematizados y configurados significativamente de cara a posibilitar la existencia, surge el interrogante acerca de todo aquello que no forma parte de la construcción. Por tanto, acerca “del más allá de nuestra necesidad de supervivencia”, acerca del puro existir no formalizado. Ahí se aloja el “más allá”, el cerco de misterio, accesible de alguna forma para los habitantes del cerco del aparecer. Esa posibilidad de doble acceso a lo reales lo que nos constituye en seres fronterizos, en testigos del doble decir de lo que existe.

El fronterizo, se situará “con un pie implantado dentro y otro fuera. *En tanto que fronterizos somos los límites del mundo*. Somos pura línea, puro confín, referidos a la vez al cerco y al extrarradio (...) Ahora es preciso preguntar si es posible abrir el cerco y acceder, a través de una experiencia específica a eso que trasciende” (Trías 1985: 45). Al crear el cerco del aparecer, al configurar culturalmente un mundo de sentido, éste se establece para el viviente como “el mundo”. Más allá de esa configuración, el puro existir. Como afirmará Eugenio Trías (1999: 404): “la ignorancia relativa a lo que se halla más allá del límite no justifica de ningún modo inferir su no-existencia. Incluso, de ser nada, o una *nonada*, esa “nada” sería algo radicalmente relevante: aquello inane y vacío que hace posible trazar, en relación a ello, dicho límite. Luego algo (=x) es esa presunta nada o nonada. Algo sobre lo cual puede hablarse. Ya Platón advirtió frente a Parménides, la necesidad de distinguir entre la nada absoluta y la nada relativa (relativa a la palabra, al discurso, al pensamiento). Yo a esa presunta nada la llamo “cerco hermético”. Es eso que se cierra a cal y canto a toda posible dicción.”

Para que el acceso a esa “nada” relativa a la configuración de sentido, a ese ámbito que trasciende el cerco del aparecer, no suponga una opción por el sin sentido, se requerirá la máxima comprensión de los elementos en juego en la formación del “mundo”; desde este esclarecimiento habrá que vislumbrar aperturas del cerco que no renuncien a la opción por la vida del grupo humano -que es lo que constituye la estructura básica del cerco del aparecer-.

1.2. LA CONFIGURACIÓN DE UN ENTORNO DE SENTIDO SEGÚN EL MODELO EPISTEMOLÓGICO DE M. CORBÍ

El mundo de cualquier especie no humana es lo que estimula su naturaleza operativa, es decir, paquetes de estímulos estructurados según las operaciones que deben desencadenar. La relación de las especies no humanas con el mundo se describe como relación de estímulo- respuesta programada genéticamente. Cuando se afirma que el hombre es un viviente cultural, que organiza culturalmente su supervivencia en relación con el medio, se está afirmando el papel que adopta el código lingüístico como vehiculador de la estimulación. Un mundo con sentido -el "sentido"- será una organización lingüística del entorno capaz de orientar al viviente en su tarea por la supervivencia. Por usar la terminología de Zubiri, el mundo como realidad sería la obra de la "inteligencia sentiente", de aquella facultad que aprehende en concordancia a la estimulación. La autonomización de la estimulación es lo que, para Zubiri, constituye el sentir y "la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real". "El campo de realidad es el mundo en cuanto está sentido intelectivamente"(1998:87, 97). Esta aprehensión para la especie humana será inseparable de la conceptualización lingüística que le da forma. Y los significados lingüísticos serán siempre campos de valor por su función orientativa respecto a la serie de operaciones que requiere la relación de supervivencia respecto al entorno. El análisis de Corbí contempla la semántica como ámbito de valor. La lengua no es puro vehículo designativo sino que comunica, establece y asienta un mundo de valores para un grupo humano en un quehacer determinado. La intercomunicación subjetiva genera y sostiene un mundo correlato capaz de mantener orientados y vivos a los grupos humanos.

1.2.1. CONSECUENCIAS DE LA OBJETIVACIÓN

Si se entiende como “sentido” la orientación de un viviente en el entorno, el significado (lingüístico) debe entenderse como una transposición comunicativa del sentido. El mundo extralingüístico no es un referente absoluto, sino el lugar de la manifestación de la significación para el hombre, un sistema de señales en el que la afectación y la estimulación juegan un papel decisivo. El significado lingüístico será la forma comunicativa del sentido. El análisis que lleva a cabo Corbí⁶ persigue esclarecer la capacidad de las unidades semánticas para establecer, mantener y comunicar la valiosidad de lo objetivo a un grupo social en una cultura determinada, es decir, el cómo llega a configurarse cada cerco (cultural) del aparecer. Procuraremos ofrecer lo que entendemos son los fundamentos de su propuesta.

La lengua es una relación de interdependencia entre dos formas o estructuras: la forma del significado y la forma de la expresión. En el significado se reformaliza de cara a la comunicación la significatividad o pertinencia para el viviente de las realidades naturales extralingüísticas y se apoya en la forma acústica de cara a la comunicación. Así la significatividad de lo natural deja de estar inmersa en el objeto natural mismo y cobra con ello distancia de él. La pertinencia, la significatividad de los objetos naturales no se daría si no existiera una relación pragmática de los hablantes con los objetos extralingüísticos. La pragmática y el aspecto semántico de la lengua son interdependientes.

La designación refiere a un objeto, pero entre el objeto mismo y su significatividad (organizada semióticamente) se crea una distancia: la objetivación. La designación da acceso al objeto pero únicamente concebido desde su significación. La objetivación es “distancia” (“distancia objetiva”, la llamaré Corbí) porque arranca los rasgos de significatividad de su inmediatez del entorno extralingüístico para trasladarlos al vehículo acústico. La designación da acceso al objeto mismo, si bien concebido ya desde su significación. Por la estructura de la lengua el ser humano posee en la lengua la significatividad de los objetos. El mundo correlato a los humanos no está formado por meros paquetes de estímulos, sino por un sistema de significatividades formalizado lingüísticamente: la estimulación, el sentido, queda trasladado al aparato lingüístico. Los objetos dejan de ser su mera significatividad, su pertinencia, para unos vivientes abriéndose la posibilidad de un

⁶ minuciosamente expuesto en la obra *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Salamanca, Universidad, 1983. 681 p.

acceso a los objetos en cuanto no correlativos, aunque desde su correlatividad, su significado.

Corbí señala que la distancia objetiva origina un segundo tipo de valiosidad: la valiosidad de lo objetivo en sí mismo y no como correlativo al viviente humano. La distancia objetiva hace que lo objetivo, además del valor que los objetos presentan por su significatividad para el viviente, presenten un segundo tipo de valiosidad: la valiosidad de lo objetivo mismo, y ya no en cuanto correlato al viviente. Esta nueva valiosidad no va acompañada del desencadenamiento -directo o indirecto- de operaciones encaminadas a la supervivencia del individuo y del grupo. Suele acompañarse de una actitud de sorpresa, terror, admiración, veneración, pregunta, que se traduce o en silencio o en un tipo peculiar de discurso (la obra de arte, el discurso poético, el religioso, el filosófico, ...).⁷

El primer tipo de valiosidad, o axiología primera, nace de la correlación del mundo al viviente humano en una cultura dada. El segundo efecto axiológico arranca de la distancia objetiva y ya no se apoya en la pertinencia, o no, de los objetos para la vida de los vivientes, sino en la objetividad misma de lo mentado. No se trata de dos estructuras de valores diferentes ya que la valoración segunda no dispone de articulación propia sino que se presenta en la primera. Este valor segundo no puede presentarse más que en el seno de aquello que es pertinente para la vida, en el valor primero, y no tiene más articulación que la que esa axiología primera le presta.

Lo innovador del planteo no hay que buscarlo en el ya afianzado concepto del lenguaje como estructura de interdependencia entre la forma del significado y la forma de la expresión (significado y significante)⁸. Corbí revisa las distintas

⁷ No puedo evitar el mencionar la referencia al vértigo en la obra de Triás (*Los límites del mundo*, p.43-44): “la distinción puede determinarse como distancia y mutua referencia de lo que es familiar, cotidiano, entorno intramundano del “sujeto” (es decir, de *eso que soy*) y de lo que es extraño, inhóspito, inquietante (...) El límite es línea y frontera que permite el acceso mutuo entre esos “dos mundos”; y que asimismo sanciona su irremediable distancia. La emoción registra esa dualidad y esa juntura de distintos modos. El más genuino de todos ellos es, a mi modo de ver, el vértigo. (...)El vértigo se produce de modo espontáneo cuando *se habita la línea* que es límite del mundo. Es la “respuesta natural” a la posición que el “sujeto” adquiere una vez que habita el límite. (...) en el vértigo, pues, se adquiere noticia oscura, emocional, patética, de eso que trasciende el límite.”

⁸ Desde las primeras formulaciones de Saussure (*Curso de lingüística general*, 1915) sobre el significado y el significante, toda la historia de la lingüística tiene presente esta cuestión. El triángulo de Ogden y Richards, como esquema de los elementos del signo lingüístico “referente / símbolo/ pensamiento” (*The meaning of meaning*, 1923), el de Ullmann (*Los principios de la semántica*, 1951) relacionando “cosa / significado / significante”, el trapecio de Heger (*Onomasiología*, 1964) en el que siguiendo a Hjemslev substituye el “significado” de Ullmann por “sustancia del contenido” que abarcará significado, significación y concepto y el significante abarcará la substancia y la forma de la expresión, por no nombrar más que los ejemplos más paradigmáticos.

opciones que le ofrece la semántica y explicita su necesidad de optar por aquellos autores que le doten de instrumental para abordar el aspecto axiológico en la semántica y, concretamente, su opción por la teoría del lenguaje de L. Hjelmslev y la semántica estructural de A.J. Greimas (Corbí 1983: 45-108; 553-640). Lo novedoso es hasta donde hace llegar ese instrumental y lo que resulta del trabajo: si pragmática y significatividad están en interdependencia, llevando un análisis en paralelo del mundo de las estructuras del significado y del mundo de las operaciones prácticas para la supervivencia, debería resultar una fundamentación de las construcciones de significado en cada cultura dada, de las formaciones axiológicas culturales.

La aportación de la obra de Corbí es -nos parece-, en primer lugar, lograr esclarecer la relación entre pragmática y contenidos valorales. Es decir, el porqué a determinadas formas de sobrevivencia corresponden determinados sistemas de valores o, en otros términos, cómo cada configuración del cerco del aparecer se sustenta en un determinado sistema de supervivencia. En segundo lugar, cómo ese invento biológico que es la lengua, posibilita a la especie el acceso a un nivel de significado autónomo de la necesidad, por medio del fenómeno de la “distancia objetiva”. Y, en tercer lugar, cómo habrá que buscar siempre esa significación segunda en el seno de lo que es el mundo pertinente para unos vivientes. Volveremos a ello con más detalle, pero nos parece que el “cerco del aparecer” de E.Trías comparte algunos rasgos con la “axiología primera” de Corbí, y el “cerco fronterizo” con “axiología segunda”: un efecto de significación que sólo puede darse en el seno del mundo construido por la palabra, en el seno de un mundo correlato a las necesidades de un viviente, pero que escapa a esa articulación y aporta un nivel de significación que no se corresponde a las necesidades estimulativas de la especie.

1.2.2. BREVE PRESENTACIÓN DEL MODELO DE ANÁLISIS

Se plantea, pues, la consideración del mundo extralingüístico como lugar de manifestación del sentido para el ser humano, no como un referente absoluto. Según ello, el mundo extralingüístico adopta la estructura de lo significativo. La relación del sistema lingüístico con la significación del mundo natural no es pensada como una referencia de símbolos respecto de realidades extralingüísticas sino como una correlación entre dos niveles de realidad significativa. Si “sentido” para un viviente es la orientación de éste en el entorno, se comprende el significado como una transposición comunicativa del sentido. Por tanto, la significación lingüística no es simple designación sino que la designación es consecuencia de la transposición del sentido en significación.

Del mismo modo que la substancia de la expresión consiste en la organización de unas unidades mínimas acústicas, la substancia del contenido, el sentido, consistirá en la organización de unos elementos mínimos de sentido proporcionados por la pragmática. Y así como la forma de la expresión es susceptible de ser analizada componencialmente en el sistema relacional de sus unidades mínimas, también así el significado. El análisis semántico componencial se referirá a las unidades semánticas en cuanto expresión y comunicación de significatividad de lo objetivo. Los caracteres de significatividad de lo objetivo estarán necesariamente en relación con la pragmática del grupo. Se tratará de aplicar el análisis componencial a la significación y a la pragmática para esclarecer la correlación. El estudio de Corbí revela cómo los caracteres de significatividad de lo objetivo están en relación con las operaciones y series de operaciones que un grupo desarrolla para vivir. Al tener en cuenta la relación entre la articulación componencial de las unidades semánticas y la articulación de la pragmática, pone al descubierto que la inversión sémica concreta de las unidades semánticas está intrínsecamente conexas con la pragmática de cada cultura.

Para nuestro propósito nos limitaremos a sistematizar, a grandes rasgos, los resultados de las más de seiscientas páginas de aplicaciones detalladas del modelo de análisis. La primera constatación básica es que tanto las configuraciones de valor como las actividades socio-laborales se organizan en torno a “series”. La totalidad de las operaciones laborales de un grupo se divide en un conjunto de series operativas perfectamente delimitadas. De éstas, unas son “axiales” y otras “periféricas”, según sean centrales o periféricas para la vida del

grupo. Es decir, para una sociedad cazadora la caza será una serie operativa axial, mientras que la recolección de frutos será periférica. En cada serie axial podrán distinguirse, también, momentos operativos centrales y momentos operativos periféricos. Siguiendo el ejemplo de la caza, matar al animal y comerlo serán momentos centrales mientras que preparar las armas será una de las operaciones periféricas.

Por otra parte, las configuraciones de valor se apoyarán en unos elementos (elementos negativos y positivos) en una relación determinada. Esta relación puede ser, por ejemplo: lo negativo se transforma en positivo. Corbí denomina a éstos elementos básicos en relación "esquema" de una configuración mitológica. Esquema que, de hecho, es sólo una unidad teórica de análisis porque siempre se presenta revestido de alguna concreción mitológica. "Muerte, vida, la muerte se transforma en vida" sería un ejemplo de revestimiento semántico del esquema "término negativo, término positivo y transformación del primero en el segundo". El esquema revestido de una determinada forma semántica (que recibirá el nombre de "modelo axiológico") será aquello que estructurará los ejes centrales de la totalidad del campo semántico pertinente para la vida de un grupo. El desarrollo de la configuración del campo semántico dará lugar a la "configuración mitológica".

Corbí afirma que esas "configuraciones mitológicas" se apoyan en las "series operativas" de la ocupación laboral-social del grupo. Los "modelos axiológicos" se apoyan y son correlatos a los momentos centrales de esas series operativas axiales. Finalmente, los momentos centrales de operación de la serie axial laboral de una sociedad dará la clave de interpretación de sus restantes series operativas y de los restantes momentos operativos de la serie axial. De lo que concluye que estructuras laborales semejantes originarán mitologías semejantes y estructuras laborales con series laborales axiales idénticas darán mitologías estructuralmente idénticas. Aunque los mitos difieran a nivel superficial, si se da esa identidad a nivel profundo se originan unos mismos sistemas axiológicos (Corbí 1983: 108-137). Configuraciones mitológicas y axiológicas como se dan empíricamente se corresponden con la vida del grupo en sus particularidades; a las series centrales y secundarias en el trabajo y organización social del grupo se corresponden series centrales y secundarias en las mitologías y narraciones; y a los momentos centrales se corresponden momentos cumbre, de valores, personajes y acciones, en las mitologías y rituales del grupo.

Se puede llevar a cabo el análisis de las correspondencias bien descubriendo y analizando lo que es el esquema socio-laboral del grupo, bien descubriendo y analizando lo que constituyen sus mitos y narraciones cumbre. Un cambio profundo en los modos laborales desencadenará la necesidad de reajuste del esquema y modelo axiológico y la correspondiente reestructuración o reelaboración de la configuración mitológica del grupo. Para poder determinar los modelos axiológicos correlatos a modos económico-sociales Corbí recurre a una tipología elemental de los modos fundamentales con los que las sociedades han incidido en el entorno para sobrevivir.

Caza, pesca, agricultura o pastoreo son modalidades fundamentales perfectamente caracterizables, aunque den como resultado culturas muy diversas. Corbí aclara que la división ni presupone una concepción progresista, ni que la historia sea divisible en períodos delimitables ni que las sociedades deban pasar de un modelo a otro. Resulta una división necesaria para poder caracterizar, en lo fundamental, las diversas culturas estudiadas, analizar su pragmática central y la relación que ésta tiene con su cuadro de valores. El análisis tiene en cuenta operación laboral y estructura social en cuanto que las estructuras sociales pueden convertirse en instrumento para incidir eficazmente en el entorno.

1.2.3. CORRESPONDENCIA ENTRE PRAGMÁTICA Y FORMACIONES VALORALES. EJEMPLOS.

A) El modelo cazador - recolector

La indagación sobre las culturas cazadoras se lleva a término analizando distintos pueblos de Siberia y Asia Central (Corbí 1983: 200-221). Entre la gran diversidad de pueblos de esta zona se diferencian dos ocupaciones económicas principales: grupos de pueblos nómadas cazadores-pescadores y, algunos de ellos, además,

con rebaños de renos, habitantes de las zonas polares o templadas. Y los habitantes de las estepas, grupos de pueblos nómadas dedicados al pastoreo de todo tipo de ganado y que, además, practican la caza. Centrando el análisis en los primeros se concluye que en los grupos en los que la ocupación central es la caza se revelan como momentos centrales “matar al animal y comerlo”. La experiencia del animal violentamente muerto aparece como el valor culmen, y encuentra su formulación mítica convirtiendo en eje de la narración al animal violentamente muerto y estableciendo que es del animal muerto de donde proviene la vida. A partir de aquí se despliega el conjunto de la configuración. Del animal muerto proviene la vida, toda vida, es la fuente, el origen de lo que vive. La representación de la realidad suprema será una protovíctima animal. Y el supremo ritual, la reactualización de la muerte primigenia del animal sagrado.

En estas configuraciones, las realidades del cosmos proceden de un animal primordial, muerto violentamente en el inicio de los tiempos. De sus miembros descuartizados provienen el cielo y la tierra, con todos sus elementos. Por otra parte, de los antepasados procede la vida fisiológica, el saber práctico, las costumbres, etc. Si la vida procede, pues, de los antepasados, es así en cuanto que muertos y muertos violentamente, pues toda fuente de vida surge de muerte violenta. Por tanto la realidad suprema será también antepasado, ancestro. La conjunción narrativa de las dos fuentes de vida, el alimento y la transmisión fisiológica de vida y de saber, se expresa mediante la adopción de forma animal por parte de los ancestros. El modelo axiológico en torno al cual se configuraría la cultura cazadora sería el eje “la muerte se transforma en vida” y tanto los elementos sociales y laborales pertinentes para la vida del grupo como los elementos del entorno natural se interpretarán a la luz del modelo. Así, la relación sexual adoptará la forma de “matar y ser muerto”: de la muerte de la mujer por parte del varón en el acto sexual procede la nueva vida.

Corbí se detiene especialmente en el análisis de la figura del chamán a través de los estudios de Mircea Eliade, I.Paulson, G.Tucci, Findeisen, Heissig y otros, comprobando cómo el poder de esa figura clave se fundamenta en el proceso de transformación que experimenta, proceso que le une con los antepasados, que le convierte en muerto, transformación que se mitologiza como transformación en animal: actuar como animal equivale a morir y, por tanto, a adquirir condición sobrehumana. El chamán mediante el éxtasis, al transformarse en animal se

convierte en un muerto, y adquiere así naturaleza sagrada. En culturas regidas por el modelo cazador, la series operativas periféricas se leerán desde el modelo axial incorporándose a él de alguna forma. Las narraciones mitológicas referidas a la recolección se referirán a la tierra de la que proceden los frutos como a un espíritu, muerto, relacionado directamente con algún animal o representado como tal. O también, será cueva en la que residen los ancestros, es decir, cueva transmisora de vida, placenta.

En la zona estudiada se da gran variedad de narraciones, pero en toda esa variedad puede verse el papel central de “muerte violenta fuente de vida”. La mitología cumple con su función configuradora y transmisora de sentido en las que todos los elementos de la vida de los individuos, del grupo y de su entorno cobran su específica significatividad. El ejemplo permite comprender el alcance de la consideración del mundo extralingüístico no como referente absoluto sino como lugar de manifestación de sentido para el ser humano, un entorno que adopta la estructura de lo significativo y que es percibido desde ese modelo de significatividad⁹. El modelo axiológico y su correspondiente despliegue mitológico estructura la comprensión de la realidad, el sistema de valores, las relaciones sociales y las operaciones laborales en un grupo determinado.

B) El modelo horticultor y el agrario-autoritario

El siguiente tipo cultural analizado es el hortícola, mediante el análisis del estadio hortícola de la cultura Maya-Quiché, el pueblo Desana de la Amazonia colombiana, y diversas sociedades horticultoras de Nueva Guinea (Marind-anim, Kiwai y Wemale, Melanesia (Canacos) y otros grupos en India y Africa (Corbí 1983: 221-307). Se entiende por cultura horticultora la que corresponde a los pueblos cuya

⁹ J.A.Robles en: *Religión y paradigmas*. Heredia: UNA, 1995, pgs.131-132 contrasta los resultados de M.Corbí con la tesis de René Girard respecto a la violencia como origen de lo sagrado y su convicción de la existencia de un estado antiguo de violencia generalizada y de la existencia del mecanismo de control basado en una víctima vicaria, un “chivo expiatorio”. Robles destaca que la tesis de Corbí permite dar cuenta de la importancia mitológica del esquema muerte-vida en relación a la caza como forma de vida, sin necesidad de recurrir a supuestos no probados. “En las sociedades de caza -concluye J.A.Robles- la muerte, y la muerte producida violentamente llega a ser la expresión máxima de lo sagrado. Pero en ningún momento es la violencia, ni sus mecanismos de contención, el origen de lo sagrado” (p.132)

economía depende fundamentalmente del cultivo de tubérculos, de la utilización de algunos árboles frutales, de algún animal doméstico y que depende, complementariamente, de la caza y la pesca. Del análisis se desprenderá que el modelo cazador continúa rigiendo las configuraciones de estos grupos tras una mínima modificación: la muerte violenta equivaldrá a trocear y enterrar. Se dará una interpretación del cultivo prolongación del modelo interpretativo de la caza. No es el muerto el que transmite vida, sino la transformación del muerto en vida: el cadáver se transforma en un ser nuevo. La semilla, el tubérculo, será cadáver descuartizado y devorado por la tierra, transformándose en ser nuevo.

Semas o figuras de significado presentes en una construcción y presentes en otra, establecen una relación de equivalencia entre aquellas substancias de significado en las que participan. Al analizar las mitologías correspondientes a pueblos horticultores, M. Corbí muestra las posibilidades de combinación que comportan los intercambios de semas y los nuevos campos de significatividad que ello supone. Por el intercambio de semas entre términos reconocidos como equivalentes los desarrollos simbólicos correspondientes a lo vegetal podrán transplantarse a lo lunar, y a la inversa; los correspondientes a lo femenino, a lo lunar, los correspondientes a la bajada a los infiernos a lo lunar, y a la inversa. La obra ya clásica de M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, ofrece un rico despliegue de la posibilidad significativa de las equivalencias simbólicas de configuraciones correspondientes a culturas hortícolas y agrícolas, básicamente (aguas, tierra, luna, cielo, vegetación, tierra, mujer, etc.). El *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* de M. Corbí nos permite comprender qué instrumento lingüístico posibilita semejantes intercambios y equivalencias de significado (1983: 221-240; 513-525). Los semas, en cuanto constituyentes de significado que son (y no significados), no son elementos abstractos, son cargas de valor, aunque no valores. No tienen valor ni significado si no es en el seno de las configuraciones en las que intervienen. En este carácter de los semas -o figuras de significado- reside, según Corbí, la posibilidad de la equivalencia entre la estructura de unos determinados semas en una configuración y esa estructura en otra configuración diferente.

Al estudiar las culturas hortícolas Corbí concluye que el modelo cazador pudo ser transferido a una economía que, sin dejar de ser cazadora, resultaba preponderantemente hortícola gracias a añadirle una mínima equivalencia

semántica ampliando la capacidad del modelo: la “muerte violenta” equivaldrá a “ser enterrado”. Del paso por la muerte (ser enterrado, descenso a los infiernos) surge la transformación, la vida.

Corbí muestra cómo en el marco de esta concepción valoral lo divino se concebirá en términos del que va al sacrificio primordial, del primer asesinato(1983: *ibid.*). Lo divino será “el que se transforma en” todo lo que existe, la víctima primordial que decide su propia muerte violenta. Esa será la hierofanía fundamental y la suma categoría ontológica. Lo divino será aquello por cuya muerte violenta todo adquiere existencia y vida: presente en todo, por cuanto todo es eso divino transformado.

El análisis nos conduce a las sociedades agrarias, aquellas en las que el cultivo es la base de la sobrevivencia y, especialmente, a las sociedades agrícolas de riego o agrario-autoritarias (1983: 309-426; 522-535)¹⁰. En las sociedades agrarias el modelo de “el paso por la muerte (ser enterrado) transforma o da vida” regirá toda actividad. Desde este patrón cultural, todo lo existente habrá pasado de una u otra manera por la muerte, es decir, habrá sido enterrado: la naturaleza con sus estaciones, el sol en el horizonte pasando por el seno de la tierra, origen del nuevo día; la muerte y resurrección periódica de la luna; la vida humana surgida de la muerte de los antepasados y resucitando a nueva vida al ser enterrada. El paradigma afecta, por supuesto, también a lo sagrado: las divinidades agrarias pasarán por la muerte para poder resucitar y dar vida. También la transformación religiosa exigirá el paso simbólico y ritual por la muerte.

Corbí estudiará las sociedades agrícolas de riego (en concreto, Egipto y Mesopotamia) en las que la propia actividad agrícola necesitará de un régimen autoritario fuerte y el caso de la Maya Quiché en su “cuarta edad”, plenamente agrícola, como refleja el Popol-Vuh. La estructura social maya también fue fuertemente jerárquica-autoritaria aunque no lo exigiera el cultivo de la milpa, el maíz, sino la seguridad territorial. En los tres casos, aunque por motivos diversos, es tan importante para la supervivencia del grupo la actividad agrícola en sí misma como la organización autoritaria. La manipulación de grandes masas de agua para canalizarlas y utilizarlas convenientemente, exige un trabajo humano masivo que debe ser coordinado y dirigido. Se trabaja subordinando el trabajo a una autoridad. “ Para poder dirigir esos trabajos, la autoridad ha de poseer un saber astronómico-

¹⁰ y también: *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996., pgs. 19-25.

meteorológico para poder prever; necesita un saber técnico y organizativo para planificar y coordinar; un saber militar para poder ejercer la coerción” (Corbí 1996: 20). Cuando, ya sea para el cultivo o la defensa, se requiere de la movilización y organización de grandes masas de población en función de numerosos súbditos, una autoridad fuerte resulta imprescindible. Sin ella, imposible realizar tales obras, imposible la organización social requerida e imposible la vida: la autoridad es, pues, fuente de vida. La vida y prosperidad proceden de la autoridad y, por tanto, la vida se concibe como sumisión: sólo quien obedece tiene vida, sometiéndose se participa de la existencia. Esta relación de sumisión genera el esquema “mandato-obediencia”, patrón cultural y axiológico fundamental en este tipo de sociedades, que las atraviesa de parte a parte.

En sus narraciones Dios será el supremo señor, de él procede todo, crea con su palabra-mandato. Su voluntad y su palabra tienen poder ontológico, crean lo que deciden y pronuncian. Recibir ese mandato, participar en él obedeciendo, es recibir existencia y vida. La desobediencia, equivale a la muerte.

Las sociedades agrícolas de riego le ofrecen a Corbí la posibilidad de analizar cómo se coordinan en un mismo grupo social más de un modelo de interpretación de la realidad. Si las actividades de sacerdotes, militares, funcionarios y cultivadores forman parte de una misma estructura los dos modelos deben conjuntarse de alguna manera. En los tres casos estudiados la mitología ofrece un único modelo complejo: el Dios supremo es el Señor supremo. Ese supremo Señor tiene un asociado que desciende a la tierra por disposición del Señor supremo, allí es muerto, pasa por la tumba, es resucitado y se sienta a la derecha del Dios supremo.

Los revestimientos de este esquema básico varían: en Egipto, Osiris sentado junto a Ra, soberano indiscutible, comunión mística entre el faraón vivo y el muerto, entre Horus y el difunto Osiris, hijo de Geb, la tierra. Cada faraón a su muerte, transformándose en Osiris para continuar protegiendo al pueblo y dándole vida en la persona del sucesor. El poder de Horus, el rey vivo es fruto de la muerte, de Osiris. Los muertos son el Ka de los vivos y los muertos deben su inmortalidad a los rituales de los vivos. Osiris es la muerte fecunda, sentado al lado de la suma autoridad, Ra. Sin autoridad y coordinación no hay cultivo, pero de lo que se vive es del cultivo. Los dos esquemas modelan la totalidad de la realidad en equilibrio. Mesopotamia nos ofrece el descenso de Ishtar a los infiernos. Después de su

muerte y resurrección, la diosa es exaltada a los cielos; Anu la asocia a su realeza y la hace su esposa y su igual. En la mitología maya la víctima será Hunahpú, que después de su muerte retornará al cielo. De él procederán todos los bienes de cultura.

A pesar de las particularidades y aportaciones de cada mito, en los tres casos el esquema “muerte-vida” se subordina al de “mandato-obediencia”. En este modelo complejo la muerte que da vida será muerte por sumisión, por obediencia.

c) El modelo de las sociedades ganaderas

Otro modelo estudiado es el que rige en las sociedades preponderantemente ganaderas (Corbí 1983: 428-451). Si hay algún quehacer que no permita armonizar muerte y vida ése es la ganadería. En el paradigma cazador la muerte se sitúa en lugar principal; el mundo agrícola la asume como paso obligado para el surgir de la vida hasta el punto que toda concepción de realidad se sustenta en su paso cíclico por la muerte. Pero para las sociedades ganaderas muerte y vida son irreconciliables. La base de la vida de los pueblos ganaderos es la vida de sus animales. Lo que amenaza la vida de los rebaños (escasez, depredación, ...) amenaza la vida del grupo humano. Los sistemas axiológicos de base ganadera serán sistemas dualistas en los que el bien y el mal se relacionaran sin síntesis posible; la forma mitológica que revestirán será la de dos fuerzas, dos divinidades, en lucha: el principio del bien o divinidad benigna y el principio del mal o divinidad maligna. Ni las ocupaciones laborales ni las relaciones sociales pueden interpretarse desde una armonización de vida y muerte. El eje será el enfrentamiento irreconciliable de los dos principios y la alianza del grupo con el bien.

Si la estructura más frecuente de las sociedades ganaderas es la de pequeños grupos familiares fácilmente desplazables, y la alianza entre diversos grupos -clanes-, esa alianza se comprenderá como un pacto basado en un código de comportamiento que asegurará el predominio del principio del bien, evitando todo aquello que pueda dañar el interés colectivo. Será alianza entre hombres pero,

sobre todo, alianza con el principio supremo del bien, del que recibirán el código para el correcto funcionamiento colectivo. El desarrollo del modelo conduce a la concepción del pueblo como pueblo elegido por el principio del bien para imponerse a nivel terrenal sobre el mal. La guerra contra otros pueblos se vivirá como el duplicado terreno de la gran contienda divina y todo aquello (o aquellos) que perjudiquen a los elegidos procede del maligno y debe ser combatido.

Cuando éste es el modelo central de la concepción de lo real, la historia -o el desarrollo de la vida de la sociedad humana- no se concibe cíclicamente sino como proceso lineal ascendente marcado por las victorias del principio del bien y sus aliados sobre el principio del mal. Llegará, por tanto, una etapa final en la que la muerte y el mal habrán sido vencidos, no habrá más muerte y los muertos serán restituidos a la vida (Corbí 1996: 26-30).

D) El artesanado en sociedades sin ocupación laboral dominante

Corbí analiza la articulación de los patrones culturales básicos en aquellas sociedades en las que no se da una ocupación laboral dominante y, por tanto, en las que la ocupación laboral no impone una estructura social a la totalidad del grupo (Corbí 1983: 463-480). Constata que cuando una ocupación laboral no genera una estructura social nueva, se arrastra la estructura social de la etapa laboral anterior aunque, en este caso, se produzcan modificaciones en la estructura social arrastrada. Ejemplo de ello sería la estructura social de base parental de la *polis* griega, propia de grupos ganaderos y agricultores de lluvia. Pero, además, el hecho de que las ocupaciones de los ciudadanos de la *polis* fueran relativamente diversificadas y proporcionadas en cuanto a su peso político y económico, permitió -según Corbí- que los rasgos propios de la actividad artesanal tuvieran un papel capital para la concepción de la realidad (1983: 540-541). En las otras sociedades que hemos presentado una ocupación laboral resultaba dominante y, al ser dominante, estructuraba la sociedad, su manera de ver el mundo y sus valores. En el caso de la *polis* griega ninguna actividad, agricultura, comercio, trabajo artesanal, ... es dominante ni logra imponerse sobre las demás. Otro tanto sucede en lo que

refiere a su organización social y política. En este particular contexto, la comprensión y valoración del uso de instrumentos se autonomiza de la interpretación mítica y logra funcionar como modelo. Es decir, frente a la concepción mítica de la acción (revelada y ordenada según el modelo mítico, “como siempre se hizo”), en el especial contexto laboral y social de la *polis* emerge la concepción del instrumento artesanal como instrumento dependiente única y totalmente del “saber hacer” del artesano. Los instrumentos artesanos existieron antes pero no esta concepción nueva de los mismos, ni la nueva relación artesano-instrumento que de esa concepción dimana. En Egipto y Mesopotamia el trabajo artesanal y sus instrumentos fue absorbido por la interpretación agrícola autoritaria. En Grecia, en cambio, se dieron las condiciones para que desplegara sus posibilidades como modelo de interpretación del mundo, proporcionando la noción de “objeto como construibilidad”, apta para ser aplicada a las condiciones laborales, sociales y políticas de la *polis*.

En la nueva concepción los instrumentos existen en su materialidad porque antes existieron en su mente de artesano : el artesano trae a la realidad aquello que ha concebido en su mente. Para ello ha tenido que concebir la serie de pasos requeridos en la realización de un instrumento o actividad. Ha tenido que concebir las cosas y saberlas hacer, desarrollar habilidad y destreza. Percibe los instrumentos como prolongación suya, y lo que él hace como producto de su capacidad y habilidad. El artesano se ve a sí mismo en su relación con los instrumentos bajo un nuevo modelo.

El trabajo artesano supone en el artesano el aprendizaje y la posesión de un esquema de acciones en sucesión capaces de llevar a término la producción de los objetos. El esquema de acciones es una serie de acciones ordenadas y en una medida adecuada a lo que se pretende producir. Una y otra cosa forman la “ratio”, la razón de lo obtenido. Esta razón es, a la vez, la medida y la adecuación de la operación y la practicabilidad del modelo. Racionalidad es, según esto, la capacidad de construir modelos de series de acciones realizables por un sujeto. Racionalidad es la construibilidad de un objeto, por parte de un sujeto humano o, también, por parte de un sujeto ideal capaz de realizar acciones imposibles al hombre. Al igual que él como artesano está en el origen de los instrumentos y de

sus obras, así en el origen de todo el cosmos tiene que haber un Artesano Supremo.

El principio artesanal cruza toda la realidad y está presente en toda ella. Supone una nueva manera de ver y valorar las cosas y la realidad. Surge el concepto de “naturaleza” para referirse al principio conforme a “razón” que hace ser y operar todo. Según esto, cada cosa tiene su “naturaleza”. Conocer las cosas en su naturaleza es conocerlas según el principio conforme al cual han sido hechas, existen y actúan, conocerlas como factibles. Si los mitos daban cuenta de la significatividad de las cosas, de su valor y del porqué de ese valor para una sociedad determinada, el modelo artesano da cuenta de su factibilidad, del cómo están construidas las cosas (y el mundo), cuál es su trama, y lo explica desde ahí.

“El modo de trabajo artesano -dirá Corbí- induce a pensar que se da razón de un objeto, de una realidad, se la explica y se la conoce cuando se sabe cómo está hecha, cuando se conoce su “construibilidad”. Ésta no es ya la perspectiva de los mitos. Los mitos, cuando conocen y explican los objetos, las realidades, conocen y explican lo que valen esos objetos para una sociedad determinada, no cómo están contruidos o cuál es su trama. El nuevo modelo que surge en Grecia con los artesanos explica no el valor de los objetos sino cómo están contruidos, cuál es su trama. El modelo artesano es un modelo operacional que intenta explicar el mundo como fruto de una serie de operaciones realizadas por un supersujeto divino o por los elementos materiales. Esta última perspectiva dará lugar al nacimiento de la filosofía y de la ciencia. Para los mitos es objetivo lo que es valioso. Para este nuevo enfoque es objetivo lo que puede señalarse como “construido o construible”. Este cambio en los modos de pensar supuso un giro de enorme trascendencia en la historia de la humanidad”. (Corbí 1996: 36)

Con el nuevo modelo cambian también las relaciones. En los otros modelos estudiados, individuo y rol social formaban un paquete indisoluble. El individuo lo era en cuanto a su integración en el sistema de valores del grupo. El ser humano va a definirse ahora por su capacidad operativa, por su habilidad, no ya por su integración social, produciéndose así una separación entre rol e individuo. Surge un ser humano con rasgos individuales y autónomos. La sociedad tendrá que ser integración de la opinión de todos. La vida de la *polis* también tiene su naturaleza conforme a razón. En la medida en que la condición de ciudadano no depende de la especialidad laboral, la coordinación de las diversas especialidades se apoya en

la asociación de intereses. El poder político resultará de la asociación proporcionada de intereses.

El pensamiento mítico se mostró como eficaz constructor y sustentador de mundos a lo largo de los milenios y en las culturas más distantes: tanto tiempo como los grupos humanos vivieron (o han vivido) con la certeza de que su cultura, el conjunto de su indispensable saber, era un legado que pedía ser perpetuado intacto. De ello dependía la supervivencia. En la medida en que el fundamento de supervivencia se ha trasladado a la habilidad de prever, controlar e innovar, el venerable sistema mítico ha debido ceder frente al poder de creación derivado de la "razón". Corbí rastrea los sistemas culturales de Occidente (1983: 427-481) estudiando las distintas combinaciones y conjunciones de esquemas agrícolas, ganaderos y artesanos, y de las causas y consecuencias de la superposición de discursos míticos e ideológicos. Cuando el peso de la capacidad de innovación (y el conocimiento en el que se fundamenta) se llega a mostrar como el valor central, se derrumba, definitivamente, la concepción estable del mundo. Y, un mundo que no se caracteriza por su estabilidad deja de recibir su realidad, su ser, de su capacidad de religación con el supramundo, lo sobrenatural.

1.2.4. SOCIEDADES ESTÁTICAS Y SOCIEDADES DINÁMICAS. EL DESPLAZAMIENTO DEL MITO.

El recorrido realizado a través de los antiguos paradigmas culturales puede resultar demasiado esquemático y simplificador. Se debe, en parte, al hecho de tratarse de un brevísimo resumen del modelo de análisis de M. Corbí. Pero, en cierta medida, la simplificación es, también, característica del propio modelo. El análisis de procesos sociológicos exige unas perspectivas muy distanciadas, capaces de detectar transformaciones que de otro modo pasarían inadvertidas. "Para que un

enfoque procesual sociológico del lenguaje y del conocimiento pueda ser fructífero -nos recuerda N. Elias (1994: 51)- ha de distanciarse del que ha llegado a conocerse como histórico. Este último se centra predominantemente en procesos sociológicos a corto plazo. Un siglo puede ser un intervalo de tiempo largo en términos históricos; en términos de proceso sociológico puede llegar a identificarse como un intervalo de tiempo de muy poca duración”. Si tenemos en cuenta la equivalencia entre adaptación biológica del conjunto de especies vivientes y la adaptación cultural humana, la humanidad ha requerido de unos pocos milenios para realizar transformaciones que a las demás especies les supondrían millones de años.

Desde la perspectiva de unidades cronológicas amplias, podríamos afirmar que los sistemas culturales humanos, utilizando terminología *kuhniiana*, comprenden “épocas normalizadas” y “períodos de ruptura” en los que, al mostrarse la inadecuación del sistema, se pone en marcha un proceso de búsqueda de un nuevo modelo capaz de generar una nueva época normalizada. Todo parece indicar que en los últimos siglos se está produciendo una de esas grandes mutaciones culturales, acelerada en los últimos decenios¹¹: el final de la era agrícola que comenzó con el Neolítico, el final de la sociedad jerárquica y, el final, también, de la concepción artesana del mundo, del ser humano y la relación entre los vivientes. Transformaciones laborales y sociales que imponen un cambio radical en el cuadro de valores humanos además de un desplazamiento completo de las bases en las que se apoyaba la religión, como veremos.

El que se está mostrando como el eje del sistema de supervivencia -vivir del cambio y de la innovación continuos- invalida la pretensión de las estructuraciones de sentido y de realidad de las que se han servido hasta ahora los grupos humanos: fijar y perpetuar sistemas culturales estables. El nuevo modelo deberá motivar el cambio. Se está configurando una “sociedad dinámica” cuando todas las sociedades, hasta la llegada de la revolución industrial, eran “sociedades estáticas”. Reciben el nombre de sociedades estáticas todas aquellas que viven básicamente según unos mismos modos de supervivencia durante centenares de años, durante milenios. Son sociedades que viven gracias al sostenimiento y repetición de unos modos de vida; que deben “mirar al pasado para orientar el

¹¹ entre los muchos autores que estudian el tránsito, cabe destacar la síntesis de E.Lamo de Espinosa en *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1994. 632 p.

presente. Pero éste no podrá ser el fundamento de las sociedades dinámicas, que necesitan “mirar al futuro y orientar el presente por él. Mediante la reflexividad científica las conductas se alteran y cambian [...]” mientras que el pensamiento mítico “mediante la recurrencia permite la cristalización en sistemas estables, cíclicos, repetitivos” (Lamo de Espinosa 1996: 116). La frontera entre estos dos modos tan opuestos de encarar la existencia, pasa entre la primera y la segunda revolución industrial. Corbí (1992b: 132 y ss.) llamará “pseudoestáticas” a las sociedades de la primera revolución industrial; sociedades que, no siéndolo, continúan interpretándose a sí mismas como estáticas.

Vemos cómo el instrumento intelectual nacido en el seno del mundo artesano griego, la razonabilidad, abre nuevas posibilidades a la supervivencia de los grupos hasta llegar a convertirse en eje del sistema de estructuración. Con ello no se produce una modificación más en la historia de la evolución de los modelos axiológicos sino que, esta vez, lo que se está produciendo es una mutación respecto a la naturaleza intrínseca de los modelos valorales. Una mutación rápida en términos de procesos sociológicos, aunque esta gestación de siglos pueda parecer vieja ya, evaluada desde las categorías de una generación.

A) Función de los sistemas míticos en las sociedades estáticas

La designación genérica “sociedades estáticas” no alude a una hipotética inmovilidad cultural: no hay un solo grupo humano que no haya cambiado a lo largo del tiempo. Se refiere a la conciencia de ser del grupo como receptor y transmisor del saber de los antepasados. En el recibir, conservar, repetir, transmitir intacto, está la vida. Saber ha sido para la humanidad -hasta hace relativamente poco-, sinónimo de recibir, conservar, repetir y transmitir unos sistemas de organización social, de control tecnológico del medio y de valoración. A lo largo de milenios las sociedades humanas han vivido sin conciencia alguna de cambio (aunque lo hubiera), transmitiendo de generación en generación, hasta ir a dar (en el recorrido inverso) con una generación, la primera, que necesariamente lo recibe de un personaje o grupo no humano. Por tanto, la significación, el valor, de los actos

humanos, pende de la calidad que les otorga el ser reproducción de un acto primordial, “repetición de un ejemplar mítico. En el detalle de su comportamiento consciente, el hombre arcaico no conoce ningún acto que no haya sido previamente realizado por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace ya ha sido hecho antes. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros (...) No sólo los rituales tienen su modelo mítico sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia del hecho de ser repetición exacta de una acción llevada a cabo *in illo tempore* por un héroe o un antepasado” (Eliade 1972: 15 y 29) La categoría de tiempo cronológico resultaba irrelevante.¹² La distinción crucial será la que se da entre el tiempo profano, el del devenir del grupo, y el tiempo de los antepasados míticos, el *illo tempore*, accesible mediante el ritual. Estando vigente la mentalidad mítica, el ritual no se reduce a recordar los gestos de los antepasados míticos sino que los reactualiza; aboliendo el tiempo profano, permite recuperar el tiempo trascendente del mito (la “resurrección narrativa de una realidad primigenia” -Malinowski-). La narración mítica expone aquellos hechos que dieron origen, no sólo al cosmos, sino a todas las características de los seres y de los humanos y su forma de vida (su mortalidad, sexualidad, organización social, trabajo, etc.). “Constantinopla fue conquistada por los turcos en 1453 y la Bastilla cayó el 14 de julio de 1789. Estos acontecimientos son irreversibles. [...] Para el hombre de las sociedades arcaicas, por el contrario, lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del mundo y de su propio modo de existir en el mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, al reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los dioses, los héroes o los antepasados hicieron *ab origine*. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen” (Eliade 1989: 20).

La existencia de un modelo trascendente no imposibilita el afrontar situaciones nuevas ya que cada modelo es susceptible de ilimitadas aplicaciones; el mito garantizará la validez de lo que el grupo o la persona se disponen a hacer mediante aquellas ampliaciones de significado que permiten mostrar que aquello que se

¹² M.Eliade. *Mito y realidad*. Barcelona, Kairós, 1989. pgs. 77-92, 135 y ss.; G.Gusdorf. *Mythe et métaphysique*. Paris, Flammarion, 1968. pgs. 38-73.; L.Dupré. *Simbolismo religioso*. Barcelona, Herder, 1999. pgs. 173-177.

disponen a hacer, ha sido ya hecho. G.Gusdorf (1968: 27) denomina a las culturas cien por cien míticas -en las que no participan otros instrumentos de pensamiento-, “culturas de repetición”, repetición entendida como “constante reafirmación de la esencia”. Prefiere “repetición” al “retorno” de Eliade, entre otros motivos, porque “retorno” podría presuponer una conciencia temporal inexistente para gran parte de las culturas míticas. (Corbí dirá: para las de base cazadora, horticultora y de agricultura de riego). Corbí dedica gran parte de su *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* a desentrañar y mostrar la estructura interna de las construcciones míticas y su funcionamiento: cómo la peculiar articulación de las unidades de significado -los semas- construyen unidades semánticas cargadas de valor, los símbolos y cómo, éstos, se ensamblan entres sí mediante una estructura semántica más amplia cargada también de valor, la narración. Y cómo la estructura interna de las configuraciones mítico simbólicas obedece a las orientaciones de sentido asentadas en la base de las estructuras laborales y sociales; enraizadas en los rasgos de la acción central que asegura el sustento del grupo. Pero analiza largamente, también, las diferencias en la estructuración semántica de un discurso plenamente axiológico, como el mítico, y un discurso desaxiológizado (el científico), o la de un discurso mixto (el ideológico), así como el tránsito de mito a ideología. En aras de la brevedad nos remitiremos a las síntesis que ofrece de todo ello en obras posteriores¹³.

Las sociedades de la primera revolución industrial (a las que denomina “pseudoeestáticas”, como hemos dicho) concebían las ciencias y las ideologías como la expresión de lo que las cosas son y creían que las interpretaciones que las sociedades hacían de sí mismas era el reflejo de la realidad misma. “Puesto que suponían acceder a la naturaleza misma de las cosas, coincidían con la pretensión básica del mito, la de acceder a formas de prestigio inamovible donde cada interpretación, cada valoración y cada comportamiento tenían un lugar claro, fijado e indiscutible. [...] las primeras ideologías siguieron los mismos patrones de construcción que los que edificaron los mitos, sólo que utilizaron otros materiales [...] La ideología es una estructura lingüística que maneja unidades semánticas cargadas de valor y unidades semánticas que abstrae del valor, y las maneja con

¹³ M. Corbí. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, pgs. 130-150, *Religión sin religión*, pgs. 47-64.

teorías que se pretenden abstractas o científicas. [...] Arranca de una interpretación no mítica sino científica de la realidad y construye un sistema de valores y lo implanta colectivamente con teorías” (Corbí 1992b:133). Las ideologías de la primera generación creyeron poder substituir por completo al mito, pero no fue así. La amplia mayoría de la población preindustrial continuaba siendo una sociedad mítico-simbólica; la minoría industrial se interpretaba ideológicamente sólo en algunos campos y siempre sobre un trasfondo mítico. En las regiones industrializadas el mito cede a la ideología la estructuración político social y la economía y va cediendo a la ciencia la interpretación de la realidad, pero conserva los demás ámbitos de significación en el seno de la religión. Ello permite una lectura estática de la sociedad aunque sean sociedades en las que se suceden las innovaciones. “Las sociedades pseudoestáticas pueden continuar interpretándose como estáticas porque aunque viven innovando no viven de la innovación” (1992b: 134).

También Gusdorf nos ofrece el análisis del proceso progresivo de “emancipación del reino humano” en relación al modelo mítico y señala que el mito no tendrá un heredero único (mito por ideología), sino que desde el advenimiento de la racionalidad se producirá una progresiva aparición de funciones especializadas. La búsqueda de las estructuras internas del ser -que llevará a cabo la razón- romperá el lazo esencial de las realidades definidas por su religación con el mundo trascendente. Al romper ese lazo esencial por el que todo venía a existir, las realidades adquieren progresiva autonomía. La toma de conciencia de la autonomía de la realidad humana conlleva el interés por su devenir cronológico - historia-. El hombre “moderno” se estima constituido por la historia. El entorno adquiere progresiva autonomía y suscita interrogación respecto a sus leyes de construibilidad -las ciencias-. También la capacidad literaria despojada de la función religadora dará paso a las creaciones literarias. El ámbito de lo trascendente dejará de ser intrínseco a toda realidad para ser tarea especializada de determinados ámbitos (Gusdorf 1968: 87-147): aparece el quehacer “religioso” especializado, religador en determinados momentos y situaciones, intentando -la religión- mantenerse como heredera del conjunto del sistema mítico, luchando por evitar la dispersión de sus antiguas funciones.

Cuando la práctica totalidad de la sociedad deja de ser preindustrial se hace patente que las ideologías no son capaces de jugar todos los papeles que ejercía el mito. Parten de una interpretación de la realidad -la científica- que abstrae metódicamente de toda estimulación, de toda valoración, y a medida que esa interpretación se extiende a toda la realidad (también a los valores, la comunicación, la interpretación del hombre y de la sociedad) más claramente se muestra que los niveles axiológicos humanos han quedado sin instrumentos adecuados (Corbí 1992b: 135-141).

B) Discurso científico y sociedades dinámicas

El camino recorrido hasta aquí siguiendo la obra de Corbí nos ha permitido acercarnos al alcance de la función de unos cuadros culturales establecidos mediante el habla como suplidores de la indeterminación genética de la especie. Los sistemas culturales y de valores, expresados como mitología o como ideología, introducen en el todo social y en cada uno de sus miembros unos moldes de comprensión, valoración y actuación que se aprenden con la socialización. La estructura de esos moldes, que ordenan toda la actividad del grupo así como su pensar y sentir, estará en relación directa con la estructura de la operación principal mediante la cual el grupo sobrevive en el medio. Si no se da una ocupación laboral dominante, el molde surge de una combinación variable entre la estructura laboral y la estructura social. Si la actividad con la que el grupo sobrevive varía, variará el molde de comprensión y, por tanto, el sistema cultural. Modelos laborales de supervivencia básicamente iguales producen modelos culturales iguales. Modos de vida iguales tienen sistemas de valores iguales, aunque el desarrollo narrativo superficial de las mitologías pueda diferir. Compartir un mismo sistema cultural supone compartir un mismo mundo de realidades, es decir, una misma

estructuración objetiva y subjetiva. Los sistemas de valores regidos por modelos diferentes dan mundos diversos entre los que no hay paso gradual. Mitologías e ideologías se resisten explícitamente al cambio ya que de su capacidad de fijación estable pende el éxito de su misión. Nos queda dar un último doble paso para completar el recorrido por la configuración lingüística de mundos de la especie humana: por una parte, la generalización del establecimiento de realidad mediante un discurso no valoral y que, por tanto, pone entre paréntesis los niveles de sentido y motivación del ser humano -el discurso científico-; por otra, el hecho de que, el eje de la actividad de la que depende la supervivencia del grupo es la capacidad de cambio e innovación continua, un eje en radical contradicción con los cuadros culturales tal como se han conocido hasta hoy, cuadros cuya función era precisamente asegurar mundos estables, fuente de sentido y significación para los vivientes, indudables, coherentes y fijos.

Lo hemos apuntado ya, el objetivo del discurso científico no es la valoración sino la simplificación de los hechos a estructuras que permitan la predicción y el control de las realidades. La capacidad de predicción y control se convierte en la base del sistema de sobrevivencia; las sociedades pasan de vivir de la repetición de sistemas de vida garantizados a vivir de generar actuación científica y tecnológica. Heinrich Hertz en la introducción a su obra *Principles of Mechanics* (1876) lo expone claramente: “las descripciones científicas son imágenes -matemáticas- y de su correspondencia con los objetos naturales sólo podemos afirmar que las consecuencias que lógicamente se deriven de estas imágenes deben corresponderse empíricamente con las consecuencias observadas en los fenómenos que se han querido describir con estas imágenes. En otras palabras: las construcciones científicas y lo que de ellas se deduzca, debe tener utilidad práctica, en primer lugar para comprender la realidad y, en segundo, para poderla controlar.”¹⁴

“El lenguaje científico corta poco a poco sus vínculos con los conceptos del lenguaje ordinario orientados a la experiencia, y construye en su lugar un sistema simbólico sobre el que detenta un control total” (Dupré 1999: 50). El progresivo proceso de abstracción del lenguaje científico, la evolución de su proceder y la “aparición” de mundos correlatos a él, es tema que excede totalmente nuestro

¹⁴ recogido en K. Wilber. *Cuestiones cuánticas*. Barcelona, Kairós, 1987. p.116

proyecto de estudio aunque nos acompañe a lo largo de la exposición. M. Corbí, del mismo modo que analiza el desarrollo lingüístico axiológico en las narraciones míticas e ideologías, estudia la desarticulación axiológica de las lenguas abstractas (1983: 103-150). Recogido muy brevemente, podemos decir que afirma que la posibilidad de desarrollo de las lenguas científicas nace de la “distancia objetiva”, característica intrínseca de la estructura lingüística. Hemos visto ya que la estructura de la lengua rompe la identificación entre “significatividad de un objeto” y “objeto”, abriéndose a una doble función, designativa y significativa. La manifestación sensitiva del mundo para el viviente se transcoda en significado de la lengua en virtud de su conexión con el sistema de expresión de la lengua. La unidad del plano de la expresión y del contenido, así como la asistencia de uno en el otro, constituyen la base de la generalidad de los términos lingüísticos y de su distancia objetiva.

La construcción de lenguas científicas -el proceso de abstracción- supone la acentuación del aspecto designador y no tanto significativo de los términos y la desarticulación de los núcleos sémicos significativos de esos términos mediante definiciones. Las lenguas abstractas se caracterizan, fundamentalmente, por la disolución de las configuraciones sémicas nucleares, sede principal de la carga axiológica de los términos. Sus significados se establecen convencionalmente por definición, originándose contenidos alejados de toda motivación axiológica. Contrariamente al proceso de axiologización, en la lengua científica el término más general es el más pobre en notas constitutivas. Cuanto más denso en semas es un término más tenue su función designativa, más abarcador, mayor su capacidad de significación.

Cada uso lingüístico conlleva una noción de verdad. La verdad valorativa -la axiologización formalizada en símbolos y mitos- conjunta significatividades, sistematiza la complejidad: Lo “verdadero” -nos dirá Eliade (1979: 16)- es entonces la imagen como tal, como conjunto de significados, y no “alguno” de sus significados particulares, como tampoco alguno de sus muchos marcos de referencia. Traducir una imagen en terminología concreta al restringirla a alguno de sus marcos de referencia es algo peor que mutilarla; es aniquilarla, anularla como instrumento de conocimiento”. La estructura mítica vehicula la significación, mientras que el lenguaje científico arranca de la función designativa de la lengua, haciendo máxima abstracción de elementos valorativos, significativos.

“Para no malentender la acepción de verdad correlata al lenguaje científico [...] se ha de tener en cuenta que la descripción objetiva no pretende afirmar que a la descripción y a los elementos de descripción corresponda entidades y articulaciones paralelas en la realidad objetiva, sólo se pretende afirmar que, si lo objetivo es tratado según la descripción, son predecibles los resultados. La verdad de la ciencia versa sobre lo designado por el conjunto del cuerpo de teoría. La teoría pretende hablar de los objetos mismos, y no como objetos-valor correlatos a un viviente. La relación del sujeto de la ciencia con los objetos es la de un sujeto espectador y manipulador que no se sitúa en el plano de relaciones axiologizantes, sino en la relación de un sujeto distante capaz de comprender y manipular lo objetivo.

Cuando se hacen presentes elementos axiológicos, quiere eso decir que no estamos situados en el terreno de los meros objetos, sino de los objetos en cuanto que afectan o son correlatos a un sujeto. Esto es: estamos situados frente a un objeto en correlación con un sujeto, de tal forma que se produce afectación en el sujeto. Pero el sujeto humano es un sujeto hablante; por tanto es un sujeto en interdependencia con otros sujetos, una interdependencia comunicativa que es constitutiva de su calidad de sujeto. Por tanto, cuando se hacen presentes elementos axiológicos en los objetos, significa que estamos frente a objetos-valor para un sujeto lingüístico.” (Corbí 1983: 635)

El conocimiento científico se esfuerza en su proceder por abstraerse de toda afectación, como certifica E. Schrödinger seguidamente: “la imagen científica del mundo que me rodea es muy deficiente; reduce el conjunto de la experiencia a un orden maravillosamente consciente pero mantiene un silencio sepulcral sobre todos y cada uno de los aspectos que tienen que ver con el corazón, con lo que realmente nos importa [...] Es un salvoconducto para poder comprender lo que sucede, aunque resulta que todo acaba siendo demasiado comprensible [...] El motivo por el que nos encontramos en esta situación es porque para poder construir esa imagen del mundo exterior hemos tenido que echar mano del expediente sumamente simplificador de excluir, apartar, la propia personalidad. Mediante este procedimiento la personalidad ha desaparecido, se ha evaporado.

Ésta es la razón por la cual la visión científica del mundo no contiene, en sí misma, valores éticos ni estéticos”¹⁵. Abstrae de toda valoración¹⁶.

Schrödinger cuestionará así el principio de objetivación (la certeza de la existencia de un mundo externo, “allá afuera”, observable objetivamente), como Heisenberg y su principio de incertidumbre rompía en 1927 con la imagen de un mundo estructurado sobre un orden que observación y razón podían esclarecer (Marí 1994: 44). Ello permitirá tomar mayor conciencia del carácter instrumental del proceder científico e indagar sobre sus rasgos y límites. La generalización de la industrialización supone el paso de una configuración cultural del mundo, de los seres humanos y sus relaciones, fundamentada sobre una estructura mítico-simbólica a una configuración mediante procedimientos científicos e ideológicos. Así, las narraciones que interpretaban la realidad valorándola, que fundamentaban los valores colectivos, las organizaciones familiares y sociales, el conjunto de los modos de vida, quedan sustituidas por teorías científicas y filosóficas. Por otra parte, la generalización de la industrialización supone, también, el abandono y rechazo de sistemas estáticos de programación colectiva. Unas sociedades que tienden a vivir de la continua creación de ciencia y tecnología deben encontrar sistemas de motivación del cambio, de fomento de la continua transformación de los modos de trabajo, de organización y de cohesión social.

La transformación es radical. En el pasado hubo cambios profundos, pero siempre el nuevo paradigma cultural, el que sustituía al anterior, era mítico, era axiológico. Por primera vez, el nuevo paradigma no lo es. Estamos frente a la consolidación y expansión de un nuevo tipo de sociedad: la sociedad de conocimiento, una sociedad que vive, se desarrolla y prospera creando conocimiento. Durante las fases preindustriales agrícolas e, incluso, durante la primera industrialización, la

¹⁵ en K. Wilber. *Cuestiones cuánticas*. Barcelona, Kairós, 1987. pgs.128-129.

¹⁶ Jorge Wagensberg hablará de la “autoinmolación del científico en aras de la universalidad y la aplicabilidad” (en: *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Barcelona, Tusquets, 1994. pgs. 105-140). Otras obras trabajadas como introducción al proceder de la ciencia: Preta, Lorena (comp.) *Imágenes y metáforas de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1993. 201 p. Kuhn, T.S. *La tensión esencial*. Madrid, FCE, 1982. 268 p. Bronowski, Jacob. *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Barcelona, Gedisa, 1993. 153 p. Varela, F.J. *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa, 1992. 318 p. Needham, Joseph. *Ciencia, religión y socialismo*. Barcelona, Crítica, 1978. 411 p. LeShan, L.; Margenau, H. *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*. Barcelona, Gedisa, 1996. 298 p. Schrödinger, Edwin. *Mente y materia*. Barcelona, Tusquets, 1990. 110 p. AA.VV. *Ciencia, sociedad, realidad: dossier*, en: Manía. Revista de Pensamiento. Barcelona, UB, 2000, pgs. 39-84.

riqueza de las naciones dependía de la tierra, del trabajo, del comercio, del capital, de la industria o de las armas. En el futuro, la riqueza de las naciones dependerá de la información, del saber. La sociedad tenderá a estar toda ella orientada a la producción de conocimientos. M. Corbí, fiel a su hipótesis de que los cambios en el sistema de supervivencia suponen la transformación de la configuración cultural del entorno y de los propios sujetos, en la obra *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión* (1992), dirige su análisis hacia el esclarecimiento de los ejes fundamentales del sistema de supervivencia emergente y de los cuadros valorales que se les adecuarían. Dejamos sólo apuntado el rasgo más llamativo y sobre el que volveremos: el nuevo paradigma cultural -científico- no vehicula un sistema de valores. No es axiológico. Con la ciencia construimos el proyecto humano, pero la ciencia no nos dice en función de qué construirlo, para qué, con qué prioridades. En el “Epílogo” a la mencionada obra, Corbí concluye: “En esta sociedad, en la que todo se mueve, nada va solo, todo debe ser dirigido, construido paso a paso, creado. Ni la ciencia tiene una dirección marcada, ni menos la tecnología, ni la organización tiene un sentido en el crecimiento de la complejidad, ni los valores y finalidades colectivas vienen de ninguna parte o van, de por sí, a alguna parte, ni siquiera la religión tiene una consistencia en sí misma que le libere de ser objeto de nuestra construcción. [...] La nueva sociedad es una sociedad que debe ser proyectada continuamente porque es una sociedad dinámica, de innovación, en la que ya sabemos, definitivamente, que todo marcha sólo como nosotros lo hacemos marchar. [...] Además, hay que asumir esa responsabilidad con sumo cuidado, porque la nueva sociedad es una sociedad dotada de un poderoso aparato científico-técnico, en crecimiento continuo y progresivamente acelerado, capaz de degradar, destruir y dañar irreversiblemente todos los órdenes físicos, biológicos y humanos de la vida y de la habitabilidad de nuestro planeta. [...]

Nada nos dice cómo hemos de vivir, ni qué ciencias hemos de construir, ni qué tecnologías. Nadie nos dice para qué hemos de hacer nuestras construcciones, ni qué ideal de hombre, ni qué ideal de sociedad, ni qué es vida buena para los hombres en este planeta, ni cómo hemos de organizar nuestra convivencia y comunicación, ni qué es un proyecto correcto y sin riesgos graves, ni cómo hemos de tratar y vivir todo eso que hay bajo el término “religión”, ni qué hemos de hacer para gestionar convenientemente la vida en este planeta. Nada ni nadie nos dicta nuestro destino ni nos lo acredita, ni la naturaleza, ni la historia, ni las ciencias lo

descubren, ni las religiones nos pueden suministrar proyectos absolutos bajados del cielo. Sólo nosotros, con nuestros aparatos científicos y tecnológicos, sin cánones, moldes o criterios con crédito externo a nosotros mismos, sólo nosotros somos nuestros guías. Sólo la calidad individual y colectiva que consigamos con el refinamiento de nuestras capacidades cognitivas globales, y no solamente racionales, sólo la calidad y refinamiento de nuestra sensibilidad, la sinceridad y profundidad de nuestro interés por todo lo que existe, solamente eso será nuestro personal criterio de discernimiento de qué es lo que hay que hacer y qué no.” (Corbí 1992b: 327, 332)¹⁷

1.3. LA CULTURA, MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES DE LA NECESIDAD

No quedar supeditados, como especie, a los límites del conocimiento necesitado, es consecuencia de la propia especial dotación biológica de la especie. Una dotación caracterizada por la indeterminación genética, favoreciendo así la capacidad de modificación y adaptación, indeterminación suplida por un sistema simbólico capaz de formalizar y comunicar la significatividad. Gracias al instrumento lingüístico se abre para la especie humana una posibilidad única respecto a las demás especies: el mundo correlato a los humanos deja de estar constituido por meros paquetes de estímulos para convertirse en un mundo de realidades dotadas, en sí mismas, de significatividad. La estructura de la lengua permite desplazar el estímulo de la realidad a la palabra, desplazando el significado de la realidad a la palabra. La distinción entre la realidad y su fuerza estimulativa

¹⁷ Eibl-Eibesfeldt (1996) llama la atención sobre el hecho de que nuestra conducta viene codeterminada por adaptaciones desarrolladas durante el período cazador-recolector que representa el 98% de nuestra historia humana. Nuestra adaptación “instintiva” corresponde a seres de pequeño grupo, dotados con una ética de pequeño grupo (en el que todos los miembros mantenían relaciones directas entre sí) y una adaptación emocional a los desafíos de la era prehistórica. Eibl-Eibesfeldt urge a tomar conciencia de la responsabilidad adaptativa de las construcciones culturales: “nos hemos creado un entorno para el que no estamos hechos. Las cargas de la modernidad nos someten a una prueba que sólo podremos superar si reconocemos tanto las trampas ocultas como las posibilidades de nuestras programaciones genéticas” (p.58).

permitirá que las realidades puedan modificar su valor y su significado respecto a los seres humanos en circunstancias distintas.

La pertinencia para el viviente de las realidades naturales extralingüísticas, se formaliza semióticamente, de cara a la comunicación (sujeto-sujeto), en el significado. La relación pragmática con el mundo extralingüístico y la comunicación acerca de él son aspectos interdependientes. La actividad lingüística entre unos sujetos acerca de unos objetos reestructura la significatividad en la forma semiótica. La forma semiótica incluye, pues, dos aspectos interdependientes: la significación y la designación de los términos lingüísticos. Esta elaboración semiótica origina lo que Corbí llama "distancia objetiva": la objetivación que sitúa al sujeto frente al objeto, concebido éste desde su significación, su pertinencia para los sujetos. Aparece así la posibilidad de existencia autónoma de lo real respecto a unos vivientes. Aunque el acceso a lo objetivo se realice desde su significatividad, cobra existencia autónoma y, desde esa autonomía, la posibilidad de un nuevo aspecto de significatividad: la valiosidad de lo objetivo independiente de su pertinencia o no para el viviente. A esta valiosidad, lo hemos apuntado ya, Corbí le dará el nombre de axiología segunda.

Los signos lingüísticos escinden el mundo entre las significatividades de los objetos (los objetos en cuanto pertinentes a los vivientes) y los objetos mismos. Surge así la pregunta sobre los objetos mismos y sobre la significatividad no correlata a las necesidades de un viviente. "El primer efecto axiológico, o axiología primera, nace de la correlación del mundo al viviente humano en una cultura dada. El segundo efecto axiológico, o axiología segunda, arranca de la distancia objetiva y ya no se apoya en la pertinencia, o no, de los objetos para la vida de los vivientes, sino en la objetividad misma de lo mentado. Estos dos efectos axiológicos no son dos sistemas de valores diferentes, dos estructuras; la axiología segunda no se presenta más que en la primera y no tiene otra articulación que la de la primera. Un discurso que verse sobre la axiología segunda no hace más que tematizarla, manifestarla. Ese discurso sobre el efecto segundo axiológico no puede hacerse más que con los significados habituales de los términos, es decir, con lo valioso para el viviente. Sería, por tanto, erróneo, tomar las afirmaciones que se hacen sobre axiología segunda como afirmaciones designativas." (Corbí 1983: 489)

Se abre, pues, la posibilidad de acceso a una significatividad de la realidad no supeditada a la necesidad. Pero la articulación comunicativa de la realidad, la

articulación lingüística, supone una formalización en función de la necesidad. El efecto axiológico segundo carece de articulación. Por ello siempre se verterá en la articulación primera, aunque forzándola; la percepción del efecto axiológico segundo carece de mediación lingüística, por ello, habrá que recurrir necesariamente a lo culturalmente valioso para expresarla.

“La distancia objetiva es una brecha abierta para el acceso a lo objetivo en sí mismo y no en cuanto correlato -continúa Corbí (1983: 490)- aunque esa brecha abierta no lo es en cuanto a la concepción de lo objetivo. Esa brecha tiene también un aspecto axiológico que, al salirse de la correlación, no orienta al viviente. Esa significatividad segunda, o significado segundo, no desemboca en una designación, con lo cual refuerza su carácter de “no sentido”, entendiendo por sentido una orientación para el viviente. La significatividad segunda es, pues, una significatividad carente de sentido. Es incapaz de generar de por sí una moral, un comportamiento, una constitucionalidad social, una religión, etc. Todas estas cosas requieren y son generadas en el ámbito de axiología primera, o de correlación del viviente a su entorno según el tipo de cultura, es decir, de estructura laboral-social. Todo intento de asir y aislar a axiología segunda de la correlatividad de axiología primera es imposible”.

Así, pues, disponemos ya de todos los elementos que necesitábamos para nuestro objetivo: la delimitación del fundamento de realidad de una experiencia de conocimiento ajena al ámbito de realidad configurada bajo la articulación lingüística, ajena a la “verdad” lingüística, se trate del tipo de discurso que se trate, aunque recurra, con posterioridad, al discurso valoral para su expresión. Axiología segunda, que es un efecto de significación, no podrá encontrar vehiculación en aquel uso del lenguaje que abstrae de toda significación, el lenguaje científico, despojado de toda valoración.

Por otra parte, la significatividad articulada en forma narrativa (los símbolos sistematizados míticamente), se corresponden a axiología primera. Sin embargo, la experiencia de la significatividad segunda no puede hacerse más que desde la aproximación del viviente al entorno: se generará desde el seno de una cultura y se expresará culturalmente.

En las sociedades con culturas de estructura mítica, los actantes (dioses, héroes, sociedad primigenia o trascendente) de las narraciones encarnaban y articulaban el sentido -la significatividad- de cara a la supervivencia. Al mismo tiempo,

vehiculaban también la experiencia de significatividad segunda. Al revestirse de esta doble valoración, difícilmente podía diferenciarse una de la otra. La experiencia de axiología segunda, vivenciada como experiencia de religación - religiosa- al vivirse vertida en las cúspides de los sistemas axiológicos de las sociedades, estará siempre marcada por los rasgos fundamentales de los sistemas de valores.

“Lo religioso se apoya en las configuraciones mitológicas que se originan en las series operativas axiales de los grupos humanos y, por ello, en los momentos centrales de operación de esas series. Lo religioso se experimenta y se expresa siempre como lo absoluto incondicional [...] Los caracteres de la experiencia religiosa exigen que ésta se exprese y se apoye siempre en las cúspides de los sistemas axiológicos de las sociedades, cúspides que marcan los rasgos fundamentales de un sistema de valores y en las que se explicita el modelo fundamental que rige a una mitología. [...] Se concluye, pues, que los sistemas religiosos cambian o se transforman cuando el sistema laboral-social cambia o se transforma de forma importante”.(Corbí 1983: 138)

O en otro texto dirá: “las mitologías en que se expresan las tradiciones religiosas son sistemas prácticos, no oscuros mecanismos de la sensibilidad y de la imaginación. Son sistemas de conocimiento con los que los hombres preindustriales se relacionaban con el medio con todo el ser (no sólo la mente es cognoscitiva). En ellos tenemos noticia y estructuramos lo que es nuestro mundo, con todo nuestro cuerpo y toda nuestra mente. En esa tarea intervienen las facultades sensitivas y mentales, las conscientes y las inconscientes. [...] Únicamente en el seno de lo que nos pesa como estímulo y valor, en lo que tiene un significado para el viviente como tal viviente, aparece una “significación segunda”, un valor no dirigido a la supervivencia del individuo y del grupo. [...] Las religiones se encontraban mediatizadas por las posibilidades y limitaciones de los mitos que utilizaban. Y las posibilidades y limitaciones de cada tipo de mitos y símbolos dependía, en definitiva, del modo de vida de los pueblos. [...] Desde esta perspectiva, cada forma religiosa decía, de esa otra dimensión que llamamos lo sagrado, algo nuevo e inédito que otras formas no tenían la posibilidad de decir. [...] Los mundos míticos y simbólicos son inconmensurables. Ninguno de ellos puede decir lo que otros dijeron. [...] Expresan, desde el seno de su propia capacidad significativa (que está ordenada a la supervivencia de individuos y

colectivos), una “significación y realidad segunda”, gratuita, inefable y trascendente a la vez que inmanente.” (Corbí 1996: 75-77)

El mito da lugar -crea- a los dioses y, éstos, encarnan axiología primera y segunda, la totalidad de los efectos significativos de la realidad. Cuando (como hemos visto es la situación en las sociedades dinámicas) el sistema de valores, así como la configuración del entorno, se fundamenta en un discurso desaxiologizado, ¿cuál es el marco de posibilidad de la experiencia de valoración segunda? A esa pregunta quieren responder las últimas obras de M. Corbí. Ya en una primera aproximación, queda clara la necesidad de tematizar ese acercamiento no necesitado a la realidad, del que se deriva un conocimiento no articulado según necesidad, un mundo de realidad no correlato a la necesidad de un viviente, una verdad “sin sentido” -diría Corbí-, un acercamiento gratuito al que se refiere en sus obras posteriores como “conocimiento silencioso”¹⁸. Se tratará de un conocimiento no representacional pero sí axiológico, una aprehensión lúcida de la realidad que requiere poner entre paréntesis la articulación semiótica que obedece a la necesidad de sentido del viviente.

1.4. ACERCA DE LA METODOLOGÍA DE M. CORBÍ

Desde la perspectiva del que es nuestro propósito -el lograr una mayor comprensión de los rasgos de la *experiencia de religación con el misterio*-, la obra de Corbí ofrece la posibilidad de acotar el “ámbito de misterio” al proporcionar un instrumento de análisis de las construcciones culturales que lo vehiculan: ayudando, por una parte, a comprender el alcance de la configuración lingüística de la realidad y, por otra, proponiendo una clave de comprensión de la articulación entre formaciones valorales y sistemas de supervivencia. En síntesis, desembocando en un concepto suficientemente complejo de cultura, capaz de abarcar aquellos elementos condicionados por las funciones de supervivencia así

como los elementos autónomos respecto a la aproximación a la realidad de una especie en función de su necesidad. Y ello, desde la propia base lingüística de la trama cultural humana.

Desde la perspectiva de la comparación con obras que guarden alguna similitud (de objetivos, ámbito o metodología), en la presentación de su “análisis epistemológico” Corbí (1983: 56-91) recorre las aportaciones de las distintas teorías de la semántica científica, así como de la semántica generativa, resaltando el interés de las distintas propuestas aunque, a la vez, su inadecuación respecto al que era el propósito de su trabajo. Destaca, por ejemplo, las ventajas de la teoría wittgensteiniana sobre las restantes semánticas científicas por cuanto tematiza y tiene en cuenta la función comunicativa entre individuos de la lengua así como la conexión de la actividad lingüística con el resto de la actividad humana, sus quehaceres prácticos. Corbí (1983: 75) insiste en que, manteniendo los dos grandes logros del pensamiento wittgensteiniano, su esfuerzo se centrará en generar el instrumental teórico necesario para abordar el estudio de las configuraciones simbólico-míticas y axiológicas (configuraciones lingüísticas, no hay que olvidarlo) de las culturas concretas correspondientes a diversos estilos laboral-sociales.

Como hemos indicado ya, el instrumento de análisis buscado resultará de la aplicación de las bases de análisis semántico de Hjelmslev y Greimas a las configuraciones de valor y el posterior trabajo comparativo entre los resultados de los análisis llevados a cabo sobre las series de acciones del grupo y sobre las construcciones valorales del mismo. El material analizado provendrá, pues, de las aportaciones de la antropología y de las de los diversos estudios del símbolo de autores que, con anterioridad, pusieron en evidencia la existencia de alguna base material en esas formaciones valorales; cabe destacar, muy especialmente, la obra de Eliade mostrando la formalidad del despliegue simbólico en el ámbito explícito de los símbolos religiosos en cuanto tales.

A diferencia de las aproximaciones marxistas contemporáneas de la formulación de su método de análisis, Corbí no dirige la atención hacia los sistemas económicos y las superestructuras sociales sino que buscará el fundamento nuclear de la

¹⁸ i.e.: *Conocer desde el silencio*. Santander, Sal Terrae, 1992; *Religión sin religión*, Madrid, PPC, 1996; *El camí interior més enllà de les formes religioses*. Barcelona, Columna:Viena, 1999.

articulación en la estructura básica de la operación primaria de la que depende la supervivencia de un grupo. Fragmentando y analizando los procesos de supervivencia, dividiendo las acciones en series, éstas en centrales y periféricas, y las series en momentos -centrales y periféricos-, localiza la operación primaria central de la serie central. Paralelamente a este análisis, llevado a cabo sobre los datos que ofrece la antropología, se lleva a término un análisis equivalente de las configuraciones de valor de esa cultura dada. Del mismo modo que expone su posición respecto a las distintas teorías lingüísticas, revisa los logros de las distintas perspectivas de estudio del símbolo (Freud y la detección de las bases materiales instintivas en la generación de las formaciones simbólicas, Bachelard y el entronque de éstas con elementos materiales de fuerza axiológica, etc.¹⁹) y sus límites respecto a su propósito.

El modelo resultante nos ofrece una categorización de lo real en función de la práctica que posibilita abordar las configuraciones de valor dentro de ese marco: una epistemología de los valores que da cuenta de su fundamento, las funciones que cumplen, cómo nacen, cómo se transforman y cómo desaparecen, sin olvidar el ámbito valoral por excelencia, es decir, la religión como axiología. Entre los que abordan lo religioso como valor en extinción o los que lo suponen un valor fenomenológicamente dotado de vigencia perenne, Corbí distingue en el ámbito de lo religioso entre la configuración sustentadora de valoración (que, como tal, no puede escapar a las leyes que rigen lo axiológico) y la experiencia que escapa a esa legalidad porque su fundamento se halla más allá de las construcciones culturales (más allá del ámbito de la construcción de realidad adecuada a un grupo humano). De la distinción se sigue la fundamentación epistemológica de la inadecuación del modelo religioso como paradigma de valor para las nuevas sociedades de conocimiento que viven de la innovación y la transformación continuas. Para Corbí la única vigencia del ámbito de lo religioso radicarán en el que siempre fue (y nunca dejó de ser) su fundamento experiencial profundo: el de un conocimiento sutil de la realidad, silencioso porque más allá de las construcciones

¹⁹ en cierta manera, podríamos hablar de parentesco entre la distinción corbiniana de “estructura superficial” y “estructura profunda” en las construcciones de valor y los “revestimientos lingüísticos” y “arquetipos” en Jung. Pero la naturaleza trascendental de esos arquetipos inconscientes los aleja de la búsqueda de Corbí de su base material-social. Corbí se distancia del planteamiento psicológico para concentrarse en el cultural, más cerca de la orientación posterior que irán tomando los trabajos del círculo de Eranos.

conceptuales y simbólicas de lo real, a la vez que camino y guía hacia ese conocimiento y esa experiencia. Recalaremos en la propuesta de “Conocimiento Silencioso” de Corbí en el tercer apartado.

2. SERES FRONTERIZOS. Aproximación a la propuesta filosófica de Eugenio Trías.

El conjunto de las obras de Eugenio Trías configuran una propuesta filosófica unitaria que se despliega en torno a la idea del “límite”, eje de la misma. No pretendemos llevar a cabo una exposición exhaustiva de una propuesta que abarca “los distintos ámbitos en los cuales circula la reflexión filosófica” (Trías 2000: 12), sino dejarnos guiar por esa reflexión para mejor comprender el fundamento de realidad de ámbitos de conocimiento o experiencia que no quedan circunscritos en el marco de la razón o del pensamiento conceptual. La propuesta, tal como aparece formulada en su última obra publicada, es: “comprender *eso que somos* a través de la idea de *límite*. *Somos los límites del mundo*. En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo del sentido (lo que, técnicamente, podemos llamar *mundo*). Pero a la vez constituimos un *límite* entre ese “mundo de vida” en el que habitamos y su propio *más allá*: el cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal.” (Trías 2000: 12-13)

E. Trías distingue “dos modos de aproximación a la esencia del ser del límite”: desde el interior de la propia esencia donde el límite viene definido por la interacción de las potencias conjuntiva y disyuntiva. Y la aproximación que muestra la *exposición* de esa esencia, de dentro a fuera, a través de tres cercos, cerco del aparecer, cerco hermético y cerco fronterizo. [...] La esencia del ser del límite “pone” las dos potencias constitutivas de su “interioridad”; y “se expone” a través del entramado de esos tres cercos. El conjunto unificado de eso que se pone y de su exposición es lo que debe llamarse *realidad*.” (Trías 1999: 401)

Éste será nuestro marco de referencia. En primer lugar nos acercaremos a los elementos constitutivos de la propuesta (la *naturaleza* o cerco del aparecer, el cerco hermético o cerco de misterio y el *límite*, o “mundo de vida” o “cerco

fronterizo”), para poder reconsiderar -desde ella- la relación del sujeto respecto a la realidad en la que está inmerso y que le constituye.

2.1. SIGNIFICADO DEL LÍMITE

El cerco del aparecer: la realidad en la que se concreta el existir. De la infinitud de formas que podría tomar el conjunto de elementos del entorno, la sociedad humana -cada sociedad humana- selecciona, organiza, sistematiza, significa un amplio conjunto de rasgos transformándolos culturalmente en un mundo habitable, un entorno de sentido. “Dotamos de sentido y significación al mundo de vida en que habitamos” (Trías 2000: 13). Ese escenario de sentido ganado al caos, construido en el seno de la complejidad del entorno físico, será el “limes”, cerco del límite:

“El *limes* es, aquí, pensado como un espacio en el cual es posible habitar [...] Habitar significa cultivar un territorio, algo más radical que la simple ocupación de un espacio abstracto. Significa convertir un espacio en tierra de cultivo y culto (*colere*), hasta constituirla en colonia. Como territorio cultivado comparece a modo de sede de un *culto*, de un modo de *religión* (religación, re-elección). El habitante de esa colonia se halla a ella obligado y religado, y celebra en el culto la re-elección (refundación, recreación) de esa sede en la que habita.” (Trías 1991:20)

Un territorio cultivado de diversas formas a lo largo de los tiempos, casi siempre a modo de “culto”: por religación respecto a la fundación originaria, concibiendo la sede en la que habita como refundación de aquella. El “cerco del aparecer” hecho habitable es “cerco del límite” en cuanto que esa estructuración llevada a cabo por un grupo humano se fundamenta en su referencia a algo más allá del límite, externo al cerco del aparecer. Se constituye en franja intermedia entre el aparecer y su “más allá” concebido como fuente de sentido, durante la práctica totalidad del devenir de las sociedades humanas. Ese “cerco del límite” es una realidad lingüística, construida lingüísticamente. En expresa referencia wittgensteiniana, nos dirá: “el horizonte del mundo es, asimismo, horizonte del lenguaje, en el bien

entendido que éste concreta y materializa lo que suele llamarse razón y pensamiento” (Trías 1991: 526).

El mundo habitable, este mundo, el cerco del aparecer convertido en entorno -en “mundo”- respecto a unos vivientes es una realidad lingüística. Los rasgos no pertinentes, permanecen ocultos, no visibles; también las ordenaciones no pertinentes de rasgos. Todo ello es “no sentido” frente a los rasgos pertinentes sistematizados pertinentemente; frente a lo que constituye la “significancia”, el mundo. Únicamente esa selección integra la cultura, el mundo del grupo y, por tanto, el del sujeto.

El cerco fronterizo corresponde a la aproximación al concepto del límite desde la ordenación del mundo, en cuanto a conjunción de existencia y misteriosidad. Desde la perspectiva del sujeto, el entrelazado se realiza en el propio ser: su esencia es ser la articulación misma.

2.2. EL CERCO HERMÉTICO

Desde la perspectiva de los habitantes del cerco fronterizo, “El fenómeno al que se apela, la aparición (en el *logos*, pensar-decir) a la que con ello se hace referencia tiene, sin embargo, un carácter paradójico. Pues se trata, en todo caso, de algo que aparece en el modo de no poder nunca del todo aparecer, o que aparece en la forma negativa de la ausencia, o de lo que se cierra en sí (tal es uno de los sentidos que recubre la experiencia de lo *sagrado*, es decir, de lo que subsiste sellado, encerrado y secreto). Por consiguiente es un fenómeno que sólo se registra en el modo evanescente y paradójico de un *nihil privativum*, de algo a lo que se accede en el modo de la negación, como en la ascesis característica de toda teología negativa; algo que no es jamás subsumible en ninguno de los signos o significantes que se corresponden con las apariciones del cerco mundanal. Por tanto difícilmente es posible designar, con nombres y con verbos, los objetos y los acontecimientos (pasiones y acciones), o las experiencias que hacen referencia a dicho misterioso cerco. En cierto modo esa experiencia es la experiencia misma del

misterio, de algo que como tal no puede comparecer, como presencia, en el marco del decir y significar. No puede ser, por tanto, algo patente que el decir hace presente. Esa misteriosa experiencia del enigma es lo que a partir de ahora debe ser pensada y reflexionada.” (Trías 1991: 500)

En relación al cerco del aparecer, o como más allá del horizonte del cerco del aparecer, creemos que el “cerco hermético” es término de doble referencia. En sí mismo, “algo que no es jamás subsumible en ninguno de los signos o significantes que se corresponden con las apariciones del cerco mundanal” -acabamos de ver-. Si no nos alejamos de la hipótesis de un cerco mundanal configurado al servicio de la necesidad, el “cerco hermético” debería guardar relación con el propio rostro del “cerco del aparecer” sin estar éste doblegado a la interpretación necesitada. El mundo del significado constituye y envuelve al sujeto como realidad inquebrantable. Toda experiencia fuera de los límites de significado carecerá de sistematización, de significantes. Habrá que ver qué circunstancias podrían o pueden permitir semejante aproximación a la realidad, o, mostrarse de una realidad “sin sentido”.

Cuando el cerco hermético es “cerco de misterio” apuntamos al más allá de la experiencia lingüística, más allá de la relación de un sujeto con otros sujetos en un mundo de objetos, más allá de designación y significación conocida. Pero, por otra parte, las sociedades humanas para fundamentar sus distintas formas de hacer habitable el cerco del aparecer, han apelado a un origen exterior al mismo de esas determinadas vías de constitución. Esa extrapolación del fundamento, provoca una referencia al “más allá” del horizonte, del límite, del sentido, de otra naturaleza: cuando el cerco hermético equivale a “realidad trascendente”, se trata -de nuevo- de una realidad lingüística, aunque realidad cargada de unos rasgos de significado ausentes del cerco del aparecer y que, existiendo, dota -transfiere- esos rasgos al cerco del aparecer.

Para el habitante del “espacio hecho habitable” esos dos “más allá” de naturaleza tan dispar llegan a coincidir en la imaginación, llegan a concebirse de forma unitaria. Uno pertenece a la experiencia de la realidad: a una intuición o conocimiento del existir autónomo de configuraciones previas. El otro es creación lingüística, forma lingüística (narrativa) que logra configurar los elementos valorativos necesarios para hacer habitable el espacio, concreción lingüística de

rasgos de valor y sentido. Si no se diera la experiencia, la intuición, del cerco del más allá del sentido, el único referente de ese “más allá del horizonte” sería el contenido de la narración. Cuando esa experiencia sí se produce, se percibe como fundamento (o sustancia del contenido) de la configuración lingüística valorativa: el mito y sus componentes simbólicos.

De todas formas, cualquier intento de expresión desde la experiencia delata la inadecuación de todo vehículo lingüístico, también el simbólico: es la experiencia de “algo que como tal no puede comparecer, como presencia, en el marco del decir y significar” (1991: 500). Aún así, la expresión (y la experiencia misma) no podrá prescindir de la configuración lingüística valorativa, ya sea

- a) ampliándola, dotándola de nuevos significados, transformándola, o
- b) invistiendo de mayor poder de realidad a la ordenación significativa del entorno, certificando la validez de la construcción mítico-simbólica.

E. Trías dirá: “símbolo es la *forma* que el pensar-decir se da para expresar y designar, desde el espacio lógico, lo que se repliega en sí (lo secreto, lo sagrado, el cerco hermético). Símbolo es, pues, una figura del *espacio lógico-lingüístico* cuya significación es *ontológica* (no es pues, una “mera” función “lógica” ni una operación “epistemológica”)” (Trías 1991: 275).

Recorriendo la constitución semántica del símbolo vemos que no se trata de una construcción con función designativa, sino que significa conjuntando semas, entrelazándolos mediante equivalencias y actúa (transmite significado), cuando provoca valoración, cuando evoca lo real como existencia cargada de valoración. La fuerza de evocación de la construcción no se corresponde a la de ninguno de los rasgos por separado sino que, precisamente, es fruto de su capacidad de conjunción. Desde ahí, releemos la noción de “símbolo” en la obra de E. Trías y de la relación entre símbolo y cerco hermético: “por símbolo se entiende aquí un signo en el cual queda expresada la radical disimetría y no conmensurabilidad entre el significante y lo que con él se pretende significar. El referente del símbolo es, pues, inconmensurable (se cierra en el cerco hermético). De ese referente, tan solo subsiste un resto, cuya relación con el referente es indirecta. El símbolo jamás denota; únicamente connota. No designa sino que alude. Borra pues, la denotación y la designación (de carácter apofántico) destacando únicamente, a través de una forma sensible (o de un dispositivo complejo de carácter formal-sensible),

conexiones o asociaciones indirectas, libres, laxas, a través de las cuales cierto referente, de carácter enigmático (inconcebible) es aludido.” (Trías 1991: 60) Cuando al símbolo se le pretende designación, se está convirtiendo en referente del mismo a la propia construcción lingüística proyectada imaginativamente. Podríamos decir que, entonces, ni existe disimetría ni realmente simboliza. Se está creando un referente para poder llevar a cabo un uso conceptual del símbolo. El concepto es una elaboración en función de unos vivientes, mientras que el auténtico referente del símbolo si es enigmático e inconmensurable es, precisamente, porque no forma parte de la configuración cultural de esos vivientes. Es, en la formulación ya clásica de Rudolph Otto (1965: 42 y 44) “lo *heterogéneo en absoluto* [...], lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro. [...] El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo”.

Eso “absolutamente heterogéneo” se experimenta como absolutamente valioso y, por tanto, toma forma (se concibe o se manifiesta) en los elementos cumbre de la configuración mítico-simbólica. De ahí la fusión, en el símbolo, de los dos “mas allá” del cerco del aparecer: el cerco hermético y la formalización lingüística (mítica) de la fuente del valor y del sentido. De ahí la doble posibilidad del símbolo: la de hacer “habitable el mundo”, configurando el cerco fronterizo y la de proporcionar, desde el cerco fronterizo, desde el cerco de vida, una apertura hacia el cerco de misterio, cerco hermético.

2.3. RELIGIÓN, RELIGACIÓN Y SIMBOLISMO

“La religión trata de revelar el misterio del cerco hermético, sólo que preservando, en esa misma revelación, ese misterio en su pura condición de misterio. A través

de recursos simbólicos, susceptibles de implantarse ritualmente, o de exponerse en forma mítica, se desvelan “fragmentos” de ese misterio: aquellos que más radicalmente atañen a la naturaleza y condición de la vida y existencia en la frontera. Y que afectan, en consecuencia, a todo el orden de acontecimientos significativos que transcurren en el cerco del aparecer”. (Trías 1999: 250) “En el símbolo se produce una revelación, proveniente del cerco hermético, que invade el cerco del aparecer” (1999: 406).

En la obra de Eugenio Trías “religión” será el marco de revelación del misterio en cuanto tal por medio de recursos simbólicos. El elemento básico será la experiencia de religación con el misterio, experiencia religiosa que -durante el amplio período de culturas mítico-simbólicas- se daba en el seno del conjunto de recursos simbólicos que conocemos como “religión”. La reflexión desembocará hacia las consecuencias del desplazamiento de las configuraciones simbólicas respecto a la viabilidad de algún tipo de “apertura accesible a una experiencia de religación con el *misterio*” (Trías 1999: 430). El cerco hermético “se cierra a cal y canto a toda posible dicción” (1999: 404) pero se manifiesta: “El contenido experiencial, mediado por figuras, formas, palabras o trazos, en que esas revelaciones se producen es lo que suelo llamar revelación simbólica, o en general símbolo” (1999: 405). El acercamiento al ámbito de lo religioso se hará mediante el acercamiento a la revelación simbólica, otorgándole al concepto de símbolo ese sentido de manifestación: “entiendo por *símbolo* la exposición, y expresión, en figuras y formas sensibles, de lo *sagrado*. Y las distintas religiones constituyen formas siempre fragmentarias, pero necesarias, de dar cauce expositivo y expresivo, mediante símbolos, a lo sagrado” (2000: 13). De ahí que la reflexión sobre lo religioso siga la senda de la reflexión sobre las formas simbólicas. “Lo sagrado, por definición rebasa y trasciende toda posible *conceptuación*. [...] El símbolo es [...] su *fenómeno* (aquello que se *revela* de lo sagrado, concebido éste en su peculiar complejidad y ambivalencia. [...] La experiencia de que aquí se trata es la experiencia simbólica, o la forma de experimentar, a través acontecimientos simbólicos, lo sagrado.” (1994: 343)

El símbolo, así entendido, “no ‘representa’ *algo otro* que es, respecto a eso, presencia o cosa” sino que, en el sentido etimológico de la palabra, unifica dos partes escindidas (1994: 44): es manifestación del cerco hermético en el cerco del

aparecer²⁰. El conocimiento conceptual puede indagar en torno de las manifestaciones del cerco hermético y puede reconocer que ese algo que se despliega y manifiesta en ellas no se agota en la manifestación. “Lo revelado del ser es aquello que se da palabra y obra en las manifestaciones religiosas: textos sagrados, mitologías, ceremoniales, formas culturales. Pero ese *ser* no es idéntico a esas formas reveladas. En ellas se despliega y manifiesta” (Trías 1997: 166).

Así pues, la aproximación a la experiencia religiosa se hará desde la reflexión sobre el acontecer simbólico así entendido: los rasgos de los símbolos algo manifestarán del ser de lo sagrado. En *La edad del espíritu*, E.Trías lleva a cabo esa aproximación poniendo de relieve determinadas dimensiones de los símbolos, dimensiones que -de hecho-, estarán, todas ellas, presentes en cualquier configuración simbólica, pero que tomarán una posición de predominio, una dimensión u otra, en la diversidad de configuraciones o de mundos religiosos resultantes. A esas dimensiones del símbolo, desde esa posición de predominio que hará posible un tipo de experiencia simbólica u otra, les llamaré “categoría”. Éstas, estructuradas en una “tabla categorial”, le permitirán un acercamiento a las religiones históricas desde la perspectiva de su participación en la manifestación (parcial) del ámbito de misterio ²¹.

Las siete categorías de la tabla constituyen las “condiciones de posibilidad” de la manifestación simbólica. Las cuatro primeras se refieren al despliegue en el cerco del aparecer, es decir, al elemento simbolizante. Serán, pues, categorías fenomenológicas. La primera de ellas será la “materia”, o matriz, que cuando ordenada en un “cosmos” (un mundo de sentido), constituye la segunda. La tercera se refiere al acto simbólico, a la manifestación respecto a alguien (testigo). Es, por tanto, la dimensión de la “cita o relación presencial” de la que dependerá la cuarta categoría: la “comunicación” (verbal) entre la presencia y el testigo.

Además de las dimensiones que participan en el manifestarse del acontecer simbólico, E.Trías pone de relieve dos dimensiones referentes a lo propiamente simbolizado en el símbolo (categorías hermenéuticas): la posibilidad de indagación

²⁰ Marc Augé, en sus estudios sobre las religiones africanas, coincide en resaltar la acepción del término en el sentido etimológico de “lanzar juntos”: “de manera que el término ‘símbolo’ puede entenderse en un sentido más amplio, en el sentido de una relación recíproca entre dos seres, dos objetos, un ser y un objeto, en el sentido más amplio de dos realidades de las cuales una no es propiamente representante de la otra, puesto que cada uno de los términos se manifiesta más bien como el complemento del otro y recíprocamente. Así entendida, la relación simbólica no es dual” (de M.Augé. *Dios como objeto*. Barcelona, Gedisa, 1996. p.35)

exegética del sentido (quinta categoría) y su reverso, aquel sustrato inaccesible a cualquier exégesis, el misterio en cuanto a tal, o categoría mística (la sexta). La reflexión sobre la inclusión del elemento místico en la tabla categorial ayuda a comprender el sentido de “condición de posibilidad” de cada una de las categorías en lo que es el “acontecer simbólico”. Trías se pregunta: “¿es válido llamar a este “momento místico” *categoría*? ¿O justamente esa congénita trascendencia del momento místico revela, en cierto modo, el desbordamiento radical de toda posible categorización? De hecho, se justifica llamar categoría a esa experiencia mística de lo sagrado en razón de que, ciertamente, interviene como *condición de posibilidad* del acontecimiento simbólico. Sin ella éste no puede producirse. O mejor dicho: sin ella hay, en lugar de acontecer simbólico, alegoría”.(Trías 1994: 344)²² La alegoría “representa”, “refiere a”; si el símbolo reúne manifestación y misterio es, precisamente, porque algo permanece oculto. [Lo místico] “es y no es categoría. Lo es en el sentido de que *lo místico* constituye una indispensable condición de posibilidad del acontecer simbólico, y esa condición puede ser parcialmente conceptuada. No lo es en el sentido en que el núcleo místico constituye algo más que una categoría: es constitutivamente trascendental y trascendente” (1994: 354). Se trata, pues, de dimensiones constitutivas del hecho simbólico creando distintos sistemas de significado según la relación de presencia/ausencia y relevancia de las mismas.

La séptima categoría será la de la “coincidencia y adecuación de todas las anteriores”, de la parte simbolizante y lo simbolizado. Y esa adecuación debe reflejar que “lo sagrado, por definición, trasciende o desborda su propia manifestación” (1994: 353). Por tanto, el símbolo como tal, manifestará a la vez que resguardará “un núcleo oculto y celado (=x) que siempre remite a lo sagrado. Ese núcleo impide que el símbolo, en su revelación, pueda ser atrapado en un concepto , o pueda plenamente adecuarse a su forma categorial. Lo que se piensa y concibe

²¹ la exposición detallada del despliegue de las categorías simbólicas en *La edad del espíritu*, pgs. 32-417 y, sintetizada, en *Pensar la religión* pgs. 151-154, y *La razón fronteriza*, pgs. 410-412.

²² En la misma línea, G. Scholem distinguirá: *la alegoría consiste en una red infinita de significados y correlaciones en la que todo puede convertirse en una representación de todo, pero siempre dentro de los límites del lenguaje y de la expresión [...] En el símbolo místico, una realidad que para nosotros no está por sí sola dotada de forma ni de contorno se vuelve transparente y, de alguna manera, visible a través de otra realidad que recubre su contenido con un significado visible y expresable. [...] El símbolo vuelve transparente otra realidad que no puede manifestarse de ninguna otra forma [...] es la representación expresable de algo que se encuentra más allá de la esfera de la expresión y de la comunicación. En: Las grandes tendencias de la mística judía. Madrid, Siruela, 1996, pgs. 46-47.*

del símbolo queda siempre transcendido por éste.” (1994:353) Cuando se concede estatuto de verdad paralela al significado simbólico convirtiéndolo en signo designativo (que apunta a *otro* mundo de verdades), el símbolo pierde su función simbólica. Manteniendo “tensa la diferencia entre lo que dice y el decir” actúa como símbolo: un decir “que no es representativo. Es un *decir narrativo* que tiene la eficacia del obrar: *pone en obra* lo inefable e instituye modos mediante los cuales se escenifica e implanta el enigma en nuestra realidad convivencial” (Trías 1985: 83). Pero -como hemos visto ya- el símbolo fue lugar de manifestación de lo sagrado mientras ese específico modo lingüístico representaba, al mismo tiempo, el más alto nivel de significación del cerco del aparecer, mientras este mundo “podía concebirse como efecto de otro mundo *verdadero* (religión)” o se llevaba a cabo el “dominio de lo trascendente a través de la inmanencia (magia)” (1985: 83); mientras la ordenación del cerco del aparecer fue simbólica. El repliegue del símbolo (tanto en su forma narrativa -mítica-, como en su reactualización ritual) respecto a la configuración de un mundo de sentido, de un entorno en el que vivir y vivir con motivación, es concomitante a la pérdida de poder simbolizante.

Cada categoría, en cuanto que dominante en un período o condiciones determinadas, marca un ciclo, un *eón* (o época referida al acontecimiento simbólico). La séptima aparece como *horizonte ideal* de esa deseada adecuación simbólica; el *acto* simbólico sólo quedará anticipado (1994: 46) antes de iniciarse el proceso de ocultación simbólica -o pérdida de “funcionalidad cultural” del símbolo- que marcará el final de la Edad Media en Occidente. Durante la larga historia de la humanidad regida por configuraciones mítico-simbólicas (el “ciclo simbólico”, en terminología de E.Trías) “el símbolo invade el imaginario social y cultural, produciendo un efecto de *realidad*: es el lugar en el cual se juega el acto de *reli-gatio*” (1994: 649), la constitución del mundo “verdadero” por su religación con el mundo original, el “otro” mundo:

“De pronto el mundo asiste a una escisión o cesura entre la comunidad esotérica del espíritu y la organización externa y exotérica de los poderes terrenales. Ambas comienzan a desprenderse y liberarse de toda sobredeterminación simbólica. De momento se trata de una tendencia incipiente que se advierte en el último tramo de este eón. Se va fracturando el enlace *sym-bálico* en una doble ruta antagónica: un espiritualismo cada vez más interiorizado en el régimen de ocultación inherente al sujeto de este eón; y una exterioridad legal, o institucional, en la que poco a poco

las formas simbólicas asumen carácter puramente instrumental: como formas de ejercicio de un poder que empieza a distanciarse de su vínculo con lo sagrado, o como simple ornato y *decorum* que concede legitimidad externa a ese poder.” (1994: 405)

El desplazamiento del símbolo exigirá “redefinir el carácter del acontecimiento y la experiencia ligada a él. Del acontecer simbólico se transitará [...] al acontecimiento propiamente espiritual” (1994: 413). En seguida nos ocuparemos del peculiar significado de “espíritu” en la obra de Trías pero necesitamos detenernos, brevemente, en el alcance de la “ocultación simbólica” respecto al antiguo entramado de funciones de la estructura religiosa. En la segunda parte de la obra *La edad del espíritu* Trías recorre el proceso de revelación de la razón y de ocultación simbólica mediante un nuevo despliegue categorial, un proceso en el que “simbolismo y razón, revelación simbólica y autorrevelación racional no parecen hallar el modo de articularse y conjugarse.” (1994: 648)

2.4. DE LA OCULTACIÓN SIMBÓLICA A LA EDAD DEL ESPÍRITU

“Ha muerto Dios, arrastrando consigo todo el espacio, *topos*, de lo secreto y lo sagrado; ha muerto algo más que Dios: ha muerto con él lo “divino”, borrándose del horizonte el propio *horizonte*, el límite, la línea, la frontera que, a modo de gozne, articula y diferencia vivos y muertos, mortales y divinos.” (Trías 1991: 269)

El proceso de configuración de un mundo de sentido adecuado a la supervivencia de las llamadas sociedades dinámicas exigirá el alejamiento de los postulados de la “configuración de mundo” que se está abandonando: un mundo estable y sólido que recibe su “verdad” de la capacidad de religación con el más allá del horizonte, simbolizado en el poder del señor de ese más allá. Los actantes trascendentes, antes responsables de la dotación de significatividad al mundo, a la organización

social, al trabajo, etc. sólo cederán el poder a otras manos si derribados de la cumbre del sistema. Y con su derrota (respecto a la ordenación del cerco del aparecer), parece desaparecer con ellos el propio cerco hermético, el propio ámbito de misterio, que les había coronado revistiéndoles del sabor de la experiencia de aquel más allá de todo significado (más allá de toda designación a la vez que de toda significación)²³. La distancia misma respecto las diversas configuraciones de mundo precedentes, permite situar la reflexión en una nueva perspectiva conceptual: la de comprender que, sea cual sea la configuración más adecuada en cada situación, todas ellas son -y eran- construcciones de mundo, “mundos reales” respecto a unos vivientes. Perspectiva que posibilita la interrogación sobre lo que cada configuración abarca y lo que no abarca, de aquello de lo que da razón y de lo que la desborda.

El nuevo despliegue categorial de Trías refleja el tránsito de las sociedades mítico simbólicas al pleno establecimiento, en Occidente, de un marco cultural regido por la razón y la actuación científico técnica. Respecto a la experiencia religiosa, “Del paradigma simbólico propio del primer ciclo debe transitarse ahora a un nuevo paradigma, propiamente espiritual, en el cual el simbolismo pasa a régimen de ocultación. La relación del testigo con lo sagrado, o de éste con el mundo, o del mundo con el testigo ya no se registrará en forma simbólica. Otras serán las formas de esas relaciones, o de esa suerte de conjunciones y disyunciones.” (1994: 479)

La historia del conocimiento occidental de los últimos siglos será la del desarrollo del “pensamiento moderno” acompañado del rechazo de los antiguos revestimientos simbólicos. [El pensamiento moderno] “se sustentará en la interpretación del *lógos* como *razón*, entendiendo por “razón” un *lógos* despojado de revestimiento simbólico. O bien quedarán sepultadas estas formas simbólicas en lo que, poco a poco, se irá determinando como el sustrato *inconsciente* de esa

²³ Vivir de ciencia y tecnología ha transformado *substancialmente* el “mundo” en el que se desenvuelve el quehacer humano. Algunos obras estudiadas respecto al impacto del hecho de “vivir de la producción y gestión de conocimiento” sobre la comprensión y la configuración del existir (de la realidad), análisis llevados a cabo desde la sociología o desde las ciencias cognitivas, son: Y. Masuda. *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*. Madrid, Fundesco, 1984; E.Laszlo. *La cohérence du réel*. Paris, Gauthier-Villars, 1989.; a.King, B.Schneider. *La primera revolución mundial*. Barcelona, Plaza Janés, 1991.; J.Elster. *El cemento de la sociedad*. Barcelona, Gedisa, 1991.; P.F.Drucker. *La sociedad poscapitalista*. Barcelona, Apóstrofe, 1993.; H.Leveland. *Nacimiento de un nuevo mundo*. Madrid, Aguilar, 1994.; F.Varela. *De cuerpo presente*. Barcelona, Gedisa, 1992.; T.Sakaiya. *Historia del futuro: la sociedad del conocimiento*. Santiago de Chile: Andrés Belo, 1994. 355 p.; R.B. Reich. *El trabajo de las naciones*. Madrid, Vergara, 1993. 318 p.

ratio, o de la “conciencia de sí” del sujeto investido de *razón*. Sólo al final de este recorrido por las categorías del espíritu se planteará, como horizonte finalístico necesario para la constitución de la *edad del espíritu*, la exigencia de una reconciliación entre esa “razón” investida de autoridad y esas formas y acontecimientos *simbólicos* que, en el curso de la *modernidad*, van retirándose tanto del acto íntimo de la *religatio* del hombre con lo sagrado como de las relaciones del hombre con el mundo a través de formas de conocimiento y de acción.” (1994: 483)

El “espíritu” será horizonte ideal (que no imposible) de engarce de las posibilidades del conocer humano, la aproximación a la realidad, al existir, que se resuelve en el ámbito de la simbolización y el conocer que se resuelve en el ámbito de la racionalidad. De la misma manera que el símbolo se dibujaba con más y más precisión a lo largo del ciclo simbólico, así el “espíritu” en el despliegue de su propio ciclo categorial:

“al acto simbólico plenamente realizado se le ha llamado el *espíritu*. (...) El espíritu es lo que surge, como acontecimiento, de todas las condiciones categoriales simbólicas, incluida la séptima (...) Pero el espíritu se distingue del símbolo consumado; éste es la matriz de aquel.” (1994: 420)

Es conjunción entre el testigo y la presencia sagrada. Un uso del término (con reminiscencias en la obra de Joaquín de Fiore, como nos recuerda E.Trías) que apunta a una capacidad de “inteligir” lo sagrado, a una apertura de la mente en lucidez, que no se caracteriza por el revelarse, el mostrarse en la forma que sea: “el espíritu actúa siempre en forma oculta; no se manifiesta ni revela de forma literal, carnal; no se encarna”. (1994: 374)

Las condiciones de posibilidad que permiten el pleno despliegue del espíritu determinarán las nuevas categorías, “las categorías del espíritu, las cuales, en su revelación escalonada, van configurando una nueva sucesión de eones, o de épocas históricas.” (1994: 424) “Un nuevo ciclo de categorías que van revelando su sustancia y que intervienen como condición de posibilidad de la plena manifestación del espíritu.” (1994: 421) Hasta que ese “espíritu” resultará de la fusión de dos elementos: el simbólico que había sido desplegado en su inmensa variedad a lo largo del ciclo simbólico, y la razón que irá abriéndose camino a lo largo del posterior ciclo espiritual. La razón que conformará el “espíritu” será razón fronteriza porque abierta y receptiva al cerco hermético, al ámbito de misterio. La incipiente razón que se afirmaba mediante la negación de la validez del acontecer

simbólico será, al término del ciclo espiritual, “razón fronteriza”, razón capaz de asumir el “suplemento simbólico”. “Razón fronteriza” y “suplemento simbólico” constituirán el “espíritu” del ser del límite: un ser capaz de integrar los distintos niveles de la realidad, cerco del aparecer y cerco hermético, en el entorno y en sí mismo:

“la postulada conjugación de razón fronteriza y símbolo, o el acoplamiento, en la verdad, del símbolo (revelación del misterio) y de la razón fronteriza (sublimación de los usos verbales y los trazos de nuestra inteligencia limítrofe) es lo que llamo, desde *La edad del espíritu*, técnicamente espíritu. A ese espíritu corresponde un ideal de la razón que puede llamarse *edad del espíritu*, y que tiene asentado su nido, como dice Nietzsche, en el “árbol Futuro.” (Trías 1999: 406)

A lo largo del nuevo ciclo de categorías en el que la razón va manifestándose, ocupando más y más ámbitos de la configuración de la realidad, “lo que en el acontecer simbólico actuaba en dirección a una revelación gradual, o a una paulatina manifestación, se convierte en el marco espiritual, en una potencia inversa que va despojando, poco a poco todo vestigio de presencia revelada y manifestada del acontecimiento espiritual”. (Trías 1994: 432) Hasta que el propio desarrollo lúcido de la razón es capaz de rescatar el fundamento de realidad del orden simbólico, ya en su aspecto de formalización de niveles inconscientes subjetivos, ya como expresión axiológica de ese “dato originario y fundante”, o “residuo resistente” a la voluntad de transparencia de la razón. “Es la razón, en su revelación y despliegue en el *eón racional*, lo que permite, en efecto, marcar la diferencia nítida e inequívoca entre el *ciclo simbólico* y este *ciclo espiritual ...*” (1994: 551). Ese progresivo reconocimiento conduce hasta las puertas del séptimo eón, el “eón futuro”, aquél que supone la “posibilidad de articular las categorías simbólicas y las categorías del espíritu.” (1994: 433) Cuando la razón llega a asumir su espacio propio, reconociendo aquellas áreas del acontecer que no son de su influencia, aparece un “horizonte de reconciliación entre el símbolo y la razón en el espíritu. Se abre así una época de esperanza (aunque también plagada de amenazas) en la cual puede asistirse a esa unión dialéctica del acontecimiento simbólico y del acontecimiento espiritual, o de la experiencia simbólica y la experiencia del espíritu.” (1994: 435)

2.5. EL “SER DEL LÍMITE”: RAZÓN FRONTERIZA Y SUPLEMENTO SIMBÓLICO

Nos encontramos ya frente a lo que constituye la propuesta filosófica que atraviesa toda la obra de Eugenio Trías, esa “síntesis de razón y símbolo, o de inconsciente simbólico y de consciencia racional” (1994: 433), que define al espíritu. Desde el principio avisábamos de que el concepto de límite, más que señalar un final, un muro, resalta que la realidad, los ámbitos de verdad, no terminan donde acaban las “construcciones de mundo” de una especie de vivientes, no finalizan en el “límite”. Así, el sujeto, si logra ser consciente de la diversidad de ámbitos, será “ser del límite”, síntesis de ambos lados o de las distintas “substancias” de la realidad. Ahora bien, cuando la “construcción de mundo” es racional (es decir, cuando la razón es la que orienta en relación al “cerco del aparecer”), ese “ser del límite” - para serlo- requerirá de razón y de formas expresivas simbólicas que le permitan lucidez a ambos lados: razón fronteriza y suplemento simbólico. “Razón fronteriza” en cuanto que reconoce la frontera, el límite, y el más allá de ella, “consciente a la vez de sus límites y de sus alcances” por oposición a una “Razón (con mayúsculas) que atrae para sí los atributos de lo sacro” (Trías 1999: 429).

Una de las imágenes que emplea E. Trías para la exposición de su propuesta filosófica es la de un triángulo encabezado en su ángulo recto por el “ser del límite”, siendo cada uno de los dos vértices agudos de una parte la “razón fronteriza” (el *sentido* del ser, el *logos* de carácter fronterizo que corresponde al “ser del límite”); de la otra el “suplemento simbólico” (“que es la suerte de forma expositiva que puede dar cuenta del excedente inherente a la naturaleza limítrofe del ser”): los tres términos entrelazados, definiéndose unos por otros, en interrelación.²⁴

Respecto a cualquier ámbito de la existencia o del quehacer humano, el ser puede ser fronterizo, o no serlo; dependerá de que, en ese ámbito concreto, se dé tránsito, apertura, conjunción, desde la complejidad de la realidad. A la “razón fronteriza” corresponderá una filosofía (capaz de integrar razón y simbolismo), y un

²⁴ E. Trías. *Definición de filosofía*, en: Nueva Revista, n°65. Oct-Nov. 1999, pgs. 74-83.

uso práctico, una ética, que deberá definirse, también, por un desarrollo limítrofe, un mantenerse en el límite, ya sea en su interrogación indagadora acerca del cerco hermético, ya sea en su corresponder en el “cerco del aparecer” a la *embestida* del “cerco hermético”. “Fronteriza” significa, en términos positivos, “que esa razón tiene que habérselas con un *factum* que se *le da*, sin que ella, por ella misma, pueda auto-engendrar, [...] el hecho puro de existir.” Si quiere salir al encuentro de ese dato del comienzo, debe “salir de sí misma”. (Trías 1999: 234, 236)

Al “suplemento simbólico” le corresponderá la viabilidad de una experiencia de “religación” con el “cerco hermético” y un uso simbólico artístico, uso creativo. “El “suplemento simbólico” abre dos caminos; uno de ellos es el que puede recorrer el simbolismo religioso, o las formas de revelación de lo simbólico-religioso; otro es el que puede transitar el modo de producción del arte, o de las artes. Hay pues un uso religioso del simbolismo y un uso estético artístico que deben ser recorridos en su hermandad y radical distinción”²⁵

Sintetiza Trías (1999: 404): “el hombre no es individuo ni sujeto sino persona. Personaliza y personifica, como posibilidad, ese descubrimiento de la verdad del ser del límite. Puede encarnar o materializar ese ajuste (entre su propia inteligencia limítrofe y su realidad existencial) a través de su conocimiento. Y también a través de su *ethos*, o de su conducta. O a través de su producción (*poiésis*). O mediante sus formas de “religación” con el misterio.”

Y, un poco más adelante: “a esa intersección, en el ser del límite, de la razón fronteriza y de lo simbólico la suelo llamar, en mis últimos libros, *espíritu*. [...] La existencia espiritual es existencia propiamente fronteriza: una condición de existencia y experiencia a la que puede accederse por parte de quienes, en sí, son siempre, y potencialmente, fronterizos (los que formamos parte de esa condición que es fronteriza por humana). [...] Ese alzado, en el que alcanza la cita de la inteligencia fronteriza con la apertura simbólica, es el que da lugar a la experiencia espiritual. La ética fronteriza es aquella que propone modos de acceso a esa condición fronteriza o que alienta el *alzado* del hombre (*humilis*) a esa condición.” (Trías 1999: 413) Cada uno de los ámbitos del devenir humano, en cuanto partícipes del “alzado” encarnan el gesto de acceso del que se encamina hacia la

²⁵ E.Trías. *Definición de filosofía*, en: Nueva Revista, n°65. Oct-Nov. 1999, p.82

frontera y el decirse resultante del cerco hermético, su progresivo despliegue, en distinta proporción. La obra de arte, por ejemplo, el suceso estético, será - mayoritariamente- despliegue, mientras que la conducta, el suceso ético, será condición del fronterizo (Trías 1985: 48). Pero, incluso en el ámbito de la producción artística, no se daría el decirse sin una disposición fronteriza. Como pertenecientes al ser fronterizo, ética y estética constituyen experiencias de íntimo parentesco: “la exposición estética, simbólica, sensible, tiene esa experiencia ética como *contenido*, como *substrato*, [...] si no se da dicho *alzado* de lo estético el arte se derrumba o en lo puramente técnico o en lo “nativo-genial” ...”(1991: 388)

2.5.1. EL ALZADO

¿Cuáles serían esas condiciones de alzado, condiciones favorecedoras, por tanto, de una existencia fronteriza?

Si algo caracteriza de un modo especial el “alzado” en el ámbito de lo estético es “la armonización de las facultades de imaginar y entender, pero de tal manera que se descarguen de sus obligaciones especializadas propias del primer mundo (...)” (Trías 1985: 94). Desligar las facultades de su uso al servicio de la necesidades del “yo”. Un vaciado de toda finalidad. “Crear es generar un estado de disponibilidad, en el que la primera cosa creada es el vacío, un espacio vacío. El artista se hace vaciándose a sí mismo” -dirá J.A. Valente²⁶-. “El poeta se manifiesta a través de su incendio, ofrece un contra sí” (F.Pino²⁷). La cognición debe contener su aliento, dirá Georges Steiner²⁸. Mediante variedad de expresiones, son numerosos los creadores que aluden a esa actitud que exige el “descargar las facultades” como fundamento de la creación. La posibilidad fronteriza parece radicar en esa capacidad de interés y dedicación “sin relación inmediata con las propias

²⁶ J.A. Valente. *Conversación sobre el muro*. Barcelona, La Rosa Cúbica, 1998. p.35

²⁷ Francisco Pino. *De poesía*, en El País, 24-VII-1999, Babelia, p.5

²⁸ G. Steiner. *Presencias reales*. Barcelona, Destino, 1991. p.244

necesidades o gustos” (Diderot²⁹), sin supeditar las facultades a finalidad interesada alguna. El acercarse a la frontera parece depender de la capacidad de “desasirse” de los lazos del cerco del aparecer. Las “ocupaciones gnoseológicas” del sujeto giran en torno a ese sujeto, sus necesidades e intereses. Destaca, pues, esa capacidad del sentir que “pone entre paréntesis o suspende su propia peculiaridad subjetiva”. La emisión del juicio kantiano acerca de la belleza tiene por base experiencial esa suspensión, un sentimiento vaciado de interés, en el que el interés del querer ha sido suspendido” (Trías 1985: 89).

Por otra parte, “lo ético no es otra cosa que la *formación* de lo que en el hombre subyace como potencia y virtualidad” (Trías 2000: 64). “El hombre debe ser repensado como el ser que puede hacerse cargo de esa verdad del ser del límite. En ese *alzado* a esa libre posibilidad alcanza el estatuto de fronterizo” (1999: 403). La actuación condicionada a la inmediatez de la necesidad no requiere formación ni refuerzo. Aquello que “subyace como potencia” es la gama de posibilidades del ser apartado del eje de la egocentración. El “actuar fronterizo” presupone aquello que posibilite que tal franja fronteriza se dé; implica, pues, el aunar cerco del aparecer y cerco hermético o, en otros términos, hacerse apto para el decirse del cerco hermético.

En la obra *Ética y condición humana*, la reflexión de E. Trías gira, fundamentalmente, en torno a la respuesta a esa condición fronteriza, el actuar acorde a esa condición, a las formas de esa “razón práctica” presuponiendo, ya, el darse del límite. Mientras que en textos precedentes -muy especialmente en *La razón fronteriza*- se insiste en los requerimientos para la existencia de tal posibilidad, para la existencia, en el ser, de tal “franja”. La “ética fronteriza” sería pues “una ética que ajustase la naturaleza del existente en exilio y éxodo a su condición de habitante de la frontera. [...] En ella debería promoverse la despotenciación de la voluntad del fronterizo en su aferramiento a *ser sujeto*. Arbitraría modos y maneras de debilitamiento de la dureza de esa voluntad de poder expresada en ese querer ser sujeto. [...] La ética fronteriza llevaría consigo la

²⁹ D. Diderot. *Escritos sobre arte*. Madrid, Siruela, 1994, p. 35. Las citas serían inacabables, el tema ha sido abordado infinidad de veces por los propios creadores y por los estudiosos de la estética: Kant en su *Crítica del*

propuesta de una de una despotenciación del sujeto, o de una des-sujeción, como condición de apertura del mundo (y del orden del lenguaje y de la escritura). Ese cerco de cuanto aparece queda en la opción subjetivista apresado y encadenado a eso mismo que se propone como instancia liberadora, el *sujeto*.” (Trías 1999: 82-83)

La doble posibilidad radica en el sujeto mismo: no es inhumana. Ese sujeto, o bien se limita a movilizar sus facultades en torno al eje de su necesidad, o bien libera las facultades de la exclusividad de tal servidumbre dando lugar al movimiento de “alzado”. Para ello resulta ineludible, en un grado u otro, el poner entre paréntesis el totalitarismo del sujeto: despotenciación, debilitamiento, des-sujeción, ... Adquiere así renovado sentido el “imperativo pindárico” (“llega a ser lo que eres”), que en la obra de E. Trías (1999: 65-66) “urge y apremia al *humilis* a alzarse de su desplome en la existencia (en exilio y éxodo) hasta ser, o llegar a ser, mediante el *alzado ético*, verdadero habitante de la frontera o fronterizo. En esa consecución de ese movimiento de alzado ético logra el hombre realizar su naturaleza y esencia, que consiste en su don más propio y genuino, la libertad.”

2.5.2. LA “DES-SUJECIÓN”

“... es preciso preguntar si es posible abrir el cerco y acceder, a través de una experiencia específica, a eso que trasciende”. (Trías 1985:45)

Si lo que constituye el denominado cerco del aparecer es una concreta construcción lingüística del mundo, si esa construcción está directamente relacionada con la organización de un entorno al servicio de los grupos y sus estructuras de necesidad, si el denominado cerco hermético es el más allá respecto a esa construcción lingüística, la apertura al cerco hermético pasa por el silenciamiento del sujeto constructor. Cuando sustentado por la interrogación y la búsqueda de la apertura, ese desalojo del sujeto no resulta en destrucción sino en

realización de la propia posibilidad: en cuanto que “el referente (=x) invita al fronterizo a una experiencia de anticipación en la cual desaloja y despotencia su perpetua disposición a *ser sujeto*. Y entonces puede ser concebida como vacío radiante: como otro modo de nombrar, en recogido silencio, ese sustrato de enigma y de misterio que suele conceptuarse como *lo místico* (así Wittgenstein). [...] En cierto modo, [la nada] permite la revelación del ser mismo, concebido como *ser del límite*.” (Trías 1999: 180)

La des-sujeción propuesta por la ética del límite, no destruye al sujeto sino que debilita la “voluntad de poder” que confiere rígida entidad al sujeto como muro opaco, cerrado a todo vislumbre de más allá del cerco del aparecer y, por consiguiente, bloqueando la posibilidad fronteriza. La apertura requiere ese silenciamiento de las construcciones de mundo impuestas por la propia dinámica egocentrada del sujeto, así como el alimentar la interrogación provocadora del decirse del más allá de lo conocido. La des-sujeción resulta en conocimiento de la propia esencia en cuanto significa reducir los poderes absolutos del cerco del aparecer. “Para poder admirar verdaderamente el universo, el artista, el hombre de ciencia, el pensador, el contemplativo -dirá Simone Weil-, deben traspasar la película de irrealidad que lo vela y lo convierte en un sueño o en un decorado de teatro”³⁰. En el descorrer del velo, el mundo -y uno mismo- adquiere autenticidad para el conocedor, verdadera existencia. Conocer la esencia -conocerse, en fin- que revela la esencia misma del existir: *el dato del comienzo*. “A la pregunta por la esencia de esa existencia, a la interrogación acerca de qué sea ese dato del comienzo, debe responderse: el ser *del límite*, expresión en la cual el genitivo debe pensarse como genitivo subjetivo y objetivo. En esa copertenencia intrínseca de ser y límite se descubren ambos unidos en *relación esencial*. [...] En el fronterizo estalla la inteligibilidad *en sí* de lo que aparece y se da, así como su libertad implícita. Constituye el despliegue de lo que en la pura esencia del dato del comienzo se halla en estado de latencia, en plena inconsciencia.” (Trías 1999: 111-112)

¿En qué consistiría ese paso de libertad, paso de conocimiento? ¿Cómo llevar a término ese realizar la -propia- posibilidad humana? “Ese salto (salto a la nada, al espacio-luz) le hace imposible insistir en su condición de existente. Le conmina por

el criticismo, Heidegger en *Serenidad*, y un largo etcétera.

³⁰ Simone Weil. *A la espera de Dios*. Madrid, Trotta, 1993. p.105

tanto, a interrogar, con verdadero asombro, acerca de la naturaleza de eso que se encuentra allende el límite.”(1999: 107). Dos son las líneas de exigencia del imperativo: dejar de ser en el seno de una falsa consistencia, por un lado, y la incesante interrogación asombrada, con la totalidad del ser, por otro. Un “dejar de ser” que equivale a desactivar al constructor silenciando la necesidad, generadora de mundos, insuflando vida a la posibilidad de ser.

Cuando Michel Foucault (1994: 107) afirma que “la ascesis tiene como función constituir al sujeto en sujeto de verdad”, nos parece que el sentido que está dando al término “ascesis” no es otro que el de esa des-sujeción positiva. “Filosofía -nos dice Foucault- es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad. [Y espiritualidad] el conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias que constituyen -no para el conocimiento sino para el sujeto- para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad. La filosofía, en tanto que cuestión de la verdad, se ve absorbida por la espiritualidad en tanto que transformación del sujeto por sí mismo: ¿cómo debo de transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?” (Foucault 1994: 38)

La des-sujeción es transformación, metamorfosis consistente en resquebrajar el orden impuesto por el interés del “yo” -el del poder del sujeto- con ánimo de personalizar la propia esencia, de permitirle llegar a ser. De ese “llegar a ser lo que eres” depende la posibilidad de vislumbre del más allá del cerco del aparecer y, por tanto, del decirse de ese “más allá”, el cerco hermético: experiencia simbólica con sentido renovado. Una verdad que se muestra, -un conocer- que consiste en el “dejar decir” de la realidad y que puede ser vehiculado por las facultades si éstas - como hemos visto- se prestan a “descargarse de sus obligaciones especializadas propias del primer mundo” (Trías 1985: 94), del primer cerco. Sobre esa experiencia simbólica escribe Raimon Panikkar (1994: 404): “El centro de la experiencia simbólica no soy yo. Se trata de una advertencia que no es egocéntrica; su centro de gravedad no es mi ego psicológico. [...] dejar que la realidad brote, *hable*: no tiene nada que ver con el deseo de capturar o de “agarrar” lo que aún no hemos formulado, lo que está ahí y necesita nuestra intervención para una formulación más adaptada, más precisa y concreta; se trata casi de lo contrario: dejar que “surjan las aguas”, como una especie de expansión de la realidad.” Expansión de la realidad o mostrarse del cerco hermético. Por la

“despotenciación del núcleo de identidad” (Trías 1999: 150), se silencia la realidad correlata a ese núcleo y a sus “decires”. Desde ese desplazamiento, la realidad se muestra y se percibe como totalmente Otra, hasta el punto de poderse afirmar: “mi reino no es de este mundo”. Dirá E. Trías (1985: 524): “Mi reino no es de este mundo: esta frase enuncia negativamente la existencia de un *habitat* más allá, allende los límites del lenguaje y de sus leyes, allende lo que llamamos, con evidencia epistémica, este mundo, nuestro mundo. [...] La frase del fronterizo es, pues, escándalo, locura y necedad para la sabiduría convencional occidental.” Para Occidente -nos recuerda Zubiri (1998: 234)- “la idea clásica de verdad es siempre la *verdad dual*; en la verdad real no salimos de la cosa real en y por sí misma”. “Mi reino no es de este mundo” adquiere toda la fuerza de su sentido cuando la razón logra indagar en la construcción de mundos como entornos de significado. Entornos que pueden ser acallados, desde itinerarios diversos, y desde ese silenciamiento, “algo” (el Dato, el “algo = x” de E. Trías), se muestra.

La sabiduría de Oriente trabaja desde antiguo, es bien sabido, acerca de ese conocer desde la des-sujeción. Keiji Nishitani, en una obra publicada recientemente (1999: 50-56), aborda la eficacia del llegar a realizar la presencia de la muerte en la propia existencia para traspasar la frontera de la dualidad. El cerco del aparecer se construye sobre el fundamento de la dualidad sujeto /objeto. Ese fundamento no existe para el decirse de la realidad. Un “despertar a la muerte o a la nihilidad” que significa su reconocimiento como constituyente básico de nuestra vida, de la existencia. Eugenio Trías señala (1999: 149-153) que la vivencia anticipada de la muerte facilita el desplazamiento del sujeto al provocar el vislumbre de la percepción silenciada, la visión de la nada de la supuesta solidez del cerco del aparecer. “Esa experiencia de anticipación de la muerte y del advenimiento de la nada permite al existente fronterizo des-potenciar su núcleo de identidad e ipseidad, o des-subjetivar su sí mismo. En esa experiencia se le abre la posibilidad de orientar su querer hacia la asunción de su condición fronteriza, atendiendo a toda la complejidad que su *ser del límite* revela.” (1999: 150) Y Nishitani (1999: 54): “[...] no es meramente un hecho psicológico. El hacerse presente de la nihilidad es más bien una presencia real de aquello que hay en el mundo”. Se trata de un hacerse presente incompatible, de hecho, con el mantenimiento de la conciencia personal ya que ésta pende, y se sustenta, de la realidad en cuanto campo de

relaciones entre entidades caracterizadas como el yo y las cosas. Por tanto, mientras existe tal conciencia la nihilidad permanece ocultada y, viceversa, la irrupción de ésta anula el campo de realidad como espacio relacional exterior / interior. La experiencia pertenece a la subjetividad pero no a la conciencia del yo confrontado con el mundo fenoménico objetivo. “La apertura de la nihilidad es una realización elemental de la subjetividad”. Son innumerables los testimonios de ese mostrarse “otro” del mundo, de la realidad, con el reconocimiento, una y otra vez, de la relación causal entre la des-sujeción y el “llegar a ser lo que eres”. En palabras de Proust: “la grandeza [...] estaba en volver a encontrar, en captar de nuevo, en hacernos conocer esa realidad lejos de la cual vivimos, de la que nos apartamos cada vez más a medida que va tomando más espesor y más impermeabilidad el conocimiento convencional con que sustituimos esa realidad que es muy posible que muramos sin haberla conocido, y que es, ni más ni menos, que nuestra vida. [...] Ese trabajo del artista, ese trabajo de intentar ver algo diferente bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, es exactamente el trabajo inverso del que cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión la inteligencia y también la costumbre realizan en nosotros cuando amontonan encima de nuestras impresiones verdaderas, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente vida.”³¹

2.5.3. METAMORFOSIS: CARNE SIMBÓLICA

“El *fronterizo* no es sin más, o incondicionalmente, el “ser humano”. El *fronterizo* es aquel *skandalon* y *signo* de contradicción, cuya *carne* es simbólica, donde se articulan-y-escinden los dos cercos. El hombre puede *acceder* a la condición *fronteriza* si es capaz de soportar y sostener la apertura del *límite* y tramar diálogo

³¹ M. Proust. *En busca del tiempo perdido. 7: El tiempo recobrado*, Madrid, Alianza, 1998. pgs. 245-246

y conversación con él. Entonces, y sólo entonces, se puede instituir como *habitante de la frontera*. Ese acceso es el signo evidente de su liberación y libertad. El acceso a la *verdad* del límite hace posible que el “sujeto” sea libre: “la verdad os hará libres”.(Trías 1991: 525) En el símbolo -citábamos más arriba- “se produce una revelación proveniente del cerco hermético que invade el cerco del aparecer” (1999: 406). Por la des-sujeción como apertura al límite, se asume la condición limítrofe, verdadera intersección de los dos cercos en el propio ser; por tanto, el fronterizo encarna la posibilidad del decirse del cerco hermético: “Ese ser de frontera es, de hecho, un existir fronterizo que se revela como un *acontecer*. Tal acontecer es el acontecer *ymbálico* como tal. En ese acontecer el testigo y la presencia-ausencia de lo sagrado comparece como única identidad fronteriza, como el ser fronterizo mismo, como el genuino *ser del límite*. (1994: 355)

Silenciamiento del constructor y de la construcción que se perciben como la verdadera posibilidad humana. El habla, al liberar al mundo (y al sujeto como parte del mismo) de su absoluta supeditación a ser escenario de sobrevivencia, abre la puerta a un conocer libre de necesidad y, en cierta manera, libre del sujeto como núcleo de necesidad: el ser (*ser del límite*) liberado de su propio yugo. Liberación percibida como un auténtico transformarse del cerco del aparecer: ya sea como un *asomarse* -una irrupción- del ámbito de misterio en su seno, ya sea como la pérdida de opacidad del propio cerco del aparecer. Experiencia de conocimiento en la que conocedor y conocido se reconocen en la transparencia:

“por conocimiento verdadero debe entenderse el conocimiento de ese ser del límite que brilla y refulge en el espacio intersticial; un espacio que es, a la vez, localidad y fulgor, o luz que abre espacio a través de su propia refulgencia, y que inviste la realidad e inteligencia con ese ser, ser del límite, confiriendo a ambas la misma condición limítrofe. Tal espacio de refulgencia es la fuente manantial de la que dimana el ser del límite. Debe ser llamado espacio-luz. [...] lo propio del espacio-luz consiste en ser el límite mismo en su condición de tal, *el límite como límite*” (Trías 1999: 295).

La des-sujeción es, pues, condición de metamorfosis, verdadera destilación -apelando a las imágenes de la alquimia espiritual de Ibn Arabi (Trías 1994: 377-390) - de la que ha de surgir el ser nuevo, translúcido al “resplandor de verdad”:

“[...] pura intersección entre la inteligencia y la realidad en la que resplandece la posibilidad misma de la *verdad*. Ex-siste en ese resplandor de la verdad. [...] El espacio-luz es a la vez localidad, domicilio del ser del límite y fulgor de su refulgencia[...]”(1999: 415). La des-sujeción en cuanto silenciamiento de la propia construcción, permite el decirse del más allá del límite, un decirse comparable a un mostrarse en el ser hecho traslúcido: libre de toda forma, en él se hace patente la intersección de los cercos, transformándose, pues, en verdadero símbolo. Esa experiencia constituye el fundamento de la aventura filosófica, artística o religiosa en su radicalidad, en cuanto a expresión que excede la simple habilidad o técnica del sujeto.

2.6. RAZÓN FRONTERIZA Y CONOCIMIENTO

El recorrido realizado nos conduce hasta un concepto de conocimiento que podríamos denominar “conocimiento completo”, por cuanto se le corresponde una “verdad” que asume el conjunto de las construcciones lingüísticas que configuran la realidad, así como la reflexión sobre la misma, y los aconteceres que sustentan la existencia de esa realidad. El “acontecer” no queda agotado en las construcciones lingüísticas a él referidas. La exploración de los distintos ámbitos del conocer humano llevan a Trías a postular, como hemos visto, un modelo de integración: el “ser del límite”, intersección entre la razón fronteriza y el suplemento simbólico. Suplemento simbólico, vehiculador de la “noticia” del ámbito del acontecer que escapa a la construcción y comunicación conceptual. Y razón fronteriza aunando razón y suplemento simbólico. Gracias al trabajo de la razón se ha llevado a término la doble tarea de diferenciar la experiencia silenciosa de sus distintos revestimientos simbólicos, así como el delimitar los ámbitos propios de la razón. A la luz de la razón se nos muestra claramente, la ambivalencia del símbolo en el denominado “ciclo simbólico” como lugar de manifestación del misterio (cerco

hermético), a la vez que instrumento de ordenación y gestión del cerco del aparecer. Realizada la distinción, resulta posible

- a) explorar los niveles de vislumbre o manifestación de lo “sagrado”
- b) valorar la capacidad comunicativa del símbolo reconociendo aquellos usos en los que no puede ser substituido por la expresión racional.
- c) superada la etapa de “confrontación de verdades”, reflexionar acerca del cómo favorecer -en complementariedad- las distintas vías del conocer humano en la sociedad contemporánea.

Miguel de Molinos en su *Guía espiritual* distinguía entre la “ciencia, que engendra la noticia de la naturaleza” y la “sabiduría, que engendra el conocimiento de la divina bondad”. “Los científicos están en el conocimiento de las cosas del mundo detenidos, y los sabios viven en el mismo Dios sumergidos”³². El conocimiento conceptual -la “ciencia”- configurando el cerco del aparecer y (añadiré E. Trías) dando razón del cerco hermético. La “sabiduría” como proceder del conocer en el cerco hermético que exige sumergirse en el ámbito mismo; no ya un conocer dual, en la distancia objetiva exigida por la conceptualización, sino un uso de las facultades desde la des-sujeción que permite el surgir del cerco hermético, su desvelamiento, transformando el cerco del aparecer en frontera, en franja de unión de las dos experiencias de mundo para aquél que ve, para el “ser fronterizo”. Ni la intuición del cerco hermético puede menospreciar y, menos aún, suplantar, los esfuerzos de ordenación y “conocimiento de las cosas del mundo”, ni éstos pueden pretender reducir toda realidad a la medida de los instrumentos conceptuales utilizados.

Descendidas, religión y razón, de sus respectivos pedestales, se hace posible explorar lo específico y peculiar de cada uno de los ámbitos y su futuro en el nuevo escenario cultural humano (Trías 1999: 427 y ss.). El modelo de Eugenio Trías permite conjugar los dos usos del conocer superando el abismo entre ambos. Ha sido necesario esperar hasta el asentamiento absoluto de la razón como constructora de mundos para poder echar -“razonablemente”, mediante la razón- la vista atrás y valorar las construcciones que nos han precedido, con sus

³² Miguel de Molinos. *Guía espiritual*. Barcelona, MRA, 1998. p.142

aportaciones y sus limitaciones, así como el vínculo entre esas construcciones y la experiencia religiosa: “la razón mostró de este modo sus alcances y sus límites. Era exigencia *espiritual* su revelación manifiesta. Sin ella el espíritu no podía salir de su ocultación, ni podía trazar su *diferencia específica* en relación al mundo simbólico”. (Trías 1994: 551) A su vez, el mundo simbólico debe aceptar su *diferencia específica* respecto a los saberes de las sociedades postindustriales de conocimiento e innovación continua. ¿Cómo favorecer esa auténtica experiencia de conocimiento manteniéndola, a la vez, claramente diferenciada de los “saberes” del cerco del aparecer? O, en otros términos, ¿cuáles serán las condiciones de alzado que hagan posible una experiencia *espiritual* acorde a la sociedad de conocimiento?

En pleno enfrentamiento entre “verdades”, entre construcciones válidas del cerco del aparecer, difícilmente los protagonistas en litigio habrían podido reflexionar sobre la diversa naturaleza y función de sus respectivas “verdades”. “Hoy se impone reconsiderar la naturaleza y condición de la religión -afirma E. Trías (1997: 37-38)-. Es preciso *pensar* la religión, so riesgo que la religión “nos piense” en su peculiar modo extremo (según los dictados de todos los integrismos hoy redivivos). [...] Es preciso “salvar” el fenómeno que constituye la religión: la natural, o connatural, orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural. Es preciso “salvar” ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico.”

El recorrido realizado nos ha permitido presentar los distintos elementos que configuran la propuesta de E. Trías, propuesta que integra la posibilidad de una experiencia religiosa que no reniegue de la razón, y una racionalidad capaz de no dar la espalda a experiencias de conocimiento que no se apoyan en la especialización racional del conocer. Despejada la senda de obstáculos, se abre la posibilidad de reflexionar acerca de cómo favorecer los distintos polos del conocer humano en la sociedad contemporánea. En el siguiente apartado, valiéndonos de los esclarecimientos y propuestas de futuro de las dos obras estudiadas, la de M. Corbí y E. Trías, nos proponemos ahondar en cuál sería el marco -o las dimensiones de posibilidad- de la experiencia religiosa en el seno de una sociedad dinámica de innovación continua, como la sociedad contemporánea.

3. EL HECHO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD DE CONOCIMIENTO

En este apartado abordaremos las propuestas de presente-futuro, respecto al hecho religioso, que ofrecen las dos obras estudiadas. De hecho, a medida que avanzábamos en la presentación de los ejes del pensamiento de Eugenio Trías y de Mariano Corbí, ha sido inevitable la referencia a la visión del presente hacia la que nos iban conduciendo y de la que parte el conjunto de su reflexión.

“Hoy vivimos en una sociedad plenamente secularizada, en la cual no vale ya apelar a instancias sagradas para convalidar actitudes y proyectos, iniciativas o empresas. La razón en su múltiple modo de presentarse, se basta y sobra para llevar a cabo esa convalidación” (Trías 1999: 427). Cuando el devenir de las sociedades humanas deja de fundamentarse en las realizaciones y decisiones tomadas en un mundo paralelo sobrenatural para hacerlo mediante los esfuerzos de interpretación, predicción y control llevados a cabo por la racionalidad (y sus hijas, ideologías, ciencias y tecnologías), se diluye progresivamente la entidad de esa existencia supra-natural. El propio proceso de disolución deja al descubierto que la “religación”, como paradigma de sentido de los universos humanos, vehiculaba, al mismo tiempo, las experiencias de aquello que “excedía” cualquier construcción, experiencias del más allá de las formulaciones o acotaciones de la realidad.

Esta constatación es la que obliga a la reflexión sobre las nuevas condiciones para la experiencia del “misterio” en el seno de las sociedades contemporáneas y donde cabe situar las propuestas de “edad del espíritu”, de Eugenio Trías, y de “religión sin religión” o “conocimiento silencioso” de Mariano Corbí que veremos seguidamente. Son, pues, necesarias “excavaciones arqueológicas complementadas con prospecciones más ceñidas al mundo presente que vivimos” (Trías 1997: 70). Importa comprender la naturaleza de las construcciones de lo real pues el “dato”, la

“presencia”, el “cerco hermético”, sólo puede ser reconocido desde el seno de la condición cultural: desde la modelación cultural del entorno y del existir mismo. Importa comprender que la estructura simbólico mítica en la que se presentaba el hecho religioso llevaba a cabo, a su vez, la ingente tarea de construir el “cerco del aparecer” a la medida de las necesidades de los grupos humanos. Tan largo ha sido el período de conjunción de las formas religiosas y los cuadros míticos de las sociedades llamadas estáticas, que las formas religiosas han quedado prácticamente identificadas con las míticas. Imaginar un nuevo *status* para el hecho religioso, en consonancia con las condiciones de las sociedades dinámicas de innovación, costará no poco esfuerzo. Raimon Panikkar (1999: 43) califica de “injustificable” la identificación de lo sagrado con lo ultramundano. Pero sólo desde la justificación de esa identificación, es decir, sólo desde la comprensión según razón del fundamento cultural de tal identificación (causas, propósitos, modos, resultados, ...) puede plantearse “razonablemente” un nuevo marco apto para el hecho religioso en unas circunstancias culturales radicalmente distintas. Hasta aquí hemos rastreado ese esfuerzo de clarificación en las obras de Trías y de Corbí. Veremos ahora sus propuestas para avanzar hacia un nuevo marco.

3.1. SOCIEDAD DE CONOCIMIENTO

En el apartado 1.2.4. *Sociedades estáticas y sociedades dinámicas*, presentábamos el análisis que lleva a cabo M. Corbí acerca del giro radical que ha supuesto para la especie humana y para sus formas de concebir y estructurar el mundo, la conciencia de ser los gestores de la marcha de las sociedades y de sus sistemas de supervivencia. En síntesis, nos parece que la aportación de la obra *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* es la puesta de relieve de la relación entre los modos de supervivencia y los correspondientes sistemas de valores, así como entre los sistemas de valores y su expresión y configuración en mitologías, formaciones religiosas e ideologías. A su vez, la comprobación que toda cultura cuenta con una articulación de un nivel axiológico primero (aquel que establece la valoración de la realidad respecto a las necesidades de supervivencia) y

de un nivel axiológico segundo, o la valiosidad de lo objetivo en sí mismo y no como correlativo al viviente humano. Pero el “efecto axiológico segundo no se presenta más que en el efecto axiológico primero o pertinente para la vida y no tiene otra articulación que la que esa axiología primera le presta” (Corbí 1983: 487).

En las sociedades llamadas “estáticas”, las religiones vehicularon simultáneamente ambos niveles de valoración. Hemos visto el recorrido que realiza Corbí a través de aquellas sociedades que, sustentando su supervivencia sobre un saber estable, necesitaban poder contar con un conocer transmitido, fijo, aceptado sin margen para la duda, es decir, con un cuadro de creencias incuestionables: el que ofrecía el modo de pensamiento de “religación”, la mitología y su permanente actualización, el ritual. En el seno de esa estructura cultural de religación, que dotaba de significación al presente en función de su origen *in illo tempore*, hallaba su lugar y su expresión la experiencia de un conocimiento no supeditado a la necesidad, percepción del valor segundo.

En textos posteriores (*La religión que ve* (1991) y *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión* (1992b)), Corbí analiza la transformación de los sistemas de sobrevivencia en las sociedades postindustriales con sus implicaciones para la configuración del conjunto social (también para la experiencia religiosa). En sus obras *Conocer desde el silencio* (1992a), *Religión sin religión* (1996) y *El camí interior més enllà de les formes religioses* (1998) explora diversos aspectos de esa experiencia de conocimiento de otra dimensión de la realidad, el valor segundo, en las nuevas condiciones culturales. El esclarecimiento previo de las construcciones mitológicas como sistemas culturales prácticos de relacionarse con el medio es lo que le permite a Corbí abordar el hecho religioso en su ofrecimiento de otra naturaleza del conocer. Es decir, rota la identificación entre experiencia axiológica segunda y el ancestral vehículo mítico de axiología primera en el que se presentaba, ¿cuál será el marco de posibilidad de la experiencia de valoración segunda en las sociedades contemporáneas?

En *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión* se insiste, muy especialmente, en el lugar central que ocupa el concepto de “proyecto” para las culturas postindustriales o de creación de conocimientos. Para una sociedades que viven y vivirán, cada vez

más, de innovar y cambiar, el futuro se decide en el presente, prospectándolo, delineándolo, construyéndolo. Prospectar el futuro no es una curiosidad: es cuestión de supervivencia colectiva (Corbí 1992b: 10-82). Cuando ya nada mitiga la responsabilidad humana de decidir el propio destino se impone “dar tanta importancia al estudio, indagación y construcción de sistemas de valores como al estudio, investigación y construcción de ciencia y tecnología.” (1992b: 13) El gran reto reside en lograr generar nuevos medios de programación colectiva, ya no para fijar, sino para gestionar el movimiento en una realidad concebida como sistema de sistemas. Para ello se requiere de una idea del ser humano más adecuada a la civilización que surge de la segunda revolución industrial que aquella que lo definió como “animal racional”, como “razón”, como “trabajador”, una idea que se adecue con una sociedad que vive de generar innovación en cuatro dimensiones de conocimientos: tecnológicos, científicos, axiológicos y organizativos. No sólo se trata de la creación de máquinas o teorías científicas; sino, a la par, de estructuras sociales nuevas, finalidades nuevas, nuevos valores, “por consiguiente, necesitamos una comprensión del “hombre indagador” que sea lo más amplia posible, sin que se quede fuera de nuestra consideración ninguno de sus aspectos y capacidades cognoscitivas.” (1992b: 14 -16)

El análisis pormenorizado de las sociedades de conocimiento escapa a los límites de este trabajo. Corbí pone al descubierto las líneas de fuerza de la lógica interna de las sociedades de innovación, que ya actúan en la economía y en la organización de los equipos empresariales, para poder comprender mejor la estructura dinámica que está transformando la vida colectiva. El instrumento con el que simplificamos la inmensidad que nos rodea no tiene una dirección positiva intrínseca: podemos simplificar y controlar de forma conveniente o no. El saber estalla en pluralidad, diversidad de especialidades sin una marcha unitaria en sí mismo. (Corbí 1992b: 60-79) (Morin 2000: 29-41)

En las sociedades de innovación los proyectos de vida, los sistemas de comportamiento individual, los valores, no pueden estar supeditados a “intocabilidad” alguna: todo se ha hecho móvil y sin firmeza externa. Para Corbí las “organizaciones dinámicas” y las maneras de vivir, trabajar, pensar y sentir que generan, se han convertido en el nuevo patrón cultural, en el nuevo paradigma que configurará las

maneras de vivir, trabajar, pensar, sentir y organizarnos y mediatizarán, también, las formas religiosas. Va desgranando las características del nuevo sistema de producción, producción de conocimientos, y sus consecuencias para la concepción del trabajo, para la organización de las sociedades; el nuevo sentido que adquiere la educación como aprendizaje de la innovación, los sistemas políticos como gestores o fundamento de sociedades sin fundamento, la trama de los nuevos valores colectivos como instrumentos al servicio de la creación de proyectos (Corbí 1992b: 27-138).

Respecto a las formas religiosas, hemos mencionado con anterioridad la doble marginación que reciben los venerables sistemas religiosos en el seno de las sociedades dinámicas de conocimiento: de una parte, la pérdida de fundamento de su función generadora de creencias, antes capaz de cohesionar y guiar la marcha de las sociedades. De otra, el tránsito de unos paradigmas mítico-simbólicos a unas sociedades regidas por ciencia e ideología, “que son procedimientos de conocimiento y de valoración contruidos alejándose de las formas mítico-simbólicas” (1992b: 229)³³

Si la forma mítico-simbólica fue idónea para estructurar el universo de sentido y la actuación de las sociedades estáticas, fijado en un todo estable enraizado en lo sagrado, se muestra -como tal estructura de creencias- totalmente inadecuada para sustentar los requerimientos de la innovación continua. Corbí plantea la imposibilidad de que una sociedad que debe interpretar todo tipo de realidad desde las ciencias pueda aceptar una religión como sistema mítico de creencias que pretenda ser una alternativa indiscutible a la interpretación de la realidad que dan las ciencias. Supuesto que el sistema de interpretación de la realidad es científico y ese sistema científico de interpretación ha de abarcar toda la realidad, incluido el hombre, la religión y el valor, los sistemas de valoración tendrán que justificarse, fundamentarse y legitimarse partiendo de las ciencias. (Corbí 1992b: 240-254) “Puesto que las religiones no ejercen ninguna función en la estructuración de nuestras sociedades, no hay que suponer ni creencia alguna en Dios, ni necesidad de esa creencia, para el correcto funcionamiento de la sociedad. En esta situación

³³ cfr. pgs. 227-272: “La religión sin creencias”

de hecho están situados los individuos de nuestra sociedad y en esta situación *de hecho* tendrán que insertarse las religiones.” (1992b: 245)

Corbí insiste en que el sentido de lo religioso en el mundo contemporáneo será el de conducirnos a “darnos de bruces con el *hecho* religioso”, con el sentido profundo de eso que llamamos Dios. “Adquirir o promover una actitud religiosa no es aceptar o promover un sistema de interpretaciones de la realidad, un sistema de creencias, no es aceptar y adoptar un sistema de valores y de moralidad, un sistema de organización y un sistema ritual, es, más bien, aceptar el enrolamiento en una búsqueda de algo que no se ha de convertir en presupuesto para nada pero que, en cambio, es un orden de hechos que lo afectará sutilmente todo [...] No hay nada que creer, sólo algo que encontrar. De una manera semejante como con respecto a la belleza no hay nada que presuponer ni que creer, sólo algo que encontrar.” (1992b: 246) Una religiosidad viable hoy no podrá fundamentarse en paradigmas culturales extinguidos o en vías de extinción. El factor que se ha erigido en eje cultural de sobrevivencia es el conocimiento: el conocimiento demanda creatividad y libertad total, sin dogmas de ninguna especie; sólo así puede garantizar la vida y sobrevivencia de la sociedad que vive del conocimiento.

El advenimiento de las sociedades dinámicas pone fin al vínculo ancestral que unía religión y ordenación del cerco del aparecer -religión y configuración cultural-, vínculo formalizado en los sistemas de creencias. Se interrumpe definitivamente la *imitatio dei* como norma y guía de conducta de la existencia humana (Eliade 1999: 8). A la vez, queda libre el camino para que pase a un primer término el núcleo de la experiencia religiosa como experiencia de conocimiento en creatividad y libertad. “Una posibilidad que siempre estuvo ahí, muy opacada -es cierto- por la religión hecha visión del mundo, ciencia y filosofía, pero que, una vez descubierta y practicada en las sociedades cazadoras, nunca desapareció. Que emergía aquí y allá de manos de maestros en las grandes tradiciones religiosas, pero que ahora se ha vuelto una necesidad de credibilidad [...]: es la única posibilidad que tiene, como el arte de ser arte.” (Robles 2000: 96) En referencia al análisis de Corbí, J.A. Robles sintetiza de la siguiente manera la triple convergencia que fuerza a la religión a ceñirse al marco del conocimiento: a) el recurso principal del que vivimos es el conocimiento. Sin él, sencillamente, es inviable nuestro existir social actual. b) Los

“instrumentos” de los que dependemos cada vez más para vivir son “instrumentos” de conocimiento, máquinas que procesan, aplican y producen información o, mejor dicho, signos, algo aún más abstracto. Y, c) el paradigma que hace que todo esto funcione es el conocimiento en estado de continua innovación y creación. En esta situación “es inviable la religión de “creencias”, que, por definición, es todo lo contrario: estabilidad, fijación, sumisión. La única religión posible es la religión que es conocimiento, en estado de continua innovación y creación: la religión como conocimiento silencioso.” (Robles 2000: 96)

3.2. “RELIGIÓN SIN RELIGIÓN” Y “EDAD DEL ESPÍRITU”

La cuestión religiosa se concreta, o se ciñe, así en una indagación libre que es un proceso para acceder a un tipo peculiar de hechos de los que hablan las tradiciones y los maestros. No conduce al descubrimiento de lo oculto sino que consiste en un proceso que busca adaptar las propias facultades, los propios perceptores, todo el ser, para percibir lo que es patente aunque sutil. No ofrece una alternativa a la interpretación de la realidad sino que favorece la sutilización que conduce a un nuevo nivel de relación y actuación con lo real. (Corbí 1992b: 256-288) Desplazada la religión de la articulación del valor primero -axiología primera- la aportación de las religiones ha de buscarse en el proceso de indagación del valor segundo de lo real. Las tradiciones religiosas proporcionan instrumentos y guía para avanzar en ese ámbito de conocimiento gratuito o “conocimiento silencioso”.

Esa “sutilización” que posibilita la visión de lo patente y sutil, aquí y ahora, ¿no sería pariente próxima del “alzado” propuesto por Eugenio Trías, aquel que nos constituye en habitantes de la frontera, es decir, en testigos del cerco hermético en el seno del cerco del aparecer?

El despliegue categorial ofrecido en *La edad del espíritu* presentaba el proceso de ocultación simbólica (el símbolo desplazado como horizonte de sentido), como proceso concomitante al desarrollo de un nuevo horizonte de sentido proporcionado

por la autoridad de la razón. Se está apuntando, desde la reflexión filosófica, al desplazamiento de los paradigmas mítico-simbólicos en los que siempre se había presentado la religión y, desde ahí, la afirmación: “importa, pues, redefinir en qué consiste propiamente lo específico del *hecho religioso* [...] Tal religión debe radicalmente distinguirse de lo que hasta ahora se había entendido por tal [...] Importa, pues, replegarse a los fundamentos mismos de la religión con el fin de determinar su verdadera esencia sin contaminaciones simbólicas. Debe, pues, purificarse esa esencia de la religión de todos los accidentia en los cuales aparecía dentro del ciclo simbólico.” (Trías 1994: 493)

Ése es, también, el propósito de M. Corbí desde la epistemología de las formaciones valorales. En los últimos apartados de *La edad del espíritu* Trías aborda la división “esquizofrénica” que caracteriza la experiencia contemporánea, la coexistencia de “una *civilización* configurada según pautas de racionalidad, y con tendencias ecuménicas, con una dispersión de formas expresivas *culturales* de naturaleza simbólica. Al universalismo abstracto de una razón que sólo puede generar *civilización*, pero que no alcanza a dar expresión *cultural* de la misma, responde un particularismo *cultural*, de carácter simbólico (étnico, religioso, expresivo) que reproduce a una escala dramática dicha esquizofrenia.” (1994: 673)

Ante la necesidad de repensar la religión en la nueva situación, las respuestas de los dos autores estudiados insisten en aspectos, en cierta manera, complementarios. Veíamos que Corbí hace hincapié en la urgencia de que la razón (la totalidad de las capacidades de prospección, proyección, innovación y control), tome conciencia de su nueva responsabilidad sobre la totalidad de los ámbitos de conocimiento; no sólo los tecnológicos y científicos sino también los axiológicos y organizativos. Corbí señala como el gran reto de la sociedad contemporánea el corregir lo antes posible el gran déficit en las ciencias humanas en comparación a los avances respecto a las ciencias físicas y biológicas.³⁴ Para Corbí los elementos simbólicos continuarán siendo aptos como expresión de las experiencias de conocimiento silencioso (pasadas, presentes y futuras) pero ya no para los ámbitos relacionados con la valoración primera.

³⁴ Corbí. 1999., cfr. pgs. 101-225: “Los valores colectivos en la nueva sociedad industrial”

Trías apuesta por un “horizonte *ideal*” de conjugación de razón y simbolismo al que denomina, como hemos visto, “edad del espíritu”. “Un horizonte de cultura y civilización, de carácter ecuménico [...] que sea capaz de unificar nuestras demandas terrenales, materiales, y nuestro anhelo de trascendencia” (Trías 1994: 674) Esa síntesis exigiría -exige-:

- a) la reconversión de la razón en espíritu; en otras palabras, el dar validez al conjunto cognoscitivo del ser humano y no sólo a sus facultades racionales (razón más “núcleo de misterio”), incluyendo pues aquellos niveles que no giran en torno al eje de la egocentración, en torno a las necesidades del viviente. Sólo desde la consideración de los dos niveles puede explicarse “razonablemente” esa indagación o aventura que va “más allá de los límites de la razón donde, resurge, inevitablemente, el continente perdido que constituye el mundo de los símbolos” (Trías 1994: 675)
- b) una radical transformación del estatuto de ese universo simbólico, concebido ahora en su función mediadora entre razón y núcleo de misterio: “símbolo espiritual”, dirá Trías, impregnado del carácter propio de este ciclo espiritual.

La “edad del espíritu” postula, pues, la posible articulación de razón y simbolismo; tendrá por protagonista al ser del límite, el ser que logra actualizar razón y núcleo de misterio. En la medida en que la razón piensa los distintos ámbitos de conocimiento como diversidad de construcción de imágenes³⁵, la “edad del espíritu” no es un horizonte utópico. Simbólicos o conceptuales, todos nuestros decires de la realidad son imágenes construidas por nosotros mismos. Lejos queda la creencia en un conocimiento que reflejaba más o menos fielmente la realidad (más fiel el científico, aproximado el filosófico y menos fiel el mitológico o el artístico). ¿Basta ese reconocimiento para superar la “ocultación simbólica”? Sólo en parte. Cuando la razón concebía las construcciones mítico-simbólicas como sistemas designativos inadecuados, falsos, la ocultación era absoluta. Son numerosos los textos de artistas y religiosos, del XIX y principios del XX, que reflejan esa vivencia de incompatibilidad

³⁵ en el apartado 1.2.4 hemos planteado ya esta relativamente reciente autoconciencia de la “razón”. Como escribía J.A. Valente: “hoy no sería científico hablar de la verdad científica como revelación incommovible y, menos, exclusiva de la experiencia. (...) Ha desaparecido la vieja oposición entre ciencia y poesía gracias a la evolución de los supuestos de la ciencia misma (...) Poesía y ciencia se encuentran de nuevo como dos grandes sistemas de símbolos que operan de modo complementario sobre la realidad. (1994: 20)

entre realidades encontradas: como una mano negra posándose sobre los ojos, impidiendo la visión del espíritu en el seno de la realidad, será la imagen que empleará Kandinsky (1987:13) para referirse a este fenómeno. Desde la perspectiva de la “concepción racional del mundo, y en su programa de colonización racional y transformación del mismo, no parece tener cabida el universo arcaico y tradicional asociado a las formas simbólicas” (Trías 1994: 547). En cambio, desde la comprensión de la distancia entre la finalidad del discurso conceptual, como potente instrumento de modificación del entorno basado en la posibilidad de abstracción y generalización que requiere, para ello, la exclusión de toda valoración y la finalidad valorativa esencial del discurso mítico, éste no recupera territorios designativos; pero sí deviene capaz de desarrollar su potencial como medio de conocimiento desde las facultades valorativas: como dos antenas de intereses diversos, tendidas hacia la experiencia como *elemento dado* (Valente 1987: 19) Cada una implicando a las facultades de modos muy diversos.

Entre las reflexiones acerca del “ocultamiento” correlato al avance de las sociedades industriales querríamos mencionar una breve conferencia de Martin Heidegger³⁶ en la que plantea si, en el seno de un entorno científico tecnológico es posible un vivir enraizado en un mundo con sentido. Si la respuesta fuera negativa, la creación artística no tendría ya tierra en la que germinar. Así, si la transformación del entorno humano en un medio científico tecnológico bloqueara toda posibilidad de sentido, la búsqueda de una relación valoral hacia la realidad exigiría “condenar el mundo técnico como obra del diablo”. Lo cual sería “necio” y “miope”. “Lo verdaderamente inquietante no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal” (Heidegger 1989: 25). Para Heidegger de lo que se trata es de “residir en el mundo de un modo muy distinto”. Un residir distinto que se fundamenta en una actitud de desapego hacia el entorno (tecnológico); un uso desapegado que, simultáneamente, “dice sí y no a los objetos del mundo cotidiano” (1989: 27). Se da un “pensar calculador” útil para acometer los asuntos corrientes, un pensar que toma en cuenta las circunstancias bajo el prisma de unas finalidades determinadas y una “reflexión meditativa” que “no aporta beneficio a las realizaciones de orden práctico” (1989:

³⁶ en un acto de conmemoración al compositor Conradin Kreutzer, 1959.

19). Es decir, un uso de las facultades cognoscitivas al servicio de la necesidad y un uso “desapegado”, sin supeditación a beneficio alguno. Cuando el escenario que hemos construido para la supervivencia, resulta tan desaxiológico hace falta adiestrar las facultades de manera que puedan ejercer su actividad con libertad respecto al escenario. Sólo cultivando la libertad interior, la *Gelassenheit*, respecto a la configuración de la cotidianidad se mantiene abierto el doble acceso a la realidad: “la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto [...] nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo [...] Cuando despierte en nosotros la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En ese fundamento la creación de las obras duraderas podría echar nuevas raíces.” (Heidegger 1989: 30) Esa actitud se concreta en un “sí y no” simultáneo frente a la realidad de la que no se deriva la duda o el sinsentido sino una relación “maravillosamente simple y apacible” que permite la apertura al sentido oculto de la realidad, ese sentido no marcado por la necesidad y el obrar, un sentido “no inventado ni hecho primariamente por el hombre” (1989: 28)

El conocer “meditativo” necesita el sustento de esa actitud no utilitaria (silenciar el “querer”). El “abierto” que nos rodea adquiere carácter de “horizonte” como resultado de nuestro representar. Entonces: “¿qué es esto abierto mismo si dejamos de lado el hecho de que puede también aparecer como horizonte de nuestro representar?” (1989: 44) Volvemos a encontrarnos, pues, con el vínculo entre el “no querer”, la des-sujeción, y un uso de las facultades cognoscitivas no representativo del que resulta la visión de aquello que quedaba velado por la representación. Pero para Heidegger el ser no puede forzar su desarrollo, sólo despejar el territorio: “en la medida en que logremos desacostumbrarnos del querer, ayudaremos a que se despierte la serenidad (1989: 38). Resalta el aspecto de don, una distancia entre lo que pueda ser el fruto de un esfuerzo humano y la apertura generada desde esa “serenidad” que parece autónoma, no afectada por la acción humana: “la serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*einzulassen*) con lo que no es un querer” (1989: 39).

Por otra parte deja claro que la actitud que “dice sí y no a los objetos del mundo cotidiano” (1989:27) es una actitud que afecta a las capacidades de conocimiento, pero no al sujeto conocedor mismo. Un uso “otro” del pensar que resultará en un uso valoral, poético, de la palabra. En cambio, el “conocimiento silencioso” de Corbí (como veremos) afecta plenamente al sujeto; y así también la des-sujeción como gesto de “alzado a la condición fronteriza” de Eugenio Trías, que transforma al ser en “carne simbólica”. El ser de Heidegger conoce en la proximidad y se reviste de la condición de mensajero cuando su presenciar revierte en palabra. Si al pensar representativo corresponde un hablar representativo (designador, conceptual), al pensar meditativo, presencial, corresponde un “señar” desde la proximidad: *die Sage*. *Die Sage* no es “el nombre para el decir de los hombres” (Heidegger 1987: 111), sino la expresión desde la *Gelassenheit*, desde el ser abierto a la proximidad. Pero el concepto del “ser fronterizo” permite dar un paso más: de mensajero a mensaje, el ser convertido en el mensaje mismo -símbolo-, el ser translúcido “dándose” en la frontera, en la conjunción, en un darse que a menudo no se traduce en expresión, *que sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, más no decir*, (Juan de la Cruz)³⁷. En la conjunción, ese ser (ser *del* límite) adquiere su verdadera esencia: “en el fronterizo estalla la inteligibilidad *en sí* de lo que aparece y se da, así como su libertad implícita. Constituye el despliegue de lo que en la pura esencia del dato del comienzo se halla en estado de latencia, en plena inconsciencia” (Trías 1999: 112

Por ello afirma E.Trías (1997: 155-156) que la referencia del “ser del límite” no es un “sujeto o una subjetividad” relativo al mismo sino la correlación entre la presencia sagrada y el testigo, el “emparejamiento *intersubjetivo* en el cual se produce el encuentro, la comunicación y finalmente el *encaje simbólico* entre lo sagrado y el testigo: tal es el “sujeto” del ser del límite.” “En ese acontecer el testigo y la presencia-ausencia de lo sagrado comparecen como una única identidad fronteriza, como el ser fronterizo mismo, como el genuino *ser del límite*. Uno y otro se convierten en su reciprocidad en un mismo acontecer en la frontera ...” (Trías 1994: 355)

³⁷ *Subida al Monte Carmelo*. Prólogo, 1

Retornando así a la cuestión sobre la posibilidad de superación del fenómeno de la “ocultación simbólica” percibimos, pues, la coincidencia de voces que apuntan hacia un uso no egocentrado de las facultades (o des-sujeción, en una forma u otra) como vía para un conocer/mostrar más allá de las palabras, para un “decir simbólico”. Atrás queda aquel decir simbólico que “concebía este mundo como efecto de otro mundo *verdadero* (religión)” (Trías 1991: 83); la pervivencia del *decir simbólico* propiamente dicho dependerá del lograr mantener “tensa esa diferencia entre lo que dice y el decir, [...] entonces a través de él puede darse palabra y voz a eso que siempre trasciende” (ibídem.) Un logro que requiere diferenciar, claramente: a) metáforas metafísicas de realidades y b) leyes en función de la prospección de realidades. Si no se logra lo primero, si “se concede valor de realidad al sujeto metafísico allende el límite [...] el sujeto que soy queda dependiente, esclavo y súbdito de un sujeto ajeno que le determina y domina” (Trías 1991: 57) Las formas culturales de sumisión que, antaño, favorecieron la cohesión y supervivencia de los grupos humanos, hoy resultan verdaderos obstáculos para la marcha responsable de las sociedades: de ahí que su mantenimiento sea causa de ocultación de “lo específico del hecho religioso”. Y, si no se logra lo segundo “el mundo natural asume cada vez más los rasgos de un mundo frío y muerto, gobernado por las leyes de la necesidad mecánica, completamente indiferente al hecho humano” (Nishitani 1999: 87) que cierra el paso a la “interrogación asombrada acerca de ese dato del comienzo” (Trías 1999: 111), origen del significar simbólico.

Hemos visto la llamada a la responsabilidad de E.Trías apelando a la necesidad de “redefinir en qué consiste lo específico del hecho religioso purificándolo de todos los accidentia en los cuales aparecía en el ciclo simbólico” (1994: 493). El “ciclo simbólico” de Eugenio Trías se corresponde con la plena vigencia de la estructura mítico simbólica en las sociedades estáticas, en el análisis de M.Corbí y, en ellas, “lo específico del hecho religioso” se presenta en formas religiosas, es decir, en formas ligadas a una concepción mítico-simbólica y teísta de la realidad y de la existencia humana, por tanto en formas basadas en el culto y la devoción y vinculadas a estructuras eclesiales, o sacerdotales. Cuando las tramas culturales no presuponen a Dios ni en las interpretaciones de la realidad, ni en los sistemas de valores y de comportamientos individuales y sociales, el “acontecer en la frontera”, la experiencia testigo, la fusión de cercos en el ser, no se presentará ya como indisolublemente

unida a la creencia en Dios ni atada a unos sistemas fijados de pensar, valorar o actuar, derivados de la creencia. (Corbí 1996: 137-146)

Si la referencia del término religión ha sido el peculiar modo de vivir la experiencia sagrada propio de las sociedades preindustriales y estáticas, expresándose en los sistemas de programación colectiva adecuados a ese tipo de sociedades -los programas mítico-simbólicos-, ¿podemos seguir empleando el mismo término para referirnos a la manera de vivir y expresar las experiencias religiosas en las sociedades dinámicas? “Religión” sugiere, hoy, fijación, control, sumisión, modos de vida caducados. “Habría que olvidarse del término *religión* porque lo que se entendía por religión se acabó, pasó [...], engendra unos equívocos tales que impiden hacerse entender cuando se pretende hablar, en las nuevas circunstancias culturales, de la dimensión sagrada de la existencia. No obstante [...] carecemos de uno colectivamente acreditado que pueda sustituirlo de forma que todos sepamos de qué estamos hablando.” (Corbí 1996: 85) Hace ya más de un siglo que William James señaló que asociamos inevitablemente la palabra “religión” a algún tipo de “iglesia”, y que este término sugiere, para muchos, tiranía, sumisión, hipocresía, obstinada superstición ... de tal manera “que es un orgullo poder decir que uno se mantiene al margen de todo ello” (James 1985: 254). También Eliade (1999:7) sugiere la necesidad de contar con otro término para referirnos a la experiencia de lo sagrado sin que implique creencia alguna en dioses o espíritus. “Pero tal vez sea demasiado tarde para buscar otro vocablo” -concluye Eliade-. Sin prescindir del término “religión” ¿sabremos referirnos a la experiencia de lo inefable desnuda de los rasgos en los que se presentó a lo largo del milenario “ciclo simbólico”? El mantenimiento de la ambigüedad oculta irremisiblemente el “decir simbólico” pues lo tiñe de un modelo de programación colectiva hoy caduco y percibido, por ello, como obstáculo, alienación, opresión, etc. Habrá que excavar y distinguir muy claramente para poder reconocer, bajo lo que para nosotros no son ya más que restos arqueológicos, la experiencia viva sepultada. En expresión de J.A. Valente (1994: 71): “Bajo toda ortodoxia yacen sepultadas las formas originales de lo que pudo ser o fue en un momento dado visión creadora capaz de alojar una epifanía de lo real o, si se prefiere una terminología propiamente religiosa, una revelación de lo divino. [...] Contra el elemento alienador de la religión, que es propiamente su constitución en depósito ideológico donde la epifanía de lo real o la revelación de lo divino quedan

congeladas, lo religioso o la conciencia religiosa sólo pueden producirse como movimiento creador o liberador de lo que pugna por manifestarse o ser bajo la gravitación represiva de la ortodoxia en cuanto ésta es, *como ha de serlo para constituirse como tal*, gestión totalitaria de formas conclusas.”

La conciencia o experiencia religiosa, “eso “místico”³⁸ carece de credencial para legitimar y convalidar los asuntos de nuestro mundo de vida; pero posee plena relevancia en relación con una experiencia limítrofe que alimenta, a la vez, una experiencia religiosa ilustrada, efectuada desde la inteligencia y la libertad responsable; y una formalización filosófica de nuevo cuño, capaz de sustentarse en las exigencias de nuestra inteligencia racional y de referirse, al mismo tiempo, a eso “místico” que nos rodea y envuelve, y que determina nuestra condición fronteriza.” (Trías 1999: 430) Insistiendo en la distinción entre la función ideológica (*legitimadora*) de las religiones y la “experiencia limítrofe”, Corbí dirá: “Las sociedades tradicionales eran como eran, pensaban como pensaban, sentían como sentían y actuaban como actuaban no porque fueran sociedades religiosas, sino porque eran estáticas y agrario-autoritarias. Las sociedades del pasado, de las que hemos recibido las tradiciones religiosas, creían lo que creían porque necesitaban adaptarse convenientemente a unos medios y modos de vida, no porque fueran religiosas. Hemos tenido que aprender (todavía estamos en ello), que en realidad nunca tuvimos proyectos bajados del cielo, ni recibidos de Dios o sancionados por él o suministrados por la naturaleza. Y hemos tenido que aprender esta dura verdad con dolor, temor, una inmensa perplejidad y por necesidad, porque en las nuevas circunstancias, las cosas no podían continuar siendo como creyeron nuestros antepasados. Nuestra perplejidad y nuestro temor es tan grande que todavía nos impide reconocer lo que se ha hecho cultural y colectivamente evidente. Nos hemos visto forzados a tener que comprender que la religión no es ninguna solución para nada. A cambio, la Religión nos conduce a más dimensiones de la existencia, a la gran dimensión, a afinar nuestro discernir y sentir, al interés incondicional por todo. La Religión no es solución para nada porque es sólo un espíritu que hace de nosotros un nuevo ser³⁹. Las religiones no dan construcciones, dan espíritu a los

³⁸ el texto ofrece una referencia previa a lo “místico” en el pensamiento de Wittgenstein

³⁹ Dietrich Bonhoeffer, en una de sus conocidas *Cartas desde la prisión* escribía: “la esperanza de resurrección del Evangelio es la que retorna al hombre al seno de la vida, en esta tierra, de un modo totalmente distinto. Ser

constructores.” (Corbí 1996: 189) Corbí desgranará las distintas funciones psicosociales que llevaba a cabo la religión sobre el fundamento del presupuesto divino: explicación de toda realidad, salvación, redención, fuente de sentido, ... para dejar el hecho religioso “al desnudo”: favorecer y guiar hacia esa dimensión completa del existir, una “religión sin religión” pues no requiere de referencias a lo sobrenatural. Le basta la realidad para atestiguar aquello que excede los filtros representacionales de lo real y, atestiguándolo -en términos de E. Trías- transforma el mundo y a sí mismo en intersección del más allá de toda construcción y el “mundo”, en cerco de vida.

En este sentido, dirá Amador Vega: “Asumir la muerte de Dios [...] nos lleva a considerar también que lo trascendente, vacío ahora de Dios, ha de ocupar un lugar en el “más acá”, sin perder su profunda dimensión sobrenatural. Ello supone pasar de una comprensión religiosa de la existencia y del mundo a una valoración mística de la realidad. Pero esta apropiación subjetiva del mundo no implica una sustitución sino la asunción de una nueva naturaleza del yo conocedor y de sus relaciones con el mundo y la naturaleza” (Vega 1999: 71-72). La nueva estructura cultural nos ahorra la vieja dificultad de que los presupuestos teístas -las creencias- oculten la misteriosidad, la trascendencia, lo sagrado, como ha sucedido siempre en la ya larga historia del conocer humano. Exclamaba Hallâdj, el gran místico musulmán:

*¿Cuál es esta tierra tan vacía de Ti, para que ellos se yergan buscándote en los cielos? Y Tú les ves que miran aparentemente hacia Ti, pero no Te perciben, en su ceguera.*⁴⁰

El reto consiste en lograr darle a ese “valor segundo” alguna articulación de forma que “la posibilidad” no quede bloqueada al desvanecerse la articulación que la vehiculaba -aunque lo hiciera con tantas limitaciones como se quiera-.

La “asunción de una nueva naturaleza del yo conocedor”: siguiendo la lógica del análisis de Corbí esa experiencia de realidad, inefable, gratuita, “limítrofe”, ... no tiene articulación propia: tampoco hoy. Ese valor segundo, el ámbito de lo que excede a la construcción necesitada de cada “nuestro” mundo (los mundos

cristiano no significa practicar unas formas determinadas de religión, no. Ser cristiano quiere decir llegar a ser hombre”. (en: *Letters & Papers from prison*. London: Fontana Press, 1965. p.123)

⁴⁰ Hussayn ibn Mansûr Hallâdj. *Poemas de amor divino*. Madrid: Miraguano, 1986, p.26

correlatos a cada estructura de supervivencia), sólo puede ser comprendido y expresado desde la estructura cultural vigente. Y si algo se ha erigido en factor central de la trama cultural de las sociedades dinámicas es el conocimiento; de ahí el categorizar el “encuentro” como dimensión de conocimiento, conocimiento silencioso, como hemos mencionado repetidas veces. Hablar de la experiencia religiosa como experiencia de conocimiento no anula modelos anteriores. Por la propia naturaleza de esa experiencia, ninguna perspectiva puede abarcarla ni agotarla. De esa otra dimensión que llamamos lo sagrado cada forma religiosa dice algo nuevo e inédito que otras formas no tienen la posibilidad de decir. Cada una expresa, desde el seno de su propia capacidad significativa (que está ordenada a la supervivencia de individuos y colectivos), una “significación y realidad segunda, gratuita, inefable y trascendente a la vez que inmanente”. (Corbí 1996: 75-79) Referirse a ella como “conocimiento silencioso” resulta una formulación adecuada al nuevo marco cultural que permite dar razón de los logros anteriores y guiar la indagación en las nuevas circunstancias. Desde ella se hacen patentes nuevos rasgos del “rostro” -del ámbito de misterio, del cerco hermético- y el eco de las voces de los maestros del pasado llega con nuevos matices. Desde esta perspectiva, despreciar o excluir alguna forma es empobrecimiento. Pudiendo beber de infinidad de fuentes, ¿por qué no hacerlo? (Corbí 1992a: 169-186; 1996: 231-245; 1998:57-61) En síntesis, Corbí nos presenta al *hecho* religioso, desnudo de las formas del pasado y abordado desde el paradigma cultural del presente, como conocimiento, “conocimiento silencioso”. Nos acercaremos a él en este último apartado.

3.3. EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO

El recorrido realizado nos lleva a comprender al ser cognoscitivo como capaz de más de una modalidad de conocimiento. Corbí propone una “concepción antropológica completa” capaz de dar razón de ello.

Una modalidad de conocimiento es el “conocimiento-representación” que se distancia de la realidad, la conoce representándola, dibujándola desde la distancia y la contraposición, objetivando. La representación reflejará la perspectiva del sujeto que se pone enfrente y sus intereses de acción. Otra es aquella modalidad de la que implícita o explícitamente hablan todas las tradiciones religiosas: un conocimiento que no es re-presentación ni comprensión, sino “reconocimiento”, testificación gratuita que no busca representar sino aproximarse. Se quiebra la distancia porque las facultades abandonan la voluntad de comprender para controlar. Es un conocer que nace del silencio y ofrece una verdad que no es formulación sino presencia. “¿Silencio de qué? De la necesidad. La valoración que acompaña a la experiencia religiosa es la propia del testigo imparcial desinteresado [...] La valoración desinteresada es conocimiento y la actuación desinteresada es estrategia de conocimiento que no se propone satisfacer las necesidades sino llegar a sentir y valorar para conocer mejor [...] Para acceder a la experiencia religiosa hay que volverse con el máximo interés a todo; un interés que tiende a ser incondicional. Ese es el tipo de valoración y actuación que acompaña al conocimiento silencioso: un conocimiento que no es representación, ni un plano para la actuación; que no es distancia sino inmediatez y copresencia desinteresada” (Corbí 1996: 86) Ese conocimiento que nace del silencio no es concepto, palabra, representación, sino intuición, presencia inmediata, unidad lúcida con lo que se conoce. No es tampoco respuesta metafísica a los enigmas de la existencia. Libre de pensamientos y palabras, “brota del misterio silencioso de uno mismo, que es el misterio del cosmos, y vuelve -sin palabras- a ese mismo misterio. Es un reconocimiento que, produciéndose en uno mismo, trasciende el “ego” como estructura de pensamientos, como estructura de deseos, como proyecto y como historia; y, porque trasciende el “ego”, es impersonal. [...] Lucidez que es co-presencia. Lo que se conoce es “eso sutil de ahí” que todo lo llena y a nada se liga; que todo lo penetra, todo lo trasciende y está libre de todo” (Corbí 1992a: 10)

Un “conocer que es trasladarse de una perplejidad a otra perplejidad mayor” (1996:101) ¿Dónde la tierra ignota? Aquí mismo. No hay que ir a ninguna parte pero hay que trasladarse muy lejos con la mente, el corazón y los sentidos: un acceso a lo real que requiere la sutilización de la totalidad del ser (comprensión, percepción, sentir), sutilización que se resume en liberarse de la construcción necesitada: liberar

al constructor. Liberándolo, se transforma la realidad conocida. Desde esta perspectiva, lo que transmiten las tradiciones religiosas no es ni tan siquiera mapa para el camino, ni reglas ni solución, sino “un canto, un rumor, una invitación, un sabor anticipado un lugar donde uno puede contrastar los propios logros” (1996: 104) Corbí recorre las tradiciones desde ese ofrecimiento de conocimiento⁴¹ mostrándolas como invitación a un proceso de una inteligencia que aprende a reconocer el medio sin hacerlo desde la perspectiva de sus carencias. El legado de las tradiciones nos hablan de silenciar la mente, el sentir, el actuar, es decir, de conducir los tres ámbitos del existir del ser y sus facultades a un funcionamiento libre, pro-activo, no reactivo a las exigencias del sujeto necesitado. “Lo que nos interesará de las enseñanzas de los maestros religiosos es lo que nos puede conducir a ese conocimiento silencioso, no los diversos aparatos conceptuales y simbólicos que se ven forzados a utilizar para hablar de él” (1992a: 11). De lo que se trata es de aprender el conocimiento desinteresado, un “conocer sin retorno”, sin vuelta a casa.

“Mirar sin nadie que mire porque quien mira, viendo se olvidó de sí. Todo es lucidez conmovida, tan conmovida que ya no tiene retorno. Y puesto que no hay retorno, no hay morada, y puesto que ya no hay morada, ya no hay más dualidad, sólo una presencia lúcida de sí misma. Ése es el Reino de los Cielos: la conmoción que enciende la luz. Cuando ya se es fuego y luz, queda calcinada la casa y el que la habitaba, y ya no queda nadie en ninguna parte, sólo lucidez vibrante. Ése es el conocimiento que descerraja el egoísmo. Sólo ese conocimiento hace estallar la burbuja que enclaustra. Sólo ese conocimiento para la rueda que gira en torno a la necesidad. La mente y la carne se abren para no volver más sobre sí mismas. Ese conocimiento vacía al yo porque disuelve su núcleo. La experiencia, repetida, del conocimiento silencioso, del conocimiento que sólo reconoce y testifica, va disolviendo la consistencia del yo.” (Corbí 1996:170) Proceso de sutileza o “alquimia espiritual” como señalaba E.Trías (1994: 377-390), que conlleva la transformación del *ser* en *símbolo*.

⁴¹ La obra *Conocer desde el silencio* (Santander, 1992) es, de hecho, una antología de textos de Oriente y Occidente sobre los aspectos que abarca este tipo de conocimiento, actitudes, características de algunos métodos, dificultades, etc.

Corbí afirma que, junto con la acción desinteresada, la razón y el silencio son los dos grandes instrumentos del camino interior. Apuesta por una “concepción antropológica completa” que muestre al ser humano como ser cognoscitivo dotado de una doble dimensión, la del testigo libre y fluido de la profundidad gratuita de “esto de aquí” y la constructora de mundos de los que la especie humana, como especie necesitada, pueda vivir. (1992a:30) El conocimiento silencioso no es irracional ni contra la razón. Exige abrirse paso a través del espeso trenzado de creencias de la malla del yo. “La razón, convenientemente usada, es un potente machete para cortar todo tipo de construcciones mentales, para desjarretar todos los presupuestos de las interpretaciones, para diseccionar todo tipo de postulados y valores, para dudar de todas las creencias. La razón, cuando se utiliza con rigor, sin descanso y sin miedo, es uno de los más potentes instrumentos de que disponemos los hombres para cortar todo lo que nos amarra [...] Pero no basta con la razón. Lo que debe guiar el corte de la razón debe ser un “sentir y presentir nuevo”; para ese trabajo se necesita otro instrumento. Ese instrumento es el silencio, el esfuerzo por comprender y sentir desde el silencio. Comprender y sentir desde el silencio, es comprender y sentir desde los claros que va abriendo la razón entre las tramas que todo lo construyen y que nos construyen.” (1996: 130) No podemos evitar comparar sus afirmaciones acerca del papel de la razón con las de Eugenio Trías acerca del papel que asume la razón fronteriza: “La razón limítrofe no puede acceder a otra cosa que a ese *ser* (del límite) que “se le da”. De él infiere, en su más arriesgada inferencia, ese *espacio-luz* que concede fulgor y domicilio a dicho ser del límite. El espacio-luz es el límite concebido en su más pura y diamantina *transparencia*. Transparece en la realidad existencial y en la inteligencia, y en el justo ajuste de una aventura de conocimiento filosófico que se empina hasta la verdad. Una verdad que tiene su lugar de irradiación en ese espacio-luz que la funda y constituye.” (Trías 1999: 416) Que la razón conduzca hasta el límite significa que ha realizado la ardua tarea de despejar conceptualmente el territorio. Pero, además, una razón así concebida se convierte en cómplice e instrumento del “sentir”, del conocer silencioso, de tal manera que esa “transparencia” irradie “verdad”, intelección. Sin la ayuda de la razón el sentir silencioso bascularía entre el nihilismo y las producciones afectivas paranormales.

Corbí señala la urgencia de tomar conciencia acerca del papel que ejercían los sistemas mítico simbólicos respecto al “sentir”, una función que quedó también desmantelada, y que los aparatos conceptuales no pueden suplir por causa de su propia estructura basada en la abstracción de toda valoración (1998: 117-182). No hay conocimiento silencioso sin “sentir” silencioso; el conocimiento completo es hijo del sentir. Corbí distingue entre la capacidad de vibración sensitiva instintiva, vinculada a los movimientos emocionales reactivos del sujeto, los *sentimientos*; y la *sensibilidad*, la capacidad de conmoción ante lo que nos rodea, una vibración cognoscitiva que es calor y luz. El movimiento de la sensibilidad es el “sentir silencioso”, sin él no se ha alcanzado el conocimiento silencioso que es conocimiento-vibración, inmediato, concreto que desintrega, en el sujeto, el diafragma de separación entre el conocimiento y la conmoción. En la concepción de lo que es la capacidad de sentir humana, los sentimientos ligados al ego, al sujeto, conservan todavía un rango de autoridad casi absoluta y única.

Corbí insiste en la necesidad de tomar conciencia de la importancia del “sentir silencioso”, que no arranca de la base instintiva de un ego, para el conocer completo. El enfrentamiento entre las “verdades” proporcionadas por los sistemas mítico simbólicos y las proporcionadas por los sistemas conceptuales, racionales, científicos e ideológicos, forzó a la reflexión acerca del conocimiento como constructor de imágenes de diversa naturaleza. Pero los mitos no sólo ofrecían comprensión sino también guía para la valoración, para el sentir. Y lo hacían tanto en el ámbito de la valoración requerida para sobrevivir como en el de la valoración gratuita, el sentir en la inmediatez desinteresada. Ofrecían programa, proyecto de vida que orientaba la necesidad y ofrecían expresión del sentir inmediato resultante de la necesidad silenciada. “Dios, el Providente, el Señor de la historia, el Redentor, son nociones y experiencias que se mueven en este terreno dual y ambiguo. Para nuestros antepasados, Dios y todo lo que comportaba la religión, era creencia, programa indiscutible y, a la vez, sentir y conocimiento silencioso. [...] El esfuerzo de objetivación de las ciencias abre la posibilidad de una explicación de la realidad distinta de la de los mitos. La explicación que ofrecían los mitos servía para construir un proyecto de vida; en cambio, la explicación de las ciencias se interesa por el cosmos, sus procesos, magnitudes, incógnitas. Es un saber que estudia la realidad callando la perspectiva de la necesidad y, por tanto, puede despertar un sentir

desinteresado por la realidad. En consecuencia, ciencias y técnicas que son instrumentos pragmáticos que diseñan para vivir, acaban silenciando la necesidad por amor e interés hacia aquello que se quiere comprender.” (1998: 132-133) El conocimiento conceptual no proporciona, pues, un sentir pero sí puede resultar en ayuda valiosa para avanzar en la des-sujeción, en el silenciamiento. ¿Cómo cultivar, entonces, el sentir silencioso?

Gran parte de la obra *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión* (1992 b) gira en torno a las consecuencias del desplazamiento del mito respecto al sentir en cuanto base de valoración y de los proyectos colectivos, tema que escapa a los límites de nuestro trabajo. En *El camí interior, més enllà de les formes religioses* (1998) Corbí indaga vías para el desarrollo del “sentir silencioso” desde las que son nuestras herramientas culturales, poniendo de relieve el poder de la razón para conducir hasta las puertas de ese sentir silencioso mediante el desmantelamiento de obstáculos⁴². Se trata, en fin, de tomar conciencia de la necesidad de trabajar en el específico desarrollo del sentir (que no nos viene dado sin más) tanto para adaptarlo a nuestra nueva imagen del mundo como para guiar las valoraciones y proyectos con lucidez, como para avanzar en el conocimiento silencioso más allá de cualquier imagen o proyecto.

Artes y ciencias serán fuentes aptas para alimentar el sentir silencioso. Pero también los antiguos “decires” religiosos constituyen una potente herramienta para transformar el sentir. Corbí plantea dos maneras de llevar a cabo tal transformación: una indirecta, a través de la lucidez mental; otra directa, mediante el uso de mitos, símbolos y metáforas. El método indirecto consiste en transformar totalmente la comprensión de la realidad y, ante una realidad no estructurada a partir de presupuestos, el sentir silencioso reacciona. Desde la perspectiva del método, esa sería -según Corbí- la aportación fundamental de tradiciones no teístas como la budista. Mediante un trabajo riguroso con la mente, asumiendo afirmaciones contradictorias hasta sus últimas consecuencias, la mente acaba saltando a un nivel de comprensión más allá de la lógica de las afirmaciones. En este tipo de método el papel de la razón (y toda su amplia gama de saberes) es fundamental. Por la

⁴² Un buen ejemplo de ese “uso práctico” de la razón nos lo ofrecen muchas páginas de E.Schrödinger: *Mi concepción del mundo*. Barcelona: Tusquets, 1988. 157 p.

tenacidad en el ejercicio mental, el buscador salta al conocer que trasciende toda argumentación, sin filtro de palabras o argumentos. Entonces la mente *reconoce* una realidad distinta a la configurada por nuestra necesidad, una realidad vacía de toda construcción ante la que el ser conocedor se conmueve. En este método -indirecto para el sentir- la mente abre el camino diluyendo los filtros que se interponían entre la realidad y el sentir.

El ofrecimiento que nos hacen las tradiciones teístas sería, como el ámbito de la poesía, un trabajo directo para adentrarse en el “sentir silencioso”. Los maestros de las tradiciones teístas utilizan las narraciones y los símbolos para hablarnos de lo que trasciende cualquier forma lingüística: imágenes que invitan a caminar en la dirección que apuntan, que quieren lanzar “más allá” de ellas mismas. Pero, para que el lenguaje de las tradiciones teístas pueda conducir hacia el conocimiento silencioso, es condición ineludible comprender que no pretenden representar realidad alguna sino aludirla, que los mitos e imágenes no hablan de ellas mismas sino que se están refiriendo a esta única realidad, para conducirnos a verificar en ella “aquello” a lo que apuntan. Aquello a lo que aluden sólo puede percibirse en el ámbito del conocimiento silencioso; y, una vez que se produce experiencia personal, se reconoce lo limitado de la imagen, de cualquier imagen. Pero si no se sitúa en la propia capacidad silenciosa, la imagen se mantiene en el ámbito de los símbolos, de la creencia, donde será argumentada y refutada antes de poder movilizar a la sensibilidad con su peculiar decir. (1998: 150)

Así pues, también desde el teísmo, la mente ha de participar activamente en todo el proceso; en este caso, para llegar a “liberarse de Dios” -traspasar el ámbito de los símbolos-, como pedía maestro Eckhart (*es por lo que ruego a Dios que me libere de Dios!*⁴³). El símbolo debe conducir más allá de sí mismo, “como tentáculos que lanzamos desde nuestra carne para tocar y sentir la realidad que está más allá de los límites de las construcciones que hacemos del cosmos y de la vida” (1998: 163). Corbí insiste en que el sentir necesita poseer algo concreto (existente o representado), algo sensitivo, al alcance, para poder conmovearse. Las imágenes simbólicas, si se trabaja bien con ellas, actúan de lanzadera para el sentir silencioso: “Dios, Poder, Padre, Luz, Altísimo, Rostro, Vacío orientan el sentir hacia determinados aspectos en los que el sentir silencioso pueda adentrarse. El sentir se

⁴³ Maestro Eckhart. *Obras escogidas*. Barcelona: Visión Libros, 1980. pg. 196

deja guiar por esas indicaciones hasta gustar lo que los símbolos dicen y en la dirección en que lo dicen. [...] es como una señal en una encrucijada del camino. El caminante la toma con absoluta seriedad, se fía y se entrega a la dirección que señala, camina por el sendero que apunta y la deja atrás. No se somete a ella, ni carga con ella” (1998: 166)

Teniendo clara la necesidad de movilizar la totalidad del ser conocedor y lo que para ello pueden aportarnos cada una de las tradiciones religiosas, éstas se convierten en un legado inagotable. Esa será su insustituible aportación a la sociedad de conocimiento (Corbí 1998: 155 -171).

El ámbito de lo sagrado, de lo que excede cualquier construcción se percibe en el seno de lo que la sensibilidad testifica. “Sólo ahí se presenta lo religioso, fuere lo que fuere. Si no se presenta ahí, no lo podremos reconocer, ni acoger, ni testificar su presencia. Sea lo que sea lo que llamamos *religioso* es algo que está ahí, en todo lo que nos rodea, y puede ser reconocido. Si queremos tener acceso a ello hay que aprender a usar y cultivar un sentir completo de nosotros mismos y de todo lo que nos rodea, y dejar atrás tanto los conceptos como las creencias [...] Es urgente terminar con el monopolio del conocimiento-representación. Una cultura en continua transformación del conocimiento-representación; una cultura que con sus estrategias cognoscitivas ha llegado a controlar o, por lo menos, a alterar los procesos de nuestro planeta; una cultura que ha hecho de la especie humana la gestora de los destinos de todos los seres vivos y del planeta entero requiere, con urgencia, cultivar el conocimiento que engendra el interés por todo y la testificación gratuita de todo lo que existe.” (Corbí 1996: 168). Entramos así en el último gran tema que querríamos abordar en relación al conocimiento silencioso: su “uso práctico”, la relación entre ética y conocimiento silencioso.

3.4. EL “USO PRÁCTICO” DEL CONOCIMIENTO SILENCIOSO

Corbí insiste en que si las tradiciones religiosas se empeñan en suministrar creencias o sistemas de comportamiento, en lugar de colaborar en el urgente

desarrollo del conocimiento silencioso a través de la enseñanza de sus grandes maestros, no hacen más que reforzar el mantenimiento de la exclusividad del conocimiento representación. Del legado de las religiones habrá que aprender a destilar las riquezas del proceso con el que conducen a esa dimensión *sagrada*. La verdad silenciosa no dicta una actuación. Pero “sólo la calidad individual y colectiva que consigamos en el refinamiento de nuestras capacidades cognoscitivas globales, y no solamente racionales, sólo la calidad y el refinamiento de nuestra sensibilidad, la sinceridad y profundidad de nuestro interés por todo lo que existe, solamente eso será nuestro personal criterio de discernimiento de qué es lo que hay que hacer y qué no.” (1992 b: 332). La verdad silenciosa no dicta una actuación pero no por ello se desentiende del actuar. Si el actuar regido, exclusivamente, por la necesidad se caracteriza por ser un actuar “reactivo”, una reacción del sujeto a la llamada del entorno según necesidad, la articulación de conocimiento silencioso y comportamiento promueve lo que Corbí denomina un actuar “proactivo”, libre (del dominio de la egocentración) y responsable (interesado por todo desde un profundo desapego). El actuar “proactivo” es el que se corresponde con el “ser completo”, con el uso de las facultades más allá de la simple supervivencia.

La “proactividad” requiere un trabajo de desegocentración de todos los niveles del ser conocedor (silenciamiento) así como el desarrollo de la capacidad silenciosa de las facultades. La “construcción de mundo” llevada a cabo por ese “ser completo” estará regida por la sabiduría de alguien capaz de interesarse por la realidad y no sólo por su núcleo de necesidades.

Habíamos expuesto ya, sumariamente, la propuesta ética de Eugenio Trías, el “uso práctico” de la razón fronteriza que “no es otra cosa que la *formación* de lo que en el hombre subyace como potencia y virtualidad” (Trías 2000: 64): personalizar el ser del límite. La ética fronteriza aúna el comportamiento que permite “ajustarse a la condición de habitante de la frontera” y el actuar acorde a esa condición. Ahora podemos preguntarnos: ¿no es el habitante de la frontera (testigo y encarnación del cerco hermético en el cerco del aparecer), el testigo desinteresado que ha *formado* su capacidad de conocimiento completo? Veíamos cómo E.Trías renovaba el imperativo pindárico (“llega a ser lo que eres”) desde la filosofía del límite. “El imperativo ético nos propone, como “deber” el inexcusable deber de ser felices o de alcanzar en lo posible la “buena vida” que constituye nuestro objetivo vital, “obrando

de tal manera que el “ethos” se ajuste a la medida humana”, [...] cumpliendo a través de elecciones apropiadas la proposición ética, de manera que ésta se acabe implantando en las disposiciones y hábitos del sujeto” (2000: 111 -113) . Constatando que “el cerco de cuanto aparece queda en la opción subjetivista apresado y encadenado a eso mismo que se propone como instancia liberadora, el *sujeto*” (Trías 1999: 83), la ética fronteriza promueve la des-sujeción, “el debilitamiento de la dureza de la voluntad de poder expresada en ese querer ser sujeto”, como condición de apertura del mundo. Des-sujeción, o desegocentración, o sutilización, o proceso de transformación, que confiere libertad, profunda libertad, a la realidad: al ser y al mundo.

Creo que puede afirmarse que ética fronteriza y “camino de conocimiento” coinciden en esta propuesta liberadora. Corbí la expone como “una invitación al silenciamiento de la necesidad y, por tanto, una invitación a la liberación de todos los patrones del pensar y el sentir que impone la necesidad; es una invitación a la libertad completa porque es una invitación a la liberación del constructor, la necesidad, que es la raíz de toda sumisión” (1996: 91).

Las formulaciones en torno a la posibilidad de apertura liberadora más allá de los límites del núcleo regido por la necesidad, el sujeto egocentrado, no son nuevas. Ni tan siquiera en Occidente. Schopenhauer, como ejemplo pionero, llegó muy lejos en su formulación del mundo como representación correlata a un sujeto “al servicio de la realización de sus complicados fines ulteriores y para la conservación de un ser de múltiples necesidades” (1987: 146) (al servicio, en suma, de la “voluntad”). “En los animales esta servidumbre es constante. En el hombre, algunas veces, por excepción, puede ser suspendida [...]: olvidándose de sí mismo como individuo y de su voluntad y convirtiéndose en puro sujeto, en claro espejo del objeto [...] La genialidad es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona, para convertirse en sujeto puro del conocimiento, en visión transparente del mundo, y esto no de una manera momentánea, sino tanto tiempo y tan reflexivamente como sea necesario” (1987: 153). Pero cuando Schopenhauer propone la práctica de adecuación a ese sujeto puro del conocimiento, se acerca demasiado a una renuncia a la existencia: su des-sujeción requiere una renuncia a

la voluntad de existir. A la razón le quedaba todavía largo camino por recorrer, desde los continuos aportes de las diversas ciencias humanas⁴⁴, para comprender la profundidad de los niveles implicados en la construcción de mundo y de sujeto, y poder dar “razonablemente razón” de la des-sujeción como elemento del proceso de conocimiento en complementariedad con el conocer representacional generado desde el sujeto. Para asumir positiva y creativamente las vías que abre la no dualidad, el conocimiento inmediato -sin mediaciones representacionales- con las consiguientes exigencias de des-sujeción del mismo, era necesario llegar a reconstruir una concepción integradora del conocimiento. Sin ello, la des-sujeción no podría más que tender hacia el nihilismo.

La inteligencia racional debía “ser conducida hasta su propio límite; lo cual significa apurar todas sus fuerzas y energías; sólo así puede descubrir, si es lúcida y consecuente consigo misma, su inherente y congénita “limitación”. En ella puede encontrar, a través de la experiencia “mística”, una posible apertura de ese límite (sin que este quede sin embargo, anulado” (Trías 1999: 431). Occidente, que construye su “mundo de sentido” desde la razón debía llegar al conocimiento silencioso desde su razón, como culminación del itinerario de su propio poderoso instrumento. Y no sólo eso. En la propuesta occidental de un conocimiento no representacional, la razón tenía que encontrar su sitio para superar aquella “esquizofrenia” antes mencionada⁴⁵. Su sitio como instrumento eficaz para guiar hasta el límite, hasta las puertas del “misterio”, quebrando preconcepciones y presupuestos, su sitio como guía lúcida de cada paso del proceso.

La “razón fronteriza” nos permite esa reconstrucción al partir de una “razón que asume una premisa previa a su propia implantación, en la cual premisa (*existencial*) acoge la presencia del límite; una razón, por tanto, que no produce, desde ella misma, su propio dato inaugural, sino que se debe a un dato del comienzo con el que “se encuentra”.(Trías 1999: 425) Esa asunción procura la posibilidad de diálogo con lo *simbólico*, lo allende del límite, ese “dato inaugural” en las formas en las que se muestre. Y la verdad surge de la tensión creativa entre ambos. “La no-verdad podría determinarse como el ocultamiento u olvido de esa doble potencia en

⁴⁴ acerca del camino recorrido por la filosofía occidental respecto al hecho religioso, vid. E.Trías: *Pensar la religión*, pgs. 15-63.

⁴⁵ vid. E.Trías. *La edad del espíritu*, pgs. 673 y ss.

relación” (Trías 1999: 239). Llevar a cabo la posibilidad humana es adecuar el ser a esa realidad. “Éste es el conocimiento de sí mismo del que hablan los maestros -dirá Corbí-: sentir la libertad completa del propio corazón y conocer la potencia de la propia mente, potencia capaz de traspasar con su luz todas las construcciones de ideas y creencias para difundirse en la inmensidad vacía; vacía por sutil y por unificada. *Soy el esclavo de aquellos que se conocen a sí mismos* -decía Rumí- *Ellos componen un libro con su propia esencia y sus propios atributos, y a ese libro le dan por título ‘Ana’l Haqq’, ‘soy la Verdad’*. Esa es la Verdad.” (Corbí 1998: 261)

Y una última cuestión: las propuestas que estamos recogiendo, ¿no serán sólo aptas para una reducida élite ilustrada? Mariano Corbí responde: “la “religión”, así entendida, a pesar de su grandiosidad, es una propuesta para todos. No es un programa que deba adaptarse o abarataarse para que pueda imponerse a todos. La experiencia religiosa es una oferta, una invitación y una posibilidad para todos los hombres; pero, como la poesía y la belleza, no se consigue fácilmente [...] Si los hombres de nuestras sociedades se hacen colectivamente ineptos para la poesía o la gran música, no es por culpa de la inaccesibilidad de la poesía o de la música, sino por culpa de lo burdo y la falta de calidad de nuestra educación y de la construcción de la sociedad humana.” (1996: 97-98) No se trata pues de abaratar la propuesta o de diluir la experiencia, el reto radica en desarrollar las condiciones para ella en nuestras sociedades. Como planteábamos desde las primeras páginas de este trabajo, el reto será “allanar el camino” para que puedan acceder a ella el mayor número de personas posibles. El reto, avanzar hacia “una religiosidad basada en la inteligencia y en el ejercicio responsable de la libertad”. (Trías 1999: 430)

4. CONCLUSIÓN

Nos habíamos propuesto estudiar los fundamentos “razonables” de la experiencia religiosa en el seno de la sociedad contemporánea y hacerlo a través de las obras de Eugenio Trías y de Mariano Corbí. El trabajo venía precedido del convencimiento de que, si queremos evitar el surgimiento de “religiosidades salvajes” hay que tomar seriamente en consideración el cúmulo de elementos que quedan desplazados con el advenimiento de las “sociedades de conocimiento” y la consiguiente marginación progresiva de las “culturas religiosas” de estructura mítica simbólica.

Hemos visto cómo la obra de Eugenio Trías se distancia del duelo “razón - religión” para poder replantear un uso de la mente conceptual capaz de participar en una relación múltiple del ser humano con la realidad. Una mente conceptual capaz no sólo de ordenar el “cerco del aparecer” sino también de encararse a aquello que no queda sometido a la “apariencia” de ese cerco en su ropaje lingüístico. Avanzando en la línea del rigor wittgensteiniano (“en cualquier caso, lo inefable existe. Se *muestra*, es lo místico” -T. 6.522), la reflexión de Trías crea un concepto de razón capaz de articular el mundo lingüístico, conceptual, y el “cerco de misterio”, lo inefable. Esa “razón fronteriza” da “razón” de lo que se da a lado y lado de la frontera: en el “cerco del aparecer” ordena y guía; además, colabora en dar “realidad” al “cerco hermético” y alienta lúcidamente el “alzado”, el actuar del sujeto hasta esa constitución del ser cognoscitivo capaz de testimoniar ese ámbito de absoluta sutilidad, la constitución del “ser fronterizo”. El ser fronterizo no sólo cuenta con el nivel de conocimiento conceptual, descriptivo, sino que desarrolla aquella capacidad cognoscitiva que no se traduce en las representaciones de lo real (fundamentadas en la objetivación), sino en la actitud de asombro, admiración, vértigo, gozo, interrogación. Por la propia naturaleza de ese ámbito, sólo puede comunicarse mediante una “exposición indirecta y analógica”, que constituye el concepto de símbolo (y suplemento simbólico) en Trías.

Desde la validación de lo que “excede” la construcción conceptual de la realidad, el cerco hermético y su exposición en clave simbólica, puede plantearse la reflexión sobre las múltiples tareas de “religación” llevadas a cabo por las elaboraciones

mítico simbólicas. La estructura religiosa de las culturas se apoyaba en la interpretación representacional del símbolo, interpretando su contenido semántico como descriptivo.

El suplemento simbólico recupera su capacidad alusiva cuando la razón funde la entidad del referente del uso conceptual del símbolo. Apartado del eje de la construcción del “mundo de sentido”, el suplemento simbólico se circunscribe al ámbito de la relación del ser fronterizo con su frontera, es decir, con una realidad “completa”.

Permanece, pues abierta la vía de “relación religiosa del fronterizo con su frontera” pero alejada ya de las ancestrales formas de “conmemoración y celebración en el modo ritual, mítico y simbólico” (Trías 1991: 274) derivadas del paradigma de religación de mundos de distinta “entidad”. La realización de esa posibilidad será la “edad del espíritu”, capaz de delimitar las características de razón y de símbolo y de aunar “razón fronteriza” y “suplemento simbólico”, ya no ordenaciones enfrentadas del cerco del aparecer sino vías de acceso a lo real, al existir, estrechamente vinculadas entre sí, constituyendo al ser humano en “ser fronterizo”.

La obra de Eugenio Trías nos deja, pues, el camino abierto (“razonablemente”) para indagaciones sobre cómo, por ejemplo, favorecer el “alzado” en el actual sistema educativo; o, también, cómo desarrollar una razón que sea realmente “fronteriza”, un desarrollo de los sistemas conceptuales permanentemente abiertos a la interrogación y el asombro. La vía libre a cualquier investigación que aporte elementos a aquel “allanar el terreno” al desarrollo de una religiosidad (o experiencia del ámbito de lo inefable) desde la inteligencia y el ejercicio responsable de la libertad, que mencionábamos desde las primeras páginas. A la vez que continúa abierto el camino para seguir desenmascarando “razonablemente” la falta de fundamento de aquellos que se otorgan el rango de voceros de esa Voz de Orden procedente de un cerco extramundano exigiendo obediencia a los sujetos del cerco intramundano. (Triás 2000: 130)

En esta línea, la investigación de Mariano Corbí logra esclarecer la estructura interna de las formas mítico simbólicas de tal manera que pierden el tradicional revestimiento de oscuras formas de la sensibilidad para mostrárenos como sistemas de conocimiento perfectamente aptos para encarar las necesidades de las sociedades estáticas o estables. Al llevar a cabo el análisis lingüístico de las

estructuras semánticas profundas de los mitos desentraña la causa de aquella constatación (no menos sorprendente por antigua) de similitud entre modelos míticos pertenecientes a culturas distantes. Su trabajo nos aporta:

- el reconocimiento de una doble valoración presente en las estructuras culturales: sistemas de valores al servicio de la supervivencia del grupo y presencia de valoración “desinteresada” por el existir mismo de la realidad (expresada desde el seno de los mismos sistemas de valores).

- el comprender que las formas míticas, basadas en la “religación” respecto a unas fuentes de valor *supra* humanas (divinas, externas al mundo natural), articulaban tanto la configuración del mundo como los niveles de conocimiento gratuito, no motivados por las necesidades del sujeto.

- muestra el desplazamiento de las ancestrales estructuras de valoración (tanto aquellas referidas al valor primero, el correspondiente a la supervivencia, como las referidas al valor segundo, aquel no supeditado a la necesidad) en las sociedades que basan su supervivencia en la innovación y en la creación de conocimiento.

- recoge las aportaciones de las culturas religiosas del pasado respecto a los ámbitos del conocer gratuito desde el eje del paradigma que parece regir, cada vez más, todos los ámbitos de nuestra estructura cultural: el conocimiento.

- la propuesta de una antropología capaz de unificar los dos niveles (o quehaceres) de las facultades humanas: al servicio de la necesidad del viviente, y desde el desinterés de cualquier logro o interés por el existir mismo. Los instrumentos conceptuales son nuestro medio de creación de mundos, pero no imponen, por sí mismos, valoración alguna.

- plantea el uso de las facultades desde el silencio de la necesidad y de las construcciones. Las facultades, desde el silencio del constructor, guían hacia y a través de los ámbitos del silencio, lo inefable, la misteriosidad. La mente, capaz de desbrozar, de conducir hasta las puertas, abriéndolas para el re-conocimiento desde el sentir silencioso. Y de nuevo la lucidez de la mente, guiando al sentir. El “conocimiento silencioso” es fuente de un auténtico interés por todo y conduce las construcciones humanas desde ese interés.

- del legado de las culturas religiosas del pasado no podemos extraer ni soluciones ni comportamientos adecuados para un presente que se rige por el diseño del futuro. Sí podemos aprender de ellas lo que nos transmiten de sus

propias experiencias “religiosas” (experiencias desde el silenciamiento), y sus enseñanzas respecto al desarrollo de ese conocimiento silencioso. En esse ámbito, constituyen un legado milenario de indagación, aciertos y consideraciones, respecto al uso de las facultades humanas en sus esfuerzos por una relación plena hacia la realidad, desde el silencio de la necesidad, desde la veneración, el maravillamiento, la perplejidad y la admiración.

De ahí que la obra de Corbí nos deje la puerta abierta para rastrear ese legado, libres de cualquier sombra de sumisión a verdades supuestamente reveladas (“voces de orden”) para guiar los esfuerzos de los “testigos imparciales del misterio que todo es y nosotros somos, testigos asombrados del misterio que percibimos con nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro ser, a unos niveles que escapan a toda definición” (Corbí 1992a: 16).

Hasta ahora, para Occidente, las consideraciones acerca del conocimiento silencioso quedaban circunscritas a la experiencia estética. Diderot, en su artículo sobre el “genio” en la Enciclopedia (1757), escribe: “La mayoría de los hombres no experimenta sensaciones vivas sino por la impresión de los objetos que tienen una relación inmediata con sus necesidades, sus gustos, etc. Todo lo que es ajeno a sus pasiones, todo lo que carece de analogía con su modo de existir, o no lo perciben, o no lo ven sino un instante pero no lo sienten, y muy pronto lo olvidan para siempre. El genio es aquel cuya alma más amplia, afectada por las sensaciones de todos los seres, interesada en todo lo que está en la naturaleza, no recibe una idea que no despierte un sentimiento; todo lo anima y lo conserva todo.” Diderot, Kant y un largo etcétera de pensadores hasta Heidegger, reflexionaron sobre los rasgos de esa experiencia de conocimiento que fundamentaba el hecho estético. El proceso de autonomía del arte respecto a las estructuras y funciones de religación había avanzado lo suficiente como para que las palabras de sus protagonistas no quedaran oscurecidas por esas estructuras: los sistemas mítico simbólicos y las culturas de creencias de las que habían formado parte⁴⁶. La distinción entre las funciones prácticas del quehacer artístico, por una parte, y la cualidad de la experiencia estética, por otra, permitían reconocer el valor de tal experiencia, por sí

⁴⁶ como nos recuerda A. Marí (1988: 11): *Totes les disciplines donaven fe d'aquest model del qual eren manifestació objectiva: cap diferència separava la poesia de la ciència, ni aquesta de la religió, i la religió se*

misma. En el seno de la experiencia estética podían abordarse, sin recelos, alusiones a realidades totalmente “otras”, o a actitudes creativas que exigían el silencio del yo y de sus construcciones e interpretaciones. Sin desconfianza, porque se interpretaban en su sentido metafórico desde el nivel experiencial al que aludían, desde su interés por resaltar la posibilidad de un sentir, ver, percibir, de otra cualidad.

Hemos visto, también, cómo tales experiencias han podido interpretarse como conocimiento cuando el conocimiento conceptual ha logrado comprender su poder de “constructor de imágenes” y asumir la relatividad de cualquier imagen. Y, flotando en el aire, como pieza hasta ahora sin encaje en el engranaje del pensamiento Occidental, “lo inefable existe. Se *muestra*” ... Y “de lo que no puede hablarse, es preferible guardar silencio” (Wittgenstein).

Comprender el doble uso de las facultades de conocimiento, y de ahí la “aparición” de un modo de la realidad al servicio de la supervivencia y la posibilidad de otro sin esa estructuración, permite comprender la naturaleza de ese “mostrarse” de lo inefable. Y, permite, a la vez, asumir el doble “modo” como posibilidad del conocer humano. Cuando se logra, además, poner al descubierto la idoneidad de los sistemas mítico simbólicos como medios de establecer “mundos de sentido” respecto a unos grupos humanos que basaban su supervivencia en la repetición y conservación de unos comportamientos estables; y se comprende su inadecuación para unas sociedades que viven de la innovación continua, a todos los niveles, se hace posible rescatar, de ese inmenso haz, sus enseñanzas, indicaciones, intuiciones, respecto al conocer silencioso. Como ya antes se había podido hacer en el marco de la experiencia estética. Podemos superar, finalmente, los condicionantes que obligaban a interpretar todo ese conjunto sólo desde la perspectiva de una ordenación de mundo ya desaparecida, para recuperar su sabiduría respecto al ámbito de “lo que aquí hay” trascendiendo cualquier construcción.

La situación presente la resume bellamente “la zarza ardiente” de Rafael Argullol: “la zarza sigue ardiendo en lo alto del monte pero no se oye ninguna voz que haga

sintetitzava en l'arquitectura i aquesta en la música, i la música en l'astronomia, i així successivament fins a fornir un coneixement circular, tancat en ell mateix i reductible a la figura de déu, síntesi de totes les coses.

proclamas solemnes ni se ve a ningún profeta esperando unas tablas de la ley ni abajo hay sacrílegos adorando a un becerro de oro. La zarza arde, ajena a estas ausencias, en un tranquilo fluir: fuego, brasa, ceniza, viento y, otra vez, fuego, sin otra misión que la de dar un poco de calor a los que de tanto en tanto se acuerdan de ella y se preguntan por su significado.”⁴⁷ La zarza arde y, aunque sin función directa alguna respecto a la ordenación del “cerco del aparecer”, la posibilidad humana es la de testimoniar el fuego, conocerlo. Esa es la certeza que transmiten las obras de Trías y de Corbí. Uno y otro “dan razón” de ese arder y exploran las vías de acceso a esa posibilidad, vías adecuadas a unas configuraciones culturales radicalmente secularizadas que se han alejado, definitivamente, de las ancestrales estructuras de “religación”. Habrá que aprender a escuchar, con oídos nuevos, unas voces que no sólo hacían “proclamas solemnes” sino que también referían al existir de la llama. Importa recuperar la posibilidad en el seno de las nuevas sociedades de innovación continua.

⁴⁷ R.Argullol. *El cazador de instantes*. Barcelona: Destino, 1996. p.44

5. BIBLIOGRAFÍA

- AAVV. *Arquetipos y símbolos colectivos: Círculo Eranos I*. Barcelona, Anthropos, 1994. 431 p.
- AAVV. *Estética y religión: el discurso del cuerpo y los sentidos*. Barcelona: Er, revista de filosofía, 1998. 563 p.
- Bataille, Georges. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973. 159 p.
- Carrithers, Michael. *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*. Madrid: Alianza, 1995. 93p.
- Corbí, Mariano. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Salamanca: Universidad, 1983. 681 p.
Conocer desde el silencio. Santander: Sal Terrae, 1992. 207 p. (a)
Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Barcelona: Herder, 1992. 342p. (b)
Religión sin religión. Madrid: PPC, 1996. 292 p.
- Courtès, J. Mame, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*. Paris: 1973. 187p.
- Diderot, Denis. *Escritos sobre el arte*. Madrid: Siruela, 1994. 200 p.
- Dupré, Louis. *Simbolismo religioso*. Barcelona: Herder, 1998. 206 p.
- Durand, Gilbert. “La noción de límite en la morfología religiosa”, en: AA.VV. *Los dioses ocultos: Círculo de Eranos II*. Barcelona: Anthropos, 1997. pgs.95-140.
- Durkheim, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968. 647 p.
- Eibl-Eibesfeldt, I. *La sociedad de la desconfianza*. Barcelona: Herder, 1996. 234 p.
- Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós, 2000. 174 p.
La búsqueda: historia y sentido de las religiones. Barcelona: Kairós, 1999. 237 p.
El hombre y lo sagrado. Buenos Aires: La Aurora, 1978. 452 p.
Images et symboles. Paris: Gallimard, 1979. 238 p.
El mito del eterno retorno. Madrid: Alianza, 1989. 174 p.
Tratado de historia de las religiones. Madrid: Cristiandad, 1980. 2v

- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994. 142 p.
- Godin, André. *Psychologie des expériences religieuses*. Paris: Le Centurion, 1985. 286p.
- Guiraud, Pierre. *La semántica*. México: F.C.E., 1976. 115 p.
- Gusdorf, Georges. *Mythe et métaphysique*. Paris: Flammarion, 1968. 267 p.
- Harris, Marvin. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica, 2000. 217 p.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Barcelona: Serbal, 1989. 86 p.
De camino al habla. Barcelona: Serbal; Odós, 1987. 246 p.
Carta sobre el Humanismo. Madrid : Alianza, 2000. 91 p.
- James, William. *Les varietats de l'experiència religiosa*. Barcelona: Edicions 62, 1985. 18 p.
- Jung, C.G.; Kerényi, Ch. *Introduction à l'essence de la mythologie*. Paris: Payot, 1968. 253 p.
- Kandinsky, Wassily. *La gramática de la creación*. Barcelona: Paidós, 1987. 162 p.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa, 1997. 487 p.
- Kolakowski, Leszek. *La presencia del mito*. Madrid: Cátedra, 1990. 135 p.
- Lamo de Espinosa, E. *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1994. 632 p.
Sociedades de cultura, sociedades de ciencia. Oviedo: Nobel, 1996. 261p.
- LeShan, L.; Margenau, H. *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*. Barcelona: Gedisa, 1996. 257 p.
- Marí, Antoni. *L'home de geni*. Barcelona: Edicions 62, 1984. 271 p.
La voluntat expressiva. Barcelona: La Magrana, 1988. 207 p.
Formes de l'individualisme. València: Eliseu Climent, 1994. 276 p.
- Martín, Consuelo. *Conciencia y realidad*. Madrid: Trotta, 1998. 229 p.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 1999. 509 p.
- Morin, Edgar. *La mente bien ordenada*. Barcelona: Seix Barral, 2000. 186 p.
- "Nada, mística y poesía" en: *Er, revista de filosofía*, nº 24/25. Barcelona, Sevilla, 1999. 373 p.

- Nagel, Ernest. *Simbolismo y ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1982. 68 p.
- Nicolás, J.A. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos, 1997. 630 p.
- Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999. 379 p.
- Otto, Rudolph. *Lo Santo*. Madrid, Revista de Occidente, 1965. 233 p.
- Panikkar, Raimon. *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica: para una lectura intercultural del símbolo*, dins: AAVV."Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I". Barcelona: Anthropos, 1994. pgs. 383-413.
El mundanal silencio. Barcelona: Martínez Roca, 1999. 174 p.
- Parra, Jaime D. (ed.) *La simbología: grandes figuras de la ciencia de los símbolos*. Barcelona: Montesinos, 2001. 239 p.
- Robles Robles, J.A. *Religión y paradigmas*. Heredia: Fundación UNA, 1995. 193 p.
Repensar la religión: de la creencia al conocimiento. Costa Rica (pre-print), 2000. 288 f.
- Sakaia, Taichi. *Historia del futuro: la sociedad del conocimiento*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1994. 311 p.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*. Méxco: Porrúa, 1987. 321 p.
- Sperber, Dan. *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción cultural, 1978. 189 p.
- Trias, Eugenio. *Los límites del mundo*. Barcelona: Ariel, 1985. 284 p.
Lógica del límite. Barcelona: Destino, 1991. 548 p.
La edad del espíritu. Barcelona: Destino, 1994. 721 p.
Pensar la religión. Barcelona: Destino, 1997. 255 p.
La razón fronteriza. Barcelona: Destino, 1999. 431 p.
Ética y condición humana. Barcelona: Península, 2000. 156 p.
- Valente, José Ángel. *Las palabras de la tribu*. Barcelona: Tusquets, 1994. 257 p.
- Varela, F.J. *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 1992. 318 p.
- Vega, Amador. *Passió, meditació i contemplació*. Barcelona: Empúries, 1999. 186 p.
- Wittgenstein, L. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1996. 150 p.
Conferencia sobre ética. Barcelona: Paidós, 1997. 63 p.
- Zaehner, R.C. *Mystique sacrée, mystique profane*. Monaco: du Rocher, 1983. 362 p.
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Madrid: F.C.E., 1993. 412 p.

Zubiri, Xavier. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza, 1999. 196 p.
Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza, 1998. 314 p
Naturaleza, Historia, Dios. Madrid: Alianza, 1994. 563 p.
El problema filosófico de la historia de las religiones. Madrid: Alianza,
1993. 404p