EL APRENDIZAJE SAGRADO: Mitos, ritos y mística en la literatura occidental

Cuando K llegó era noche cerrada. El pueblo estaba cubierto por una espesa capa de nieve. Del castillo no se podía ver nada, la niebla y la oscuridad lo rodeaban, ni siquiera el más débil rayo de luz delataba su presencia. K permaneció largo tiempo en el puente de madera que conducía desde la carretera principal al pueblo elevando su mirada hacia un vacío aparente.

Franz Kafka, *El Castillo*, 1.

ÍNDICE

EL APRENDIZAJE SAGRADO: Mitos, ritos y mística en la literatura occidental 1

Prólogo: Historia del niño preso en un castillo fantasma 3

I. El aprendizaje estético: Lo sublime y lo sagrado 13

1. La ruptura del decoro 13

2. La vida humana es sublime 26

3. La categoría de Hegel: el arte sacro 42

4. Las dos caras del horror 49

II. Ritos de aprendizaje 56

1. Sagrado y profano 58

2. El aprendizaje ritual 74

3. La interpretación de historias sagradas 80

4. Carisma 104

5. El complejo chamánico 124

6. Aprendizaje histórico 138

III. El aprendizaje mediado por las religiones: iniciación en el Misterio 141

1. Las grandes religiones, entre la tradición oral y la literatura 141

2. Breve fenomenología del Misterio 143

3. Sociología de un aprendizaje histórico 150

4. Reinterpretar los símbolos a través de la experiencia 208

IV. Del campo de concentración al campo de liberación 225

1. La figura impersonal del poder 225

2. ¿Pobreza de la experiencia? 229

3. El hechizo 233

4. Una ganancia: el hogar de la persona 242

5. Percepción clara y distinta del devenir 245

6. La sacralidad efectiva de la persona 247

Síntesis 251

Prólogo: Historia del niño preso en un castillo fantasma

Evaluación inicial

En una clase *sobre* la religión, para adolescentes, no es difícil constatar que el Misterio ha sido desconectado –o transferido con graves interferencias- de la bondad. No es una mera deducción ni una proyección de prejuicios contra lo nuevo: una generación sin valores, indiferente, etc. No es mi opinión. Si comienzo por una evaluación inicial de las nociones compartidas, con el objetivo de motivar un *aprendizaje constructivo*, me encuentro a Perséfone presa del Hades.

Cuando pregunto acerca de lo *sagrado* me responden hablando de la vida, las personas o una persona, la familia, los amigos, un equipo de fútbol, los fines de semana, un amanecer en la playa, Dios. De tal manera, chicos y chicas de entre 12 y 16 años, en distintos ambientes urbanos o rurales, desde un barrio obrero de Getafe al paraíso ficticio de La Moraleja, entre Alcalá de Henares y el pueblecito de Villa del Prado, describen un mundo social que valora la vida y la persona humana como inviolables, además de como fuente de sentido estético y religioso.

Pero, en un primer acercamiento, la palabra *misterio* es vinculada a los símbolos que representan una presencia acechante e impersonal, cuyo marco más común en los *juegos de rol* parece ser *el castillo fantasma*. He ahí un símbolo, entre otros muchos, de la herencia fascinante y aterradora, la cual condiciona en gran medida nuestra percepción estética de lo sublime y nuestra comprensión de lo sagrado, tanto en religiones tradicionales como en las formas de cohesión (rituales y mitos) que funcionan, de hecho, para identificar a un grupo, reunir una secta o entretener a un público.

La red digital está abarrotada de *misterios* que son ficciones declaradas: las narraciones, películas o juegos “de misterio”; o ficciones encubiertas: el tropiezo casual con un fenómeno insólito que nos eriza el vello. Eso que late –por decirlo al ritmo de nuestro corazón- tras una fina

capa de imágenes es la muerte presentida como un fin absoluto, la cual se anticipa por medio de signos para provocar terror. En la manera de expresarlo ya está echado el lazo.

El miedo es una reacción natural ante amenazas reales. El sentimiento que corresponde a la prudencia como valor moral. Pero la asociación aparentemente inmediata entre el misterio y el terror es condicionada por las mediaciones que fabrica la cultura. ¿Es una obviedad, una ingenuidad o una evidencia reprimida?

Detrás de una puerta cerrada/entreabierta puede haber de todo, sin categorías previas y más allá de los estereotipos. La reacción ambivalente que provoca una presencia desconocida en el entorno cotidiano, si no está sobrecargada por ningún prejuicio, serían los sentimientos de curiosidad y precaución. Así lo manifiestan muchas personas, cuando reconstruimos una situación similar. Es lo que nos da miedo de los niños, como si los hiciera más vulnerables: se atreven a mirar, incluso quieren explorar.

Como saben muchas madres y los psicólogos que estudian el desarrollo evolutivo, las novedades y las formas no canónicas atraen de modo infalible la atención de los bebés, por el simple motivo de que les ofrecen una oportunidad para el aprendizaje. Ahora bien, lo que necesita cualquier observador-explorador es una información no manipulada sobre lo que desea conocer, o empezar a hacerlo. Tal *atrevimiento precavido* sólo se convierte en fascinación y terror por efecto de los símbolos que invisten lo desconocido, hasta asociar consigo la experiencia del primer encuentro, no a causa de nuestra *genética*, sino por un hábito de la imaginación.

La acumulación de experiencias provocadas por la ficción de un monstruo a punto de matar hace inevitable que cualquier modo de *extrañamiento* (deshabituación, desautomatización, sorpresa, ante formas no canónicas) sea confundida con el sentir que la estética llama, propiamente, *siniestro*. No estoy hablando del trauma provocado por un acto de violencia o por un maltrato sistemático, sino de un simulacro. La amenaza contra la propia vida o la integridad de personas queridas puede provocar pánico y/o agresividad; en conciencia, debe ser prevista y evitada. También puede ser asumida como un riesgo en virtud de un bien mayor. Es lo que viven

diariamente profesionales de la acción humanitaria en situaciones de conflicto. Pero categorizar el Misterio como siniestro configura la personalidad con un sesgo determinado.

Una amenaza ficticia produce reacciones incongruentes con la situación real, que provocan una distensión posterior: la risa. Si las bromas menudean, provocan sadismo y humillación. De similar manera, la ficción de lo siniestro produce una incongruencia, que es resuelta al salir del "castillo fantasma", al terminar el juego, al acabar la lectura o el visionado de una película. Si lo siniestro se convierte en carácter de una cultura, ¿a qué se debe? ¿Qué puede provocar?

Si un agujero negro en el universo lejano o un hallazgo en el cercano nos parecen siniestros, estamos condicionando e invistiendo con sentimientos caprichosos nuestra percepción de lo objetivo, lo cual no es una ayuda al conocimiento. Pero si un ser humano indigente o de aspecto distinto al habitual me parecen siniestros, estoy impidiendo la relación humana, más allá de cualquier prudencia razonable.

Desde luego, esa construcción de la realidad social no es nueva. En la historia de muchas culturas, la investidura del Misterio como una fuente de terror ha puesto al ser humano en el marco de un *castillo fantasma* del que no encuentra la salida. Esa mentalidad es fácilmente manipulable por quienes fabrican fronteras, cárceles, campos de concentración y castillos reales para hacerlos pasar por inexpugnables y sin salida. Está asociada de modo patente al totalitarismo político, el fatalismo ante las desgracias, la opresión económica o la subordinación social. Lo que es peor, una persona o un pueblo sometidos al terror por una cultura que explota la vulnerabilidad y la exigencia de seguridad a cualquier precio, llega a ser una amenaza contra otras personas y pueblos.

Quienes actúan como herramientas ciegas de tal simulacro pueden convertirse en *fantasmas reales*, que han perdido la sensibilidad y la conexión con el *mundo de la vida*[1] donde las personas

[1] El mundo de la vida (*Lebenswelt*) es un concepto utilizado por EDMUND HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991, para describir el sentido común que precede a cualquier aproximación intencional de un sujeto a un objeto, incluso a la llamada *epojé o "reducción* fenomenológica", es decir, al supuesto que prescinde del objeto y considera que la intención del sujeto es la condición suficiente de un conocimiento *evidente*. Husserl hace una crítica radical de la ciencia moderna porque "excluye por principio los problemas más candentes para el hombre, que en nuestro tiempo atormentado se siente a merced del destino: los problemas del sentido o del no-sentido de la existencia humana en su

sufren realmente: experiencias compartidas, relación interpersonal, tradiciones familiares y comunitarias, memoria sensible. Se presentan a sí mismos investidos por un aura sagrada, pero son humanos sádicos y homicidas. Lo que padecen podría llamarse *psicosis cultural*.

Pero el modo de sanarlos no es que alguien clave una cruz en su corazón, sino resituarlos en un contexto distinto, donde el Misterio vuelve a adquirir su sentido propio: los signos del amor humano, las vidas narradas donde existe la compasión, el cuidado y el servicio incondicional, el símbolo de la entrega plena. Para deshacer el hechizo es necesario devolver a la persona viva lo que es suyo: una sacralidad no construida, no inventada, gratuita, mística.

Castillos globales

Me temo –con prudencia- que el márketing ha llegado a desempeñar en nuestras sociedades abiertas y democráticas una función muy similar a la que ejercía la propaganda ideológica bajo la dependencia de otros sistemas: aterrorizarnos con fantasmas y oscurecer la percepción de lo real. Hay zonas de la economía (el petróleo y los carburantes, el glamour, el mercado financiero, los consejos directivos de las grandes empresas, la maquinaria electoral de algunos partidos, los sistemas privados de salud o de seguridad personal, en sociedades desiguales) que se han asociado

---

conjunto" ibid., 35. Según él, la fenomenología debe "tematizar" el mundo de la vida (*Lebenswelt*) que la ciencia consideraba atemático: la existencia del mundo en el que el sujeto vive se daba por hecha.

ALFRED SCHÜTZ fue discípulo de HUSSERL antes de salir de Alemania. Comparte con éste el interés por el sentido que el ser humano construye –socialmente- antes que el pensamiento científico. Pero se dedica al estudio del conocimiento por medio de la sociología: el mundo de la vida cotidiana "siempre me está dado […]. Nací, por así decirlo, en este mundo social organizado, y crecí en él. Mediante el aprendizaje y la educación, mediante experiencias y experimentos de todo tipo, adquiero cierto conocimiento mal definido de este mundo y sus instituciones. Los objetos de ese mundo me interesan, sobre todo, en la medida en que determinan mi propia orientación [… Sin embargo] mi experiencia del mundo se justifica y corrige mediante la experiencia de los otros; esos otros con quienes me interrelacionan conocimientos comunes, tareas comunes y sufrimientos comunes. El mundo es interpretado como el posible campo de acción de todos nosotros: este es el primero y más primitivo principio de organización del conocimiento del mundo exterior, en general. Con posterioridad, discrimino entre cosas naturales […] y, por otra parte, cosas sociales, comprensibles únicamente como productos de la actividad humana, mi propia actividad o la de otros", *Estudios sobre teoría social* (ARVID BRODERSEN, comp.), Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987, rehace la teoría sobre el "mundo de la vida" con ayuda de la lingüística, la teoría de los actos de habla y la hermenéutica. La *Lebenswelt* estaría formada por los saberes no tematizados que son presupuestos en cualquier acto comunicativo de la vida ordinaria: de forma muy patente, las tradiciones culturales. La "problematización" de tales saberes ocurre cuando se pone en cuestión la validez de nuestros actos de habla (regulativos, expresivos u objetivos). En consecuencia, cambiamos el tipo de comunicación para argumentar racionalmente sobre nuestros presupuestos en forma de discurso: la ética (o el discurso sobre las normas que regulan nuestros actos), la estética y la ciencia, pero también la teología, se han desarrollado como resultado de este proceso argumentativo.

al ejercicio *legítimo* de la violencia y han provocado una bipolarización contra sus enemigos con tal de lograr la realización de sus intereses. Era lo que hacían los monarcas absolutos, la aristocracia, el patriarcado o las dictaduras comunistas y fascistas en otras épocas, y lo que siguen haciendo en determinadas zonas los más ricos del planeta, las élites criollas (arias, árabes, chinas, rusas, etc.), los patriarcas y los dictadores actuales. No es una sospecha infundada, ni una convocatoria a aterrorizarse ante cualquier ser humano vestido de traje o de camuflaje.

Cuando los niños en una familia son tratados con indiferencia o descuido, sus cuidadores suelen recurrir a las armas de un imaginario opresivo para controlarlos a distancia. Cuando niños o adultos son sometidos a un régimen opresor, tales armas resultan imprescindibles para mantener un falso orden o una paz basada en la disuasión, al gusto de Hobbes. El *partenaire* actual del autoritarismo, vuelto del revés, consiste en una actitud permisiva (*laissez-faire*), ignorante de cualquier norma y carente de razonamiento en la educación infantil, como en la pedagogía civil o religiosa. La indiferencia, como la intolerancia, a falta de contacto intercultural e interreligioso, son compatibles con el recurso al terror a través de figuras interpuestas y relatos fantásticos que se pretenden reales: el judío, el moro, el negro o el gitano malévolos, el inmigrante delincuente (en el Norte rico), el impío occidental (en cualquier grupo integrista), la bruja o el "hombre del saco" que raptan niños, la ninfómana asesina, el homosexual pederasta, el excarcelado, ex-toxicómano o "del barrio x". Para tal montaje no hace falta una investigación cualitativa, ni siquiera una estadística; basta un caso, a veces el propio, con que montar el escenario.

La niebla de la irracionalidad presenta como víctimas a los *programadores*, en términos de Manuel Castells, y trata a los supuestos *prescindibles* como causantes de cualquier crisis. Tiene como trasfondo un marco mucho más real que el castillo fantasma con que disfrazamos el gusto por lo siniestro. Lo que sale a la luz, debajo de otra capa aún más delgada que las imágenes de terror, es el pánico del dominador contra sus víctimas o la ambición de quien aspira a entrar en ese escenario y suplantar a quienes lo han diseñado.

El adiestramiento –inconfundible con la formación profesional- de quienes aspiran a subir rápido y alto, hasta ocupar cargos de responsabilidad, tanto en una gran empresa como en un partido político, ha construido castillos y armaduras en los que encerrar a sus miembros como agentes autorregulados de la competencia, por medio de un imaginario beligerante. La *psicología de las organizaciones* ha acaparado el ámbito de la psicología social (la socialización, la terapia psicosocial), por cuanto el *merchandising* de los sistemas político y económico, una vez independizados de la vida cotidiana, no demanda comprender la realidad ni promover el desarrollo humano, sino controlar y manipular un imaginario útil, no precisamente hogareño y manso, sino absurdamente heroico, entre la fantasía y la monstruosidad real. Cualquier "complemento" caro, desde un coche a una maquinilla de afeitar, exige a la publicidad una puesta en escena comparable a la Ilíada o la Odisea, el Canto de los Nibelungos o un texto futurista de Marinetti, junto con algunas huellas de la batalla.

Los publicistas, algunos guionistas estilo Hollywood o los actores son meros instrumentos en un campo topografiado y un juego con reglas previamente establecidas, tanto más cerrado cuanto menos tiene que ver con la vida cotidiana. Lo que se representa no son los valores de la sociedad civil (familias, trabajadores y servidores, profesionales, movimientos sociales), ni un análogo ficticio de las vidas narradas, sino una mitología *abstraída* de cualquier experiencia y reducida a una competición por el predominio. Tal programa no es irreal, sino que se cumple en el centro enloquecido del sistema y en los márgenes violentos que ha generado: las guerras eternas (Colombia, Kivu, Sudán, Palestina, Afganistán, etc.), las maras en Centroamérica, la sociedad paralela en México (narco-cultura), Nápoles o Guantánamo, los hogares donde campa la violencia doméstica.

Al igual que en otras épocas (el imperio victoriano, la etapa de entreguerras, el periodo más crítico de la guerra fría), los *vampiros* se han convertido en paradigma global de una potencia que fascina y aterroriza. "La belleza sí puede ser objetiva", predica un anuncio reciente, mientras pone en escena sujetos ansiosos e indiferentes a cualquier presencia humana. No el deporte ni el juego,

sino el templo construido por el márketing alrededor de sus figuras más destacadas, funcionan como un ritual donde se escenifica la lucha feroz por la supervivencia. Basta asomarse a los canales y programas deportivos para comprobarlo, a través de un marco minuciosamente diseñado por la publicidad de algunas energéticas empresas. Más adelante trataré sobre lo sublime y sobre el terror *subliminal* que se viste con tales prendas.

De un modo u otro, la salida no puede consistir en construir un castillo más voluminoso que el medieval o que el moderno (la "jaula de hierro", decía Weber), para defendernos de nuestros fantasmas. La herencia que provoca terror: una acumulación de ruinas que hacía correr al *angelus novus* hacia delante, como un poseso, para dejarla atrás, sin conseguirlo nunca, tiene que ser afrontada cara a cara y asimilada como parte de la memoria, por medio de un aprendizaje estético, moral y religioso. Si una obra de arte o un símbolo místico no nos hacen reflexionar sobre la condición humana, para que busquemos la salida en vez de arruinar la vida, es que ni era arte, ni símbolo; ni nada más que miedo a la libertad.

Hoy nos toca recordarlo, con la ayuda de las mujeres místicas o los chamanes, poetas, filósofos, dramaturgos, cineastas, novelistas, teólogas, parientes, amigos y compañeros de trabajo, audiencia, público y lectores, mientras la humanidad entera emerge de una crisis palpable, realmente trágica, que comenzó por una guerra y concluyó en un desastre económico. El agravamiento del cambio climático nos inunda y nos reseca, nos abrasa y nos hiela. ¿Cómo es posible que se hayan fortalecido quienes lo provocaron, sino con la ayuda del terror y la fascinación que inspiran? ¿Es que no le importan a la humanidad las vidas que estamos sacrificando?

Este ensayo responde a una exigencia inaplazable de sentido, para que los niños dejen de ser presos del castillo (real) poblado de fantasmas (irreales) que construyeron sus mayores.

El dueño del castillo

Dentro del ámbito específico de las religiones, la bipolarización es un recurso consabido y criticado durante siglos, que no deja de producir el efecto pretendido por algunos, también hoy, en nuestro nuevo milenio. No voy a insistir mucho en demostrarlo, porque tendremos oportunidad de comprobar las formas en que construimos las religiones a lo largo del ensayo, de modo que podamos hacernos responsables de sus efectos. Si no descubrimos que somos libres, aun dentro de nuestras evidentes limitaciones, tampoco podríamos admitir ninguna responsabilidad, ni aprender.

Pero destaco su figuración más impactante: la imaginación apocalíptica que separa a los hijos de la luz de los hijos de las tinieblas[2]. Fue usada para escenificar la actual guerra entre civilizaciones, por quienes ingeniaron los atentados del 11 de septiembre en Nueva York o un 11 de marzo en Madrid, así como por quienes han respondido al cebo tendido como lobos en periodo de celo. Si alguien esperaba que los impíos occidentales reaccionaran desempeñando el papel de la Bestia que multiplica el mal sufrido por medio de una venganza horrísona, cabe certificar que lo han conseguido sobradamente. Tanto así, que cabe sospechar con muchos motivos si sería un montaje preparado por rivales que se admiran en el espejo, lo cual no significa necesariamente que fuese un plan pergeñado en el cuarto oscuro por Bin-Laden y por George Bush. La teoría de la conspiración siempre (o casi siempre) se demuestra errónea, como nos han avisado las novelas de Umberto Eco. De similar manera, la creación de un gemelo maligno de la divinidad, tanto en religiones monoteístas como politeístas, es una teoría que sólo ha servido para provocar terror.

Satán, el Diablo, la Bestia, Mastema y los ángeles caídos, no son misterios insondables, ni nos dan la clave que necesitábamos para *resolver el enigma*. Tales personajes de la fantasía apocalíptica, mucho más poderosos que los demonillos de andar por la aldea, representan a los imperios en los grandes relatos de las religiones que han combinado una cosmología rigurosamente estratificada (en siete *pisos*, más o menos) con una imaginación en blanco y negro,

---

[2] Vid. MICHAEL NORTHCOTT, *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire*, Londres, Taurus, 2004.

la cual traza espectacularmente las fronteras entre adentro y afuera: la luz y las tinieblas. Ninguna película de terror puede superar al ciclo de Henoc, el *Apocalipsis de Pedro*, las *Mil y una noches*, la *Divina Comedia*, entre otras obras archiconocidas. Cierto que hay rastros de tal imaginería en los textos sagrados: la Torá, el Corán, incluso en los evangelios. Pero el mérito de su despliegue en calidad de *reportajes sobre el trasmundo*, con pelos y señales, según los denominó Karl Rahner, tal que si los visionarios hubieran estado allí en algún *tour* (con un tour-operator angélico, casi siempre), hay que atribuírselo a la fantasía animada de muchos *guerreros sagrados*, quienes soñaron con la victoria, la destrucción y la condena eterna de sus enemigos, una vez que hubieran logrado el dominio mundial. Los mangas y cómics estilo Marvel, las play station o múltiples juegos de rol son el escenario global de las visiones a día de hoy. Herederos directos, aunque imprevistos, de la apocalíptica.

Así pues, ¿qué es Satán, sino una especie de contrafigura: el Ello que imitan los rivales, ambos, en su lucha por el control total? ¿Cómo es Satán? A la vista de los análisis disponibles, debe de ser un muñeco de plástico: *una manofactura del petróleo* encontrado en los desiertos de Texas o de Arabia, de Sudán Norte o Sudán Sur, Este u Oeste, y en las nuevas bolsas (de plástico) descubiertas bajo la masa descongelada del Polo Norte, a causa del cambio climático que nos acucia, mientras los héroes genocidas se hacían y se hacen la guerra en distintos lugares del planeta. Satán es la avaricia y la ambición de poder (*Wille zur Macht, libido dominandi*), el honor y la vergüenza patriarcales, la violencia propia o ajena. Sobre todo, Satán es el personaje de la fantasía humana que más terror inspira.

Me iría mucho mejor si admitiera que puedo analizar la realidad con la ayuda de otros para llegar a cambiarla, comenzando por mi indiferencia hacia el dolor y la muerte de otro ser humano. Si reconozco que este universo es imperfecto y que soy resultado de un proceso de aprendizaje, desde el big-bang hasta el momento en que yo escribo y usted re-escribe, el cual sólo desde hace muy poco tiempo puede llamarse *desarrollo humano* y ser orientado con valores éticos, apenas una centésima de segundo en el minuto que ha pasado desde el origen, entonces, quizá pueda

perdonar al ser creador (o Ser Creador, como más les guste, a Él/Ella le dará igual) por habernos metido en este embrollo.

De tal manera, no necesitaré inventarme a un gemelo maligno, sobre el que proyectar mi angustia. Podré dedicar el tiempo necesario a quejarme, clamar y gritar, como hacía Teresa de Calcuta, un rato al día. Me acercaré con mayor compasión a quienes más sufren y podré imitar a quienes han hecho del planeta un hogar habitable por medio del amor práctico, aunque no es un paraíso, ni lo sea nunca. Es lo que es: algo más que el experimento de un científico enajenado (entre otros muchos *cuerdos*, es decir, con corazón) pudiera lograr jamás. Una oportunidad para madurar, en diálogo con mis semejantes y con el Misterio que nos ha dado a luz.

Obviamente, el castillo fantasma tiene un dueño. ¿Quién? Un muñeco de plástico a su altura, dicho sea por medio de una burla que solían hacer los profetas acerca de los adoradores de un *dueño y señor* en ídolos de piedra o de madera, "hechos por manos humanas". Pero he aquí que también ha habido muchos profetas y chamanes que se relacionaban con el Misterio desde una postura de sumisión absoluta, por lo cual siguen invocándolo como dueño y señor, casi igual como quienes adoran al susodicho muñeco. En este ensayo me atrevo a plantear la pregunta: quién habrá al otro lado de mi espejo, más allá del reflejo de mi terror y de mi ambición, en este universo imperfecto donde somos tentados por la injusticia, el dolor y la muerte, e imitamos, por miedo, aquello que nos parecía invulnerable, aunque pueda devorarnos.

I. El aprendizaje estético: Lo sublime y lo sagrado

1. La ruptura del decoro

Desarrollo y ruptura

¿Cómo podría sintetizar el proceso de simbolización del Misterio en las tradiciones religiosas? Tomo por ejemplo el texto bíblico, a través de miles de interpretaciones que engarzan con el trasfondo de las culturas donde se ha insertado.

Es posible contemplar, participando, una historia de amor *sublime* entre seres desemejantes que se han reconocido iguales, a través de muchas peripecias: encuentros y desencuentros, amnesia y anámnesis, separaciones y reconocimientos (anagnórisis). En esa relación se han formado los géneros de un diálogo real con el Misterio: las historias sagradas, la queja y el clamor (hasta la blasfemia), la plegaria, la acción de gracias, los himnos. A través de la memoria formada en un diálogo *místico*, distintos pueblos, entre Siberia y Nueva Zelanda, han dejado constancia sobre el origen y el desarrollo de nuevas formas de relación interpersonal, desde la capacidad de cuidado y crianza (heb. *rahum*), pasando por la generosidad del poderoso (heb. *hanun*), hasta las actitudes de mutua fidelidad o confianza (heb. *'emunah*) e incluso la exigencia radical, absoluta, de respuesta al otro rostro humano; desde la fraternidad entre los varones (heb. *re'akha*) a una familia inclusiva de cualquier persona (*kamókha* "como tú"). Otros cambios no son meros "desarrollos", sino que desvelan una reversión de 180º en el sentido de los símbolos, desde el campo de la violencia sagrada (el sacrificio, la pena de muerte, el exterminio) y la separación entre las castas (códigos de pureza y contaminación), hasta el ámbito donde la persona humana es inviolable y cualquier vida, más allá del ritual, debe ser reverenciada.

Tal proceso no es organizado en una escuela, bajo la dirección de educadores, aunque las castas letradas que compusieron los textos nos lo presentan así, para su propio beneficio. Los guías

del pueblo (Moisés, Josué, los jueces, los profetas, los reyes, los sacerdotes y los letrados, el propio Jesús) estaban originaria y constantemente necesitados de ser, a su vez, guiados por una sed misteriosa de aprendizaje al servicio de sus semejantes, que no se explica por la mera ambición de dominio. En tal medida, la historia narrada, en su conjunto, tiene como matriz el descubrimiento mutuo entre madre/padre e hijo/a, amante y amado/a, desde el desconocimiento hasta el servicio mutuo en comunión, sin que ninguna de las realidades personales desaparezca consumida por la otra.

Durante el exilio en Babilonia, el DeuteroIsaías hace memoria del trauma narrado por los profetas de la separación (Oseas, Amós, el primer Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías, Ezequiel, ya en el destierro), para anunciar y convocar a los amantes a su desenlace-enlace: YHWH llama a Jerusalén para que acoja a sus desterrados, se prepare para la unión definitiva, reconozca la voz amada. El Cantar de los Cantares comienza análogamente por una separación agónica y una búsqueda entre desconocidos hasta hilar, uno en respuesta al otro, los cantos nupciales que entonaban las novias con los novios y volvían a repetirse en Jerusalén, un año tras otro, durante la semana que precedía a la noche de Pascua. El colmo del amor, la reunión definitiva que hace inseparables a los amantes, no ocurre en el cielo, como anunciaban los apocalipsis, sino por la venida de Dios-a en persona: ya que el pueblo no podía ascender tantos escalones como había en la pirámide de las cosmologías imperiales, el amante se hace semejante al amado.

Una lectura moderna de la narración bíblica, como de cualquier historia sagrada, reconoce en el texto una constante llamada a entrar e interpretar el trasfondo misterioso de la acción. El suspense que produce el relato está directamente relacionado con una relación abierta hacia el Misterio: ¿de qué forma interviene Dios-a en todo esto? El modo de contestar no se funda sólo en el texto, sino también en la experiencia humana. El símbolo no consiste únicamente en una incitación hacia lo desconocido, ni en un significante que atañe a la realidad externa, sino en el vínculo entre dos realidades internas, que no podían comunicarse; es decir, en la relación.

La diferencia entre una metáfora brillante y la figura profética[3] reside en que la imagen es personal (*imago Dei*, heb. *tzelem*) y remite al fondo del Misterio que está por desvelarse en la Historia, tanto en *este lado* como en *el otro*. La tradición patrística y, concretamente, la escuela alejandrina desde Clemente y Orígenes, pretendió pasar por encima del aprendizaje histórico a través de un puente de plata: la alegoría, en lugar de asumir una actitud crítica ante las ideologías del dominio, la guerra santa y el exterminio, el patriarcado, que habían configurado las imágenes verbales de la divinidad en la Torá y en la narración histórica de Israel. Los supuestos *tipos* de Jesús en el Primer Testamento (Josué, David, la roca en el desierto, las figuras de la cruz: madero, arca, sacrificios, etc.) no son más que emblemas abstractos sin apenas conexión con la historia que es narrada, y todavía menos con el sentido intentado por sus autores. La continuidad en la historia narrada por el conjunto de la Biblia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, si no es comprendida en la forma humana de un proceso de aprendizaje a través de la experiencia histórica, conduce a una *sobreinterpretación* que no está sostenida por el autor ni, muchas veces, por el texto.

Basta comparar dos acontecimientos a los que se ha referido la historia de la interpretación cristiana. La proporción entre el éxodo de Israel (o el exilio en Babilonia) y el camino de Jesús tiene un valor simbólico difícil de ignorar, que se funda en la liberación de los oprimidos, en dos contextos históricos sucesivos, aunque entre los personajes concretos de Moisés y de Jesús haya disparidades insoslayables: el recurso a la violencia sagada o su total desacralización, la promesa heredada del dominio sobre los enemigos y la conquista de la tierra, a diferencia de una llamada explícita a amar a los enemigos y a la solidaridad con cualquier ser humano, en una tierra que es, de hecho, hogar de distintas culturas y pueblos. Sin embargo, la relación entre el sacrificio de Isaac y la crucifixión de Jesús únicamente puede ser *ética*: la actitud contraria a los sacrificios humanos, *a pesar de* su práctica en la sociedad por poderes sacros. Cualquier imaginación actual del ser divino como un agente incitador del sacrificio sólo sirve de pretexto para quienes están dispuestos

[3] Cf. AUERBACH, *Figura*, Madrid Trotta, 1998.

a destruir el hogar humano, junto con sus habitantes, antes de huir en dirección hacia el vacío del espacio exterior, de donde salieron.

Decoración patética y garbo militar

La historia de amor entre Dios-a eterno/a (heb. *olam* ~l'A[) y el pueblo elegido sin ningún otro merecimiento que su pequeñez o su vulnerabilidad, en continuo riesgo de *ser desaparecido* –vocablo centroamericano-, no podría ser narrada en ninguno de los *genera dicendi* de la antigüedad clásica: *grandioquens*, *medium*, *tenue*, según establece Cicerón en su *Orator*, aunque la clasificación se remonta al discípulo de Aristóteles, Teofrasto, por lo cual está asociada a su teoría de los caracteres[4]. El *decoro* predicado por Cicerón desea que la elocución se ajuste a la materia, pero no oculta su preferencia como orador por el estilo *vehemens*. Su fuerza patética "es vehemente, encendida, impetuosa, arrebata las causas y, cuando es llevada impetuosamente, no puede de ninguna forma ser resistida[5]. Gracias a esto último, yo, que soy un orador mediano o incluso menos, pero que recurro siempre a esa gran impetuosidad, he conseguido con frecuencia que mis adversarios se tambaleen".

En el texto se traslucen tanto la huella del tratado *Peri hypsos* del PseudoLongino, como la fórmula de la inspiración poética propuesta por Platón en el *Fedro*[6]. La teoría sobre el *ingenium* del poeta es desarrollada de esta guisa como un instrumento retórico y una faceta teatral (un rol: *officium*) de la personalidad del orador. La mayoría de los discursos que los historiadores ponen en boca de sus héroes guerreros, antes y después de Cicerón, son escritos con esa *fuerza patética*. De ahí que Agustín haga una alegoría comparando la *furia* oratoria del apóstol Pablo con la del

---

[4] "Pero a cada una de estas funciones del orador corresponde un tipo de estilo: preciso a la hora de probar; mediano a la hora de deleitar; vehemente, a la hora de convencer (*subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo*)" CICERÓN, *Orator*, XXI, 69, apud CARLOS DE MIGUEL MORA, "En torno al *Orador*: Modernidad de Cicerón", *Ágora. Estudios classicos em debate*, 8 (2006), 59-78 (62). La novedad introducida por CICERÓN consiste en asociar los tres estilos a los *officia oratoris*. De modo más general, vid. ANTONIO CAMARERO, *La teoría estética del decoro en la Antigüedad*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2000, 80.

[5] "hoc vehemens incensum incitatum, quo causae eripiuntur; quod cum rapide fertur, sustineri nullo pacto potest" *Orador*, XXXVII, 27-29.

[6] Vid. PEDRO AULLÓN DE HARO, *La sublimidad y lo sublime*, Madrid, Verbum, 2007[2], 35-39.

guerrero[7] cuando presenta el estilo "grande" o sublime en su retórica de la doctrina cristiana, así como su finalidad: conmover los ánimos que saben lo que debe hacerse pero no están prontos para hacerlo[8].

Pero el *oficio militar* del rétor, subido a la tribuna del foro romano, sobre los huesos de los navíos cartagineses a quienes Roma venció en la guerra (*rostra*), impone sus reglas y su particular *honra* contra la debilidad del vulgo, las mujeres y los esclavos. Algunos líderes cristianos, como he investigado en otra obra[9], se avergüenzan de *sus propias asambleas*, donde ellos no son héroes, sino servidores, y donde las mujeres hablan sin reparo o los esclavos se igualan con los amos (cf. 1Tim 5, 3-16; Tit 2, 3-5; 1Pe 3, 1-7). La imagen ambivalente que ha mezclado el *entusiasmo* del (in)genio poético con la retórica militar del héroe clásico[10] volvió a repetirse en la tradición neoplatónica, sobre todo durante el Renacimiento. Giordano Bruno defiende, con una vehemencia adecuada a los *heroicos furores* que comunica, un retorno al modo de vida que hizo grande a Grecia y, sobre todo, a Roma, aunque humillara proporcionalmente a los demás pueblos. No tardó mucho en ser escuchado.

Lo que podríamos llamar el "romanticismo marcial" de los héroes nacionalistas en Europa, América (USA, las nuevas naciones latinoamericanas) y, durante el s. XX, en Asia y África, ha decorado los palacios de gobierno y los edificios públicos con retratos de una gestualidad hueca, mil veces repetida, además de producir millones de páginas literarias con una retórica que Joanot

---

[7] Vid. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, 40.

[8] "[…]grandi eloquentia fieri potest ad commovendos animos auditorum, non quid agendum sit ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt" *De doctrina christiana*, 12, 27, texto lat. en http://www.augustinus.it/

[9] Cf. la vergüenza manifestada por ORÍGENES en su *Contra Celso*, como analizo en *Memoria y esperanza: Historia del camino cristiano, a través de los textos*.

[10] Vid. un resumen de la historia premoderna del concepto, relacionado en el par naturaleza-arte (*ingenium-ars*), CRISTINA MÜLLER, « Rhétorique de l'*ingenivm* et personnalité littéraire », *Emerita*, LXIX, 2 (2001), 319-346, disponible en http://emerita.revistas.csic.es, aunque deja de lado las fuentes platónicas y poéticas (PSEUDOLONGINO) de una teoría del genio y su *daimon.* En el desarrollo histórico del concepto, la poética clasicista adoptó la perspectiva retórica sobre el *ingenium* del orador sublime, además de la elaboración horaciana del par *ingenium-ars*. Un ejemplo habitualmente citado es JUAN DE JÁUREGUI: "No puede hablar cosas grandes -dice Séneca [De tranquil. an. in fine] – y superiores a otros, sino conmovida la mente. Cuando ella desprecia lo vulgar y usado, y con instinto sacro se levanta excelsa, entonces canta mayores cosas y supremas a mortal voz" *Discurso poético*, I (1624), Madrid, Editora Nacional, 1978. De esa reducción progresiva procede, a su vez, la teoría barroca sobre el ingenio (GRACIÁN) que se manifiesta, sobre todo, en el estilo y en el concepto, es decir antes en la elocución que en la *inventio* del poema. Vid. el estudio detallado de A. GARCÍA BERRIO, *Formación de la teoría literaria moderna,* I. *La tópica horaciana en Europa*, Barcelona, Planeta, 1977; II, *Teoría poética del Siglo de Oro*, Murcia, Universidad, 1980.

Martorell (*Tirant lo Blanch*) y Cervantes (*Don Quijote*) ya habían sometido a parodia varios siglos antes. No obstante, ese decoro/decoración patética que ha seguido azotando nuestros oídos y cegando el paladar estético de varias generaciones durante el *guerrero* siglo XX, se ha prolongado todavía en un símbolo grotesco. El patetismo del presidente George Bush se mutaba en burla obscena contra las víctimas, con la prosapia de un emperador romano, en el tiempo de un solo discurso, desde el mismo despacho oval, mientras simulaba buscar armas químicas debajo de su mesa[11].

Desemejantes, pero iguales en el amor

Era necesario beber directamente de la fuente, tanto en los evangelios como en los diálogos, para recuperar el discernimiento de un entusiasmo nupcial que se ha determinado en el camino hacia la reunión y la comunión de los amantes: el *amor sublime* del que da noticia Marsilio Ficino; comentado en el Cantar de los Cantares y vuelto a narrar con un estilo inédito, lírico, que representa la mutua entrega (*agapē*, *koinōnia, perikhóresis*) en sentido pleno, por Juan de la Cruz. El *pathos* del espíritu sediento de amor ya es inconfundible con la sed de venganza, ni con un celo rigorista, levítico. El *fuego divino* se expresa en el símbolo de una vida enamorada[12].

¿Cómo relatar la reunión de lo desemejante, Dios-a con el ser humano, y su mutua transformación, sin anularse? La materia (*res*) de la Biblia es sublime, pero el estilo (*elocutio, lexis*) no es otro que el del pueblo llano; la experiencia vivida por Jesús durante su secuestro y condena es la del esclavo, pero fue exaltado por encima de los reyes, tal como sintetiza Agustín durante el comentario al Salmo 46, 3 (LXX)[13]. Ese pasaje agustiniano fue tomado por Erich

---

[11] Su correlato español, Aznar, hacía un combinado semejante a lo largo de una entrevista: patriotismo vehemente, burla procaz.

[12] ERICH AUERBACH, "*Passio as Passion* ["Passio als Leidenschaft"]" (1941b), ed. de MARTIN ELSKY, *Criticism*, 43, 3 (2001), 285-288, 288-308.

[13] "*Quoniam Dominus excelsus terribilis.* Excelsus ille, quasi irrisibilis descendendo, ascendendo in coelum factus est terribilis. *Rex magnus super omnem terram.* Non tantum super Iudaeos: nam et super illos rex. Inde enim et Apostoli crediderunt, inde et multa millia hominum res suas vendiderunt, et pretia ad pedes Apostolorum posuerunt: et impletum est in illis, quod erat in titulo crucis conscriptum: *Rex Iudaeorum*. Rex est enim et Iudaeorum. Sed parum est Iudaeorum. *Omnes gentes plaudite manibus: quoniam rex omnis terrae Deus.* Non enim illi sufficit unam gentem

Auerbach para poner de manifiesto –como Chateaubriand- el contraste que rompe el decoro clásico en los textos cristianos. Sin embargo, la *mimesis* que Agustín describe en ese texto, según fue recibido durante varios siglos, estaba anticipando el estilo del arte medieval: la exaltación del Pantocrator por medio de un discurso *sublime*, unos rasgos terribles y un porte hierático (del gr. *hierós*, "sagrado").

La fuente propia de un nuevo género y de un nuevo estilo hay que buscarla directamente en los evangelios: el *sermo humilis*[14]. Auerbach se fija en la escena de la traición de Pedro, según el evangelio de Marcos, donde el patetismo es expresado por las contradicciones de un pescador que ha traicionado del modo más despreciable a un amigo: "Desde luego, esa mezcla de estilos no es dictada por un propósito artístico. Al contrario, se enraiza desde el principio en el carácter de la literatura judeo-cristiana; fue gráfica y ásperamente dramatizado a través de la encarnación de Dios en un ser humano del estatus social más humilde, a través de su existencia en la tierra entre seres y condiciones humildes todos los días, y a través de su Pasión [... lo cual tuvo un efecto comprensible] sobre la concepción humana de lo trágico y lo sublime" [15].

El mismo Auerbach ha dedicado parte crucial de su obra a reconstruir el legado de esa ruptura con las reglas generadoras del valor social. Un poco más allá del dato positivo o de una lectura entre optimista y desgraciada, vamos a investigar en la historia de Jesús el procedimiento por el cual un relato puede cambiar *todo* el sentido de la vida: la divinidad está para siempre unida a la experiencia del pueblo llano, a través de sus historias sagradas. No es que el lenguaje sea menos importante que el contenido; ni que la utilidad didáctica (*docere*) prevalezca sobre el placer (*delectare*). El lenguaje importa, y mucho, si tienen la paciencia de comprobarlo en el texto de

---

habere sub se: ideo tantum pretium ex latere dedit, ut emeret orbem terrarum. *Rex magnus super omnem terram*" AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, IV, 46, 4.

[14] Vid. ERICH AUERBACH, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la edad media*, Barcelona, Seix Barral, 1969 (1958); "Sacrae Scripturae sermo humilis" en id., *Figura*, Madrid, Trotta, 1998, 143-147. De tal manera nos anticipamos a una reflexión posterior sobre la sencillez en la expresión de las vidas narradas por IGNACIO DE LOYOLA y TERESA DE ÁVILA, en contemporaneidad con el *Lazarillo.* Vid. VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, "*Sermo humilis*, coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano", AA.VV., *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, 4 vols., Madrid, FUE, 1986, 251-278; JACQUES JOSET, "En torno al 'grosero estilo' del Lazarillo", *AIH. Actas*, XII (1995), Birmingham, Univ. of Birmingham, 1998, 1-10.

[15] AUERBACH, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton U.P, 1996 (1946), 41-42.

elocución más ruda y rústica de toda la Biblia, el evangelio de Marcos; no obstante, organizado por una premeditada *compositio* y con una *pragmática sublime*, para que la audiencia participe del acontecimiento con suspense[16] y esperanza.

Lo sublime y su fuerza patética eran construidos –al menos sirva como imagen- sobre el terror a la puerta entreabierta: los símbolos de lo sagrado poderoso/dominante, violento y destructor. Pero el evangelio consigue voltear al cocodrilo: el relato ya no representa el espiritu superior del *vir* y su *virtus*, vestido con su toga *virilis*, sino que describe la comunión del espíritu divino (heb. *ruáh*) y el espíritu humano (heb. *nefesh*), entre lo infinitamente grande y lo más pequeño. No es posible conciliarlos por medio del entendimiento, como advirtió Pascal.

Edward Said resume la sustancia del libro –después de una excelente presentación biográfica sobre Auerbach- de esta manera: "En la literatura clásica, dice Auerbach, el estilo alto fue usado para nobles y dioses, quienes pueden ser tratados trágicamente; el estilo bajo servía principalmente para sujetos cómicos y mundanos, quizás incluso para seres idílicos, pero la idea del ser humano común y la vida mundana como algo que debe ser representado en un estilo apropiado no estaba disponible, de modo general, antes del cristianismo. Tácito, p.ej., simplemente, no estaba interesado en hablar o representar la vida cotidiana, por muy buen historiador que fuera"[17]. La tendencia a narrar el mundo en la lengua más común llega a su expresión/explosión crítica a través del realismo decimonónico francés, sin que por esta sencilla lectura deba achacarse a Auerbach una generalización acrónica de la estética realista. La teoría literaria actual, con la ayuda de otros investigadores (Mijail Bajtín), ha investigado otro paso más allá de esa ruptura: la irrupción del dialogismo y la pluralidad de perspectivas frente a la mente uniforme y la falacia del discurso totalitario.

Es otra de las claves –a veces olvidadas- de la historia de aprendizaje cultural que ha comprometido tanto a occidente como al Islam y al oriente. La "lengua literaria" como un atributo

---

[16] La dinámica del suspense y el *sentido misterioso* son características de la narración bíblica, por comparación con la épica homérica, como ya señaló AUERBACH en el primer cap. de *Mimesis*, 11-12.
[17] EDWARD SAID "Introduction to the Fiftieth Aniversary Edition", en AUERBACH, *Mimesis*, cit.

de las élites, resistente a los cambios (el sánscrito, el latín clásico y medieval, el eslavo eclesiástico, el hebreo y el árabe, en estado fósil), es sustituida por el diálogo intercultural que caracteriza al *sermo humilis*, para el que las fronteras entre castas e imperios son una convención superable, de hecho superada por el texto. Pues bien, esa transculturalidad concreta comienza a difundirse desde el órgano mismo del evangelio: "Un estilo bajo, tal como era propiamente aplicable sólo a la comedia, llega ahora mucho más allá de su ámbito originario, y desborda lo más bajo sobre lo más alto, lo sublime y lo eterno"[18].

El mito platónico

Para la mente griega, comenzando por Platón, el asunto del Dios hecho humano sólo podría ser narrado por un "poseso": la locura ditirámbica se avendría a narrar una historia de amor enajenado, que extrae a los amantes de los presupuestos de su mundo respectivo e incluso desborda el cauce de la subjetividad, para que sea posible el encuentro. Platón hace ironía sobre tal posibilidad cuando categoriza al poeta inspirado por las Musas: "Y es que, como digo y repito, no hacen lo que hacen en virtud de un arte, sino en virtud de un privilegio divino; pues, de poder hablar bien en virtud de un arte sobre un tema cualquiera, lo mismo podrían hacer en los demás. Por otra parte, si la Divinidad se apodera de su razón al tomarlos por sus ministros, cual hace con los profetas y los adivinos cuando los inspira, es para enseñarnos a nosotros, los que escuchamos, que no son ellos quienes dicen cosas tan maravillosas -ya que están fuera de su razón-, sino la Divinidad misma, que habla por su mediación para hacerse oír de nosotros"[19]. En el diálogo *Ión*, como en los demás llamados "socráticos", el protagonista hace ironía para desbaratar los prejuicios asentados acerca de quienes dicen ser educadores del pueblo, pero ni aun siquiera dominan su propio arte. Los poetas actúan inspirados y movidos por los dioses para mover a su vez, como una "piedra magnética", a su auditorio, pero no pueden ser expertos en todas las técnicas ni poseer

[18] AUERBACH, *Mimesis*, 79.
[19] PLATÓN, *Ión*, 533d-534d.

todas las experiencias que proyectan en sus personajes de ficción. Sobre ese fundamento tiene sentido la crítica aún más dura que hizo Platón de la poesía en *La República*, sin que sea necesario tomar al pie de la letra su burla contra tales "maestros". Sea como fuere, la vigilancia impuesta por la razón contra el entusiasmo hizo mella en la cultura latina antigua y medieval: el genio divino es domesticado con la categoría de *ingenium* por un verdadero *ars*.

No obstante el mismo Platón ha narrado ese rapto en forma de mito, tanto en el discurso de Sócrates sobre el alma (*Fedro*), como en boca de Diotima, dentro de la noche extraordinaria en que transcurre el *Symposion*. Al igual que un *maniaco/*furioso, el amante que asciende en busca de la unión con el amado, tiene que salir de sí mismo y transformarse en Otro[20]. También el *Fedro* está recorrido por la ironía, pero el discurso de Sócrates/Platón acerca del influjo positivo (*manía*, delirio) que los dioses ejercen sobre los humanos, entre los que destaca el amor y la poesía, sirven de base para comprender la exposición de la dialéctica ascendente del deseo amoroso (*eros*) en el *Symposion*: "Hay una tercera clase de delirio y de posesión, que es la inspirada por las musas; cuando se apodera de un alma inocente y virgen aún, la trasporta y le inspira odas y otros poemas que sirven para la enseñanza de las generaciones nuevas, celebrando las proezas de los antiguos héroes. Pero todo el que intente aproximarse al santuario de la poesía, sin estar agitado por este delirio que viene de las musas, o que crea que el arte sólo basta para hacerle poeta, estará muy distante de la perfección; y la poesía de los sabios se verá siempre eclipsada por los cantos que respiran un éxtasis divino"[21]. Después de haber descrito la *posesión* y la *manía*, en otras tres formas, al final, se ocupa de la *naturaleza del alma*, por medio de un *mito*, fingido a partir de los ya conocidos: una visión del trasmundo, comparable a las habituales en la literatura apocalíptica judía y cristiana, en la que se opone la felicidad de los salvados y la desgracia de los condenados a

[20] Vid. acerca de la historia peculiar de esta búsqueda en PLOTINO y el neoplatonismo, concebida como un recuerdo de la visión y un ascenso a través del amor, los comentarios de P. AULLÓN DE HARO, a lo largo del ensayo sobre *La sublimidad y lo sublime* y especialmente el cap. 5, ibid., 61-65.
[21] PLATÓN, *Fedro*, 244e.

una existencia inferior. Es la manía visionaria del filósofo: "el ser humano que tiene este deseo y que se apasiona por la belleza toma el nombre de amante"[22].

Pero quienes aman no pueden establecer barreras infranqueables al amor, excepto por quienes les rechazan, como vienen a coincidir Jesús (Mc 3, 29-30) y los sabios sufíes. El amor trans-forma al amante con la figura más auténtica y plena de el/la amado/a, aunque no sea acogido por éste/a, como se nos narra en la película *El señor Ibrahim y las flores del Corán*. El rostro, el lenguaje y los valores del ser amado son asumidos por el ser que ama en un proceso de aprendizaje que comienza desde el seno de la madre, y no acaba nunca.

Nuevas categorías, a su vez provisionales

La narración bíblica y sus intérpretes no podían más que dar lugar a nuevas categorías[23]. Dionisio (Pseudo)Longino citó el comienzo del Génesis en un tratado sobre las marcas en la elocución del *pathos* inspirado, cuya influencia sobre la retórica y la poesía clásicas es bien conocida. "De la misma forma (que Homero al describir la grandeza de Poseidón), el legislador de los judíos, un varón no casual, después que llegó a alcanzar y expresó (la idea de) el poder de la divinidad con valía, escribe en el mismo comienzo de las leyes: 'dijo Dios' ¿qué dice? 'Hágase la luz y se hizo, hágase la tierra y se hizo'"[24].

A Agustín le hace vibrar la tensión creada por la noticia de Dios en una investidura humilde, así como por la coherencia interna entre las partes de la Escritura: "Así, tomé en mis manos con vivísimas ansias las Santas y venerables Escrituras, dictadas por [tu] divino Espíritu, y principalmente las cartas de San Pablo; y luego al punto se desvanecieron mis dudas y dificultades

---

[22] ibid.

[23] Así lo sugiere PEDRO AULLÓN al comienzo de su genealogía de lo sublime, *La sublimidad y lo sublime*, 28-32.

[24] "[...] ' ειπεν ο θεος ' φησι τι ' γενεσθω φως και εγενετο γενεσθω ψη και εγενετο '. PSEUDOLONGINO, *Sobre lo sublime* (περ ψους), IX, 9. Es fácil observar las diferencias con la versión griega de los LXX, que comienza: "καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς" Gén 1, 3, pero continúa de muy distinta manera. La cita es una abreviación hecha por la memoria del autor sobre una lectura anterior. Los estudiosos se preguntan si puede considerarse una cita o es un mero sumario, W. RHYS ROBERTS, *Longinus on the Sublim*, Cambridge, Cambridge U.P., 1935, 247s.; cf. M. D. USHER, "Theomachy, Creation and the Poetics of Quotation in Longinus Chapter 9", *CP*, 102, 3 (2007), 292-303.

sobre la doctrina del Apóstol, la que antes me había parecido contradecirse en algunos pasajes, y que no concordaba con los textos de la Ley y de los Profetas. Entonces conocí que en todo el cuerpo de los Libros Santos era uno mismo el espíritu, y esto me enseñó a leerlos con alegría, mezclada de temor y de respeto (*et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore didici*)" [25]. Sin embargo, ninguno de los Padres asume por completo el hecho de que esa coherencia interna consiste en un proceso, que tal proceso es humano, y que por serlo es inteligible a cualquier audiencia como un *aprendizaje*. Sólo en tal medida tiene parangón con las demás culturas y sirve de símbolo al desarrollo humano en su totalidad[26], en diálogo continuo con el Misterio, desde el terror al amor.

Chateaubriand dedica la parte central de su *poética del cristianismo* –una apología del *genio cristiano*-, a la poesía, y concluye comparando a Homero con la Biblia, en el libro VI, para demostrar que la humildad del estilo bíblico es todavía más elevada que el arte de Homero, puesto que el Misterio con el que dialoga es superior a los dioses griegos[27]. Basten tres ejemplos tomados del *Genio del cristianismo*. El primero, sobre el patetismo de la literatura cristiana, puesto que "el cristianismo ha cambiado las relaciones entre las pasiones, al cambiar las bases de la virtud y del vicio"[28]. El segundo, sobre el carácter *sublime* del Dios bíblico por comparación con el Zeus/Júpiter de Homero[29]. El tercero compara específicamente las dos formas de *estilizar* lo sublime, en Homero y en la Biblia: "En fin, lo sublime en Homero nace ordinariamente del conjunto de las partes y llega gradualmente a su término" mientras que la Biblia desatiende tal recurso y te atrapa sin que sepas cómo. Lo sublime homérico "todavía se compone con la

---

[25] AGUSTÍN, *Confesiones*, traducidas según la edición latina de la congregación de San Mauro, por el R. P. Fr. EUGENIO CEBA ELLOS, 149-150, www.cervantesvirtual.com.

[26] "Al punto conocí que todas las verdades que yo había leído en otros libros se contenían en los [tuyos] y se comprendían con el auxilio de [tu] gracia, para que el que alcanzara a descubrirlas no se gloríe de haberlas por sí mismo alcanzado, ignorando que a la gracia que recibiera debe no solamente lo que ve y descubre, sino también el que descubra y vea, pues, como dice San Pablo: *¿qué tiene el hombre que no lo haya recibido?* Y también para que sea amonestado y enseñado el hombre no sólo a poner su atención en [Ti], que [eres] el mismo siempre, sino también a ser curado de sus llagas y llegar a poseer[te]" ibid.

[27] FRANÇOIS RENE DE CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, ou Beautés de la religion chrétienne*, 4 vols., Paris, Migneret, 1803, disponible en http://gallica.bnf.fr/ sobre la sublimidad en la "poética del cristianismo".

[28] ibid., tomo 2, libro 3 *Suite poesie,* 384.

[29] ibid., t. 2, libro 5 *De merveilleux*, 485-486.

magnificencia de las palabras en armonía con el pensamiento. En la Biblia, por el contrario, lo sublime más alto siempre proviene de un desacuerdo gigantesco entre la majestad de la idea y la pequeñez, a veces la misma trivialidad de la palabra que la expresa"[30]. He aquí el antecedente de la teoría desarrollada por Auerbach.

El tono apologético con que el romántico Chateaubriand se dirige nada menos que al todavía *cónsul* Napoleón, no impide que ofrezca un panorama acerca de los nuevos valores que son representados en el imaginario de autores/as cristianos, en comparación con los antiguos. La modernidad estética así enraizada se distingue del borrón y cuenta nueva propugnado por Rousseau contra cualquier civilización, por haber corrompido el buen natural; una actitud que se basa en el puritanismo y el jansenismo (el paraíso perdido), además de inspirar las revoluciones que han pretendido arrasar lo viejo a la altura del cuello. Tampoco participa de la profunda nostalgia que el idealismo alemán muestra por lo clásico (desde Winckelmann a Hölderlin, *Hiperión*), lo que causó en los románticos una inclinación al nihilismo (Jean Paul) y a la exaltación soberana del individuo (Burckhardt, Nietzsche).

De tal manera, Chateaubriand escribía el último capítulo de la *Querelle* barroca entre *antiguos y modernos*, entre el estoicismo apático y la expresión radicalmente humana de las pasiones, que el s. XVIII había decantado hacia el decoro y la *apatheia*, para abrir la puerta a un nuevo mundo vital, donde las pasiones tienen sentido.

[30] ibid. tomo 2, libro 6.

2. La vida humana es sublime

La *Querelle*

La alusión a la *Querelle des Anciens et des Modernes*[31], a propósito de Chateaubriand –moderno y mitógrafo-, no es decorativa. Sirve de ambientación imaginativa, además de histórica, para situarnos en el largo proceso de transición desde el medievo a la modernidad, si es que ha concluido.

Los pensadores y los creadores son demasiado singulares para no considerarlos aisladamente, de acuerdo con el método de Auerbach en su obra *Mimesis.* Sin embargo, la toma de postura de unos y otros en la disputa referida, tan coyuntural que no valdría la pena tematizarla por sí misma[32], nos ayudan a comprender los conflictos de fondo en Europa. La conciencia moral del humanismo, motivada por el erasmismo y por la novela moderna (el *Lazarillo*, Cervantes), todavía en una etapa germinal de su desarrollo, fue sustituida por la dialéctica subjetivo-objetiva (a lo que se llama propiamente "filosofía de la conciencia"), que pretendía encontrar certeza en la mera subjetividad o en la experiencia física (los cartesianos, los empiristas). Las guerras de religión no son la causa directa de ese cambio, sino más bien el programa muy determinado de quienes se enfrentaron en ellas, para construir un orden basado en la Reforma o en la Contrarreforma: un monarca con poder absoluto, una religión, un estado represivo, hasta el exterminio, contra las minorías de cualquier orden, la vigilancia policial sobre el pensamiento y la creación artística, a la vez que eran financiados los creadores al servicio de la propaganda ideológica, cuyos frutos constituyen el Barroco europeo. Como explican diversos historiadores[33], la salida de una ideología considerada insoportable fue posible gracias a la emergencia de la opinión pública. En realidad,

---

[31] Vid. PAUL HAZARD, *La crisis de la conciencia europea* (*1680-1715*), trad. de JULIÁN MARÍAS, Madrid, Pegaso, 1941; ANNE-MARIE LECOQ, *La Querelle des Anciens et des Modernes : XVII^e^-XVIII^e^ siècles,* con un ensayo de MARC FUMAROLI, y un postfacio de JEAN ROBERT ARMOGATHE, París, Gallimard, 2001.

[32] Cf. la *querelle* entre clásicos y modernos (aristotélicos) durante los ss. XII-XIII en Europa occidental, seguida por otra entre los aristotélicos y la nueva escolástica de los ss. XIV-XV; la generación del 98 y la del 27 en España, a su vez continuada por otras (los novísimos contra los 50, etc.).

[33] El ya citado HAZARD, además de otros investigadores especializados en la literatura (LEO LOWENTHAL, *Literature and the Image of Man. Sociological Studies of the European Drama*, New Brunswick, Transaction, 1986 [1957], 99-130) o en la historia social de la comunicación (JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981 [1962]).

antiguos y modernos eran rivales muy semejantes, que fueron desbordados por las revoluciones burguesas.

Los *antiguos* (Boileau, La Bruyère, etc.) no eran los defensores de la teocracia, de la monarquía absoluta, de la Cristiandad, ni aun siquiera de la agricultura frente a la industria o del campo contra la ciudad, como ocurrirá durante la Restauración, después de la Revolución francesa. Coinciden en valorar la ejemplaridad de un imaginado modelo (neo)clásico para poner orden en el caos, durante la última etapa de las guerras de religión que asolaron Europa. No son enemigos del cambio, sino que pretenden reconstruir la sociedad sobre unas bases relativamente nuevas, eso sí, desde el poder que pueda brindarles la monarquía, si cumple con su deber educativo: dentro de ese caldo de cultivo se cuece el proyecto del despotismo ilustrado. En el bando de los *modernos* (Perrault, Michel de Marolles, Fontenelle) los puntos en común son todavía más escasos: la defensa del nuevo orden que ha devenido en el poder absoluto de Luis XIV. Llevados a una contradicción demasiado simple, el racionalismo, la poética reglada y la moral rigorista se oponen a la imaginación apasionada que inventa nuevos mitos[34].

Sin embargo, una disputa "entre libros" -como la satiriza décadas después Jonathan Swift- puede servir de síntoma acerca del valor social de lo sagrado, tal como es construido desde posiciones de dominio. Tanto en esa época, como a lo largo del s. XVIII, los esfuerzos por sacralizar la ley racional (Locke), por un lado, y el poder irracional (Hobbes), por el otro, dejan fuera de juego a la parte más humana de la sociedad y a su representación visible: la vulnerabilidad del cuerpo y la realidad de las pasiones, que eran subordinadas por el contraste elitista (clásico o moderno, qué más dará) entre lo digno y lo grotesco.

[34] La retórica del individuo autosuficiente en una modernidad unilateral se había fraguado durante el Renacimiento (*El príncipe* de MAQUIAVELO, los relatos de la Conquista de América) y eclosiona en el Barroco: *El héroe* de BALTASAR GRACIÁN, la figura fantaseada por sí mismo o por otros de CIRANO DE BERGERAC.

Lo sublime está en el alma

Pascal se abstiene de participar en la *Querelle*. Aunque lo clasifiquen entre los modernos, se enfrenta al racionalismo de Descartes a causa de una voluntad de método que reduce a Dios a actuar como garantía del conocimiento subjetivo. Además, rechaza duramente la teología moral de los jesuitas, por demasiado laxa, contra quienes defiende el rigor jansenista. Por ese camino, se sitúa al borde del fundamentalismo: desprecia el cuerpo y su representación colectiva en el pueblo llano, como si fueran ellos los fabricantes del orden injusto, en lugar de quienes le están sometidos.

Sus reflexiones acerca de la "desproporción humana" no llegan a ser sublimes, porque desconocen otro drama que no sea el de su razón. El infinito matemático, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, no pueden ser concebidos excepto por Dios, luego no tiene sentido ni aun siquiera admirarlos. Las pasiones son funciones corporales que carecen de explicación[35].

Dicho de otra manera, Pascal hace gala del escepticismo más radical en su época, tanto o más que el pirronismo. En lugar de la duda cartesiana, utiliza la crítica jansenista de la miseria humana como método para llegar a concebir, al menos, la nada. En vez de reconstruir un sistema sobre la autoafirmación del sujeto que conoce, después de su famosa *apuesta*, comienza por el reconocimiento de Dios y del evangelio. Una vez establecido ese principio, le es posible afirmar una cualidad en sí mismo, más allá de la subjetividad enfrentada fríamente al objeto y a sí misma como objeto: el corazón y sus razones.

A diferencia de otras áridas reflexiones teológicas, en este punto Pascal entronca con una *sublimidad* que está situada más allá de los valores sociales de lo sagrado, los cuales descansaban sobre la fuerza dominadora o sobre la razón objetualizadora; esos símbolos que acaba de reducir a cenizas[36]: "El corazón tiene sus razones, que la razón desconoce. Lo percibimos en mil cosas. Es el

---

[35] PASCAL (1623-1662), *Pensées*, "Disproportion de l'homme" 199, Paris, INALF, 1961, 139, disponible en http://gallica.bnf.fr

[36] Vid. ALICIA VILLAR EZCURRA, *Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal*, Madrid, Universidad Complutense, 1986; *Pascal: Ciencia y creencia*, Madrid, Cincel, 1987. La mayor parte de estas reflexiones las he formado en el curso que ALICIA VILLAR nos impartió sobre Filosofía Moderna, en forma de seminario (1996-97).

corazón el que percibe a Dios y no la razón. De ahí que la fe perfecta sea Dios sensible para el corazón"[37].

El diálogo en que el *infinito se hace sensible* es el fundamento de la persona. Tal relación no se circunscribe de nuevo al espacio de la subjetividad finita, ni siquiera a una imaginación creadora de mundos en la obra de arte. El descubrimiento de un infinito sensible debería permitir que la persona fuera reconocida en cada uno de los seres donde se ha hecho carne.

Sin embargo, Pascal seguía atado por esos prejuicios que, con una actitud moderna, parecía haber arrancado de raíz. En realidad, la duda como una especie de nihilismo instrumental, bajo control, no le había librado –como tampoco a Descartes- de la inclinación a separar y subordinar el cuerpo y el alma: el desprecio a la plebe, junto con la condena de las pasiones. En su cultura, como en la de Descartes, el valor social de lo sagrado era atribuido al alma y no al cuerpo, por obediencia a una estructura de dominio, de modo que la vivencia de lo sublime quedaba reducida al ámbito de su vida privada y a sus amistades en el convento de Port-Royal.

El gusto es mío

En un contexto social e histórico distinto, a pesar de la cercanía geográfica, los empiristas anglosajones llevan la revolución liberal al orden del pensamiento: invierten el orden epistemológico para conceder la primacía a los sentidos. Ya no proceden por deducción desde los primeros axiomas, sino que reconstruyen la dinámica del pensamiento desde sus formas simples: las sensaciones.

En vez de encerrar al sujeto en la cárcel de sus percepciones, como hizo Berkeley, Hume pretende investigar la realidad con ayuda de los sentidos, de quienes se fía. La crítica de la idea de causalidad permite entender las relaciones entre los hechos a partir de la experiencia, con categorías de la nueva física. No anda en absoluto descaminado cuando reconoce que el

[37] "Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point. On le sent en mille choses. C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite, Dieu sensible au coeur" *Pensées*, 1378.

fundamento empírico de cualquier moral es la empatía. Todavía en su juventud, elabora un extenso *Tratado de la naturaleza humana*[38], donde las necesidades y los deseos transculturales (es decir, los derechos humanos) deberían haber adquirido una categoría semejante a la voluntad y a la razón. Por muchos motivos, anuncia el final de una era: la crueldad sagrada que había amparado el derecho del poderoso a hacer uso y abuso del cuerpo.

Sin embargo, el análisis de Hume estuvo condicionado por sus prejuicios y los intereses comunes a sus contemporáneos, en un grado que llega a ser ideológico: un reflejo condicionado. Los hábitos de evaluación moral que ha formado en su entorno inmediato consideran que la propiedad y la obediencia a los magistrados (libro III) son mucho más relevantes que el alimento, la salud o la vivienda: le impiden siquiera tenerlos en cuenta, por ese defecto antipático que segregan los privilegios inconscientes[39]. Cuando investiga el *habitus* (es decir, el cuerpo configurado por la cultura, según Pierre Bourdieu), en el libro II, se dedica alaborar un tratado de las *pasiones*, como él las concibe: sobre las "emociones violentas"[40] que "nos dominan"[41].

Para calibrar la duración de su influjo, podemos referirnos al psicólogo cognitivo Jerome Bruner, de quien suelo fiarme para explicar el desarrollo evolutivo; concretamente a su concepto de las emociones: "la emoción es suscitada cuando una manera de construir el mundo está fuera de control". Hace referencia a la bibliografía psicológica cognitivista (la "ley de Yerkes-Dodson"), según la cual, 1) cuanto mayor es el impulso, más rápido es el aprendizaje; 2) pasado un determinado punto, el organismo "queda fuera de control" y se desacelera el aprendizaje. Aunque

---

[38] Vid. DAVID HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Libros en la red, 2001 (1739-40), http://www.dipualba.es/Publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/Hume.pm65.pdf ; y varias ediciones digitales inglesas en línea p.ej. http://www.gutenberg.org/etext/4705.

[39] En esto viene a coincidir con la perspectiva que ofrece el empirista JOHN LOCKE (*Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1969, *Two Treatises of Government*, 1689) sobre el derecho natural (*natural law*). Aunque comienza por hacer una teoría de las necesidades humanas, concluye instituyendo únicamente tres derechos que la ley debe protreger: "life, liberty, and property".

[40] "Las impresiones reflejas pueden dividirse en dos tipos: las mansas y las VIOLENTAS. Del primer tipo es el sentido de la belleza y de la deformidad en la acción, la composición y en objetos externos. Del segundo, son las pasiones del amor y el odio, pena y alegría, orgullo y humildad" HUME, *Treatise on Human Nature*, II, 1, 1, http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/B2.1.1.html, mayúsculas en el original.

[41] Precisamente cuando explica los movimientos de las pasiones a partir del sentimiento social de la simpatía, en relación con los otros, es cuando se hace más patente el concepto que de ellas tiene: una causa física, impersonal, por la que "somos actuados". HUME, *Treatise on Human Nature*, II, 2, 5, http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/B2.2.5.html.

el propio Bruner considera "burdo" tal acercamiento, hay algo en su tradición que le empuja a comenzar por esa "estipulación"[42].

Hay que poner en contraste tal sentido de raíces moralistas (estoicas, gnósticas, parcialmente platónicas: *motus animi contra rationem*), con otro muy diverso en la poesía europea, el cual ha sido rescatado por Auerbach. La apelación de Auerbach, un humanista en medio de la peor crisis de la humanidad (la segunda guerra mundial), a una sublimidad *distinta*, apenas intuida por la estética empirista, debería ser tenida más en cuenta. La pasión como *Passio* del Misterio significado en el ser humano es un símbolo del fuego divino:

> La pasión moderna [Leidenschaft] es más que deseo, antojo o frenesí. La palabra siempre contiene como posibilidad, a menudo como su significado dominante, el noble fuego creativo […] próximo al cual la templada razón a veces parece despreciable[43].

Por el contrario, Hume considera que las causas directas de placer y dolor son asunto de la anatomía o la fisiología, mientras que las "impresiones secundarias", producto de la reflexión sobre aquellas primarias, deben ser tratadas como si fueran causas físicas, sin que sea significativa para el aprendizaje la mediación simbólica[44]. No es que le fuera extraña tal posibilidad, como demuestra su análisis de la compasión, en el cual es determinante la presencia de un-a interlocutor-a. Además, Hume reconoce el hecho de que las pasiones no pueden llegar al alma sin pasar por el cuerpo, como habría dicho Aristóteles, pero reduce los sentimientos a dos: placer y dolor. No hay lugar en tal sistema para un estudio de las motivaciones simbólicas de los actos, que obligaría a

---

[42] Cf. BRUNER, "El pensamiento y la emoción", en id. *Realidad mental y mundos posibles*, 112-123 (116).
[43] AUERBACH, *Passio as Passion*, cit.
[44] En esto se asemeja a la psicología mecanicista de DESCARTES: "Por supuesto. la psicología cartesiana, que almenos en su terminología depende de la escolástica aristotélica, identifica todos los estados emocionales, incluidos los sentimientos [Gefuhle] y las sensaciones [Empfindungen], como pasiones" AUERBACH, ibid. Sin embargo, DESCARTES muestra un ancedente más complejo cuando considera que las pasiones son buenas en muchos casos, al final de su tratado sobre *Las pasiones del alma* (1649), Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, donde analiza las conexiones entre alma y cuerpo. "Tras haberlas examinado, Descartes las encuentra todas, o casi todas, buenas por naturaleza. Sólo hay que prevenirse contra sus excesos, dice, pero no siempre, pues en algunas pasiones el exceso es maravilla. El quid está en vivir con ellas y en ellas con arte y en sentirlas y administrarías con pasión, claro, y sabiduría. Hay alegría y gozo, dice Descartes, puramente intelectuales y espirituales. Pero los que el alma comparte con el cuerpo dependen por entero de las pasiones, y "los hombres a quienes más pueden conmover son capaces de gozar la mayor dulzura en esta vida" (art. CCXII). También pueden encontrar la mayor amargura, prosigue, si no saben tratarlas bien, pero para ese trance está la sabiduría", RICARDO PARELLADA, "La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes", *Revista de filosofía*, 23 (2000), 235-242 (241).

hablar de conceptos situacionales como daño y beneficio, así como de actos buenos y malos con arreglo a una norma regulativa. La máxima experiencial: "provocar dolor es un mal, pero no toda acción placentera es un bien" sería inconcebible en ese marco.

Mucho antes que Nietzsche quisiera inventar una panestética del superhombre que pone la realidad a su servicio, más allá del bien y del mal, el empirismo crudo produce una moral estética (hedonismo), que evoca las categorías clásicas, pero reducidas: lo bello –por cuanto resulta placentero- es bueno; y lo feo, sencillamente porque incomoda, malo. Los ricos y cultos son buenos; los pobres y groseros, malos. La regla de nuestras acciones es el gusto. Hume no añade un tratado de estética, porque ha devorado su espacio propio por medio del tratado sobre las pasiones: la investigación del efecto *retórico* de nuestros actos. Roza la frivolidad cuando declara que la pasión causada por una tragedia "está sin embargo tan suavizada, atenuada y aliviada cuando es producida por las bellas artes, que proporciona el más elevado entretemiento"[45]. Cualquier referencia a la persona por medio de la forma es considerada impertinente.

El empeño de Hume por comenzar un nuevo sistema desde los *sentidos apriori* no admite que existan formas humanas con una estructura previa para dar sentido a nuestras impresiones: el lenguaje, las formas de la sensibilidad y del entendimiento que se configuran por su mediación, el mundo de la vida (personalidad, cultura) que les presta una condición de posibilidad. Ese prejuicio invertido tendrá consecuencias para la historia del *aprendizaje sobre el aprendizaje*: los nuevos dogmas del conductismo, antes incluso que se desarrollara doctrinalmente en Estados Unidos y en la URSS, inspiraron la pretensión de operar sobre el intelecto humano como si fuera, literalmente, una máquina de grabar.

No es de extrañar que Kant se sirviera de su lectura de Hume para fundamentar empíricamente los juicios de la ciencia natural, aunque considere imprescindible la síntesis proporcionada por las formas de la sensibilidad y del entendimiento; pero recurriera a la

---

[45] DAVID HUME, "Sobre la tragedia", en id., *La norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1985, 79. Vid. la construcción teórico-estética de los empiristas y específicamente acerca de lo sublime en P. AULLÓN DE HARO, *La sublimidad y lo sublime*, 97-117.

naturalidad de Rousseau para compartir su anhelo de una persona y un infinito personal con quien tratar la vida moral.

Una retórica de lo sublime

En el ámbito de la estética, el más influyente de los empiristas ha sido Burke, aun cuando otros autores fueran más integradores en sus apreciaciones. Shaftesbury habla del entusiasmo, a la vez que distingue los estilos propios de cada género; Addison, de la grandeza, sin confundirla con lo terrible.

Edmund Burke hace un análisis fenomenológico de los sentimientos de lo bello y lo sublime, no para oponerlos, sino para definirlos separadamente. La belleza es un placer positivo (placer-1, *pleasure*) de naturaleza social, producido por la cercanía de otra persona o ser que tenga unas determinadas cualidades. No participa en nada de un sentimiento relacionado con el instinto de conservación, como la delicia (placer-2, *delight*), el más intenso imaginable, resultante de una amenaza de muerte que no se va a cumplir. Los signos que, según Burke, motivan el placer-2 de lo sublime, en un sentido muy amplio, son múltiples y pueden aparecer combinados: el terror, la oscuridad, el poder, la privación, la vastedad, la infinitud, la sucesión y la uniformidad, la magnitud de una construcción, un infinito objeto (causa) de placer, la dificultad, la magnificencia, la luz, la iluminación de un edificio, el color, el sonido y el silencio, la sorpresa, la intermitencia, gritos de animales, el olor y el sabor (amargo, picante), la idea de una pena corporal.

Tanto Hume como Burke aun siguen tratando de un *instrumento retórico*[46]. La relación con la vida real que pudiera tener esa categoría: el estilo sublime, a pesar de sus connotaciones

[46] "Burke's *Enquiry* can well be read as a manual 'how to move your audiences': move them with words, because words preserve a visual indeterminacy that can in principle make for tensions of uncertainty, but also: move them with words because words have a greater emotive capacity than pictures. As we have seen, it is for Burke the business of words "to display…the effect of things on the mind of the speaker, or of others, than to present a clear idea of the things themselves" [Burke, V, 5]. Indeed, feeding on a common social passion called sympathy a ellowing one to feel *like* another, words can be used in such a way as to convey a passion "as it is felt"; to move an audience as the speaker is moved, or as a character described by that speaker was moved [ibid., V, 7]" KIENE BRILLENBURG WURTH, "Might. Pathos", en id., *The Musically Sublime: Infinity, Indeterminacy, Irresolvability*, Groningen, Univ. of Groningen, 2002, 75, disponible en http://dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/arts/2002/c.a.w.brillenburg.wurth/thesis.pdf

visionarias y a pesar de la tradición procedente de Longino, no era más que la orientación técnica del discurso hacia un auditorio. Burke investiga el efecto perlocutivo de ciertas imágenes que mueven arrebatadoramente las pasiones, hasta el extremo, de modo que estén disponibles para el orador o la obra de un poeta que llegue a dominar a su público con suficiente *ingenio*.

Lo más significativo de su análisis, para esta investigación nuestra, son las referencias dispersas al valor *sagrado* que distintas culturas atribuyen a los signos de lo sublime. Burke dedica un breve espacio a la crítica de tales motivos como ideologías, quizá para evitar la ambigüedad de su posición como autor del texto:

> Esos gobiernos despóticos, que se fundan sobre las pasiones de los hombres y principalmente sobre la pasión del miedo, guardan a su jefe tanto como puedan de la mirada pública. El protocolo (*policy*) ha sido el mismo en muchos y diversos ejemplos de religiones. Casi todos los templos paganos eran oscuros. Incluso en los templos bárbaros de los americanos, a día de hoy, guardan a su ídolo en la parte más oscura de la barraca (*hut*) que está consagrada a su adoración. Con ese propósito, también los druidas realizaban sus ceremonias en el seno de los bosques más oscuros y en la sombra de los robles más antiguos y voluminosos. Ninguna persona parece haber entendido mejor el secreto de la intensificación o la posición de cosas aterrorizantes, si puedo usar la expresión, en su luz más potente, por la fuerza de una oscuridad juiciosa (*in their strongest light, by the force of a judicious obscurity*), que Milton[47].

La denuncia de la retórica usada por los tiranos, junto con la cita de Milton cuando describe "a portrait of the king of the terrors", no deja lugar a dudas. Burke explora los terrores que provoca el dualismo religioso: oscuridad vs. luz, muerte vs. vida, vulnerabilidad vs. dominio, a la vez que sondea la inquietud aún más aterrorizante que producen las categorías de lo divino personal aplicadas a un contrario sin rostro (grandeza, poder, antigüedad, juicio, luz oscura). El sentimiento de lo sublime se refiere, por medio de tales imágenes, a una figura de *lo falsamente sagrado*, que aterroriza o produce pánico: *lo siniestro*. El personaje descrito por Milton es el ángel caído o Satán en *The Lost Paradise*, mientras que el marco descrito por Burke evoca la oscuridad infinita del

---

[47] EDMUND BURKE, *On the Sublime and Beautiful* (1756), II, 3, Harvard Classics, vol. 24, 2, Nueva York, Bartleby, 2001 (1909), disponible en www.bartleby.com.

infierno ("oscuridad juiciosa"), con independencia del sentido que tales símbolos tuvieran en las culturas amerindias o en el rito druida a que se refiere el ensayo.

En este punto cabe anotar que el puritanismo protestante y el integrismo católico, al igual que las sectas apocalípticas judías (tradición henóquica, esenios y Qumrán), se han caracterizado por una obsesiva clausura interior, así como por el abuso de la imaginación para reconstruir el infierno destinado a *los otros*, los *hijos de las tinieblas*: p.ej. el *Apocalipsis de Pedro* describe las torturas que esperan a los condenados según su especie (adúlteros, ladrones, apóstatas, etc.), como si se tratara de un documental.

La tópica de lo *siniestro*, cuanto más desarrollada, más susceptible es de ser manipulada como instrumento de persuasión por una retórica *subliminal*. Los mismos o similares signos fueron usados, al cabo de siglo y medio, con una ingenuidad artificiosa que no les correspondía tras siglos de aprendizaje. La crisis provocada por las grandes ideologías en pugna –además de la influencia nietzscheana- llevó a establecer otra categoría estética y religiosa con un contenido regresivo: *lo santo figurado como siniestro*, a través de relatos o imágenes que hacen uso de esa retórica con el objetivo más o menos premeditado de producir pánico. Lo veremos al final de este apartado[48].

Así pues, no creo que debiera confundirse el concepto psicológico y fenomenológico de sublime, según Burke, con una ideación de la "sublimidad" más allá del sujeto: "Ciertamente, la influencia de muchas cosas sobre nuestras pasiones no es tanto por las cosas en sí mismas, como por las opiniones que les conciernen; y las tales, a su vez, dependen muchísimo de las opiniones de otros hombres, comunicables sólo por palabras, la mayor parte de las veces". Lo que nos ofrece podría ser entendido como una *retórica estética* que describe los recursos disponibles para producir un ambiente y un relato (arquitectura, poética) de terror[49].

---

[48] Para distinguir los géneros del terror y los géneros de la violencia sagrada, todavía en nuestra época, será clave señalar *quién* hace uso de los signos señalados por BURKE: si describe una causa aterrorizante que se resuelve en nada, por medio de la ficción; o si está describiendo al propio sujeto que se propone a la identificación de la audiencia, a la vez que pretende sacralizar lo siniestro de un modo subliminal. Cf. un análisis de la poética del novelista WALPOLE por DAVID B. MORRIS, "Gothic Sublimity", *NLH*, 16, 2 (inv. 1985), 299-319.

[49] BURKE, *On the Sublime and Beautiful*, V, 7.

La *passio* como pasión

Según hemos comprobado desde el principio, en el mundo clásico y en la retórica de las élites europeas durante muchos siglos, no había lugar para una nueva concepción de las pasiones, como tampoco para el diálogo entre distintas voces sociales, sin ser sometidas a una previa *humillación* (*sermo humilis*), ni para la escucha y el contraste de las vidas narradas por quienes quedaban al otro lado de una pantalla de cristal.

Para los griegos, la pasión (*pathos*) no es una actividad, a diferencia de *praxis, poiesis, ergon*, sino en todo caso un afecto (sentimiento, padecimiento). Si se desea expresar una cualidad activa o una especial intensidad, otras palabras griegas pueden servir: *epythimia* ("deseo"), *manía* ("locura"), y palabras latinas como *cupiditas* o *furor*. Pero ninguna de ellas abarca el campo semántico de *pasión* (ing. *passion*, al. *Leidensachft*). "Carecen de la posibilidad de lo sublime"[50].

El estudio histórico-cultural de Auerbach, *Passio als Leidenschaft*, trata sobre el origen del campo semántico de la pasión (apasionado, apasionante), cuyas raíces encuentra en la imitación de Cristo y en la poesía medieval. Es una lectura que parece descargada de la desconfianza que compartían –paradójicamente, por herencia metafísica- racionalistas y empiristas contra el cuerpo. Auerbach permite descubrir la intensidad del *vivir encarnado* en la poesía que se dedicó a la práctica del amor como obra de arte.

A pesar de que el "sentimiento" moderno (*Gefuhl*) tiene correspondencias en un campo semántico de la antigüedad, a través de la obra de Platón (*Fedro*) ya citada, el sentido de la *pasión/passion/Leidenschaft* en la poesía europea se ha formado por otra vía. Para empezar, aunque los moralistas cristianos adoptaran conceptos de los estoicos, Ambrosio y Agustín reconocieron que hay "pasiones buenas". En esto vuelven a Aristóteles; pero, todavía más allá, el balance racional es descompensado "por algo enteramente nuevo, hasta entonces inaudito: la *gloriosa passio* que deriva del amor ardiente de Dios", afirma Auerbach.

---

[50] Vid. la traducción de MARTIN ELSKY, "Introduction to Erich Auerbach *Passio as Passion* ["Passio als Leidenschaft"]", *Criticism*, 43, 3 (ver. 2001), 285-288 y el texto de AUERBACH, 288-308. AUERBACH explica que lo más parecido al ámbito moderno de la pasión podría encontrarse en los cultos mistéricos, los autores trágicos y sobre todo en Platón (*Fedro*, 265b), a quien ya me he referido.

La espiritualidad medieval poetiza que "las heridas de amor, el *fervor spiritus*, la *unio passionatus*, son un don de la gracia". Primero, los trovadores, después Dante, Bocaccio, etc., trasladan y desarrollan los conceptos en lenguas románicas. "Lo que de manera particular, *pasión* [passion-Leidenschaft] obtiene del misticismo de la Pasión es el ahondamiento del sentido de *sufrir* en una acepción doble y dialéctica, según la cual puede significar placer y rapto al mismo tiempo". Es significativo que la *Querelle* entre antiguos y modernos tuviera un cierto reflejo en el modo de tratar la pasión por la literatura francesa de los ss. XVII y XVIII: el clasicismo adopta el sentido negativo de las pasiones, mientras que los *modernes* le dan un sentido positivo. "Las pasiones en la Francia del s. XVIII son los grandes deseos humanos y lo que es peculiar en ellos es la inclinación clara a tratarlos como trágicos, heroicos, sublimes y dignos de admiración". Chateaubriand, en su apología (*El genio del cristianismo*), utiliza este segundo sentido.

No obstante, debo añadir que el conflicto y la mera superposición, señalados por Auerbach, entre el desprecio clásico o noble contra las emociones y la comprensión de la entrega por amor en el relato mismo del evangelio también tuvo efectos poco saludables en la mística que inventó la *pasión moderna*: el amor como una manía autodestructiva y paradójicamente solitaria, al estilo de la todavía fascinante *Cárcel de amor*, la novela epistolar de Diego de San Pedro.

Denis de Rougemont ha denunciado, con motivos, que el absurdo de situar el amor fuera del matrimonio, a causa de una convención social alienadora, condenaba a los amantes a la frustración[51]. Pero se ha fijado únicamente en el paganismo, a partir de su lectura de *Tristán e Isolda*, para señalar las raíces de tal enredo, en vez de atender a la exclusividad de una lectura *nobiliar* de los símbolos, que separaba en dos mitades incomunicables el amor puro por la señora (*domna*), respecto del amor humano, crudo, vulgar, donde cabía la violencia de los señores contra las mujeres *inferiores*. ¿En qué grado la mística medieval rompió las reglas de ese *decoro* para que se expresara el amor por la persona viva, y en qué medida reforzó la frontera del desprecio contra la mujer real o contra el cuerpo deseado y deseante?

---

[51] ROUGEMONT, *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1978.

La pasión no impide la reflexión, sino que la motiva. Gracias a las grandes obras del amor apasionado podemos reflexionar sobre el símbolo que nos movía, para discernir con mayor claridad *dentro* de ese torbellino. No fue la pasión, sino un código cultural el que convirtió la llamada hacia la plenitud de la comunión con el otro humano en una convocatoria activa al sufrimiento por el ser amado ausente, aun cuando *se estaba haciendo presente*. Su correlato en la teología y la espiritualidad era el supuesto –repetido por los concilios durante la edad media- de que la *apatheia* divina se oponía al sufrimiento, como el ser invulnerable al vulnerable y las "dos naturalezas" separadas en la vida de Cristo. Hoy podemos entender la hondura del Misterio en el ser humano que es su signo, entre todas las realidades del cosmos.

Por su parte, Senancour, en su *Obermann*, nos advierte del abismo en que se mece el genio romántico que pretende dominar el mundo y el tiempo, en tanto en cuanto las "pasiones" no empiezan por la compasión. Uno de los objetivos de este ensayo es sacar a la luz qué sentidos del *fuego divino* están libres de cualquier patología.

Sublime libertad

La recuperación del legado clásico durante tres siglos, junto con el cambio de eje propiciado por el empirismo anglosajón, permitió que el efecto imaginativo de lo sublime se convirtiera en signo de una nueva época, a través de varios pasos en secuencia[52]. El sistema de la estética alemana viene a culminar el trabajo del s. XVIII a través de una Ilustración tardía (Baumgarten, Lessing), para poner las bases del idealismo subsiguiente. El análisis de la sensibilidad comienza por reconocer dificultosamente su existencia, junto a las demás facultades del "sujeto dominante racional e ilustrado", con ayuda del empirismo: un instrumento pasivo para la acción del entendimiento, al que hay que conocer para dominarlo, como cualquier despotismo concibe al pueblo.

[52] Vid. AULLÓN, *La sublimidad*, 69 ss.

No obstante, la taxonomía enciclopedista conduciría finalmente a una teoría del sentimiento estético como alternativa al conocimiento racional, en el marco del sistema elaborado por Kant: la *Crítica del juicio.* Mucho más allá de un resto de la retórica: el efecto de un discurso o una obra de arte que sepa agitar los ánimos, se sitúa la consideración *teleológica* sobre lo sublime provocado por la naturaleza: la idea de infinito y la desproporción del raciocinio *humano*, por contraste con las proporciones del objeto, cuya expresión más reconocida es el cuerpo bello; lo informe, a diferencia de la forma; la conmoción intensa, mezcla de placer y dolor, a diferencia de la armonización de los impulsos a través del arte.

Schiller hace uso de las categorías kantianas para incluirlas en un orden distinto[53]: una historia de aprendizaje, desde la armonización con la naturaleza por medio del juego, hacia el arte que aspira a realizar el ideal de la libertad, que se hacía presente en la novela de Goethe, *Wilhelm Meister*, y que será repetido en la novela romántica de formación (*Bildungsroman*), con estilos muy personales: *Hiperion*, *Enrique de Ofterdingen*, *Flegesjahre*. Sin embargo, el concepto de Schiller acerca de lo sublime patético, al término de su trayectoria personal, pone mucho énfasis en la resistencia de la libertad para sobreponerse a la fatalidad del sufrimiento físico: un *pathos* que sólo adquiere sentido pleno si *la historia continúa.* Por tanto, es pertinente la pregunta: ¿A qué realidad puede referirse el sentimiento que contenga dentro de sí los motivos para inspirar belleza y sublimidad, la belleza tierna y la belleza enérgica, de las que habla Schiller en *La educación estética del ser humano*?

Las realidades de la naturaleza, desde la irrupción del cristianismo, han ido perdiendo su capacidad para simbolizar lo sagrado, como consecuencia de un hecho clave: el mundo es separado de la divinidad, que lo ha creado. En nuestra edad postsecular percibimos otros efectos: el planeta es consagrado por el amor místico, a pesar de sus imperfecciones, contra una profanación destructora. Pero en la edad de Schiller, mientras convalecía de una enfermedad que no le impidió escribir, lo que se hacía patente era el impulso humano sobre la determinación física.

---

[53] Vid. una síntesis muy elaborada de la poética de SCHILLER en P. AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 129-133.

Ahora bien, la ideación del sentimiento de lo sublime como una cualidad del sujeto era impensable siquiera antes que fuese radicalmente afirmada esa diferencia: tanto el mundo como el ser humano son *realidades creadas*. Ni la naturaleza del universo, ni la naturaleza del héroe podían aspirar a la adoración ingenua que habían recibido en el mundo de la mitología y de la *aretē* olímpicas.

Así pues, la crisis del idealismo estaba servida por una contradicción interna. Los poetas y los héroes no dejaban de aspirar a ser dioses, al estilo de los antiguos. Pero habían descubierto que no podían. Aquel joven cónsul, Napoleón, a quien había dedicado Chateaubriand su *genio*, pretendía imitar a los Césares en su peculiar historia de divinización. Pero fracasó, ante la expectación tensa de Europa.

Más adelante me referiré al siguiente paso en nuestro análisis de lo sagrado, que hace necesario un reconocimiento: una *anagnórisis* de la persona que conmigo está, después de tanta peripecia. Por ahora, basta considerar que la idea moderna de lo sublime es resultado de la desacralización del mundo, de la misma forma que el desplazamiento desde lo sublime heroico a lo sublime patético, desde la epopeya a la tragedia, a través de la *Poética* de Aristóteles, para culminar en los tratados específicos de Schiller (*Sobre lo patético*, *Sobre lo sublime* y, finalmente, *Sobre lo sublime patético*), significa que el ideal de humanidad –es decir, lo sagrado del héroe- había cambiado radicalmente.

También comprobaremos, en el cap. II, que el genio artístico no fue inventado por el romanticismo, sino que su concepto procede del mundo arcaico: los misterios órficos; y, todavía con mayor generalidad, del chamanismo. Schiller no se suma al panegírico del genio natural, sino que imagina un ser humano capaz de expresar la sentimentalidad moral, y lo llama "persona". La añoranza inconsciente por una época *ingenua* en que todas las representaciones eran sagradas (la *religión natural*), es transformada en idilio por el trabajo/juego poético que aspira a la realización del ideal[54], como los héroes del drama schilleriano (el príncipe Carlos, Guillermo Tell, María

[54] Vid. SCHILLER, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (Über Naive und Sentimentalische Dichtung 1795), en id., *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (Y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel), Icaria, Barcelona, 1985.

Estuardo, etc.), a través de una religión que el s. XIX ya no presenta como *natural*, sino como una celebración de la libertad.

Un poco más allá de Schiller, comprendo que la gracia (*Anmut – gratia / khárisma – Gnade*) y la dignidad (*Würde – dikaiosinē – Gerechtigkeit*) no son conceptos opuestos (masculino-femenino, pasivo-activo, cuerpo-alma), sino dimensiones de la misma persona, mujer o varón, griego o judío, aprendiz y maestro, en el proceso de su vida real: "la belleza en movimiento"[55]; la superación del condicionamiento físico por la libertad moral. ¿Cuál será el camino para armonizar gracia y dignidad, sin violencia?:

> Sólo el amor es, pues, un sentimiento libre, ya que su pura fuente brota de la sede de la libertad, de nuestra naturaleza divina. No es aquí lo pequeño y bajo lo que se mide con lo grande y alto; no es la sensorialidad la que alza la vista, presa de vértigo, hacia la ley racional; es la misma grandeza absoluta la que se encuentra imitada en la gracia y la belleza, y satisfecha en la moralidad.

---

[55] "Como dignidad y gracia pertenecen a dominios distintos en los cuales se manifiestan, no se excluyen la una a la otra en la misma persona, ni aun en un mismo estado de una persona". Ese equilibrio no es tan armónico en SCHILLER, quien todavía pinta a la mujer *más* del lado de la gracia sensible y al varón *más* del lado de la dignidad moral. Pero puede ser fácilmente reinterpretado de esa manera. SCHILLER concibe la gracia (*Anmut*) como el subtexto emotivo de la palabra: "Gracia es la belleza de la forma bajo la influencia de la libertad, la belleza de los fenómenos determinados por la persona […] los únicos movimientos que pueden mostrar gracia son los que corresponden al mismo tiempo a un sentimiento. La persona -ya se sabe a qué me refiero con esta palabra- prescribe al cuerpo los movimientos, o por su voluntad, si quiere realizar un efecto imaginado en el mundo sensible, y en este caso los movimientos se llaman voluntarios o deliberados; o bien los movimientos suceden sin la voluntad de la persona, según una ley de la necesidad –pero motivados por una sensación; a estos movimientos los denomino simpáticos. Aunque estos últimos son involuntarios y están fundados en una sensación, no deben confundirse con los que son determinados por la afectividad sensorial y el instinto natural: pues el instinto
natural no es un principio libre, y lo que él lleva a cabo no es una acción de la persona. Bajo movimientos
simpáticos, de que aquí tratamos, entiendo, pues, sólo aquellos que sirven de acompañamiento al sentimiento moral o al sentido moral [...]".
"Así como la gracia es la expresión de un alma bella, la dignidad lo es de un carácter sublime […] La dominación de los instintos por la fuerza moral es libertad de espíritu, y dignidad se llama su expresión en lo fenoménico […] La gracia reside, pues, en la libertad de los movimientos voluntarios; la dignidad, en el dominio de los involuntarios", *Sobre la gracia y la dignidad* (Über Anmut und Würde 1793), ibid.

3. La categoría de Hegel: el arte sacro

Expresión de lo infinito: el mundo, Dios

El contacto de Hegel con la *Romantik* fue muy intenso, especialmente a través de su amistad con Hölderlin, desde su juventud. Ambos, junto con Schelling, redactaron un programa generacional en la universidad de Tubinga[56], durante la Revolución Francesa (aprox. 1795), donde se formulaba el *ideal de humanidad*, con una pretensión utópica y moderna, como alternativa al Antiguo Régimen y al modelo ilustrado, que estaban desmoronándose uno junto al otro. En ese documento manuscrito, el órgano de la modernidad era la poesía, por cuyo medio debía crearse una nueva religión sensible y nuevos mitos que satisfacieran tanto a los filósofos como al pueblo. Ni la filosofía ni el Estado tenían nada que hacer.

Muy de otro modo, las *Lecciones de estética*, obra rescatada de borradores y apuntes tomados en clase por alumnos de Hegel, consignan el *fin del arte* y la realización/frustración del proyecto romántico, cuyo centro es "lo universal humano"; el cual va a ser dejado atrás por la organización objetiva del Estado y por la autoconciencia del Espíritu absoluto en su expresión madura: la filosofía. Eso pensaba Hegel al cabo de su vida de filósofo, mientras admiraba la consolidación del estado prusiano.

> Las formas generales del arte se referían sobre todo a la verdad absoluta, que el arte alcanza, y hallaban el principio de su singularización en la concepción determinada de lo que valía para la conciencia como lo absoluto y llevaba en sí el principio de su forma de configuración. Bajo este aspecto, hemos visto que en lo *simbólico* [el arte en las civilizaciones orientales y en el Islam] aparecían significaciones naturales y personificaciones humanas como forma de la representación. En lo *clásico* [el arte griego y romano], encontrábamos la individualidad espiritual como presente corporal, sobre el cual se hallaba la necesidad abstracta del destino. Y en lo *romántico* [desde el medievo hasta sus contemporáneos] teníamos la espiritualidad con la subjetividad inmanente a ella misma, para cuya interioridad permanecía casual la forma

[56] Vid. HÖLDERLIN, HEGEL, SCHELLING, "Entwurf: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus", ed. bilingüe, *Hyeronimus*, 1 (1995), disponible en la Biblioteva Virtual Cervantes.

> externa. También en esta última forma de arte, como en las anteriores, lo divino en y para sí era objeto del arte. Ahora bien, lo divino tenía que objetivarse y determinarse, pasando desde sí al contenido mundano de la subjetividad […] Pero en este ir del arte más allá de sí mismo se da a la vez un retornar del hombre sobre sí, un descender a su propio pecho, con lo cual el arte borra toda limitación fija a un determinado círculo del contenido y de la concepción del mundo, para convertir en su nuevo santuario *lo humano*, las profundidades y alturas del ánimo humano como tal, lo universal humano en sus alegrías y sufrimientos [57].

A lo hora de definir qué sea lo sublime, Hegel anciano se decanta, sorprendentemente, por la opción antigua, pre-clásica: el arte *simbólico*, frente a las modernas, que describí en el capítulo anterior. La forma característica y central en el antiguo oriente, hindú, islámico y hebreo, sería el simbolismo de lo sublime[58], al gusto de Hegel. ¿Por qué?

De acuerdo con el concepto kantiano, Hegel considera que "lo sublime en general es el intento de expresar lo infinito, sin encontrar en el ámbito fenoménico un objeto que se muestre pertinente para esta representación"[59]. Lo sublime se hace objetivo artísticamente por la representación *panteista* del todo en esencia, la substancia una, tal como puede comprobarse en la poesía hindú, así como en algunos místicos cristianos (Eckhart). Además, también puede representarse esta "substancia una" de otro modo: por su separación inaccesible del mundo, como en la teología negativa; no al modo panteísta, sino judío[60]. "El mundo es considerado, pues, como una revelación de Dios, que en sí mismo es la bondad de conceder la gracia de ser para sí y la subsistencia a lo creado, que en sí no tiene ningún derecho de ser y de referirse a sí mismo"[61].

En la tradición bíblica del Primer Testamento y en el Corán aparecen representados "Dios como creador y señor del mundo", distinto del "mundo finito desdivinizado", donde, por eso mismo, el milagro empieza a tener sentido como una intervención extraordinaria; y distinto del

---

[57] HEGEL, *Lecciones de estética*, II, 171. Si tomamos casi al pie de la letra a HEGEL, tendríamos que escribir, a continuación de su obra, o bien *La esencia del cristianismo* de FEUERBACH, o bien una tesis sobre la existencia humana representada en el símbolo del Misterio indominable, no dominador.

[58] Otras formas de arte antiguo –no sublimes- serían el arte de la prehistoria y la literatura sapiencial.

[59] HEGEL, *Lecciones de estética*, I, 319-320. De distinto modo, aunque por similar razonamiento, KANT concluye que lo sublime no está en la naturaleza, sino en nuestro ánimo.

[60] Habría que añadir, también, los mundos cristiano antiguo (teología negativa) y musulmán.

[61] ibid. 327. HEGEL aprovecha para defenderse de la atribución de panteísmo por parte de algunos teólogos, entre los que me incluyo.

"individuo humano" que encuentra en Dios "su honor, consuelo y satisfacción", como se manifiesta en los salmos. "Aquello que en el símbolo auténtico estaba ligado todavía en la unidad, se dispersa en los aspectos del abstracto ser para sí de Dios y de la existencia concreta del mundo"[62]. Hegel hecha de menos la unidad, o así lo parece.

Ciertamente, la modernidad no se ha contentado con una abstracción, comenzando por Hegel. Lo cual implica sus riesgos, según intentaré analizar en el desenlace de este capítulo[63]. Pero es necesario subrayar todavía más que las culturas modernas no se han convertido en meros instrumentos objetivos del Estado, una vez superada la tentación del totalitarismo y el intento de construir una o varias religiones panteístas o pan-ateístas, que utilizaron la ciencia natural y el cosmos como medios de su autoexaltación. El materialismo dialéctico y el nazismo soñaban con ser los agentes divinos del fin del mundo. No lo eran, pero destruyeron millones de vidas. Lo que nos preocupa en el tiempo nuestro es la frialdad de una mente poseída por la técnica, cuya única ley ha sido el éxito en la realización de sus intereses. Quien triunfa, aunque por poco tiempo, se convierte en el símbolo del universo, a modo de una secuencia de héroes consagrados a la competición cósmica. Todo esto nos suena. Pero también sabemos que los héroes necesitan víctimas y acaparan los recursos y la energía mundial. Nos suena todavía más.

Tú no eres

Conviene recordar que el sentimiento de lo sublime en la estética de Schiller y del romanticismo místico –además de cristiano, como fue conceptualizado por Hegel- consiste en una interpretación nueva de los símbolos con valor sagrado. Podemos comprobarlo, al menos, en el proceso de *búsqueda* abierto por la modernidad acerca de la historia de Jesús y el Jesús histórico, al cual sólo cabe aludir brevemente en este ensayo. Autores tan dispares como Schleiermacher, Hegel, Nietzsche o Jaspers han interpretado el sentido de lo sublime en relación con su

[62] ibid. 329.
[63] El riesgo consiste en una re-sacralización del mundo y del individuo, no ya por medio de lo sublime, sino por los signos de lo siniestro.

comprensión filosófica de la persona de Jesucristo: la autoconciencia humana consumada (Schleiermacher, Hegel), un ejemplo de no resistencia frente al mal (Nietzsche, *Anticristo*, 35) o, por el contrario, quien "se hace cargo" de "los problemas de los rebeldes", el mal y la muerte (Albert Camus, *El hombre rebelde,* "Los hijos de Caín"); la "cifra" de la existencia que trasciende el fracaso del mundo (Jaspers).

El intento de Schleiermacher por inculturar la fe en la cultura sentimental del romanticismo dio pie a que muchos cristianos tuvieran y tengamos aún la oportunidad de acercarnos sin miedo a la experiencia de Jesús como mediador, para participar de su diálogo con el Misterio. Sin embargo, el foco de tal relación sobre un sentimiento subjetivo, la "total dependencia" del Hijo hacia el Padre, pudo tener como consecuencia que también la fe dejara de vincularse a una realidad que *trasciende* la mera producción del símbolo y que atañe a los demás seres humanos. Un monólogo o una mística vuelta sobre el propio sujeto es incapaz de reconocer el misterio de *la alteridad en otra persona*. La investigación sobre el Jesús histórico ha descubierto, en sucesivas fases, que la vida narrada no podía encasillarse en la imagen de un solo intérprete, sino que pide una comprensión más amplia del Misterio y más próxima a la realidad original del acontecimiento: no el mero "dato", sino la relación, la comunidad y la memoria. Además de sentir una confianza plena en *Abbá*, Jesús también clama mientras es perseguido, manifiesta su angustia en la cruz y reconoce la presencia mística en quienes eran excluidos de cualquier relato/relación personal, hasta aprender *con ellas y ellos*.

Si lo sagrado se reduce exclusivamente a un sentimiento, por muy sublime que sea, deja de referirse al Misterio para convertirse en atributo de un sujeto megalómano, como en la pintura de Caspar Friedrich. A diferencia del paisajista Turner, quien pretende representar lo informe, o, más tarde, el arte expresionista que hace sensible la angustia humana ante el absurdo, hasta lo grotesco, los retratos del *Übermensch* asomado a la inmensidad pretenden devolver al genio sublime un trono seguro en la naturaleza dominada. Precisamente a esa confusión viene a responder Schleiermacher cuando describe el "sentimiento de total dependencia" para caracterizar la religión,

en cualquier persona como en el Hijo de Dios. Cierto que a través de los cuadros de Friedrich se nos hace comprensible "lo sublime de la naturaleza", descrito por Kant como una disposición del espíritu que se descubre a sí mismo en el acto de contemplar: "En realidad, sin desarrollo de ideas morales, lo que nosotros, preparados por la cultura, llamamos sublime, aparecerá al hombre rudo sólo como atemorizante"[64].

Sin embargo, a causa de una psicología amplificada por el nihilismo, la historia del Crucificado y los crucificados de la Historia son contemplados desde una lejanía irónica, al borde del sarcasmo, como un accidente de la naturaleza (Friedrich); o desde arriba, como si lo mirase un ser superior (Dalí). Esa intencionada desdramatización resulta valiosa para apreciar lo nunca visto: una "genialidad", una perspectiva deshabituada. Pero significa, también, que la cultura del genio puede provocar una rudeza mucho mayor que la supuesta pobreza de ideas de un humano común; más ignorante me parece el desconocimiento de la compasión que da sentido a la escena de una ejecución sumarísima en la vida cotidiana. Cualquier armonía o continuidad ha sido rota por la intervención de un agente dominador y la vida convertida en infierno. Sin embargo, también es posible la comunión con una víctima que clama frente al absurdo, como antes en el amor. Una mujer campesina al pie de la cruz participa del grito y de la afirmación del ser personal frente a la injusticia y a la muerte, con un sentido más profundo de lo sublime que quien juega a desconocer la perspectiva humana.

Hegel pretendió superar el subjetivismo a través de su adoración por el Todo. Lo verdaderamente sublime eran la arquitectura y la poesía de los antiguos pueblos que quisieron representar lo infinito objetivo; aunque sólo la filosofía, según Hegel, podía asumir en sí la totalidad (el Absoluto), a la zaga del Estado (lo objetivo). Sin embargo, conviene matizar el concepto de lo sublime que se comunica en el arte sacro, en forma de admiración ante la magnificencia divina, sus rasgos sobrehumanos y cósmicos: todopoderoso, abarcante, eminente. Muchas personas en los ámbitos culturales a que se refiere Hegel (los *Vedas* del hinduismo, la

---

[64] KANT, *Crítica del juicio*, trad. de MANUEL GARCÍA MORENTE, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, 168

poesía hebrea, el Corán, una mística de lo impersonal) no admitirían que están *creando un símbolo*, ni mucho menos que su creación sea un medio artístico para expresar el infinito divino. Hegel diría que no podían tomar conciencia de sus obras, porque carecían de la perspectiva totalizadora e integradora que nos ha dado la filosofía moderna. Tiene parte de razón; pero confunde la capacidad de comprender el marco de nuestras actuaciones, gracias a la reflexión en todas sus formas (arte, estética, filosofía), con la voluntad de sistema que absorbe el Todo y se autoafirma como absolutez: el fin de la historia, el Estado, el capitalismo, la razón sistémica.

El precedente del sistema global (el capitalismo, el imperio) que hoy esconde sus imperfecciones como un análogo de la naturaleza (el azar y la necesidad, el ciclo de catástrofes), como si no hubiera un aprendizaje humano diferenciado, lo encontramos en la sacralidad de los sistemas religiosos y sus medios simbólicos. Cuando una doctrina sobre el símbolo pretende imponer su carácter sagrado como un imperativo inapelable, con independencia del sentimiento que con-siente, la pasión que clama y la racionalidad que exige pruebas de validez, entonces da lugar a un fundamentalismo religioso para el que el ser humano no es nada. Lo peor es que actúa en consecuencia con tal postulado: fabrica una moral del desprecio.

Algunas corrientes del Islam, el judaísmo o el cristianismo han escenificado en la historia pasada y actual los efectos de tal deshumanización. La relación con el Texto, con la Ley o con el Pantocrátor, como un signo que exige una sumisión irreflexiva, sin consideración hacia el ser concreto, personal, destruye a los humanos en el altar de un mero significante. Sería difícil que alguien pudiera convencernos de que tal destrucción es voluntad de Dios por referencia a las historias sagradas respectivas, donde se presentan, de hecho, otras lecturas; excepto si impone una interpretación "ortodoxa" de los textos que no admita réplica. Habrá quien piense que el desprecio contra el ser imperfecto es merecido y que yo también lo merezco, por ponerlo en duda.

¿Puede confundirse el valor de lo sagrado con una obligación normativa que determine la fe, hasta que deja de ser una opción fundamental, libre y co-responsable? ¿Todo lo considerado socialmente sagrado "obliga", en el ámbito civil como en el religioso? Así lo juzgó Durkheim,

junto con un optimismo ilustrado que se hundió con los horrores de la "obediencia debida": Auschwitz. No cabe duda que, en una sociedad cerrada por cualquier fundamentalismo, así es: hay cosas que son sagradas porque todo son *cosas*. El hogar planetario y las personas no tienen, aparentemente, más valor que basura alrededor de lo sacro; un bosque molesto que impedía ver el desierto infinito, colectivo, donde ya no hay igualdad porque tampoco hay personalidad ni diferencia alguna.

Así pues, a pesar de las apariencias, tanto el arte romántico y su reducción de lo sublime a la subjetividad, cuanto la representación grandilocuente de una doctrina que no admite su carácter humano, ni aun siquiera que esté proponiendo un símbolo como mediación con el Misterio, coinciden en borrar al interlocutor. Tú no existes, ni me importa lo que digas o vivas. Sólo yo soy. Póstrate y adora. Tanto es así, que la religiosidad se ha confundido con la esclavitud, a través de algunos importantes portavoces, contra el núcleo de las tradiciones religiosas, que nos han narrado una relación y un diálogo con el Misterio a través del tiempo. Hay quien dice que la adoración es intrínseca al ser humano, cuando supongo que quería hablar del amor.

Tengo en mente una famosa plasmación de la Última Cena por Dalí, donde sólo hay un rostro, mientras los demás se ocultan en absoluta y aterrorizada sumisión, y un gesto: el de la pistola desenfundada, en vez del icono tradicional: dos dedos que señalan la doble naturaleza de Cristo, divina y humana. Es probable que fuera una ironía del autor, quien lo pintó en plena dictadura franquista. Pero era tan sutil que pasaba desapercibido, exactamente como ocurre con los signos subliminales en el terror audiovisual y en el márketing[65]. ¿Son "genialidades"? ¿O están reproduciendo un *doble vínculo* hacia lo que atrae y fascina, a la vez que canaliza nuestro pánico? ¿A quién podía interesar la fusión de tales estímulos?

---

[65] El efecto de la retórica subliminal no ha sido apenas investigado por la estética, sino por los expertos en márketing y por la psicología experimental acerca del consumo (estímulos subliminales) o la "teoría del manejo del terror" (*terror management theory*). Cf. JAIME RIVERA CAMINO y LUCÍA SUTIL MARÍN, *Márketing y publicidad subliminal: Fundamentos y aplicaciones*, Madrid, ESIC, 2004, especialmente el análisis de sus aplicaciones en el cine, ibid. 151-174; ; PATRICK T. VARGAS, "Implicit Consumer Cognition", en CURTIS P. HAUGTVEDT, PAUL HERR y FRANK R. KARDES (eds.), *Handbook of Consumer Psychology*, Nueva York, CRC, 2008, 477-504, esp. 489 ss.; SHELDON SALOMON, JEFF GREENBERG y THOMAS A. PYSZCZYNSKI "The Cultural Animal: Twenty Years of Terror Management Theory and Research", en J. GREENBERG, T. A. PYSZCZYNSKI y SANDER LEON KOOLE (eds.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, Nueva York, Guilford, 2004, 13-34.

La teoría del manejo del terror (*terror management theory*) se ha ceñido exclusivamente a la situación de un experimento y a factores conductuales o cognitivos para constatar que el miedo provocado por estímulos subliminales (tanto como los patentes y evidentes) inducen a los individuos a utilizar símbolos que les proporcionan seguridad: en concreto, la "fuerte defensa de su visión cultural del mundo [nacionalismo, patriotismo]" y la simplificación de sus procesos cognitivos[66]. Pero habría que investigar el modo en que se construyen los marcos sociales y cognitivos donde la seguridad procede de una legitimación de la venganza; y, sobre todo, estudiar aquellos contextos históricos donde se origina lo que he llamado una *psicosis cultural*, que implica a una pluralidad de individuos, directa o indirectamente, en la indiferencia ante actos genocidas contra sus enemigos. Así lo han intentado muchos pensadores e investigadores de la Teoría Crítica, en sus distintas versiones, con el compromiso de prevenir y evitar, si fuera posible, que vuelva a suceder.

4. Las dos caras del horror

A partir de Kant, Schiller y Hegel, los intentos furibundos de re-sacralizar por la tremenda tanto la naturaleza como el arte, están obligados a proclamar, antes que la propia divinidad, la "muerte de Dios", para recuperar la unidad originaria de otro modo. Ahora bien, incluso esa "sublime ironía" va acompañada, como Nietzsche iba acompañado de Wagner, por una insoportable melancolía, a causa del "crepúsculo de los dioses". La crisis del sujeto romántico que Hegel anticipa en la figura de "un alma bella que muere de hastío", por falta de compromiso moral con la realidad de la humana *pasibilidad*, puede ser descrita en su otra vertiente, a la vista de un siglo sembrado de víctimas, del siguiente modo. "Hay genios autoexaltados (sublimes/siniestros) que mueren matando". Veamos qué contiene esa intuición.

---

[66] J. ARNDT, J. GREENBERG y T. PSZSCZINSKI, "Subliminal exposure to death-related stimuli increases defense of the cultural worldview", *Psychological Science*, 8 (1997), 379-385.

Después de la genial y humana salida de Schiller para rescatar a los atrapados por la idealización de la antigüedad, a finales del siglo ilustrado, aún hubo otro cambio de consecuencias *siniestras* en la categoría estética. En lugar de lo sublime, un siglo después nos encontramos la fascinación aterrorizada de Rudolph Otto ante "lo santo", que ha cautivado a varias generaciones: *tremendum et fascinans*[67]. No surge de la nada, sino de un *currículo oculto* en la modernidad, el cual Burke comenzó apenas a determinar, como vimos en su momento.

Si intento una explicación según el contexto histórico, podría ser la siguiente: tal figura proviene del terror que inspiraba a las élites de la floreciente revolución industrial el reflejo de su propio éxito sobre el rostro de las víctimas. Así ocurre con las novelas góticas inglesas durante la segunda mitad del s. XVIII, desde Horace Walpole hasta Jan Potocki, las cuales se caracterizan por desplegar una fantasía meramente subjetiva, de la que he hablado en el prólogo a este libro. La recreación en el terror por el terror pretende hacer creíbles, contra lo razonable, las apelaciones a la *seguridad* por parte de las élites, contra las demandas de *justicia y solidaridad* por parte de las clases depauperadas o los pueblos expoliados.

A lo largo del siglo siguiente, el XIX, surgió una forma reflexiva de tal fenómeno, signo de un aprendizaje sobre lo profundo (*pathos/bathos*), a través de las novelas de mayor logro estético, que describen *el otro lado* del riguroso orden imperial (victoriano): *Drácula* de Bram Stoker; *Doctor Jekill y Mr. Hide*, de Robert L. Stevenson; y el más penetrante de la serie, *El retrato de Dorian Grey*, de Oscar Wilde. La doble personalidad del héroe puede estar describiendo la brecha entre las dos caras del burgués decimonónico: el ser humano compasivo y tierno en la intimidad de su hogar vive escindido por la máscara del monstruo que se dedica compulsivamente a la conquista del mundo a cualquier precio[68]. El héroe moderno, como Aquiles abrazado a Patroclo, se asusta de su propio espejo, en un sentido amplio: los efectos inocultables de su incesante actividad sobre el otro humano humillado como objeto de su dominio y sus programas. También los héroes

---

[67] RUDOLPH OTTO, *Lo santo: Lo racional ylo irracional en la idea de Dios* (Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen), Madrid, Alianza, 2001 (1917).
[68] HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, 91-92.

aventureros de Joseph Conrad y Herman Melville parecen perfilarse con las figuras de lo fascinante y de lo siniestro que analizó Burke, mucho antes que Rudolph Otto, pero con una dimensión crítica de que ha carecido éste último.

Así pues, tanto los mejores relatos de terror como las mejores historias de aventuras (ambos entremezclados: aventuras terroríficas como *Lord Jim*, *El corazón de las tinieblas* o la pasmosa *Moby Dick*) hacen ironía sobre el ídolo de una sublimidad colonizadora, dominante, patriarcal, violenta. La culminación de esa denuncia contra el terror que pretendió fascinar a la humanidad, por medio de una figura ambivalente que representa al maligno y al genio, podría ser el *Doktor Faustus* de Thomas Mann, escrito al término de la segunda guerra mundial. Después vinieron los "doctores" del cómic; antes, *Caligari*.

A comienzos del s. XX, gran parte de la burguesía europea participaba de un terror mezclado de placer, no sólo ante el destino de un héroe trágico, sino ante la tragedia colectiva que se avecinaba. Para defenderse de la estrategia revolucionaria, una especie derivada de la psicología profunda reinventó ese Jano sacado del armario, como el *Golem* de Gustav Meyrink (1915), que debería poner orden en el caos: *lo* santo. El terror ante lo categorizado como siniestro (la conspiración judía o judeo-masónica, la bestia oriental) subía de grados para nutrir al monstruo de una divinidad redentora con características muy similares, casi idénticas. No la voluntad santa de Kant, ni los santos místicos, a quienes dedicaron su aparte la fenomenología selecta de Bergson o de Max Scheler, sino el *Ello en su expresión puramente demoníaca*.

La megalomanía de aquel sujeto devorante, escindido de su interlocutor en el diálogo de cada día, sin el cual deja de ser persona, fue asociada a una empresa ideológica que nunca debería olvidarse, para no repetirla: los totalitarismos que consagraron de nuevo las estructuras de dominación, sea a través de una *ateocracia*, sea por medio de varias ideologías apocalípticas: el nazismo, el fascismo, el nacional-catolicismo. A la génesis psicosocial de esa figura dedicó

Krakauer su ensayo sobre la historia del cine alemán[69], entre 1918 y 1933, a través de un proceso que comienza por la fantasía sobre el Doctor Caligari, una especie de Fausto con instrumentos más complejos en la mano, deshecho por la ambición y la angustia ante su evidente falibilidad, incapacitado para la compasión, y culmina por la actuación psicótica e histriónica de Hitler en el escenario creado por la propaganda mediática, con una grandilocuencia sólo comparable a la autodivinización de los emperadores orientales, helenísticos y romanos. Algo muy semejante podría obtenerse de un análisis sobre la deriva de las vanguardias estéticas e ideológicas en Rusia o en España, entre el fascismo y el comunismo; o, mejor dicho, el modo en que fueron absorbidas por la urgencia de un imaginario agónico: la construcción del Golem, más allá de cualquier aprendizaje humano. Por supuesto que hubo lecturas críticas, antes, durante y después del desastre.

Con una potencia profética de la que carecían los románticos españoles, las *Pinturas negras* de Goya y la serie de grabados sobre *Los desastres de la guerra* reflexionaron sobre el imaginario siniestro que era construído, no por la inventiva de los artistas, quienes lo recrean, sino por la práctica de poderosos y aspirantes al dominio del mundo. La rivalidad sagrada que se escenificó en España durante más de un siglo no me parece distinta de la lucha cruel entre las potencias nacionales europeas por el control del planeta, ni de los bandos que organizaron la guerra de las ideologías hasta 1989. Así lo sacaron a la luz el expresionismo alemán, la poesía de Apollinaire y Machado, el teatro de Lorca, la obra dramática y narrativa de Bernanos, el existencialismo, todavía más Camus que Sartre. Cierto que si yo hubiera vivido en 1931 habría sido republicano y socialista, pero me pasaría como a mi abuelo (de la CNT) y otros muchos españoles: sabría por la experiencia de Marruecos que la guerra es *la matanza de los pobres*, como titulan Jon Sobrino y María López Vigil un libro documental sobre los testimonios de las víctimas en El Salvador, durante la década 1980-1990. Nadie puede acusar hoy, en pleno uso de sus facultades, a quienes "no quisieron la guerra", fuera cual fuese, por ser enemigos o quintacolumnistas. Se ha deshecho el marco ideológico que sustentaba tales atribuciones en las memorias colectivas.

---

[69] SIGFRIED KRAKAUER, *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film*, Nueva Jersey, Princeton UP, 1947.

Desde el 11 de septiembre del 2001 nos han predicado la guerra contra el Islam y la inevitabilidad fatal del cambio climático, mientras los productores multimedia seleccionaban aquellos *inputs* que reprodujeran y agravaran la densidad del miedo colectivo, por medio de narraciones apocalípticas, viejos superhéroes de la factoría Marvel and CIA, historias de terror que escenifican amenazas alienígenas, eso sí, más complejas y algo más críticas con las causas endógenas que sus predecesoras[70]. En cualquier caso, no tienen la intención de imitar *lo más común* a siete mil millones de personas, ni por medio de la poesía ni por el realismo histórico, sino transmitir una ambivalencia ideológica: los sacrificios son inevitables, no hay remedio para el falso remedio. Como exponen los analistas con sentido crítico, muchos seriales televisivos ya no representan el mundo de la vida cotidiana, donde ocurre un acontecimiento que trastorna los cánones, un nudo, una peripecia y un desenlace, sino un escenario infernal del que no encontramos salida, salvo una repetición prolongada[71]. Citar a Kierkegaard en ese contexto sería una sublime estupidez y una absurda pedantería. ¿Queremos sanar de la autoconvocatoria al desastre, que ha convertido tres mil víctimas en varios millones, por ahora?

Creo que así es. Como sugiere Kracauer, los motivos que inundan las producciones literarias y audiovisuales son muy semejantes en las grandes obras o en el "grado B"[72], de modo que podrían servir a un "estudio psicológico" de las masas. Sin embargo, ni la trama ni el discurso que hace uso de tales motivos es confundible, si pretendo, además, una investigación del aprendizaje estético a través de la experiencia compartida con los otros. La lógica exacerbada del *suspense* contemporáneo no se sacia en una acción irreflexiva y plana como la línea muerta (la fecha tope, *dead line*) de los video-juegos, sino en aquellas narraciones que reflexionan apasionadamente sobre la fábrica de lo siniestro, sea por medio del drama, sea por la parodia o sea por ambos elementos combinados, como en las novelas de Roberto Bolaño, Laura Restrepo, Umberto Eco o

---

[70] MIGUEL ÁNGEL HUERTA FLORIANO, "Los ecos de la realidad: miedo y paranoia en el cine fantástico estadounidense del siglo XXI", *Zer*, 14-26 (2009), 231-251.
[71] Vid. JORDI BALLÓ y XAVIER PÉREZ, *Yo ya he estado aquí: Ficciones de la repetición*, Barcelona, Paidós, 2005.
[72] "Esta historia del cine alemán es una historia de los motivos que trasfundieron películas de todos los niveles" KRACAUER, *From Caligari to Hitler*, 8.

Stieg Larson; las películas de Steven Spielberg, Tim Burton, Almodóvar o Amenábar, entre decenas de creadores, en el cruce de muchos géneros.

La "masa" sólo existe desde la perspectiva unilateral de aquellos medios de comunicación que prefieren ignorar el análisis cualitativo, porque en realidad no lo necesitan; o sólo hasta el punto de seleccionar una "masita": su audiencia. Cabe sospechar que un estudio meramente fáctico de las pautas de consumo masivo reduce la diversidad real a un espectro que sólo tomaría cuerpo en el marco del totalitarismo. No es posible categorizar como una psique colectiva, uniforme, los temas y semas que se expresan comunicándose gracias a mil millones de usuarios de Internet o 350 millones de participantes en la blogosfera[73]. Cabe imaginar que antes tampoco, pero el sesgo impuesto por el canal predominante sólo hacía ostensibles sus mensajes, parafraseando a McLuhan.

La lucha actual por el *reconocimiento*, a través del arte y de las religiones, en el espacio de una *intimidad pública*, se refiere a cada persona y al pueblo entendido de un modo muy distinto a una mera *objetividad*, gracias a la red dinámica de relaciones interpersonales que construyen mi/nuestras culturas y que les dan sentido. Todavía más significativo resulta que cada ser humano aspire a un desarrollo equitativo de sus *capacidades de relación*, como el nuevo nombre de la libertad: la iniciativa económica, la participación política en una sociedad abierta, la expresión en un espacio público regulado por el diálogo racional, la creación artística en una multiplicidad de formas que se adecúan, ya no al *decoro* convencional, sino a la intención de los autores, desde lo más banal a lo más serio y trascendente, mientras hacemos memoria de una víctima o de un genocidio.

La tensión entre al amor y el mero interés, los derechos y deberes humanos frente a los mecanismos impersonales de la muerte impuesta, siguen amargando la existencia de la mayoría de la humanidad, hasta el punto de *robarles* eso que reconocemos inviolable e inalienable: su vida y su dignidad. Ahora bien, los engranajes del sistema no pueden vestirse con los tiros largos de una

---

[73] Vid. http://technorati.com/state-of-the-blogosphere/ (21/08/2009).

grandeza sagrada, a mayor gloria de las élites, porque muy pocos se lo creen, y es por poco tiempo; hasta que descubren que los Reyes Magos y los emperadores benefactores no existen. La desgracia actual consiste en que la inhumanidad del Mercado y el mal uso de la tecnología nos sean presentados como una *bajeza inevitable*, una ley natural de la ignominia, a causa de la impotencia y la debilidad humanas, hasta que comulguemos de una fatalidad sin corazón, dispuestos al sacrificio del prójimo y al olvido del otro como de sí mismo.

Por eso les propongo volver a las fuentes del Misterio, tanto en la vida personal, como en la vida social, no para inventar una nueva religión, como se propusieron los románticos al hilo de una revolución sangrienta, sino con la intención de recuperar el sentido a lo largo del camino y reconstruir nuestro mundo vital, sobre las bases que ya hemos establecido: derechos humanos; vida sostenible en desarrollo; en la agenda, los Objetivos para el Desarrollo del Milenio. Tales son los *signos místicos*, dicho sea en *lenguaje humilde*, que convocan hoy a cualquier persona sin traicionar ningún compromiso personal, familiar, social o religioso; sin renunciar a mis raíces, ni a una esperanza que trasciende cualquier frontera.

Acerca de las distintas formas de lo sagrado que construyen los ritos voy a tratar ahora. La fe está muy necesitada de aprendizaje en nuestra época, por los estirones del integrismo aterrador y de la muerte obscena o subliminal. Pero no podremos aprender nada si no empezamos por preguntarnos lo más simple: ¿Había vida humana antes de lo rigurosamente contemporáneo? No ya la modernidad, que tiene una comprensión histórica, sino la ideología autocentrada, nos impedían situarnos en el tiempo, excepto como su culminación y fin. El ritual de la memoria colectiva en que participamos, sea cual sea, ¿no sería, desde tiempos ancestrales, una representación del aprendizaje histórico, dentro de un proceso interpretativo que comprende mi vida en relación con el Misterio? ¿Quién me enseña? ¿Una doctrina, la gran ideología única, el supersistema? ¿O una comunidad y alguien capaz de aprender, radicalmente abiertos a un diálogo que compromete toda mi persona? ¿En qué consiste "aprender a aprender"?

II. Ritos de aprendizaje

Clarificación de objetivos

La sociología ha descrito en forma de agentes y de "campo religioso" (Bourdieu) o sistema cultural (Parsons, Geertz) los elementos que forman parte de una interacción ritual. Lo que se subraya por medio de esos y otros modelos de análisis es que la religión sea el trabajo-producto de una construcción social, acerca de lo cual trataré en un capítulo específico: la sociología de la religión.

Sin embargo, lo que más aprecio en la tradición sociológica es un método para interpretar el aprendizaje histórico, con independencia de modelos estancos y de un neopositivismo esclavizado a la ambición de sistema. Desde luego, la claridad perceptiva que tengan los agentes acerca de la religión como un constructo podría facilitar los cambios sociales:

> Las nociones de *agente* y de *campo religioso*, elaboradas por una aproximación sociológica (M. Weber, Troeltsch, Bourdieu, Theissen…) permiten realizar un trabajo histórico que no confunde los tiempos y los momentos, que se distingue de las memorias colectivas, siempre dispuestas a referirse a los orígenes idealizados o reescritos (confundidos con los comienzos) para justificar sus estructuras sociales o su manera de adaptarlas a las mutaciones de las sociedades en las cuales viven. La noción de campo, en sociología, se refiere a un conjunto de fuerzas, pero también de luchas por conservar o transformar el campo. Los agentes crean el espacio (que sólo existe por los agentes, lo que son y lo que creen). Pero al crear el campo y sus estructuras, los agentes se encuentran insertos en ellos [...] Las iglesias no existen sin los cristianos que las han creado, agrandado, organizado, estructurado[74].

No obstante, la perspectiva sociológica tiende a dejar de lado el meollo del fenómeno religioso. Los rituales carecen de eficacia (no mágica, sino social) cuando han llegado a ser formas de ocio: rituales fingidos. Por el contrario, cuando sirven para desempeñar una función social y, al mismo tiempo, para mediar en una comunicación trascendente, que transforma la cotidianidad de

---

[74] ALEXANDRE FAIVRE, « Les fidèles du Christ : Acteurs et structures du champ religieux chrétien », en id., *Une identité en construction : Acteurs et structures du champ religieux chrétien*, en G. ALBERIGO, G. RUGGIERI, R. RUSCONI (dirs.), *L'Atlante del Cristianesimo* (*Atlas of Christianity*), Turín, UTET, 2006, 1-67 (5).

los agentes o sus modos de percepción, tienen que ser tratados como lo que son: interacciones que *pasan a través* de lo sagrado.

En consecuencia, comenzaré por estudiar las formas del ritual que atañen al fin de comprender el desarrollo humano, más allá de los soportes técnicos y sus fines instrumentales; es decir, los *ritos de aprendizaje* con los que se construye, se reproduce (en un grado que puede ser mecánico) o se transforma creativamente el meollo de nuestra cultura, incluida la economía y la política. A continuación, trataré sobre el tipo de *carisma* que es comunicado por esos ritos y, concretamente, de su origen en la religiosidad chamánica, para comprender los procesos de aprendizaje en cualquier tradición cultural, pero especialmente en las culturas judeocristianas. Dentro de ese mundo de la vida (*Lebenswelt*) nos hemos criado como agentes, intérpretes, analistas o críticos, con capacidad para problematizar el trasfondo e incluso para salir de *un* mundo, con la vida a cuestas.

1. Sagrado y profano

La diferencia entre las categorías de lo sagrado y lo profano fue propuesta por Durkheim como alternativa a la definición de la religión por la antropología decimonónica: "la religión desborda la idea de dioses y espíritus. Por tanto, no puede ser exclusivamente definida en relación con esos seres"[75]. De tal manera, no se daba pie a un entendimiento parcial de la religión en términos de experiencia subjetiva, sino que Durkheim pretendía dar cuenta del hecho religioso en culturas que no admiten *oficialmente* lo sobrenatural: el budismo como religión del estado; sociedades donde se han separado las instituciones del estado y la religión, después de las revoluciones burguesas; aquellas donde la religión tradicional estaba siendo desplazada por una "religión civil" a cargo del estado.

Más allá del marco establecido por Durkheim, lo que hoy diga no se refiere sólo a la Europa de comienzos del s. XX, sino a las grandes líneas de un proceso mundial, el cual no consiste sólo en la secularización, sino en el reconocimiento de la pluralidad. Las religiones no han desaparecido; más bien han llegado por distintas vías a una potencial situación de diálogo. Al mismo tiempo, todas las culturas religiosas han pasado por dialécticas internas a causa de proyectos opuestos de dominio, que pretendían hacer uso de los mismos símbolos. Pienso en la situación creada por el conflicto entre las diversas organizaciones del judaísmo, polarizadas alrededor del Templo, al menos hasta la primera guerra judía (66-74 d.C.), en cuyo contexto se originan el cristianismo y el judaísmo rabínico. Recuerdo la así llamada "ilustración griega" o ateniense durante los ss. VI-V a. C., que vino a cerrarse bruscamente con la condena política de Anaxágoras y de Sócrates, por haber puesto en peligro el orden del estado, a causa de su interpretación radicalmente novedosa de los símbolos tradicionales. También podría aludir a la extensión del budismo por China, el regreso posterior del confucianismo, la llegada del cristianismo y el efecto ambivalente de la revolución, que no ha podido reprimir la pluralidad.

---

[75] EMILE DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982 (1912), 32.

En la medida que diversas estrategias aspiran a conquistar el poder por la fuerza, aun cuando se perciban entre sí como opuestos o precisamente por eso, muestran tener muchos rasgos en común: la ambición apocalíptica con la ambición de imperio, la ideología ultramontana contra las ideologías de la revolución, el integrismo contra el laicismo. Desde luego, hay entre sus contemporáneos otras formas de traducir los símbolos al lenguaje secular, que no deberíamos dejar en la sombra, como hacen los rivales.

En realidad, lo que Durkheim pretendía era estudiar el universo simbólico de la cultura como un producto de la sociedad[76], aun sin privar a la religión de su fundamento trascendente, a diferencia del ateísmo doctrinal. La religión se diferencia de la magia, precisamente porque es un hecho social: "una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas"[77]. Sin embargo, el concepto usado por Durkheim es característico del pensamiento ilustrado beligerante en la medida que entiende la religión desde la perspectiva de sus practicantes más conservadores, como pretexto para sustituirla por el Estado: un sistema de poder coercitivo (*Herrschaft*), cuya producción y reproducción simbólica se realiza en ámbitos como el derecho penal y las formas de sanción efectiva, con una función expiatoria (p.ej. la pena de muerte)[78] que no responde a una necesidad subjetiva, sino a la estructura social de que emana lo sagrado.

Dicho de otra manera, si estudiáramos el hecho religioso desde una perspectiva *emic*, el concepto de religión entre los contemporáneos franceses de Durkheim que hacían apología del catolicismo como una *perfecta societas*, coincidiría básicamente con la definición que ofrece el sociólogo: las *cosas sagradas*.

---

[76] Cf. la interpretación de DURKHEIM en sentido exactamente contrario: el sistema cultural puede configurar la sociedad, JEFFREY C. ALEXANDER, *Sociología cultural: Formas de clasificación en las sociedades*, Barcelona, Anthropos, 2000.

[77] DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 42.

[78] Cf. DURKHEIM, *La división del trabajo social*, I, caps. 2 y 4, Madrid, Akal, 1987 (1893), acerca de la "solidaridad mecánica", más necesaria en las sociedades donde la división del trabajo es tanto más rudimentaria, en detrimento de una "solidaridad cooperativa". Por el contrario, DURKHEIM propone una educación sin castigos físicos ni símbolos de expiación en *La educación moral*, Madrid, Morata, 2002 (1902, 1925), 137-138 y 147

> Cuando un cierto número de *cosas sagradas* sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo genero, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión[79].

Lo que era sagrado para unos (judíos y griegos, Islam y Cristiandad, iglesias reformadas y contrarreformistas, comunismo y liberalismo), era considerado profano por los otros, y viceversa; pero sus prácticas –los medios de control social, la sacralización del poder y de la violencia- eran en muchos aspectos idénticas[80].

"¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, la de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún acontecimiento de la vida nacional?"[81]. La pregunta merece respuesta. La diferencia radica en el modo en que interpretamos los acontecimientos, todos ellos dignos de ser recordados en marcos distintos: ético, nacional o cosmopolita; así como en los motivos que recordamos: el memorial del amor por toda la humanidad o por una parte de ella. ¿Qué significa el ritual de la memoria en cada uno de esos casos? ¿En qué medida simboliza y actualiza el Misterio que atañe a todo ser humano?

En realidad, ese cuestionamiento deberíamos hacerlo, de modo no retórico, para entender los distintos fenómenos de lo sagrado en un mismo país, así como en una misma religión. ¿Qué semejanza había entre la muchedumbre que hizo caer el muro de Berlín y una masa que persigió a sus enemigos judíos de calle a calle, de casa en casa? ¿En qué difiere la *ekklesía* que elegía a sus representantes (*episkopoi*), más o menos distinguibles del poder político hasta el final del primer milenio, respecto de la teocracia (papalista o conciliarista)?

---

[79] DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 36.

[80] "Uno de los rasgos genuinamente característicos de la modernidad occidental, tan marcada por un acento secularizador, es la consagración del orden de lo político" ANGEL E. CARRETERO PASÍN, "Reactualizar el legado durkheimiano: La persistencia de lo sagrado en un mundo policéntrico", *GCEIS*, 15 sep. 2007, http://gceis.net/node/110. Vid. SALVADOR GINER et al., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994.

[81] DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 397.

La dimensión política de la religión es insoslayable; pero debería ser discernible del uso político de los símbolos religiosos para conquistar el dominio, como hacía la apocalíptica que inspiraba la guerra contra los imperios en Palestina desde el s. III a. C., o las ideologías que polarizaron el poder religioso-político durante los ss. XIX y XX, en la medida que la sacralización de las estructuras domina (controla, impide) las relaciones interpersonales.

Es imprescindible el discernimiento sobre las opciones, actitudes y actos, símbolos y rituales que construyen lo sagrado en la vida política. La religión-modelo de Durkheim –es decir, el primer objeto de su análisis- es una característica de los grandes imperios que divinizan sus estructuras, sea cual sea el régimen político que los soporta. Pero hay otras formas de religión, en otros mundos sociales que anticipan nuevas formas de organización política y económica. El reino/reinado de Dios, según los evangelios, pone en cuestión de forma explícita el dominio de cualquier poder sacralizado (Mc 9, 34 – 10, 45). La "asamblea permanente" que comienza a formarse en el camino de Jesús por Galilea, llega a ser *ekklēsia* y termina por subvertir los fundamentos del imperio romano, sin hacer uso de la violencia, antes de ser estratégicamente manipulada como fuente de poder absoluto en la estructura del "imperio cristiano"[82]. En Suecia las iglesias cristianas casan a los homosexuales, mientras que en otros países son considerados enfermos. Los musulmanes turcos o indonesios respetan la libertad religiosa, con excepciones, mientras que en Arabia Saudí está penada con la muerte.

La antropología a lo largo del s. XX se ha fundado en el estudio de Durkheim para rechazarlo o para ampliarlo. Mary Douglas comprende los símbolos religiosos como representaciones de la estructura social, pero es capaz de proponer un modelo para explicar las diferencias entre distintos símbolos y distintas interpretaciones en una misma sociedad[83]. Aquellas culturas que tienen un sentido fuerte de la norma (*red* alta), y/o donde el grupo presiona intensamente a sus miembros

---

[82] Vid. JOHN HENRY NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal* (*The Rambler*, jul. 1859), Salamanca, Cátedra "John Henry Newman" de la UPSA, 2001; RICHARD HORSLEY *Jesús y el Imperio: El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella, Verbo Divino, 2003; id. y NEIL ASHER SILBERMAN, *La revolución del Reino: Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander, Sal Terrae, 2005 (2002); ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Jesus and the Politics of Interpretation*, Nueva York, Continuum, 2001.

[83] M. DOUGLAS, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978 (1973).

(*grupo* alto), "producen" una clasificación simbólica muy detallada y una valoración de la sociedad por encima del individuo, al mismo tiempo que otorgan gran valor al control por parte de la conciencia.

¿Religión sin misterio?

Ahora bien, esas correspondencias comprobables entre estructura social e imaginario cultural no se refieren exclusivamente al sistema religioso, ni aun siquiera lo caracterizan de forma específica frente a otros sistemas. El sentido riguroso de la norma, el control total por la conciencia y la clasificación detallada son, en nuestra época, mucho más acentuados en el ámbito de la ciencia natural o de las "organizaciones" económicas que en muchas culturas religiosas. Las formas conservadoras, fácticas e irracionales de la religión, aunque niegan la validez de la investigación racional, imitan sus métodos de un modo casi grotesco: pretenden poseer pruebas empíricas sobre el mundo sobrenatural (fotos, grabaciones, escaneados); quieren imponer su propia clasificación, su cosmología e incluso un código de leyes (sobre)naturales, sin pasar por el filtro de la razón práctica.

A finales del s. XIX y principios del XX, la polémica acerba entre estado revolucionario e Iglesia concedía un extraordinario valor a los signos jurídicos y *positivos* de lo sagrado. La potestad del estado para imponer la pena de muerte, organizar un servicio militar obligatorio y educar en la reverencia a los emblemas del poder nacional llegó poco después a su éxtasis, durante la era de los totalitarismos, que recuerda en muchos sentidos a la parafernalia religioso-militar barroca[84]. Todavía hoy, la ritualización *para*sacerdotal de los actos de los gobernantes, mucho más allá del protocolo necesario para que las personas no tropiecen entre sí, es una práctica perceptible en sociedades tan aparentemente lejanas unas de otras como China, Irán, Rusia, Israel o USA,

[84] Vid. JAIME VALENZUELA MÁRQUEZ, *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial* (*1609-1709*), Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana - LOM - DIBAM, 2001.

precisamente aquellas en las cuales la *Herrschaft* necesita legitimarse *mejor* por medios religiosos, a causa de una política violenta que causa víctimas humanas o que amenaza con hacerlo.

La organización de Naciones Unidas ha sido desacreditada por aquellos agentes a quienes debería haber cuestionado, a su vez, por malas políticas, para lo cual se han servido de apelaciones a la sacralidad de la nación elegida y a su función superior. Las religiones vigiladas por el estado chino, la burocracia de los ayatoláes, los grupos ultraortodoxos (ultra-agresivos) y aquellas iglesias denominacionales norteamericanas que producen películas contra la ONU como si fuera, literalmente, la bestia del apocalipsis[85], desempeñan una especie de sacerdocio contra el resto de la humanidad. Tales naciones han construido una memoria particular de sus glorias que no podría universalizarse, en gran medida porque se funda en la institución de una violencia sagrada, la restricción de los derechos humanos y la puesta entre paréntesis de la dignidad personal por los sistemas político y/o económico.

Son ejemplos de una construcción perversa de lo sagrado en el ámbito secular, como veremos a lo largo del capítulo, que apenas hemos comenzado a poner en cuestión *por lo que representan*. Mientras tanto, sus intervenciones en el desconcierto mundial impiden sistemáticamente que la racionalidad del diálogo pueda colaborar con otras formas de concebir lo sagrado en la solución de los verdaderos problemas, resumidos por los Objetivos para el Desarrollo del Milenio: la erradicación del hambre y la violencia, la protección de la infancia, el empoderamiento de las mujeres, la aminoración de cualquier vulnerabilidad extrema (las pandemias, la falta de agua potable, la carencia de vivienda), el difícil desarrollo de las capacidades personales, en el marco de una desigualdad económica creciente.

En muchas sociedades de todos los continentes, la separación entre la(s) religion(es) y el estado ha ido perfilándose con mayor nitidez, de manera que pueda organizarse el espacio público *postsecular* donde se relacionen. La argumentación racional en un lenguaje secular puede traducir

---

[85] Cf. la serie *Left Behind*, comentada por TORIN MONAHAN, "Marketing the Beast: *Left Behind* and the Apocalpyse Industry", *Media Culture Society*, 30, 6 (2008), 813-830 (815 ss.), en cuya trama la solidaridad internacional es una trampa satánica. Las guerras en el Próximo Oriente son un "signo necesario" e inevitable, precondiciones para la "Segunda Venida".

los motivos humanizadores del lenguaje religioso, pero también filtrar aquellas categorías y procedimientos de lo sagrado que atentan contra los derechos humanos. En el marco de la opinión pública, los procedimientos retóricos para sacralizar las malas prácticas –nuevos o viejos símbolos del dominio, el dinero, la violencia, el patriarcado- pretenden legitimar, a través de la polarización, determinados actos *más allá del bien y del mal*, con alegaciones a la razón de estado, la seguridad nacional, el patriotismo o el mal menor. Baste un ejemplo: el abandono, el maltrato o la expulsión de inmigrantes en países europeos. El rescate de náufragos por pesqueros en el Mediterráneo (la mayoría, de un pequeño puerto: Santa Pola) es negligido como una transgresión de la norma tácita, a pesar de las disposiciones internacionales. La sacralización de la ciudadanía nacional o regional (europea) contra la vida de las personas no es un accidente, sino la lógica de una "religión civil" que se escenifica en espacios rituales como las fronteras y los aeropuertos.

En el otro extremo, los aspirantes organizados a ocupar el poder por la fuerza pretenden *acaparar* los mecanismos productores de lo sagrado, como una forma de capital simbólico. La producción de mártires y de víctimas expiatorias por parte del terrorismo nacional o internacional es inseparable de su ambición por conquistar el poder a cualquier precio. Ya que no puede obtener legitimación a través de procedimientos democráticos, recurre al paraguas de la sacralidad, hasta convertirse en una máscara de lo efectivamente siniestro. La intención de enredar a toda una sociedad, e incluso al planeta globalizado en una dinámica de rivalidad *bipolar* y de violencia generalizada es patente.

En el ámbito de la Iglesia católica, los medios que se utilizan para *canonizar* un signo como sagrado son una herencia de ese pasado todavía cercano: su relevancia institucional, su validez jurídica, las pruebas positivas de los milagros. El culto oficial a las reliquias (cadáveres incorruptos, sangre sin coagular, etc.) ha convivido en los medios de masas, a través del cine y de internet, con una fascinación irracional por el espiritismo, la ufología, los "fenómenos extraños", sobre la base proporcionada por un sentido común acerca de las *cosas sagradas*. Me parece que en esa *reificación* de lo sagrado reside una de las claves para que sea relativamente sencillo, todavía,

recurrir a su cobertura simbólica en muchas sociedades, cuando las figuras *impersonales* de la *Herrschaft* y el dinero, el patriarcado y la violencia aspiran a conseguir la adhesión incondicional de un grupo. Los abusos cometidos contra seres humanos, en nombre de las nuevas técnicas (semillas transgénicas, biocarburantes, *revival* de la energía nuclear) o de la urgencia por conseguir las materias primas necesarias para un desarrollo insostenible (petróleo, minerales como el coltán, con destino a la tecnología de alta precisión), han intentado legitimarse, una y otra vez, por el recurso a una fascinación creciente hacia *nuevas cosas sagradas*, que suplanten a las antiguas: nuevas estrellas en una cosmología de los *héroes furiosos* o de los *fríos triunfadores,* parodiando a Giordano Bruno.

El objetivo de este brevísimo catálogo de síntomas no es la apologética, sino centrar el foco de la desacralización que la modernidad ha llevado adelante con efectos positivos, por medio de una puesta en cuestión de lo meramente *fáctico*, al mismo tiempo que se desarrollaban las formas de argumentación propias de la ética y el derecho, las ciencias y la estética. Ninguna esfera de comunicación social puede alardear de una perfección a prueba de todo cuestionamiento, a no ser que pretendan hacer uso subrepticiamente de unos *poderes extraordinarios*. Lo que me parece absurdo es que el "desencantamiento" de un mundo, la "pérdida del aura", etc., ocurran como un proceso mecánico *contra las personas vivas*, en vez de como resultado de una reflexión racional sobre lo sagrado en el espacio público.

Es necesario analizar para discernir, comenzando por la propia casa y el propio grupo. No parece posible prescindir de las religiones como mediaciones con el Misterio, ni sería deseable recluirlas en la esfera privada, para que sus funciones sean desempeñadas por *el gran castillo fantasma*. En consecuencia, tanto creyentes como no creyentes deberíamos asumir el compromiso en un diálogo racional que afecte a nuestras prácticas. De tal manera, permitiremos que la pluralidad salga a la luz en nuestras relaciones sociales, sea para la tolerancia y el mutuo reconocimiento, sea para la amistad, sea para el amor. No hay ninguna comunidad, ni posibilidad

alguna de comunión que no recorra ese camino, tal como nos ha sido narrado en las novelas de aprendizaje (los *Bildungsromane*) y, antes, en los *dramas sociales*, en el teatro o en los evangelios.

La experiencia nos enseña que nuestros semejantes son capaces de consolidar y ampliar el marco de una ética civil, sobre la base de los derechos humanos, económicos y sociales, de modo que sean asumidos como *deberes humanos*, en favor del bien común. La representación de tales valores no es independiente de la práctica, sino que le está radicalmente unida, como han demostrado la filosofía y las ciencias sociales al sacar a la luz el vínculo existencial entre cuerpo y alma, estructuras sociales e imaginario, economía, sociedad y cultura. Tal descubrimiento no conduce a la desesperación, sino a una vida más digna de ser vivida, bella o sublime, depende de la situación; a la vez que sirve de signo sobre una presencia mística a quienes así lo entedemos, en la esperanza de un bien mayor. La recuperación del valor de la memoria común, no sólo acerca del pasado, sino sobre los rostros olvidados del presente, es un símbolo necesario para cualquier forma de comunión, en este mundo o en cualesquiera otro mejor que éste.

En suma, si el programa secularizador de la Ilustración se ha demostrado imposible, la ambición de construir religiones sin Misterio se ha convertido en un pretexto para reproducir a escala global, en el ámbito de la rivalidad por el dominio mundial, la competencia capitalista, el consumo privado y la *play-station*, aquellos valores de lo sagrado que aun las propias religiones tradicionales habían desechado o puesto entre paréntesis. Es significativo que el nuevo milenio haya comenzado por la ejecución de un programa que pretende convertir el planeta en una *play-station* demencial, donde el primer Objetivo Mundial consistiera en capturar y destruir al personaje de las barbas, mientras el jugador Number One suma nuevos puntos con víctimas directas o colaterales. No estamos hablando sólo de una pasión humana, sino de la *locura.*

Distinción significante

La diferencia entre lo sagrado y lo profano sigue siendo útil para estudiar la consideración que el conjunto de la sociedad, a pesar de su diversidad multicultural, otorga a algunas realidades

que nos sitúan en comunicación con la trascendencia: es decir, aquellas que tienen valor de símbolo en el mundo social, puesto que sirven de mediaciones convalidadas para el encuentro con el Misterio.

La ventaja del *diálogo místico* es que no cabe prejuiciar la propuesta y la respuesta de el/la Otro/a como una mera representación de las estructuras. No puedo tratar a ninguna persona como a una presa de mis estereotipos. Al igual que en un diálogo con el otro ser humano, y por su mediación, tengo que ofrecer escucha, interpretar y comprender los signos del Misterio con una disposición al compromiso *interpersonal*, que incluye la crítica y el aprendizaje, en cualquier situación histórica.

La objeción razonable a un relativismo que niega la existencia de valores transculturales no puede confundirse con el ocultamiento vergonzante de la relatividad que nos constituye como seres históricos, insertos en una cultura y formados en el cruce de varias tradiciones, más allá de la beligerancia que las oponía. La pluralidad real *motiva* nuestras capacidades intelectuales y *emotivas* de reconocer la comunidad de sentido entre todos los seres humanos, racionales, vulnerables, mortales. Antes se decía que los hombres tienen un lado femenino, como si fuera una faceta ajena, en vez de unas actitudes adquiridas en la relación interpersonal, tanto por las mujeres como por los varones. Ahora ocurre algo semejante con la mezcla asombrosa que caracteriza a las culturas afectadas por la globalización, en su mejor sentido. El descubrimiento de la hospitalidad islámica, la ética de los ateos, la compasión de los cristianos, la comunidad chamánica de los budistas con la vida, etc. Ni aun los mismos símbolos reciben la misma interpretación si dialogamos con un católico irlandés o con un presbiteriano de Nueva Inglaterra. Todavía más, la comprensión de los dogmas católicos no es invariable, sino que depende del momento histórico y de la cultura en que nos situemos. Admitirlo puede provocar pánico, pero es una condición imprescindible para que el diálogo comience por el reconocimiento de la identidad ajena.

Así pues, resulta imposible colocarse fuera de una tradición para interpretar los símbolos *desde el lugar de Dios o de la Razón*, a menos que pretendamos repetir la proeza de Durkheim:

investigar las estructuras sociales que representa la religión por medio de un análisis de los símbolos, sin conocer las interpretaciones de quienes hacen uso de ellos. De tal manera, daríamos carta de soberanía a una religión política sin que tenga que ser contrastada por el *sentido de la fe* en la asamblea de los creyentes[86], al igual que hace una élite religiosa preocupada únicamente por obtener adhesión, sin interpretación. Como he analizado con mayor detalle en otra obra, ni siquiera en pleno medievo los símbolos cristianos estaban sometidos al dominio de una sola lectura: los nobles feudales, los monjes benedictinos, las mujeres místicas, los siervos de la gleba o los primeros burgueses comprendían de distinta manera la humanidad y la divinidad de Jesucristo. No sólo por los cambios en la economía, sino por esa diversidad real, es posible que ocurra un aprendizaje compartido a través de la experiencia. Más allá de una falsa unanimidad que se construya a la fuerza, por medio de la expulsión o la aniquilación contra las interpretaciones disidentes, en cualquier religión hay un proceso abierto y dialógico, que no concluye nunca, para comprender y explicar el sentido de la memoria, así como para dar razón de la fe.

Lo cual no quiere decir que todos los valores sean igualmente valiosos, como debería ser evidente. Los cátaros estaban obsesionados por la pureza y la ascesis, de otra manera que los monjes de su tiempo, pero nos han comunicado por vías nada ocultas la demanda de que cualquier persona pueda convertirse en signo del Misterio, en su vida cotidiana. No es casual que las beguinas fueran llamadas así, con intención denigrante, por su semejanza con los "albigenses" (es decir, el catarismo provenzal). Ni que los grupos surgidos de la Reforma se caracterizasen por un "ascetismo intramundano". A lo largo del capítulo siguiente (III) comprobaremos que los signos ascéticos podían servir a intereses muy poco fraternos, por lo cual era necesario un *aprendizaje de la solidaridad*, que comenzó por otros grupos casi contemporáneos a aquellos: franciscanos,

---

[86] El *sensus fidei* o *consensus fidelium* tiene una larga tradición teológica, que ha sido actualizada a partir del Concilio Vaticano II, cf. RENÉ LATOURELLE, "Sentido de la fe (sensus fidei)", en id., RINO FISICHELLA, SALVADOR PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, 1348-51. El texto ya citado de J. H. NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal* (julio 1859), fue publicado sin firma en el último número de la revista *The Rambler*, "El caminante". En ese documento, después de revisar con detalle erudito la Historia de la Iglesia, el autor demuestra que, durante los momentos de crisis, empezando por el largo interludio de Nicea a Constantinopla (325-381), son múltiples las referencias de pastores e historiadores al testimonio del Espíritu en el sentido expreso de la fe común a través de una participación activa –discente y docente- del pueblo de Dios en la defensa de la confesión del concilio de Nicea.

valdenses, dominicos, pasando por las cofradías hospitalarias, por los anabaptistas y cuáqueros o por Vicente de Paul, hasta eclosionar en el movimiento obrero.

Si prescindimos de la llamada a la universalidad, es decir, a la transculturalidad que resulta del aprendizaje intercultural, por medio del diálogo y la convivencia en un *pública intimidad*, donde nos servimos los unos a los otros, con el fin de sobrepasar el contexto de las tradiciones particulares y las "memorias colectivas", no sería posible narrar una historia común frente a los mitos de un poder que pretenda autosacralizarse. Así empezaron a hacerlo un grupo de humanistas en el s. XVI, al poner en comunicación y contraste la cultura oficial con la cultura popular, en sus distintas versiones, a través de su propia experiencia. Los medios secularizadores de la *Herrschaft* consisten en la apropiación de aquellos símbolos tradicionales que puedan servir a su legitimación, como hicieron Constantino y Teodosio en el s. IV, la monarquía visigótica, las ideologías cesaropapistas y teocráticas en la baja edad media o los fundamentalismos que son abanderados para subordinar a una parte de la población (el nacional-catolicismo en la España franquista; el budismo en la historia reciente de Sri-Lanka; el Islam en Arabia Saudí).

La investigación debería hacerse cargo de todas las referencias posibles en una tradición religiosa –mejor dicho, en las diversas tradiciones que conviven dentro de una religión- para interpretar su valor en el *mundo de la vida* que comparte toda la sociedad[87], y su sentido en un contexto donde los signos son valorados. Sin embargo, las líneas de investigación histórica que quisieran destruir los símbolos sin interpretarlos o borrar las evidencias por medio de estrategias que se presuponen, a su vez, iluminadas, de modo que negaran la memoria de los hechos[88], se invalidarían a sí mismos como manipuladores del presente o inventores del pasado.

---

[87] No estoy hablando únicamente del "sistema" o de las relaciones paradigmáticas en la estructura, como sería propio del estructuralismo lingüístico-antropológico (SAUSSURE, LÉVY-STRAUSS), sino de su valor normativo como regla para la producción e interpretación de acciones comunicativas. P.ej., la exigencia ascética caracteriza a un grupo determinado frente al resto de la sociedad (es decir, a una secta), mientras que el servicio a la persona es reconocible y reconocido por cualquier interlocutor.

[88] Ya sea que nieguen la evolución natural o la homogeneidad del genoma humano; o que privaran absolutamente de historicidad a la lucha contra la esclavitud en el fundamento del pueblo judío, a la vida de Budha o a las actitudes de Mahoma; que no reconocieran el judaísmo originario de Jesús y lo presentaran bajo la figura de un nuevo Augusto o de un cínico en la Roma del s. I, un *Herr* feudal o un *Übermensch* ario.

Entre lo sagrado y lo profano no hay oposición dialéctica –como entre perseguidores y apologetas-, sino una distinción significante. La opinión pública es un espacio neutral donde las tradiciones tienen que ser argumentadas por medios racionales, mientras que la sacralidad reconoce el valor social de algunos símbolos que pueden ser compartidos por diversas tradiones, desde distintas perspectivas, para referirse al Misterio.

Sin embargo, no todos los símbolos que se postulan como sagrados son compatibles en una especie de *sistema religioso*, como pretendería el relativismo imperial. Es patente que la nación sagrada, la casta, el superhombre, los emblemas del poder y la riqueza, el esoterismo, dejan fuera de su recinto circunscrito a la mayoría de la humanidad. En el marco de un espacio público globalizado, es cada vez más difícil secularizar los símbolos tradicionales al servicio de una estrategia particular, opresiva y excluyente de dominio, como tampoco sacralizar las formas de la *Herrschaft*, el capital, el patriarcado o la violencia, lo cual había venido haciéndose durante milenios. Aún así, las potencias dominadoras siguen intentándolo.

Lo sagrado es comprensible en la vida cotidiana como una propuesta de valor en nuestras acciones que cualquiera puede entender, a semejanza de la rectitud/justicia de los mandatos, la veracidad de las expresiones o la verdad objetiva de las representaciones. Hay acciones comunicativas o simbólicas que apelan a nuestra comprensión de lo sagrado, de modo específico y a la vez que se refieren a la justicia de una norma, la veracidad de sus intenciones o la verdad de "lo dicho". Ahora bien, ese ámbito aún no ha sido desarrollado por una argumentación racional que reconozca su relevancia para cualquier ser humano, por los motivos que acabo de exponer: la beligerancia entre Ilustración y apologética, los obstáculos en el diálogo interreligioso. Cierto que las ciencias de las religiones han puesto en cuestión la validez de lo sagrado en algunos ámbitos (p.ej. las fuerzas naturales), pero a lo largo del ensayo comprobaremos que incluso grandes sociólogos como Durkheim o Weber, entre otros, atribuían a lo religioso una validez subordinada e instrumental, que debía ser superada por la sola Razón (a su vez compartimentada y fragmentada).

De tal manera, convalidaron aquellas interpretaciones de lo sagrado más aberrantes que pueda imaginarse: el fetichismo, la expiación, el liderazgo violento y beligerante, etc.

Lo dicho no significa que las religiones sean prescindibles o sustituibles por la mera racionalidad argumentativa, de similar modo que el arte no es suplantado por la estética, ni la justicia por un imperativo o una ley, ni el mundo objetivo por su representación, aunque haya quien lo pretenda absurdamente (y obtenga la atención de un público sectario). No hay una superciencia de lo sagrado que pueda sustituir a las diversas tradiciones religiosas, las cuales nos ofrecen ritos de iniciación en el Misterio, específicos e inconfundibles, cuyo centro son las historias narradas por la memoria y las personas que participan en ellos. Lo analizaré en el siguiente apartado. Pero ahora me ocupa investigar cuáles sean los valores sociales de lo sagrado, así como los límites de sus funciones.

El valor de lo sagrado

Lo sagrado es un valor social entre otros: ya sean valores de cambio en el mercado, completamente reificados en un producto, aunque proceden del trabajo; ya sean valores en un espacio público de comunicación, los cuales se proponen afirmativamente en la estructura de un acto de habla, aunque su permanencia virtual no impide que sean cuestionables y necesiten ser argumentados.

No obstante, parece que lo sagrado desborda esos dos tipos. En la escala de la validez comunicativa, unas culturas lo sitúan incluso por encima de la verdad, otras lo asocian con ella y las más exigentes querrían que fuese inefable: un *tabú*. En consecuencia, puede aparecer reducido a una cosa, como si no procediese de un signo, sino que fuera *una realidad total* (p.ej. el *Aleph* del cuento borgiano y, en general, el ser sublime/siniestro de la narración fantástica); o, en algunas situaciones, como si no tuviera sentido, es decir, como si no tuviera que ser razonado (p.ej. el lenguaje de “la cruz” sin comprensión del humano crucificado, con las patologías psicosociales a que ha dado lugar).

Así pues, parece necesario comenzar por el análisis de su sentido. Como los demás valores, es producido por un signo y por una acción comunicativa que toma sentido de una tradición cultural: el mundo de la vida común. Su significado transcultural, con independencia de la denominación que reciba en cada una de las culturas, reside en valorar una actividad, una forma de ser o un ser como algo que debe ser conservado, preservado y protegido de cualquier alteración: una realidad inviolable, sea un texto, un espacio (*témenos*), un orden temporal (*calendario ritual*) o los distintos elementos que intervienen en el rito por medio del cual se re-produce. Hay que destacar que lo sagrado se comunica en el marco de la acción ritual donde recibe su sentido (los sacrificios, en el más amplio sentido: "hacer sagrado" *sacer-facere*) y donde es transmitido (los ritos de iniciación), aunque podemos hacer referencia a símbolos de lo sagrado en cualquiera de nuestros actos de habla.

He advertido acerca de una tendencia general en muchas culturas a *reificar* lo sagrado, por su referencia a las *cosas sagradas*. Puedo elaborar una crítica a tales atribuciones, después de haber investigado la cualidad del signo, pero no puedo ocultarlas. Los signos son *fluidos*: no se bastan a sí mismos, sino que remiten a otras realidades que también son significantes, por cuanto todos son el resultado de la interpretación de otro, en un proceso histórico. Además, en la medida que los signos son también *símbolos*, hacen presente una realidad ausente, a la vez que participan de ella, sin sustituirla.

Así pues, a pesar de la inmaterialidad y la impersonalidad con que se hayan investido los símbolos de lo sagrado, la práctica y la interpretación de su sentido permiten comprobar su variante histórica. Además, también es demostrable que esas variaciones no son arbitrarias, sino que representan un devenir: la historia de un aprendizaje cultural. Por último, deberíamos investigar si los signos de lo sagrado tienen algún fundamento permanente ante el cual la crítica tenga que detenerse para hacer una opción, realmente fundamental. ¿Hay una trascendencia real a que se refieran los *símbolos* de lo sagrado?

La pregunta no es inmediatamente religiosa. La fenomenología y la sociología del conocimiento nos han permitido reconstruir paso a paso el proceso de simbolización, de modo que lleguemos a distinguir con suficiente claridad entre el carácter arbitrario de los *signos* convencionales y la motivación *natural* de los *símbolos*: el agua limpia puede expresar pureza; el grito conmociona para expresar terror o para provocarlo. Antes de plantearnos siquiera si los símbolos de lo sagrado refieren a una realidad sobrenatural, hemos de reconocer que su significante natural tiene cualidades especiales, sea la Kaaba de La Meca, sean las estatuas descomunales del Budha, sean los cuerpos incorruptos de algunos santos, sean las fuerzas de la naturaleza: p.ej., su permanencia a pesar de su materialidad, sus dimensiones sobrehumanas.

Pues bien, la historia de lo sagrado como un aprendizaje nos descubre que esas cualidades son a su vez resultado de otros signos: las estructuras sociales que soportan la *Herrschaft* y el capital, el patriarcado y la violencia. En la medida que esas estructuras pierden una eficacia que considerábamos "mágica", cuando en realidad dependía de nuestras interacciones, en poco tiempo dejan de ser productoras de valor sagrado. Sus rituales desaparecen o se convierten en ceremonias pintorescas. El Antiguo Régimen se hundió, lenta y agónicamente, junto con su orden sacro; lo mismo ocurrió con las ideologías totalitarias.

Así pues, lo sagrado es un valor social que hemos atribuido a un símbolo. Si confundimos lo sagrado con el símbolo y, todavía más, si suplantamos el encuentro con el Misterio a través del símbolo por la mera constatación de su eficacia retórica como instrumento en una sociedad, impedimos que ocurra la *mediación simbólica*: clausuramos el Misterio. Lo cual ha sido utilizado por poderosos agentes como un arma retórica contra la trascendencia, que *relativiza absolutamente* sus obras/signos, tanto en el marco de las teocracias, cuando pretenden ser la fuente de lo sagrado, como en los ateismos institucionales, que afirman haberlo erradicado, aun cuando sólo le han cambiado los nombres.

Por el contrario, hay símbolos que no dependen únicamente de la consideración social, sino que la generan *contra la corriente*, en conflicto con los sistemas social y político, con la estructura

del patriarcado o con los imperativos de la violencia. ¿Qué es un ser humano sin dominio, sin dinero, sin género prevaleciente, sin violencia? Aunque la estructura responde *nada*, el Misterio emerge *siempre* para decir *todo.*

Toda la simbología puede reconstruirse a partir de esa aparente nada. El agua limpia, aunque nuestros códigos de pureza y separación entre castas revelen su inanidad, sigue comunicando una alegría incontenible, que está internamente motivada. Es necesaria para nuestra vida. Es, de hecho, un símbolo de la vida. No obstante, el agua sin nadie que la beba no tiene más valor que el polvo cósmico.

2. El aprendizaje ritual

Ritos de paso

Uno de los primeros autores en hacerse eco de las categorías de Durkheim fue el antropólogo y etnógrafo francés van Gennep, quien nos ha legado, entre otras obras, una monografía breve sobre el orden común en la sociedad para organizar las transiciones entre "un estadio y otro", durante las crisis vitales, en los movimientos y cruces de fronteras, para propiciar la iniciación, la consagración o la fertilidad: los *rites de passage*[89].

Los ritos de paso formalmente instituidos por el conjunto de la sociedad caracterizan de manera similar a las culturas más simples y a las más complejas, antiguas o contemporáneas, como han señalado una multitud de investigadores, de entre los cuales destaco a Victor Turner y Pierre Bourdieu[90]. En muchas de ellas encontramos diferencias estructurales entre *estatus* claramente marcados que organizan la vida del individuo conforme al orden social establecido: es decir,

---

[89] Vid. ARNOLD VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986 (1909). Acerca de los ritos de iniciación desde una perspectiva ecléctica, vid. J. S. LA FONTAINE, *Initiation*, Manchester, Manchester U.P., 1986.

[90] V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969 (*El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988); P. BOURDIEU, "Los ritos como actos de institución", en J.G. PERISTIANY, JULIAN PITT-RIVERS (coord.), *Honor y gracia*, Madrid, Alianza, 1993, 111-123.

categorías que pretenden configurar la persona en conformidad con la estructura. Pero una perspectiva *plana* sobre el proceso no atiende a la interacción entre personas y grupos sociales a lo largo del tiempo (*diacronía*), ni a los cambios concretos que producen las relaciones sociales sobre la estructura.

El resultado sería una visión –otra vez- muy conservadora de la sociedad, estática o sistémica, que instituye el prejuicio en lugar de ponerlo entre paréntesis, en los límites del totalitarismo más o menos encubierto. La imagen de la vida de la persona como el paso de un estadio a otro diferencia tipos de humanidad en estamentos que llegan a ser jurídicos (feudalismo) e incluso hereditarios (castas): sacerdotes, guerreros, espirituales, ignorantes. Tal imagen ha sido sobrepasada por la emergencia de la subjetividad moderna; pero, todavía antes, era cuestionada por la experiencia de las personas que se organizaban para transformar el orden social, según es posible comprobar en la Historia de Israel. De una u otra manera, todas las sociedades han participado en un proceso de cambio no reversible, el cual se funda en la reflexividad sobre las propias prácticas y da lugar a un *aprendizaje real*.

Tal experiencia no debería considerarse exclusiva de la modernidad ni de la sociedad occidental, sino que es posible reconocerla, gracias a los testimonios de las memorias colectivas en textos religiosos, en muchas culturas desde hace milenios. En la medida que esos procesos son comunicables, podemos narrarlos e interpretarlos en forma de *historias sagradas.* El ritual donde se actualiza la memoria no distingue unos tipos de otros, sino que sitúa a la audiencia y a cada uno de los participantes ante la oportunidad de interpretar el signo.

Antropología del ritual

La antropología clásica del ritual tiene su origen –y al principio su ámbito exclusivo- en el estudio de la religión[91]. El modo de explicar su eficacia, a pesar de la diversidad de perspectivas,

[91] Acerca del ritual en la antropología de la religión podemos seleccionar algunos estudios y tratamientos generales entre una bibliografía inmensa. Vid. un panorama general que incluye los cinco estudios clásicos sobre el ritual

coincide en señalar su carácter performativo (constantes verbales y textuales, drama, puesta en escena, pragmática), su función social al servicio de la cohesión entre quienes participan de la interacción, así como su doble incidencia en la psique y en la sociedad. Autores como Durkheim, van Gennep o Radcliffe-Brown insisten en el impacto del ritual sobre los individuos con vistas a su socialización; otros autores, desde Tylor a Malinowski, se ocupan del ritual en la medida que responde a las necesidades del individuo: la superación del temor a la muerte, la respuesta a las carencias. En general, todos los autores reconocen que la práctica ritual dibuja un mapa simbólico de la sociedad en que se produce: las fronteras sociales entre etnias, grupos, edades, géneros.

Si observamos bien, esos rasgos también se aplican al mito. En realidad, como veremos, lo que la antropología llama *mitos* constituyen una subcategoría del ritual, la cual se dedica a la representación de las historias sagradas en un memorial (narración oral, drama, fiesta). De acuerdo con Platón y Aristóteles, los mitos serían un subgénero de las historias sagradas que actuamos/interpretamos dentro de un ritual, en el marco del teatro o de una especie de iniciación, para distinguirlos de las *vidas narradas* en el contexto de la vida cotidiana. El "mito fundamental" (Blumenberg, Hans Jonas)[92], al que ya hice alusión en el prólogo a este ensayo, sería el dualismo: la dialéctica entre principios contrarios y la guerra total entre los agentes que los abanderan, hasta la mutua destrucción. Aunque en las vidas narradas se haga patente una *mitificación* con esos rasgos, puesto que padecemos sus efectos o nos enredamos en sus agencias, tenemos la

---

(DURKHEIM, MALINOWSKI, MAX GLUCKMAN, EDMUND LEACH, TURNER) en RODRIGO DÍAZ CRUZ, *Archipiélago de rituales: Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona/México, Anthropos/UAM, 1998, del cual extrae nueve propiedades para caracterizar una acción social como ritual (cf. las definiciones de RAPPAPORT y KAPFERER, en este apartado): repetición, acción, comportamiento "especial" o estilización, orden, puesta en escena (evocación), dimensión colectiva, eficacia ("felicidad" o no del ritual), multimedia ("múltiples y heterogéneos canales de expresión"), tiempo y espacio singulares (ibid. 225-227). Tales rasgos permiten considerar otros rituales, además de los religiosos, e incluso tratar a éstos como una subcategoría en el "modelo autónomo" de ritual que ha ido abriéndose paso (ibid. 229). BOBBY C. ALEXANDER, "Ritual and Current Studies of Ritual: Overview", en STEPHEN D. GLAZIER (ed.), *Anthropogy of Religion*, Westport, Greenwood, 1997, 139-160, proporciona una revisión de los estudios sobre el ritual desde los años sesenta hasta finales del siglo XX. Insiste todavía más, si cabe en "superar la tendencia de estudios anteriores del ritual a oponer lo simbólico y lo real" ibid. 141. El ritual es reconceptualizado como "human fundamental", "all-encompassing" (convergencia de lo sagrado y de lo secular), una actividad dinámica y fluida: "cultural performance and social drama".

[92] Cf. JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA (ed.), *Mito*, *Teoria/Crítica*, 6 (1999), esp. HANS BLUMENBERG, "Mito Fundamental y Mito de Arte" (*Grundmythos und Kunstmythos*, en id. *Arbeit und Mythos*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, 1990[5], 192-238), 187-225. Lo positivo del dualismo es el descubrimiento de la alteridad y de la diversidad que permite el aprendizaje desde el comienzo de nuestra vida narrada. Pero la reclusión o la regresión a una ambivalencia originaria produce una serie de patologías: la rivalidad mimética, el doble vínculo, la competencia creciente, la guerra total, es decir, una crisis sin solución.

oportunidad de subvertirlos a través de la persona manifestada, gracias a las formas del aprendizaje histórico.

Rappaport considera el ritual como una clase de acciones en la que caben otros tipos además del religioso, aunque se diferencia de la mera "ceremonia" (conductas patológicas estereotipadas, interacciones convencionales repetitivas)[93]. Su definición es casi atómica: "la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan"[94]. Lo que caracteriza al ritual sería una estructura/forma simple que, por ser formal, tiene implicaciones lógicas:

> La realización de secuencias más o menos invariantes de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por los ejecutantes implica lógicamente el establecimiento de una convención, la firma del contrato social, la construcción de órdenes convencionales integrados que llamaremos *Logoi* (singular Logos), el estar investido de moralidad, la construcción del tiempo y de la eternidad; la representación de un paradigma de la creación, la generación del concepto de lo sagrado y la santificación del orden convencional, la generación de teorías de lo oculto, la evocación de la experiencia numinosa, la comprensión de lo divino, la aprehensión de lo santo y la construcción de órdenes de significado que trascienden lo semántico[95].

Al igual que Durkheim, Rappaport sitúa el ritual, entendido como práctica social, en el centro generador de la religión, pero orienta su análisis en sentido diverso al durkheimiano. La religión no es una mera representación simbólica de la conciencia colectiva, sino que debe postularse –con un sentido ético y ecológico- a manera de mediación para vincular al ser humano con la totalidad de la vida, en una era que pone en peligro la supervivencia del planeta.

---

[93] Vid. MARY GLUCKMAN, MAX GLUCKMAN, "On Drama and Games and Athletic Contests", en S. F. MOORE, B. MYERHOFF (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdan, Van Gorcum, 1977, 227-243. Según ellos, el término "ritual" debería ser usado "para cubrir acciones que tenían que ver, a la vista de los actores, con poderes ocultos. Donde dichas creencias no estaban presentes" sugieren la palabra "ceremonia", ibid. 231.

[94] ROY RAPPAPORT, "El ritual y sus formas" en id. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge, 2001, 55-116 (56). Además, se hace eco de la definición, un poco más amplia, propuesta por BRUCE KAPFERER: "El ritual es un conjunto de sucesos específicos y culturalmente reconocidos, cuyo orden se adelanta a su práctica, y que están separados, espacial y temporalmente, de la rutina de la vida diaria (incluso aunque dichos sucesos sean vitales para dicha rutina)" KAPFERER, *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka,* Bloomington, Indiana U.P., 1983, 194, pero RAPPAPORT disiente sobre la necesidad de algunos de esos rasgos para que pueda hablarse de ritual.

[95] RAPPAPORT, "El ritual y sus formas", 60.

A la luz de los diversos modelos sobre el ritual, me parece que lo más acertado sería utilizar el concepto con la mayor amplitud posible, hasta el límite en que se distinga de la "ceremonia" rutinaria o neurótica, al mismo tiempo que reconocemos con un criterio semántico la centralidad de los rituales religiosos como aquellos en los que se reúnen todos los rasgos, a manera de un paradigma no cerrado. De tal manera sería más fácil distinguir en cada acción concreta, y en cada tipo de acciones rituales, diferencias significativas por la ocurrencia de unos rasgos u otros y por su función social en el contexto.

Las dos funciones principales que la antropología ha interpretado en los rituales son el logro de la cohesión social (Durkheim, funcionalismo clásico) y la representación de los conflictos en un "drama social" (Gluckman, Turner), con la finalidad de garantizar la integración, de una o de otra manera. En tal marco teórico es comprensible que Clifford Geertz apelara a la necesidad de diferenciar entre las reglas del sistema cultural (lógico-significantes) y las del sistema social (causal-funcionales) [96], para explicar el fracaso (o "infelicidad") de un ritual que no consigue su objetivo: integrar, por lo cual es sustituido en el proceso histórico. El rito religioso, según Geertz, tiene significado en un sistema cultural.

Sin embargo, en la medida que los rituales son primordialmente acciones y, sobre todo, formas de interacción, cabe explicar *su incidencia en el cambio social*. Porque, de hecho, la tiene. Para empezar, los ritos no son invariables, sino que cambian de significación. Al igual que cualquier acto de habla, pero de una forma central y paradigmática, organizan nuestras relaciones interpersonales. En consecuencia, pueden proponer simbólicamente la transformación de las estructuras dominantes, gracias a su capacidad de significar un acontecimiento que compromete tanto la intimidad cara a cara como la relación pública entre los participantes. P.ej., las liturgias multitudinarias que narra el evangelio de Marcos (Mc 6, 37-43; 8, 2-10) tienen como base rituales sociales (la bendición y la acción de gracias, el reparto equitativo), pero los transforman

---

[96] Vid. un artículo celebrado, CLIFFORD GEERTZ, "Ritual and Social Change: A Javanese Example", *American Anthropologist,* 59 (1957), 32-54 (en español, id., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995, 131-151).

visiblemente para significar la nueva solidaridad en el reinado *con* Dios (hasta la Última Cena, Mc 14, 22-25). Como argumenta Pablo en 1Cor 11, 17ss., el ritual de la Eucaristía debe tener consecuencias en la vida de la comunidad, de modo que amos y esclavos, ricos y pobres, mujeres y varones (aun a pesar de los escrúpulos paulinos), se reconozcan iguales en tanto que participan del Misterio (Gál 3, 26-28). Así pues, los rituales actúan en el mundo social a través de los significados que actualizan o trasforman el *mundo de la vida* común a los participantes.

Por ese medio también podríamos explicar que las *vidas narradas* en nuestras culturas contemporáneas interpelen a su audiencia, cada vez con más claridad, a la superación de las injusticias concretas que son hechas presentes en el relato. Si lo consiguen, en distinta medida, es porque se refieren a una alternativa radical en el mundo de la vida común: nuevas estructuras, "otros mundos posibles". La alternativa no consiste en una doctrina ni en un código legal, sino en la representación de un proceso existencial: el aprendizaje a través de los encuentros donde reconocemos la sacralidad de la persona, se establecen redes sociales y se forma una comunidad real, a pesar de las in(ter)ferencias provocadas por las formas de control social (dominio, dinero); a pesar, también, de la vulnerabilidad ante la violencia y la muerte.

¿Cuál será ese paradigma latente, inconfundible con la heroicidad épica o los *exempla virtutis* de la cultura antigua y no reducible a las figuras de la individualidad occidental (el Self-Made Man o el Superhombre, el Trabajador impersonal, el Soldado desconocido, el Sumiso)? Lo analizaré en los siguientes apartados, después de comprender y explicar el modo en que ocurre el ritual cuyo centro son las historias sagradas.

3. La interpretación de historias sagradas

Primera aproximación

La *interpretación* de ciertos espectáculos en cualquier cultura (el teatro antiguo[97], el drama litúrgico, incluso algunas obras modernas: *Edipo* de Sófocles*, Sakuntara* de Kalidasa, *La vida es sueño* de Calderón, *El rey Lear* o su adaptación por Akira Kurosawa, el teatro de Federico García-Lorca, el cine de Ingmar Bergman), de similar modo que el *relato-audiencia* pública de *historias* sagradas (la *Odisea*, el *Mahabharata,* la *Torá,* los evangelios, las partes narrativas del *Corán*), pueden ser entendidas como interacciones *rituales*.

No estamos hablando de rituales seculares –ceremonias-, sino de hechos que tienen una consideración religiosa en la mayoría de las culturas, en distinto grado de relación con otros, dentro de un proceso: los rituales chamánicos, los ritos de paso, el "drama social". Para comprobarlo, nos sirve de ayuda el sumario de rasgos que propone Martín Velasco, más específico que los arriba citados, puesto que designa un "rito religioso":

> En la mayor parte de las definiciones de [rito] aparecen los siguientes elementos: es 1) una acción; 2) una acción simbólica y no inmediatamente utilitaria o instrumental. Estos dos elementos son comunes a todo lo cultual. Pero el rito es, además, 3) una acción realizada ordinariamente por un grupo de acuerdo con unas normas precisas; 4) con alguna forma de recurrencia periódica y que 5) pretende hacer eficazmente presente la realidad de orden sobrenatural simbolizada[98].

---

[97] "Está claro que existen diferencias entre los dramas egipcios y los griegos –como la función del coro en la representación-, pero los elementos comunes sobresalen: la *duración* de las fiestas, la vinculación de Dionisos y Osiris con la mitología agraria, la procesión inicial, el transporte en el barco y la resurrección; la estructura de las representaciones –con un principio, un nudo y un desenlace, de "libretos" con instrucciones e indicaciones de diálogo; de lances patéticos –como las muertes en escena, los combates en vivo, los plañidos y los cantos-; el empleo de coros, música, danza, además de vestuarios elaborados; la intervención del pueblo y de la nobleza como actores en el drama, y, especialmente, ese elemento paradigmático llamado diálogo, que estaba presente en las osiríacas egipcias" NELSON PIERROTI, "El teatro dramático en el Antiguo Egipto", Alicante, Bib. Virtual Miguel de Cervantes, 2006, 5. Si miramos bien, tal enumeración de elementos comunes podría aplicarse también al teatro hindú, a la ópera china y al teatro japonés, sólo que éstos siguen siendo representados en la actualidad, con una continuidad de centenares o miles de años.

[98] JUAN MARTÍN VELASCO, *Lo ritual en las religiones,* Madrid, FSM, 1986, 15. Cf. el concepto mucho más amplio de *performance*, "actuación", la cual incluye tanto el ritual y el teatro como las "ceremonias" no religiosas y los actos realizativos (adj. *performatives*) junto con aquellos enunciados *performativos* (n. *performatives*) que son suficientes

En cada una de las ocurrencias del espectáculo, como en la *performance* de historias sagradas, se repiten el marco y el esquema de la comunicación, aunque devenga inexorablemente histórico por medio de algunas variables. Como puedo comprobar en las formas de tradición oral, los textos que se transmiten tienden a permanecer, aunque sea envueltos bajo una capa de adaptaciones contextuales. Las narraciones conservan su estructura tópica, gracias a su dinamismo y sus diferencias con otros paradigmas, mientras que el paralelismo lírico o sapiencial ayuda a conservar incluso la textura de dichos y aforismos. No sólo informan acerca de un hecho, ni se limitan a expresar la subjetividad del autor, ni son reducibles a la representación de una norma, sino que nos hacen experimentar una presencia trascendente, la cual ocurre en la propia historia o discurre en paralelo tangente a la acción narrativo-dramática.

Tampoco se contentan con producir un efecto estético en el individuo, sino que repercuten en la competencia comunicativa y el sentido común de una asamblea. En el ámbito de la comunicación diferida o virtual, contribuyen a formar redes sociales nuevas, cuyo centro se sitúa en la fuente de la experiencia, además de en la experiencia misma. A más de participar en la interpretación actual de su sentido, nos incorporamos como agentes en el drama/relato *a posteriori*, gracias a la identificación con los personajes.

Drama y ritual

Rappaport, a pesar de su amplia definición, no termina de comprender la naturaleza ritual de la relación entre actores y público en el drama. Parece ignorar que la respuesta de los espectadores/as no es formalmente pasiva, sino activa, aunque apenas se comunique información de retorno a los actores, si no hasta que la actuación ha concluido. Algo similar podríamos decir sobre la contemplación estética de la naturaleza como un ritual moderno, aunque en este caso lo

---

para producir un acontecimiento (p.ej. un bautizo), RICHARD SCHECHNER, *Performance Studies: An Introduction*. Londres, Routledge, 2002.

que predomina es la subjetividad del espectador: el sentimiento de lo sublime. Aun así, la estética no impide la reflexión sobre lo que estamos contemplando.

De hecho, el estudio de Rappaport reconoce que hay "formas intersticiales": "Las representaciones de la pasión y el misterio, situadas entre el drama y el ritual, proporcionan buenos ejemplos; y en las últimas décadas se han hecho intentos de involucrar al público en las representaciones de algunos dramas occidentales" (cita a Schechner), con la intención de transformar al público en una "congregación". "Las congregaciones normalmente están compuestas por personas que se conocen entre sí, pero incluso si no es así es posible hacerse una opinión sobre los otros por el simple hecho de que están participando juntos en un orden litúrgico"[99].

Pues bien, esas "formas intersticiales" no son nuevas, sino que proceden de los orígenes: el relato/audiencia pública de *historias sagradas*. Pero Rappaport, después de advertirlo, prefiere no tomarlo en cuenta: "lo que en el ritual [sic: un ritual jerarquizado] se presenta como el buen orden, o como el único orden posible, o como el orden en sí mismo, *se representa como problemático en el drama*. Para concretar más: el ritual especifica un orden, la tragedia reflexiona sobre ese orden y, cuando tiene éxito, evoca las reflexiones de los individuos que componen el público"[100].

Más allá de lo consentido por Rappaport, descubro que cualquier ritual contiene esa triple dimensión: *la representación de un orden, la narración y el drama de su cuestionamiento, así como la interpretación de la audiencia* acerca del conflicto dramático o, en general, sobre los protagonistas, sobre su *ethos* (opciones en un sentido u otro) y sobre los distintos mundos sociales y subjetivos que aparecen en el texto. Conviene subrayar que alguno o algunos de esos mundos posibles son alternativos a la estructura dominante: deseos, plegarias, profecías, utopías, o meras ambiciones.

La constancia y permanencia del texto en cualquier ritual –incluida la representación de historias sagradas- no impide una expectativa radical de cambio en la propia vida del intérprete, así

---

[99] RAPPAPORT, "El ritual y sus formas", 78-79.
[100] ibid. 80, el sydo. es mío.

como en la sociedad donde se inserta, aun cuando el ritual sentencie la imposibilidad de cualquier cambio, como desenlace de la tragedia. En la medida que la *tragedia* comparte escenario con la *comedia*, incluso en la trama de una misma obra, o cuando los mitos antiguos son reinterpretados en el rito actual, la motivación y el refuerzo del cambio social son más evidentes. P.ej., *Edipo en Colona* cierra el ciclo de Tebas de un modo muy distinto al habitual: Edipo es acogido en la ciudad de Atenas; de similar manera que el ciclo de la *Orestíada* concluye con la acogida y el perdón de las *Euménides* al fugitivo Orestes.

No sólo la teoría de Rappaport[101], sino otras muchas, han infravalorado el mito como un elemento subordinado al ritual jerárquico, de similar manera como la *narratio* funciona como prueba en el discurso retórico. El autor pretende considerar religiosa únicamente la relación jerárquica entre el ejecutante del ritual, su orden/mandato y la obligación que crea en los participantes, sin dejar espacio a la interpretación y la reflexión. Es otro caso más de la peculiar lectura totalitaria que algunos científicos sociales hacen de la religión, como si fuera la más "natural".

Reflexividad

A pesar de su familiaridad con el drama colectivo (la iniciación, la fiesta, la guerra), la actuación/interpretación de historias sagradas no es confundible con aquellos ritos donde el único sujeto sea la colectividad autorrepresentada. Tanto la persona oyente como la red social formada/inducida por la audiencia de tales *historias* son puestas, explícita o implícitamente, en relación con *una realidad-otra*: la trascendencia del personaje y, a través suyo, del Misterio en persona. Ese distanciamiento –por muy intensa que sea nuestra identificación con el héroe o la heroína- deja un amplio espacio para la reflexividad.

[101] Cf. otros detalles de la teoría de RAPPAPORT, "Ritual, mito y drama", ibid., 203-207.

El "drama social", según Victor Turner, es un proceso "a-harmónico" o disarmónico que se desata ritualmente para resolver situaciones de conflicto: "una erupción desde el nivel superficial de la continua vida social, con sus interacciones, transacciones, reciprocidades"[102]. Las cuatro fases del drama social serían: ruptura (*breach*) de las relaciones sociales gobernadas por normas, que tiende hacia una situación "liminal", extraordinaria; *crisis* durante la cual se extiende la ruptura; acción reparadora (*redressive action*), que puede ir desde el consejo a la maquinaria legal; reintegración (*reintegration*) del grupo social o reconocimiento del cisma (*schism*). Turner también ha explicado la analogía entre el "drama social", del que participa una comunidad tradicional íntegramente[103], y su representación en el marco del teatro por medio de personajes que simbolizan las crisis culturales[104].

En palabras de Turner, las instituciones culturales y el simbolismo son la "secreción cristalizada" de lo que fue/es una "experiencia humana viva", única. La experiencia simbolizada "es tanto una vivencia en curso (*living through*) como un pensamiento rememorativo (*thinking back*)", pero también "un deseo anticipador (*wishing forward*), es decir, el establecimiento de metas y modelos para una experiencia futura en la cual, esperamos, los errores y peligros de la experiencia pasada serán rechazados y eliminados"[105].

Turner denomina "liminoide" al espacio-tiempo generado por el teatro moderno, a diferencia de una liminaridad colectiva, por cuanto implica en mayor medida una toma de postura individual y se produce en la periferia del orden social, dentro de culturas complejas y estratificadas. De tal modo, Turner reduce la reflexividad inducida por los símbolos narrativo-dramáticos al breve periodo del "teatro experimental" contemporáneo, en cuyo acontecimiento el público se convierte en actor.

---

[102] V. TURNER, *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, ed. de L. B. TURNER, Tucson, University of Arizona P., 1985, 196.
[103] Cf. V. TURNER, *The Drums of Affliction: A Study of the Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon, 1968.
[104] Vid. V. TURNER, *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, Nueva York, Performing Arts Journal, 1982; R. SCHECHNER, *Between Theater and Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania P., 1985
[105] V. TURNER, *From Ritual to Theater*, 19.

¿No está olvidándose de las formas de comunicación específicas que se producen a través de un distanciamiento estratégico entre escena y público, sea el provocado por el teatro griego, sea el pretendido por Bertold Brecht? ¿No estará cayendo en la ilusión de don Quijote ante el retablo del Maese Pedro, quien echa mano de su lanza para que la obra acabe "bien", en vez de reconocer que esa demanda de reflexión ha sido más o menos relevante en todos los periodos de crisis social, en todas las culturas, aunque de distintas formas y con distintos grados?

El máximo de reflexividad lo encuentro en dos obras de Federico García-Lorca, *El público* y *Comedia sin título.* En su texto es explícita la convocatoria a recuperar el sentido interpersonal del Misterio y la presencia del ser sagrado en persona, después de haber soportado una modernización deshumanizadora, que iba a conducir al drama sin reflexión: la guerra. Creo que la narración de historias sagradas, comenzando por la épica al servicio de la nobleza, ofrece la oportunidad a la audiencia de traspasar el velo de su ceguera, para evitar, precisamente, la repetición de los ritos que utilizan a los seres humanos como objetos del sacrificio: la guerra, la pena de muerte, el culto imperial. Quien al leer o escuchar la *Ilíada* o el *Mío Cid* no se haga consciente, aunque sea en mínimo grado, del gran absurdo de la guerra, la vanidad de las ambiciones aristocráticas y la estupidez de los jefes o monarcas que las promueven y consienten, dudo que sea humano.

La reflexión sobre la experiencia vivida no es un asunto terciario o la reserva de unos pocos filósofos. Es una dimensión de cualquier relato y, de modo explícito, una acción sagrada desde el principio de la sociedad humana.

Rito de la narración y rito hierocrático

Las historias sagradas, narraciones y dramas, se asemejan a textos como los *Vedas*, los salmos o el Misal por su utilidad para la liturgia; el *Upanishad*, los *Diálogos de los muertos*, la literatura profética y sapiencial, porque son textos designados para enseñar lo que era desconocido y misterioso; los compendios legales exhibidos en las estelas egipcias o mesopotámicas, por su carácter sagrado. Pero la prevalencia del discurso narrativo y el marco de comunicación a que da

lugar, su peculiar eficacia para transmitir y reavivar la memoria colectiva sobre los orígenes de la cultura y de la persona que se inserta en ella, no se reducen a ninguna de sus partes: legales, proféticas, sapienciales, litúrgicas.

Su valor sagrado es muy distinto en el contexto de cada cultura y depende de la situación del texto en el sistema religioso. Los espectáculos suelen servir de ilustración o proporcionar apéndices a las tradiciones narrativas en diversas culturas (egipcia, griega, hindú, china, japonesa, cristiana); sin embargo, la tragedia era el centro de la teología política en el clasicismo ateniense. Los cantares de gesta (Roland, los Nibelungos, el Mío Cid), a pesar de su similitud formal y temática, en un contexto más o menos común a la Europa feudal, representan valores muy diversos gracias al texto: las hazañas fantásticas de Roland no son comparables al extraño coloquialismo que permite la identificación de la audiencia con la debilidad del Cid, desde el comienzo del relato. En el judaísmo, la Torá tiene una entidad fundante de la que carece la Historia Deuteronomista (de Josué a 2Reyes), aunque las investigaciones contemporáneas hagan cada vez más probable la idea de que aquella fuera escrita con posterioridad a esta última, a manera de prólogo. La construcción fragmentaria de las *suras* en el Corán hace difícil compararlo con otros textos de disposición secuencial, lo cual ha influido decisivamente en su recepción.

No obstante, importa subrayar que la oposición habitual entre el *mito* y el *rito* en la antropología de las sociedades tradicionales o de las religiones[106] podría ser reformulada como una diferencia entre *rituales diversos*:

---

[106] Vid. LLUIS DUCH, "Mite i culte", en id. *Aproximació a la logomítica,* I. *Mite i cultura*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1995, 184-196. Según la escuela formada por JAMES FRAZER, "Myth and Ritual" (con dos ramas: anglosajona y escandinava), "el mite autèntic es troba vinculat al culte, procedéis del culte i expressa allò que en ell s'esdevé i allò que antany s'esdevingué, és a dir, l'*acció salvadora*, que roman en la memoria en tant que hom la torna a experimentar", SIGMUND MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 1953, 94, apud DUCH, ibid., 187. En sentido contrario se pronuncia, entre otros, ADOLF E. JENSEN, quien no deja de asociar mito y culto, ya que "les veritats mítiques tan sols es revelen en una atmosfera de festivitat", pero el mito constituye el "lenguaje comunicativo" del rito, apud DUCH, ibid., 190s. Una posición intermedia sería la de CLYDE KLUCKHOHN, "Myths and Rituals: A General Theory", *HTR*, 35, 1 (en. 1942), 45-79, inspirado por MALINOWSKI. Consideraba KLUCKHOHN que el mito y el rito, sistemas simbólicos tanto uno como el otro (de palabras o de objetos y actos, respectivamente), son respuestas afectivas a una situación social determinada. Según él, lo realmente importante es "la intrincada interdependencia del mito (el cual es una forma de ideología) con el ritual y otras muchas formas del comportamiento", ibid. 147, apud LLUCH, ibid., 192.

1) los ritos propiamente sacerdotales, en los cuales los ejecutantes operan acciones simbólicas, como el sacrificio, la purificación, la unción;

2) los rituales en que lo sagrado no es tanto la figura del mediador, como la narración que representa.

Parece, en efecto, que el rito sacerdotal genera sus propios mitos, como puede comprobarse en la tradición judía: el orden sagrado del calendario (primero lunar, luego solar) se asocia a una cosmología clasificadora y a unos estrictos códigos de pureza. Como ha estudiado Mary Douglas[107], el poder mitologizador del ritual está a su vez unido a la representación simbólica de una sociedad de castas y unas estructuras piramidales, que nadie podría cambiar sin incurrir en impureza y amenaza de muerte.

Por su parte, Mircea Eliade ha formado escuela al defender que los mitos vendrían a ser una explicación del rito en otro lenguaje[108]. A través de los ritos (y los mitos que derivan de ellos), una sociedad actualiza el orden del universo que impusieron los dioses con su práctica original; o, por mejor decir, legitima de tal manera el orden existente:

> Pasemos ahora a los actos humanos, naturalmente a los que no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplo mítico[109].

Sin embargo, la teoría de Eliade es susceptible de crítica por otros modelos antropológicos. La imagen del "hombre primitivo" debería ser sustituida por una descripción de las sociedades tradicionales que descubra el valor de los símbolos en cada una de ellas. Los rituales en las sociedades contemporáneas y en religiones transculturales o tradicionales tienen un sentido

---

[107] M. DOUGLAS, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978.

[108] Acerca de la primacía del mito sobre el rito o viceversa, así como la explicación de que el mito sirve para "explicar" el ritual (según MIRCEA ELIADE), cf. una síntesis breve, "Myth and Ritual", *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Myth_and_ritual.

[109] "La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión. El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen ("en aquellos tiempos", ab origine) por dioses, "antepasados" o héroes. En el detalle de su comportamiento consciente, el "primitivo", el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros" M. ELIADE, "Mitos y repetición" en id., *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 1952. Las definiciones de ELIADE sobre el mito son las manejadas convencionalmente en los estudios literarios.

contextual que hay que analizar, con independencia de teorías sobre el "inconsciente colectivo" (sea en la versión de Eliade, sea en la de Jung). No son meras pervivencias de un pasado arquetípico, ni meras huellas de una estructura psíquica profunda, sino que sirven de modo explícito para actualizar la memoria colectiva. Señalan el centro de gravedad de una cultura, sobre el que se concentra el interés (el tema, la tópica) de sus participantes.

En la mayoría de las sociedades, los mitos se diferencian de los ritos jerárquicos porque ponen de manifiesto, en mayor grado que éstos, la sacralidad radical de la persona viva frente a cualquier forma de violencia y de injusticia. Como veremos más adelante, con detalle, las historias sagradas tienen un correlato cercano en el lenguaje cotidiano: las vidas narradas que comunican la memoria de padres y madres a hijos e hijas, entre los amantes y los amigos. En todo caso, habría que subrayar que las culturas modernas hayan dado lugar a un proceso de cambio, que no afecta sólo a la burguesía, sino a todos los ambientes sociales. En la medida que se deshace el escenario patriarcal y patronal, la *intimidad* configura cada vez más un espacio y un tiempo sagrados, a la vez que el valor de lo sagrado se concentra en las personas concretas y en sus vidas narradas. De modo que las historias sagradas, en vez de ser punto de comparación obligado para que la vida del oyente se contagie de sacralidad, son ponderadas en virtud de su verosimilitud o de su analogía con la vida cotidiana donde a las personas se les reconoce un sumo valor. Como ya explicamos, lo cotidiano y humilde ha llegado a ser signo de lo sublime.

Además de las historias, también pertenecerían al segundo catálogo (entre los ritos no jerárquicos) el canto y la lírica sagrados, hasta el punto que parecen inseparables: el recitado y el relato nunca han dejado de condicionarse mutuamente, desde la épica de Homero a la hoy llamada *poesía de la experiencia*.

Es la ocasión de incluir un poema de José Hierro, *Aunque el tiempo me borre de vosotros*, incluido en el poemario *Alegría*, que expresa más de lo argumentable:

> Aunque el tiempo me borre de vosotros
>
> mi juventud dará la muerte al tiempo.

Y entonces, sin hablarme, sin hablarnos,
qué claramente nos comprenderemos,
y qué hermoso vivir entre vosotros
soñando vuestros sueños.

Pasaréis ante el árbol, en el río
mojaréis vuestro cuerpo
y os colmará una vieja y honda gracia,
un remoto misterio,
como si el árbol o como si el agua
flotasen antes en vuestro recuerdo,
como si alguien hubiese antes vivido
la vida que lleváis en vuestros cuerpos.

Así compartiremos nuestros mundos
en el fondo de vuestros pensamientos.

En el marco de un ritual de la narración, los actores que interpretan un texto no sólo *pueden* fingir. Están urgidos a que su fingimiento en la actuación sea premeditado y artístico, lo más adecuado posible a la tonalidad emotiva y evaluativa del texto (el "subtexto"), de modo que la eficacia de la representación sea mayor. El centro de la ejecución consiste en el texto actuado, por muy brillante que sea el actor, como una *persona presente* en el diálogo, cuyo *idioma* hemos de traducir a la audiencia.

Los participantes *distanciados* entre sí por el umbral entre fingimiento y realidad (la escena y el graderío, el mundo ficticio y el mundo actual, los personajes y el público) pueden sobrepasarlo conscientemente para identificarse de manera más o menos intensa con los agentes del drama. Tal separación no es necesariamente jerárquica, como en aquellas formas de liturgia que establecen distintos *grados de sacralidad* en el acontecimiento: los ritos hierocráticos en distintas culturas, tanto más impersonales cuanto más sometidos por las formas de control social *desde arriba*. La

distancia provocada por la narración o el drama sagrados, en el judaísmo, el cristianismo, el Islam, el hinduismo y el budismo, tiene una función estética: el extrañamiento ante formas no canónicas y la ruptura de expectativas[110], junto con una virtualidad mística o reveladora: abrir el mundo convencional a un modo distinto de existencia, lo cual deja un amplio espacio para que intervenga la audiencia de forma activa, en calidad de intérprete y signo (interpretante) vivo. A diferencia de los sujetos programados por la trama (los personajes), la audiencia tiene una mayor libertad de optar, a consecuencia de su perspectiva global sobre la acción y quienes interactúan. Además de construir un imaginario simbólico, la narración muestra, propone o sanciona una personalidad caracterizada por opciones concretas: un *ethos,* ante cada una de las cuales el espectador/oyente/lector ha de tomar postura.

Por poner un ejemplo. La interpretación crítica sobre los sacrificios, su reducción a una fiesta anual (judaísmo, Islam), así como la práctica del sacrificio no cruento (es decir, la con-sagración), está cada vez más alejada de la imagen de una divinidad terrorífica, antes confundida con las fuerzas naturales sobrehumanas. Pues bien, nunca habría llegado a tener lugar si la cultura hubiera carecido de esa dimensión reflexiva que permite el ritual de la narración. Todas las reformas e incluso las nuevas religiones: el budismo con respecto al hinduismo en el tiempo-eje subrayado por Jaspers[111], ca. VI a.C.; el teatro donde actúan las Euménides bendecidoras y reconciliadoras en lugar de las Erinias perseguidoras, para consagrar la democracia; el cristianismo y el judaísmo rabínico respecto de la tradición de Israel; las distintas corrientes en el hinduismo o en el Islam;

---

[110] Vid. distintas explicaciones sobre el *extrañamiento* (rus. *ostranenie*) en estética a partir de la incitación de VIKTOR SKLOVSKIJ, "El arte como técnica". Otros investigadores encuadrados en el formalismo ruso, fuera en el grupo OPOJAZ de San Petersburgo, junto con SKLOVSKIJ, fuera en el Círculo Lingüístico de Moscú, con JAKOBSON, estudiaron los índices de la *literariedad* de un texto, vid. ANTONIO GARCÍA BERRIO, *Significado actual del formalismo ruso*, cit. ROMAN JAKOBSON partió de tales hallazgos para definir la *función poética* del lenguaje por su recursividad sobre el propio texto. Los procedimientos desautomatizadores rompen las expectativas del lector en todos los niveles del lenguaje y de la construcción del texto: *fabula* (historia), *sjuzet* (trama), *forma* (discurso). SKLOVSKIJ señala en el *Quijote* y en la novela de LAWRENCE STERNE el recurso a la ruptura de niveles comunicativos por medio del diálogo entre narrador y personaje o entre autor y lector. Mientras que BORIS TOMASEVSKIJ considera que la construcción narrativa del mundo por medio de un discurso sin eufemismos en los *Viajes de Gulliver* sirve para deshabituar una lectura convencional y poner de manifiesto la crueldad provocada por la guerra de clases.

[111] Vid. KARL JASPERS, *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates - Buda - Confucio – Jesús,* Madrid, Alianza, 1993 (1957).

cada una de ellas comienzan por reflexionar sobre los símbolos ofrecidos en ese marco ritual, dentro del cual aportan alguna novedad.

En el ámbito judeocristiano, la intervención de los profetas da lugar a nuevos textos que hacen referencia a la tradición común; la exégesis midrásica (*halakhá, hagaddáh*) produce una serie de libros inéditos, agrupados en la Misná y el Talmud; la intervención de Jesús, el Mesías, en el tiempo definitivo (Mc 1, 14-15), revoluciona los criterios para la interpretación del Primer Testamento, al mismo tiempo que propone una radical novedad en los dichos y los hechos de la persona misma: el Hijo de Dios.

Formas mixtas

Las formas mixtas entre ambos tipos de rito son múltiples. Es significativo que la primera liturgia de la Torá, fuera del Templo, a las puertas, ante todo el pueblo, fuera realizada por un *letrado* (su prototipo: Esdrás, Neh 8, 1ss.), en vez de un sacerdote, como probablemente siguió ocurriendo cada sábado en las congregaciones de la aldea (*kneset*). También es relevante que el judaísmo surgido en Yavné, a fines del s. I, de un modo semejante y distinto que el cristianismo, reconociera la autonomía de los textos respecto de su función en el orden de la liturgia sacerdotal, una vez que se daba por desaparecido el espacio sagrado del Templo.

En la liturgia católica, la lectura de los evangelios *todavía* es reservada a los sacerdotes. En el ritual del sacramento eucarístico, el centro es ocupado por las mismas palabras de Jesús en la Última Cena, las cuales son moduladas por el sacerdote *actuando* a Cristo. Sin embargo, los orígenes de la asamblea cristiana no me parecen confundibles con el rito jerárquico en el Templo, ni quienes participan en ellas son subordinables a los sacerdotes ni a los letrados puristas, en una escala de tipos humanos que viniera definida por el grado de pureza, como en el Levítico. Nadie se atrevería a sostener algo así en un espacio público, a día de hoy.

La participación en la acción sagrada es más evidente en aquellos rituales donde todos los agentes son incluidos por una especie de coreografía, como en diversas formas de liturgia[112]: la acción de gracias y las lamentaciones, las procesiones y las fiestas. Turner distingue entre fenómenos *liminares* (*liminal*) como el carnaval, en el ámbito de las culturas tradicionales, y géneros *liminoides* (*liminoids genres*), que ocurren en sociedades más complejas: además de las obras de teatro o cine de autor, también "la escritura de novelas y ensayos, la pintura de retratos, paisajes y escenas de muchedumbres, exhibiciones artísticas, escultura, arquitectura y similares". Mientras que los hechos liminares comprometen a toda la sociedad, "los fenómenos liminoides [...] tienden a desarrollarse aparte de los procesos políticos y económicos centrales, a lo largo de las fronteras, en los intersticios, sobre las interfaces de las instituciones centrales y auxiliares"[113]. Tal distinción parece que es interpretada por Turner en una escala de valor entre lo "ritualmente puro" de la cultura tradicional y lo mezclado o desnaturalizado por la cultura burguesa. Cuanto más colectiva sea la expresión, más auténtica.

Pero podemos ser más respetuosos con el proceso histórico, siempre que reconozcamos alguna ventaja en la transformación de los ritos, en beneficio del aprendizaje interpersonal y de la sanación de la violencia que afloraba repetidamente contra chivos expiatorios en el rito hierocrático de los sacrificios y en el espacio carnavalesco del "mundo al revés", es decir, en una dialéctica revertida por la imitación paródica de las élites y de la cultura oficial. Como reconoce el propio Turner, "los fenómenos liminoides, a diferencia de los liminares, no tanto invierten, sino que subvierten las estructuras y símbolos cotidianos y prestigiosos"[114]. Esa capacidad subversiva se hace mucho más patente en la actuación/interpretación de narraciones y dramas, al igual que por la escucha atenta de una vida narrada en la intimidad, en la boca de quienes han sufrido injusticias

---

[112] Cf. supra la opinión de ROY A. RAPPAPORT.
[113] "Son plurales, fragmentarios (representando, en algunos casos, el desmembramiento o sparagmos de los rituales holísticos, puntales, pansociales) y a menudo con un carácter experimental […]" V. TURNER, "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality", *Japanese Journal of Religious Studies*, 614 (dic. 1979), 465-498 (492-493).
[114] ibid.

bajo el peso de las estructuras colectivas, conscientes o inconscientes: las víctimas del dominio, el capital, el patriarcado o la violencia.

Es palpable que una reunión asamblearia donde la audiencia puede interpretar el texto y establecer un diálogo abierto, a la vez que celebra el memorial, con la ayuda de aquellos ministerios al servicio de las personas y de la comunicación interpersonal, asume en sí los valores más positivos de la fiesta colectiva y de la reflexión basada en el texto, de modo que los individuos no se diluyan en una masa irreflexiva, ni se disgreguen en intereses puramente privados, sino que puedan vivir la comunión de lo diverso en un mismo símbolo[115]. Pero sería necesario que cualquiera de los intervinientes pudiera ofrecer su testimonio y *profetizar*, con acierto o con error, en el seno de una comunidad que esté dispuesta a escuchar y corregir sin condenar a la persona, como un amigo a otro amigo; así como a asumir los compromisos que resultan de haber participado y *escuchado*.

Ni al revés ni al derecho

La apertura intrínseca del espacio comunicativo en la narración de historias sagradas se diferencia, de hecho, respecto del carnaval y los rituales del "mundo al revés" (*status reversal*). La interpretación no consiste en una desvaloración de lo símbolos y del texto narrado, sino en una posibilidad de revaloración que ninguna amenaza –como de hecho las hay- puede impedir.

Si el texto fuera alterado profundamente o sustituido por otro, estaríamos produciendo, o bien un espacio metarreligioso, como la filosofía y la historia de las religiones, que elaboran un discurso completamente autónomo, o bien una alternativa a la tradición en la que el centro se ha desplazado hacia uno de sus polos –el intérprete- hasta ser absorbido; así ocurre en el gnosticismo respecto del cristianismo o en el Islam respecto de la tradición judeocristiana. Es significativo que, en el contexto moderno, las distintas iglesias cristianas no impongan nuevos textos sagrados,

[115] A la dimensión originariamente *liminar* de la vida comunitaria en relación con el Misterio, tal como podemos contrastarla en los orígenes del cristianismo, se refiere el CONCILIO VATICANO II (*Sacrosantum Concilium*), cuando recupera el protagonismo de la asamblea en su conjunto: la *actuosa participatio* del "pueblo sacerdotal".

mientras que las nuevas hermenéuticas, como la exégesis feminista, proponen una lectura crítica, radicalmente cuestionadora de la tradición patriarcal, en lugar de negar sus orígenes[116]. La crítica de la memoria cultural no pretende engañar por medio de una reinvención del pasado, sino transformar el presente y abrir el mundo a un futuro mejor.

Las coacciones que impiden nuevas lecturas han actuado a lo largo de la historia de la recepción, por medio del diálogo o por medio del poder. Del primer modo, la tensión dia-lógica ha servido para ampliar y profundizar el mundo de la vida común; por medio del diálogo se ha desarrollado la teología cristiana durante muchos siglos. Del segundo modo, sus agentes sólo han conseguido excluir de un espacio circunscrito a una larguísima serie de personas, grupos e iglesias enteras, quienes eran expulsados a través de un ritual diferente, con una carga cada vez mayor de violencia: el *anatema* (heb. *herem*), el sacrificio "civil" de los herejes, el horror de la Inquisición, la limpieza étnica. Curiosamente, la parodia carnavalesca del orden social ha producido, aunque sólo sea en símbolo, un sistema similar al parodiado. Cualquier alteración del *orden inverso* es sancionada de forma violenta por la colectividad: quien se niega a entrar en la burla se convierte en chivo expiatorio de una *violencia sagrada*.

El drama sagrado y la representación oral de historias no construyen una contraimagen mimética del poder, como sería propio del carnaval: quienes eran esclavos se convierten en amos violentos, a manera de rivales *idénticos*; sino que sustituyen las normas rígidas de la liturgia jerarquizada por unas reglas de juego mucho menos coercitivas. La fidelidad del narrador a la historia o la tradición –y, aún más profundamente, a la persona- es garantizada por una audiencia crítica, en cuanto pueda participar activamente en el acontecimiento de su interpretación. En el

---

[116] Vid. una obra clave de ELIZABETH A. JOHNSON, *Amigos de Dios y profetas: Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004, en la medida que revisa profundamente la tradición para reavivar el símbolo. P.ej. la relación con los mártires puede basarse en el paradigma "compañeros y amigos", para fundar una comunidad de iguales, o basarse en otro muy distinto: "patronos-suplicantes", como reflejo de la estructura social subordinante. Hay que avivar el sentido para reconocer la crítica de los evangelios a la ideología del honor patriarcal, a partir, incluso, de sus efectos en la redacción de los textos. P.ej., mientras Jesús solicita –y así se hace- que la audiencia haga "memoria de ella", la mujer que le ungió antes de ser apresado y asesinado (Mc 14, 3-9 par.), los transmisores han olvidado su nombre. El evangelio de Juan lo recupera del olvido: María de Betania.

extremo, el prurito de extrema sumisión a lo canónico, contra cualquier innovación, se ha expresado con violencia contra quienes transgreden *una* lectura del *mito.*

De tal manera, en cualquier cultura se manifiesta la pluralidad y la diversidad real entre unas tradiciones y otras: las más abiertas a los cambios y las más cerradas, las que dejan entrar en el ámbito de la fe a la crítica racional y las que pretenden impedirlo; las que permiten nuevas interpretaciones, sin manipular los orígenes, y las que se desintegran, una y otra vez, por guerras intestinas (*eskhísmata*) o por el olvido del acontecimiento fundante que se expresa en la historia sagrada, es decir, por una total desacralización. La argumentación previa me conduce a una hipótesis más arriesgada, pero especialmente iluminadora sobre nuestro sentido común. Veamos.

Espacio originante

a. En el origen de cualquier hermenéutica

La audiencia/lectura de historias sagradas solicita el asentimiento de la fe en quienes la escuchan, a diferencia de las ficciones orientadas exclusivamente al entretenimiento. Éstas últimas exigen, a manera de contrato con el lector/a, una *suspensión de la creencia* y una puesta entre paréntesis del mundo representado, como ha venido afirmando la crítica literaria de modo general.

En la medida que las historias sagradas tienen como centro una presencia trascendente, explícita o implícita, el asentimiento se traduce en forma de aceptación incondicional: el Misterio es aceptado en el mundo. Pero no por eso describen una imagen *mítica* del cosmos, de la sociedad y de la existencia personal, tal como los rituales jerarquizados están en condiciones de imponer por su constitución formal. Un rito hierocrático no necesita ni siquiera ser entendido por la audiencia. La mera pragmática del poder y su repetición es suficiente. Por el contrario, las historias sagradas necesitan de un proceso interpretativo, simultáneo, para subsistir, en cuyo transcurso la presencia del Misterio irrumpe bajo la forma de un diálogo: una relación interpersonal que da lugar a un

aprendizaje humano, en lugar de la constricción impersonal que impedía su libre desarrollo[117], como ha explicado a su manera Hans-Georg Gadamer.

Victor Frankl es probablemente quien mejor haya contribuido, por medio del psicoanálisis existencial, a rescatar el valor infinito de la vida y de la persona por medio de la audiencia detenida del *otro hecho palabra*, con el fin de sanar las neurosis provocadas por el trauma de la violencia y/o por el olvido del Misterio[118]. En el fondo, el motivo de este ensayo arranca de esa incitación, después de años especulando sobre el aprendizaje a través de la literatura. Más adelante trataremos sobre Emmanuel Levinas, por cuanto su hermenéutica del rostro del Otro consiste en una exigencia infinita, la cual resuena en su obra todavía más que la libertad. Pero ambas dimensiones del acontecimiento que hacen posible las *vidas narradas* me parecen inseparables: la *memoria passionis* conduce al *mysterium liberationis*. El horizonte de esa exigencia *prójima* no es una infinita réplica de lo Mismo, sino la superación del ciclo maligno de la iniquidad y la violencia que ha asesinado a el/la Otro/a, por medio del aprendizaje *posible*, aunque para un ser humano autocentrado por la ambición o cerrado por el terror a un misterio ambivalente parezca imposible.

Si miramos bien, la narración sagrada ha sido el espacio originante de cualquier hermenéutica, como es fácil verificar en cada una de las *historias de recepción* de las tradiciones culturales con un fundamento religioso: hindúes, budistas y jainas, judíos y cristianos, musulmanes[119]. Pero no se ha precipitado en el crisol de los procedimientos formales para lograr el

---

[117] Vid. H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, 446ss. En otra línea, la hermenéutica propiciada por KARL JASPERS, *La fe filosófica ante la revelación* (*Der Philophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*), Madrid, Gredos, 1968, critica el racionalismo desmitificador de BULTMANN, para entender a Jesús como una *cifra* de la posibilidad humana de cambio interior.

[118] V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2003[22] (1945); V. FRANKL, PINCHAS LAPIDE, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida* (*Gottsuche und Sinnfrage*), Barcelona, Herder, 2005.

[119] Lo he investigado en mi libro *Memoria y esperanza*. Vid. WILHELM DILTHEY, "El surgimiento de la hermenéutica" en id., *Dos escritos sobre hermenéutica*, Tres Cantos, Istmo, 2000, 20-107; LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la palabra*, I. *Hermenéutica bíblica*, Madrid, Cristiandad, 1987; MANLIO SIMONETTI, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edimburgo, T&T Clarck, 1994; CLAUDE GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid, Cristiandad, 1984; HANS KÜNG, *El Islam: Historia, Presente, Futuro*, Madrid, Trota, 2006; H. KÜNG et al., *El cristianismo y las grandes religiones: Hacia el diálogo con el Islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid, Cristiandad, 1987; MAURIZIO FERRARIS, *Historia de la hermenéutica,* Tres Cantos, Akal, 2000; HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964; ANAND AMALADASS, *Indian Exegesis: Hindu-Buddhist Hermeneutics*, Chennai, Satya Nilayam, 2003; JULIO TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción al estudio de la Biblia,* Madrid, Trotta, 1998, sobre la interpretación del AT en el propio texto (455-461), en la versión griega de los LXX (463-466),

consenso, después de siglos de diálogo sobre bases racionales en busca del mejor argumento, sino que sigue consistiendo en una relación a tres bandas con el centro mismo de la comunicación: la historia y la persona de quien se habla es también –incluso antes- la persona *con quien hablamos*. El trabajo de buscar la verdad no se agota en ninguna lectura, sino que es actualizado por cada uno de quienes se incorporan a la audiencia con nuevos elementos.

b. Rituales fingidos

La apertura ineludible a la interpretación no implica que el marco ritual deje de ser reconocible por los participantes, a diferencia de otras prácticas en otras esferas sociales de comunicación, como las vacaciones; otros juegos de lenguaje que consisten en seguir una regla, como los concursos. Al igual que las ficciones llamadas "de entretenimiento", tales prácticas han salido del ámbito de lo sagrado. Representan únicamente la disponibilidad social del tiempo para su libre configuración: la infancia, la juventud o la ancianidad, el ocio en la edad adulta, la utopía de una sociedad liberada del trabajo por la modernización.

No se preocupen: no me he vuelto loco. Sigo pensando que "las vacaciones son sagradas", pero al declarar tal *cosa* nos estamos refiriendo a que las personas en general, y los trabajadores en especial, tienen derecho al descanso. Ahora bien, a través de un marco comunicativo que diluye cualquier compromiso con la palabra, no cabe fundar ningún derecho.

En la llamada "cultura del ocio" reconozco el libre ejercicio de las capacidades para reunir entreteniendo a una audiencia, que ha caracterizado desde hace milenios a la narración y al drama de historias sagradas, alrededor del fuego. Pero ha perdido el marco pragmático que pudiera comprometer a los participantes en una liberación por medio de tal libertad y en una gratuidad por

---

en la versión aramea de los targumim (467-472); en la literatura apócrifa y apocalíptica (reescritura de los textos bíblicos y carecer exegético de la apocalíptica: 473-480), en los escritos de Qumrán (paráfrasis midráshica o haláquica, 483-489), en la literatura judeo-helenística (491-499), hermenéutica rabínica (midrás, halakhá y haggadá, estilo dialógico, géneros de interpretación, reglas y métodos, la exégesis medieval, 491-526), cristiana (527-592) y moderna (593-611); todo lo cual es ampliado (esp. el cap. sobre hermenéutica judía) por TREBOLLE y MIGUEL PÉREZ, *Historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 2006.

medio de la gracia. El ocio por el ocio, como el arte por el arte, no es la esencia del *juego estético*, en el concepto de Schiller, que la modernidad alternativa propone frente a la seriedad burocrática sin afecto ni servicio a la persona, el sacrificio del ser humano como instrumento del capital o cualquier especie de adoctrinamiento.

Era necesario de un modo u otro que el sacrificio incruento y el juego inofensivo sustituyeran a las ordalías o a las guerras sagradas, las cuales *habían jugueteado con la vida* de las personas, a causa de una seriedad hipócrita. Lo hacen siempre que los rivales se dejan poseer por el *demonio* de la ambición, para acaparar el mundo como un trofeo. Pero no quiero engañarme: las formas privilegiadas del *divino ocio*, bucólico o postindustrial, en tanto que no se preocupan por nada ni por nadie, requieren de una *infrahumana desigualdad* para sostenerse. En esto se diferencia radicalmente del sentimiento estético, que ha hecho posible un aprendizaje de la compasión en la era moderna, aunque sea por medio del folletín. De hecho, los mejores folletines son las novelas de Dickens, las hermanas Brönte, Balzac, Flaubert, Galdós, Clarín o Dostoievski. En todas esas obras, a pesar de su diversidad formal, se ha configurado un rito peculiar, antes inaudito, que consiste en el amor centrado sobre la persona falible y vulnerable.

El juego estético ha dado lugar a una especial seriedad, fruto del libre ejercicio de nuestras facultades cuando interpretamos historias que consideramos sagradas: no sólo las tragedias, o la poesía elegíaca, sino también aquellas formas de comedia que están orientadas a redimir a la audiencia de sus esclavitudes reales. Dicho de otro modo, también la parodia de lo oficialmente sacro puede ser, si cabe, más sagrada, cuando reconoce la fuente de un valor más profundo y mas enraizado en nuestro mundo vital.

El cine, a pesar de su aparente caducidad en las carteleras, puede dar lugar a un reconocimiento que trasciende las convenciones de su entorno sociocultural, a través de la parodia de la propaganda (*Citizen Kane*) o de los sistemas político y económico (comedias de Frank Kapra). El lenguaje audiovisual permite recrear el mundo vital, desde múltiples perspectivas, para

hacer posible la reflexividad, como si la vida se narrara a sí misma: *Secrets and Lies* de Mike Leigh; *Buongiorno, notte* de Marco Bellocchio; *My Life Without Me* de Isabel Coixet.

Tanto o más sensible y enraizado en símbolos fundamentales es el ritual poético: la poesía mística; la poesía narrativa y simbólica que ha disuelto los esquemas clásicos del *mythos* (T.S. Elliot, Antonio Machado, Ernesto Cardenal); el teatro del desafío existencial, sea cual sea su estilo (Lorca, Brecht, Pasolini). Ante la obra estética lograda, al menos en una sociedad abierta, la respuesta valorativa de la audiencia y las variables en su horizonte de interpretación permiten reconocer el nuevo marco del ritual que nos convoca a percibir lo sagrado, sin dar por buena otra fórmula que el ritmo de la respiración o los latidos del corazón.

c. Diversidad de historias, diversidad de rituales

Así pues, conviene subrayar que el carácter y el tipo ritual de las narraciones, también en nuestra cultura postsecular, no depende solamente de

1) la pragmática de su comunicación (el ritual), ni únicamente de

2) su tema (las historias sagradas), sino de la combinación de ambos factores.

Si el marco de la comunicación permite que nos expresemos activamente en calidad de *signos interpretantes*, pero el tema sigue constreñido por un mito de la muerte dominadora o de la necesidad mortal, el espacio vital y social en que actuemos seguirá proporcionalmente clausurado por el *imperio colectivo*. El simbolismo de tales obras subsume el templo y el altar para los sacrificios humanos, que no tardarán en producirse. Es llamativo que los mitos de la cultura deshumanizada en el s. XX, desde la poesía de Marinetti a las alegorías *ingenuas* sobre el hombre-máquina (el *ciborg*), estuvieran preparando una repetición del horror, de una guerra a otra, de una revolución a otra, como un ciclo imperialista de creación, autoexaltación y destrucción. Así pues, entre las formas de lo sagrado hay grandes diferencias, que intentaré explicar más adelante.

Gracias a una potencia intrínseca tanto al tema como a la acción comunicativa, las historias sagradas proponen un sentido global que atañe al mundo objetivo de los acontecimientos y al

mundo social de las normas, igual que al mundo subjetivo de la expresividad y de las decisiones (el ya referido *ethos*), pero aún en mayor medida al mundo intersubjetivo de la vida narrada, gracias al contraste de generaciones, géneros, posiciones sociales o etnias, y a la relevancia de las actitudes personales en proceso de continua formación.

No es casual que la etnografía de los cuentos maravillosos, por un lado[120], y la Historia de las tradiciones (*Traditionsgeschichte*) de Israel, por otro, a principios del siglo pasado, coincidieran en imaginar una situación social típica (*Sitz im Leben*) para su *performance*: la narración en el hogar del clan alrededor del fuego, durante el solsticio de invierno, a cargo de ancianos o personas con "experiencia"[121]. La escena sigue siendo evocadora, a pesar del cambio de contexto: la transmisión de la memoria entre generaciones se escenifica ritualmente, donde aún tiene sentido, de un modo similar.

Sin embargo, el relato de historias sagradas también acontece en otras situaciones, las cuales oscilan desde la mayor publicidad a la mayor intimidad: en paralelo a la liturgia sacerdotal, cuando son leídas para reunir al pueblo y celebrar el memorial sobre sus orígenes; en un espacio dispuesto para la dramatización, sea en teatros, sea en plazas públicas, sea en casas privadas; a través de la lectura, en una intimidad que ha sido socializada por el hecho literario desde hace muchos siglos, pero especialmente gracias a la invención de la imprenta y, por último, a través de las TIC.

d. El poder de las vidas narradas

En consecuencia, todas las historias que se han narrado en un marco ritual son susceptibles de interpretación. Pero no todas han dado lugar a procesos de cambio social centrados en la persona. Una de las razones –más relevante que otras- para que algunas de esas *historias sagradas*

---

[120] Entre otros muchos estudios, vid. la síntesis de GEORGES JEAN, "La ceremonia del cuento" en id. *El poder de los cuentos*, Barcelona, Pirene, 1988, 224-234, y las obras citadas en ella: GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE, *Etnología y lenguaje*, Madrid, Editora Nacional, 1982, sobre el pueblo dogón; PIERRE JAKEZ HÈLIAS, *Les Autres et les miens*, Paris, Plon, 1977, sobre los narradores bretones.

[121] Vid. HERMANN GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910; *The Legends of Genesis*, 1901, 41, http://www.sacred-texts.com/bib/log/index.htm.

pudieran abrir las fronteras de la propia cultura consiste, lógicamente, en que tuvieran como tema la vida de una persona que interpreta de un modo nuevo las condiciones de nuestra existencia común, aunque concluyera en un desenlace trágico.

No basta con que un carácter sea objeto de la narración, como han hecho a su modo la crónica histórica o la biografía retórica. Las vidas narradas exigen el reconocimiento de una sacralidad en el ser humano común, más acá de la fascinación por el dominio y más allá de la burla sarcástica contra el débil, para que puedan ayudar a ser libres a una audiencia que se sometía al dominio y la burla del destino, hasta entonces mortal; un público indiferente o despersonalizado.

Por hacer uso de un ejemplo desautomatizador, muy cercano, podríamos reconocer tal exigencia en un marco del que no somos plenamente conscientes: la defensa y la promoción de los derechos humanos. Cada una de las historias de vida que circulan a través de las redes de solidaridad, gracias a la mediación del movimiento obrero, desde hace dos siglos, y otros movimientos sociales (feminista, pacifista, ecologista), a través de la publicidad sin lucro de ONGs como Amnistía Internacional o Human Rights Watch, Cruz Roja, OXFAM, y un largo etcétera, están solicitando que nos descalcemos los pies, al entrar en su intimidad, y nos comprometamos en una escucha activa.

Como acabamos de comprobar, la verdadera *revolución* no consiste en jugar con la muerte para que sea la violencia quien entronice a nuevos amos o decida en un juicio arbitrario sobre el "dominio verdadero", es decir, fáctico. La revolución permanente, con permiso de Bakunin o de Trotski, no se escenifica en la Historia común por medio de una ira vengadora –aunque hace falta el fuego de la crítica contra los fetiches del dominio, sino en el espacio público y en el diálogo interior, en forma de un proceso *irreversible* de *aprendizaje.* Sólo si contribuimos, en compromiso con los movimientos sociales, a que surjan relaciones sociales más humanas y estructuras sociales al servicio de la persona, el deseo (profecía, utopía) de otro mundo posible será algo más que una ficción con que escapar de situaciones opresivas, como en las terribles películas de Lars von Triers, p.ej. *Bailando en la oscuridad*.

Las vidas narradas, ritos de aprendizaje

Dentro de un marco ritual tan amplio –todavía demasiado amplio para ser explicativo-, el de las *historias sagradas*, se inscribieron las *vidas narradas* que formaban parte de la materia narrativa tradicional: p. ej. la historia de José en el Génesis. Tal relato no puede ser confundido con una biografía moral ni con un elogio retórico, sino que emparenta con las demás tradiciones sobre los orígenes del pueblo (el paraíso perdido, la vulnerabilidad extrema, el nomadismo, la utopía de una tierra para los esclavos) y nos sitúa en relación personal con el Misterio, aunque sea deformado por el terror; mucho menos, desde luego, en esa historia que en el mito del diluvio.

A diferencia de otras "leyendas" –en sentido etimológico: *legenda*, historia para ser transmitida por el recitado o la lectura, las "vidas" no han dejado de ser sagradas, gracias a la naturaleza intrínseca de los textos y al desarrollo peculiar de las culturas urbanas. A través de un proceso milenario, han concentrado la sacralidad que antes estaba dispersa en las fuerzas naturales dominadoras, la cosmología estratificada, la fortuna y la desgracia arbitrarias, la guerra justiciera, las estructuras sociales subordinantes, el patriarcado o la servidumbre humillantes.

Los ritos de paso (*rites de pasagge*) cumplían una función institucional en las sociedades tradicionales, que podemos comparar, a pesar de sus diferencias, a la educación formal en nuestra era: las escuelas populares, públicas y universales[122]. Éstas deberían hoy garantizar el derecho a la educación y promover una socialización inclusiva, de acuerdo con la igualdad de oportunidades y en atención a las diversas capacidades. Durante un tránsito entre el marco estático del mundo y un

[122] Aunque hubo escuelas públicas en el mundo clásico, griego y romano, la pretensión de que la educación fuera un derecho transcultural tuvo que esperar a personalidades del humanismo renacentista como JUAN LUIS VIVES o JEAN BODIN, y no fue realizada por un estado nacional hasta la Revolución Francesa, por incitación de CONDORCET. Sin embargo, es significativa la continuidad desde la Atenas clásica al Renacimiento europeo respecto el ámbito donde se fraguan esas iniciativas: el municipio; así como la intención manifiesta de promover el bien común y preparar a los ciudadanos, con el fin de resolver los conflictos por medios pacíficos. VIVES y BODIN son herederos de ERASMO, cuando defienden el respeto necesario por las autoridades a la libertad de conciencia, aunque BODIN (*Heptalomeres*, 1593) consideraba difícil que las diferencias religiosas pudieran debatirse abiertamente sin degenerar en otros conflictos: más partidario de la concordia que de la tolerancia, como también otros humanistas durante la segunda mitad del XVI (FRANÇOIS BAUDUIN), en opinión de MARIO TURCHETTI, *Concordia o Tolleranza? Francois Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milán, Droz, 1984; "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France", *SCJ*, 22, 1 (1991), 15-25.

marco progresivamente dinámico, de miles, centenares de años o apenas algunas décadas, si comparo a los egipcios con los iberos o con los bosquimanos, la narración de una vida en su periodo de trans-formación ha servido para facilitar la adaptación de la audiencia a los cambios sociales que habían dejado de ser controlables por el orden social de la aldea o de un incipiente estado: la iniciación en la edad adulta, la sexualidad y la maternidad; el aprendizaje de oficios sagrados: herrero, matrona, jefe, cazador, guerrero, chamán… o narrador/a de historias. No es difícil observar que la mayoría de tales funciones han sido asumidas, con un sentido secular positivo, por diversos modelos de familia –ya no patriarcal, sino formalmente igualitaria- y/o por el sistema educativo en sus distintos niveles.

Sin embargo, la disposición de la persona para incidir en la sociedad entorno, simultáneamente a un cambio historico, no ha sido reducida, ni puede serlo, a un sistema funcional. La sincronicidad entre la persona y la sociedad (que puede ser regresiva, además de progresiva), así como la incidencia de la transformación personal en cambios globales, ya se hacía patente en las historias de Hagar, la egipcia entre los judíos, o de José, el judío en Egipto; de Moisés, Budha, Mahoma o Jesús. La apertura provocada en tal proceso, entre la acción local y su marco global, entre el sujeto humano y la trascendencia infinita de la persona, tiene una radicalidad sagrada para la audiencia. A lo largo del ensayo, seguiremos viendo qué sentidos nos abre esa hipótesis.

Por ahora, es más que suficiente hacer memoria de/con el testimonio de Víctor Frankl, fundador de la logoterapia y cultivador del análisis existencial a partir de su experiencia terapéutica durante los años treinta del pasado siglo, así como por su experiencia personal acerca del horror, claramente distinguido de lo sublime humano, durante tres años con otros seres expuestos a la amenaza y la tortura, a través de varios campos de concentración nazis. Antes incluso de esa con-vivencia más allá de cualquier límite, “Frankl se vio confrontado con sufrimientos profundos, pero vio al mismo tiempo los recursos espirituales con los cuales los seres humanos podían salir adelante en la lucha por las auténticas posibilidades de una vida llena de

sentido aun frente al sufrimiento, la culpa y la muerte. Más adelante, Frankl habría de decir que, en aquel entonces, los pacientes se convirtieron en sus maestros"[123].

4. Carisma

Fortalezas y debilidades del análisis sociológico

El análisis clásico de Max Weber sobre el *carisma*[124], dado que forma parte del caudal sociológico como una categoria *etic* entre otras muchas, ha servido para explicar el fenómeno humano de los fundadores/as de religiones, al igual que para describir en la actualidad el liderazgo de los capitanes de empresa y de los políticos, a través de los medios de comunicación de masas[125].

Sin embargo, es necesario recordar que, originariamente, 1) Weber toma el concepto de *carisma* del discurso religioso (heb. *masiáh*, "ungido" o *kadósh*, "santo"; ar. *baraka*[126]; gr. del NT *khárisma*, "gracia o don divino"), por inspiración del historiador de Israel Julius Wellhausen y los historiadores del cristianismo primitivo (Rudolph Sohm), y lo aplica a la interpretación de la figura de los *profetas* para diferenciarlos de los *sacerdotes* en la historia de las religiones; 2) la diferencia crucial entre ambos, según la sociología de la religión, reside precisamente en que los profetas han

---

[123] ALEXANDER BATTHYANY, "Víctor Frankl, su vida y su obra", en V. FRANKL, P. LAPIDE, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, 25-37 (29-30). Según testimonia el propio FRANKL, por entonces tuvo que "olvidar lo que había aprendido del psicoanálisis y de la psicología individual", *Lo que no está escrito en mis libros: Memorias*, Buenos Aires, San Pablo, 1997.

[124] MAX WEBER, *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 1944 (1922), edic. española en 4 ts. "Los tipos de dominación" ("Dominación carismática"; "La rutinización del carisma", "La transformación antiautoritaria del carisma"), *ES*, I, 221-315; "Sociología de la religión (Tipos de comunidad religiosa)" ("El profeta"), *ES*, II, 79-295; "Carismatismo" ("La realeza carismática"), "Transformación del carisma" ("carácter revolucionario", "tránsito al sistema electoral democrático", "adquisición: educación"), *ES,* IV, 252-259, 260-293.

[125] Vid. una amplia genealogía del carisma político en la teoría sociológica (Platón, Maquiavelo, Carlyle, Nietzsche, Durkheim, Rudolph Otto, Max Scheler, Le Bon, Freud, Ortega, Edward Shils, Peter Berger y el propio Salvador Giner), cuyo centro estaría ocupado por el introductor del término, WEBER, así como un estudio de sus *performances* contemporáneas, en la tesis doctoral de Mª BLANCA DEUSDAD AYALA, *El carisma político en la teoría sociológica*, dirigida por S. GINER, Universitat de Barcelona, 2001, www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0913105-131822//TESIS_BDEUSDAD.pdf

[126] Cf. sobre el uso característico del término en la religiosidad popular del Islam magrebí, CLIFFORD GEERTZ, *Islam Observed*, Chicago, Chicago U.P., 1968, 44-45, así como la réplica de HENRY MUNSON, quien supera la explicación funcionalista del sistema religioso para destacar el sentido crítico de *baraka* en diversas situaciones y personajes opuestos a la corrupción del *sultán* y, concretamente, al monarca de Marruecos, *Religión and Power in Morocco*, New Haven, Yale U.P., 1993, apud B. MORRIS, *Religión and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, 104-111.

sido agentes favorecedores del cambio social[127] y han servido para *significar* una intervención divina, mientras que los sacerdotes se limitarían genéricamente a desempeñar una función en el sistema religioso. Como veremos, ambos orígenes no son compatibles con las aplicaciones instrumentales del carisma a la legitimación del poder/dominación (*Herrschaft*). Sin embargo, así se ha hecho, comenzando por el propio Weber.

Max Weber adopta el término *carisma* directamente del cristianismo primitivo, a través del concepto *khárisma* en el Nuevo Testamento, traducido como "gracia" en español y *Gnadengabe* en alemán[128]. De hecho, Weber utiliza ambos términos (el común *Gnadengabe* o el cultismo *charisma*) como sinónimos en su obra. Ahora bien, la definición que ofrece el sociólogo no coincide con el sentido que recibió en el Nuevo Testamento[129]:

> Debe entenderse por carisma la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados de Dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder. El modo como habría de valorarse objetivamente la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es como se valora por los dominados carismáticos, por los adeptos [130].

La estrategia de Weber consiste sencillamente en usar tal palabra por su *aura* tradicional para designar una *teoría del poder sacralizado*. En directa consecuencia, confunde las formas de la autoridad, cualquier autoridad, con tipos de *dominación* (*Herrschaft*): a) *racional*-burocrática, b)

---

[127] Vid. S. N. EISENSTADT, *On Charisma and Institution Building,* Chicago, Univ. of Chicago P., 1968; PETER BERGER, "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophesy", *American Sociological Review*, 38, 6 (1963), quien argumenta a partir de los avances de la investigación histórico-crítica sobre el Primer Testamento, que muchos profetas estaban instalados en el entramado cultual del Templo y, lo que es más relevante, fueron capaces de radicalizar sus posturas para dar lugar a un cambio histórico.

[128] Cf. el estudio del origen del concepto *charisma* en la obra de WEBER, según EDITH HANKE y THOMAS KROLL "Introducción", en id. (eds.), WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass* (*Gesamtausgabe*, 22), Tubinga, Mohr Siebeck, 2005, 37-41.

[129] Puede comprobarse infra, donde organizo las referencias al *carisma*, tanto en las cartas paulinas y en los evangelios como en los textos más tardíos.

[130] WEBER, *Economía y sociedad*, I, 252-253.

tradicional o de casta, y c) *carismática*-fascinante[131]. La *dominación carismática* absorbe todos los sentidos posibles de un liderazgo fascinante, sea un pacifista como Gandhi o sea un Atila. Cierto que a Weber sólo le importa el tipo de reconocimiento (la *legitimidad*) que los dominados ofrecen a su líder, pero su astucia para simplificar la teoría trae como consecuencia una burda ignorancia sobre las actitudes reales de quienes interactúan con tales líderes. No planteo una cuestión de "escrúpulo" ético, sino que señalo un falseamiento radical de la sociedad y la cultura investigadas. Entre servir y ser servido hay una diferencia de roles; pero entre dominar y servir, ser dominado y ser servido, hay una abismal diferencia de marco. El hecho de que monarcas absolutos hayan abusado del concepto de servicio y de la supuesta "gracia de Dios" para legitimar su dominación no es pretexto para identificarlos *en la práctica*. La obscenidad de la ideología llega al extremo de decorar la entrada al campo de Auschwitz con el lema *Arbeit macht Frei* ("el trabajo hace libre").

Por último, Weber traduce el impacto del profeta en una comunidad por medio de los mismos o similares términos con que el *imperio* es ejercido sobre los súbditos. Esa analogía resulta coherente con la figura del *caudillo* religioso: Moisés o Mahoma, Hitler o Stalin. Pero no podría aplicarse sin modificaciones profundas a otras *historias sagradas* (Budha, Jesús, Francisco de Asís), ni aún siquiera a todas las perspectivas que nos ofrecen los textos (la Torá y el Corán) sobre Moisés y Mahoma, dado que las religiones han albergado diversas corrientes e interpretaciones en conflicto.

La investigación que sigue debería servir para que recuperemos el contexto de tales corrientes; así como para demostrar la necesidad de interpretar el *carisma* de manera diferenciada, de acuerdo con su sentido originario, a partir de las historias de aprendizaje que nos han ayudado a cambiar el esquema de nuestra dependencia bajo los jefes sagrados, y a desplazar el ámbito de la sacralidad desde las figuras de la dominación hacia otras que se revelan en la relación interpersonal o en el servicio a los demás. En cuanto ese proceso consista en una "racionalización

---

[131] ibid. 221-315.

ética" de las religiones, Weber podría estar de acuerdo con el análisis[132]. No obstante, guarda otras facetas hasta ahora desapercibidas.

La "rutinización del carisma" de la que habla Weber es un concepto hermenéutico con el que ayuda a interpretar el proceso de institucionalización posterior al *fermento profético,* durante el surgimiento y desarrollo de movimientos sociales con un fundamento o un trasfondo sagrado. Tal modelo explica el paso de la vitalidad carismática a los simulacros con que se han vuelto a legitimar las estructuras de dominación: el linaje, la casta, la burocracia, el patriarcado, el poder sacro, así como los ritos de paso que les son asociados.

Weber ha ejercido una poderosa influencia sobre los estudios contextuales del cristianismo primitivo, con el fin de explicar las claves del paso desde el movimiento de Jesús en Palestina a la organización de las iglesias por todo el imperio[133]. Como resume Rafael Aguirre,

---

[132] Vid. los estudios de WEBER que reconstruyen el proceso de racionalización del carisma, que pasa de ser irracional y ejercerse con dominio a ser *antiautoritario*, en el ámbito de la democracia política y en la ciencia, en las profesiones, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992. Pero WEBER no deja de expresar su escepticismo hacia la viabilidad de un carisma político sin caudillaje. Cf., además, su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002 (1905-1906), donde desarrolla una línea de investigación paralela –y en gran medida, opuesta- sobre el influjo de la religión en el desarrollo social: en lugar del "carisma irracional", la racionalización económica instrumental, propiciada por la ética calvinista.
Ahora bien, en esa obra no trata del influjo que haya podido ejercer el "carisma acerca del carisma", es decir, la demanda carismática de una racionalidad fundada en el amor, tal como se refleja en el Nuevo Testamento y se ha actualizado en distintos momentos de crisis histórica, frente a las legitimaciones del dominio sagrado: sus versiones atenuadas, como el llamado "patriarcalismo del amor", y sus versiones más radicales en la progresiva emancipación de la mujer (las comunidades femeninas desde el s. I, la mística medieval, la teología feminista), el profetismo social en defensa de los pobres (desde Juan Crisóstomo a la teología de la liberación). Acerca de una sociología del patriarcalismo y de la ética económica en las "religiones de salvación", WEBER hace comentarios sugerentes en "Contribución a la sociología de las religiones mundiales (*Einleitung*)" y "Tipología de la renuncia religiosa al mundo (*Zwischenbetrachtung*)", id., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1979 (1906-1915). No obstante, adolece de un análisis pormenorizado como el que había dedicado a los carismas del poder (Herrschaft) y a la racionalización económica: lo que realmente le interesaba era explicar la autonomía alcanzada por los sistemas político y económico (en términos de TALCOTT PARSONS) en la sociedad moderna occidental.

[133] Cf. GERD THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985; *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1979; MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas: Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca, Sígueme, 1994. En la misma línea de investigación se orienta la obra de RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001. Vid. un análisis somero de las distintas perspectivas en el proceso originario de las iglesias por RAYMOND BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée, 1998[3], en diálogo con la visión más negativa de la historiografia protestante sobre el *Frühkatolizismus*, expresada por FERDINAND CHRISTIAN BAUR, fundador de la escuela de Tubinga, quien en su *Kirchengeschichte* (1853-63) dio una explicación histórico-dialéctica sobre los inicios de la Iglesia, mediante la oposición de dos puntos de vista (Santiago/Pedro vs. Pablo), para explicar una síntesis pragmática en el siglo II, la cual toma por modelo a Pedro, gracias a la datación tardía que BAUR otorga a los Hechos de los Apóstoles. Actualmente se piensa que eran posturas simultáneas. Vid. también la obra de ADOLF VON HARNACK, *History of Dogma*, II. *The Laying of Foundations*, Boston, Little Brown, 1901 (1885, 1894-1898), 7 vols., disponible en www.gutenberg.org; www.ccel.org. Cf. su formulación más discursiva y crítica en id., "The Christian

> en un primer momento, el cristianismo logró introducirse en las casas y tuvo que defenderse de la acusación de que era un fermento disgregador y disolvente del orden social. Las cosas han cambiado y las pastorales responden a la situación inversa: previenen contra las doctrinas extrañas que disturban casas cristianas y encuentran un eco especial –como había sucedido con el cristianismo en sus orígenes- entre las mujeres (2Tim 3, 6; Tit 1, 11). Es ahora a la iglesia a la que se denomina "casa de Dios" (2Tim 3, 15). Si en Ef 5, 22-32 había aún un esfuerzo por configurar el orden de la casa a partir de valores específicamente eclesiales, en las pastorales, por el contrario, el orden de la iglesia es modelado según el patrón del orden doméstico[134].

Ahora bien, como he investigado en una obra historiográfica, *Memoria y esperanza*, el proceso asambleario que caracterizó a la lenta y dificultosa expansión cristiana de una a otra *polis* imperial, en mayor medida que por zonas rurales, cambió radicalmente de signo desde el s. IV y, sobre todo, desde que Teodosio la proclamó religión oficial *contra* las demás religiones, es decir, en el mismo papel de dominio que antes era reservado al culto al emperador; el cual siguió ejecutándose, ahora, *por medio del ritual cristiano*.

Lo que ocurrió durante los primeros tres siglos no fue una esclerosis, sino un aumento de la diversidad y una extensión horizontal de carismas y servicios en asambleas plurales, junto a signos de "rutinización" en el liderazgo, como los que transparentan las cartas pastorales (1 y 2 Tim, Tit). Así pues, habría que asociar de modo más estrecho los efectos de la dominación (*Herrschaft*) con el desarrollo de una burocracia autosuficiente, una vez que la asamblea había sido devorada por los intereses del imperio romano.

De distinto modo, la interacción entre ministerios/servicios y comunidades en un proceso asambleario, como el que hoy sigue manifestándose a través de movimientos sociales por los derechos civiles, económicos, sociales y ecológicos, no excluye, sino que demanda una organización funcional, que se base en la interactividad y en la participación: p.ej. los movimientos obrero y feminista, Amnistía Internacional, Greenpeace, el Foro Social Mundial y un sorprendente entramado en red de ONGs planetarias y locales. El nuevo nombre de la libertad como desarrollo

---

Religion (2) in its Development into Catholicism", id., *What is Christianity?* (*Die Wessen des Christentums*), Lecciones XI y XII, Nueva York, Putnam's Sons, 1908[2] (1899-1900), 204-232.

[134] R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana: Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 1998, 128.

humano de capacidades, y de la fraternidad como solidaridad más allá de las fronteras nacionales o de clase, exige que no renunciemos a hacer visible la humanidad común en una asamblea donde todos tienen voz y capacidad decisoria, aunque exija tiempo y disponibilidad para el aprendizaje. Obviamente, los cargos son servidores de la asamblea, a la vez que sus representantes.

Distribución de los carismas en el cristianismo primitivo

El concepto de *carisma* en el NT tiene una realidad horizontal –al servicio de la comunidad- y una actualidad en la *ekklēsia* ("asamblea")[135] donde se manifiestan los dones *políticos*: la profecía, la interpretación de los signos, las capacidades para el ministerio[136].

La investigación sobre el origen del término se ha orientado durante mucho tiempo hacia la tradición bíblica: la traducción que ofrecen los LXX de la expresión heb. *qahal* y la raíz *QHL* para referirse a la reunión del pueblo de Israel durante el camino por el desierto, en el Deuteronomio, así como a sus análogos en la Historia Deuteronomista. Además, la eclesiología bíblica hace mención de la raíz griega *kal-lein* (similar al heb. *qhl*) para subrayar que el origen de la *ekklēsia* en los evangelios se encuentra en la convocatoria que Jesucristo hace en persona para que se reúna la muchedumbre (gr. *okhlos*, Mc 8, 31 y par.). El camino de Jesús por Galilea es interpretado como una *eclesiología implícita*, por cuanto se dedica a reunir a la totalidad de Israel, sin exclusiones,

---

[135] El nombre *ekklesía* es utilizado desde los primeros testimonios cristianos, es decir, en las cartas paulinas, para referirse tanto a las asambleas locales (1Tes 1, 1; 2, 14; Rm 16, 1, etc.) como a la "asamblea *katholikē*" en gestación (1Co 6, 4; 10, 32; Gál 1, 13): la *ekklēsia tou Theou*, literalmente, "asamblea de Dios" (1Cor 1, 2; 10, 32; 15, 9; 2Cor 1, 1; Gál 1, 13; en pl. 1Cor 11, 16). Sobre el desarrollo del movimiento de Jesús en la Galilea de los años 30-40, hasta la aparición de las cartas paulinas, es decir, de las *ekklēsiai* urbanas, vid. JOHN DOMINIQUE CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002. En una línea más reflexiva, acerca de la "eclesiogénesis", JUAN ANTONIO ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 1999; una crítica constructiva sobre la relación carismas-ministerios, id., *La Iglesia: ¿Institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984. Hacia una iglesia descentrada por el amor y menos burocrática, JON SOBRINO, *El principio misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992. Una revisión histórica sobre las estructuras de pecado en la propia Iglesia, LEONARDO BOFF, *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1986[5]. La exigencia interna de conversión para que la Iglesia sirva al reinado de Dios en justicia y en amor, IGNACIO ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1984. Han llamado a una nueva fase de cambio postconciliar, tanto KARL RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1984, como el cardenal MARTINI, en varias obras.

[136] "Con el fin de reemplazar la hermenéutica machocante (*malestream*) de la alteridad y la identificación, la tradición feminista liberadora ha insistido en una retórica y una política del significado que privilegia la *ekklesia* (Schüssler-Fiorenza) o las 'voces dentro de la voz de Pablo' (Antoinette Clark Wire), mejor que la voz dominadora de Pablo" E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "Paul and the Politics of Interpretation", en R. HORSLEY (ed.), *Paul and Politics*, 40-57 (53).

por medio del anuncio del reinado de Dios, en una asamblea litúrgica que recibe sus palabras y asimila sus gestos, como subraya el evangelio de Mateo en forma de cinco discursos y en la reiterada aprobación de la muchedumbre.

Por mi parte, en el libro *Memoria y esperanza* me ha sido fácil rescatar de los textos originales una lectura *interactiva* del camino de Jesús, en relación con la muchedumbre, puesto que los evangelios sinópticos, comenzando por Marcos, le atribuyen una enorme relevancia. La relación con el *okhlos* es tan constante como con los Doce, aunque no esté formado siempre por las mismas personas. Lo que describe no es un grupo cerrado, sino una esfera de comunicación, un marco y, en suma, una realidad social nueva, en la que se inscribe todo lo que ocurre: lo inesperado, el cambio estructural, las sanaciones. No sólo es que Jesús *eduque al pueblo*, sino que a lo largo de su vida pública, gracias a la interacción comunicativa, se configura una asamblea en igualdad radical (Mc 9, 33 – 10, 45), lo que le permite a él mismo aprender con las personas que entran en ese espacio de libertad y solidaridad hacia su *encuentro.* Dicho de otro modo, en la medida que se manifiestan carismas personales a través de la asamblea, Jesús puede aprender con ellas y ellos. La lógica profundamente humana de ese proceso es el signo global del Misterio que motiva nuestra esperanza.

Ahora bien, esas connotaciones deberían ser situadas en el marco denotativo del término *ekklēsia*, tal como era identificado por los destinatarios de las cartas paulinas: la organización democrática de la *polis.* La convocatoria a varones y mujeres, amos y esclavos, judíos y griegos, por igual, desborda las fronteras de la participación reglada y de la representación masculina en la *polis*, al mismo tiempo que sitúa su actividad en un ámbito sagrado, donde se realiza el ritual de la Palabra y se celebra la memoria del pueblo. La presencia de Jesús resucitado en el memorial hace posible la participación de todos, tanto en el rito sacerdotal (1Pe 2, 5) como en la comprensión de su vida narrada, en lugar de reducirla a la actuación de una sola persona, quien le representa en la *performance* de su Palabra. El hecho fundamental de que la *ekklēsia* no esté regida por la Ley (gr. *nomos*), sino por las manifestaciones del Espíritu y por la práctica de los carismas, en forma de una

diversidad de ministerios (gr. *diakonía*; 1Cor 12, 28ss.), al servicio de la comunidad (1Cor 14, 1-33), no priva a sus miembros de la capacidad de decisión política, en diálogo con ese mismo Espíritu, a través de distintas voces. La Palabra recibida se traduce en acuerdos que Pablo respeta, sea porque los comparta, sea que los critique en sus escritos. Lo único que rechaza como impropio de la asamblea reunida por Dios –además de algunas costumbres que le chocan, por ser judío- es la desigualdad entre quienes participan en el Cuerpo de Cristo por medio del ritual y en el reinado *con* Dios por el Espíritu (1Cor 11, 18ss.). Los gestos de pánico ante las mujeres (1Cor 11, 3ss.; 14, 34s.), a pesar de claras afirmaciones de igualdad (Gál 3, 26-28) por parte del mismo Pablo, merecen un comentario aparte, como el que han hecho centenares de intérpretes feministas.

En ese panorama genuino, puedo afirmar que la dimensión originaria de los carismas es la *puesta en escena* de la persona[137], dentro de un espacio social nuevo: la asamblea de iguales y servidores. Pero los carismas están ligados a toda la comunidad que los recibe y los articula en forma de *diakonía* ("servicios, ministerios")[138], en razón de su oportunidad y de la maduración que son necesarios en la *oikonomía* divina. En tal sentido, la realidad del carisma cristiano reinterpreta el concepto de santidad en la tradición bíblica.

Durante el exilio babilónico y a su regreso, una vez que la monarquía ungida se había demostrado una mediación ineficaz para realizar tal misión, los judíos fraguaron la certeza de que el pueblo debía ser santo como Dios es santo (heb. *kadósh* Lev 19, 2; gr. *hágios* 1Pe 1, 13-16), porque participa a través de la Alianza en la revelación de quién es Dios a cada generación de israelitas, por medio del memorial, y a todos los pueblos, gracias al cumplimiento de la Ley y por

---

[137] Cf. CARLOS CASTILLA DEL PINO (comp.), *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza, 1990.

[138] El Nuevo Testamento, como enuncian diversos documentos, no ha fijado una organización rígida de los ministerios. La causa más razonable es que todos los carismas eran reconocidos como servicios a la comunidad, sin diferencias de mayor o menor sacralidad, aunque entre ellos hubiera algunos dedicados específicamente a la organización y la presidencia. A partir de la diversidad entre las iglesias de la que hablan WALTER BAUER, *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934) y RAYMOND BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée, 1998[3] (1986), en la generación subapostólica, reflejada por el NT, se fue configurando la tríada episkopos-diakonoi-presbiteroi. Así se contempla en el documento de Lima de 1982 (BEM, 19), al mismo tiempo que afirma, para abrir horizontes al movimiento ecuménico, que "el triple ministerio de obispo, presbítero y diácono puede servir hoy como expresión de la unidad que buscamos, e incluso como un medio para conseguirla" (id., 22).

la dimensión universal de la profecia (Deutero-Isaías: Is 40-55; a los extranjeros que habitaban la tierra al regreso de los desterrados [*goláh*], Is 56, 6ss.).

La convocatoria profética a todos los pueblos, para que se reúnan alrededor del Templo, en Jerusalén, y participen del rito sacerdotal (Is 56, 6-7), es interpretada alegóricamente, tanto por judíos como por cristianos (Heb 8, 1-5ss.), incluso antes que el período del Segundo Templo llegara a su fin, con la destrucción material del espacio sagrado[139]. Ahora bien, gracias al testimonio que nos ofrece la historia sagrada de Jesús, ese anuncio es vuelto a realizar como un acercamiento de Dios-a amor a toda persona: llamada (vocación universal) y don de la gracia (*kharis*), es decir, distribución gratuita de los carismas a todo ser humano[140].

Las cartas paulinas insisten en que todos los participantes de la asamblea tienen carismas que manifestar, más o menos vistosos, aunque es inevitable anotar que los prejuicios del autor discriminan contradictoriamente a las mujeres (1Cor 11, 5ss.; cf. Gál 3, 26-28). Las capacidades están orientadas hacia las necesidades y viceversa, en una red de relaciones interpersonales. Es coherente que el carisma preferido por la comunidad cristiana –en boca de Pablo-, aún por encima de la fe, sea la *agapē*: el amor cuidadoso, paciente y sensible a todos los hermanos[141].

---

[139] Cf. la comunidad santa (*yahad*, con una vocalización distinta del postexílico *Yehud*, "Judea") según los escritos de Qumrán (1Q Regla de la Comunidad, *Serekh ha-Yahad*). La exégesis de las profecías cumplidas en el tiempo actual (*pesher*) que los qumranitas hicieron sobre Isaías (cf. 4QpIsaías, aunque sólo se conservan dos fragmentos sobre Is 5 y 11) difiere radicalmente de la interpretación cristiana. Ellos son el pueblo santo llamado a dominar el mundo y a someter a todos los pueblos, después de haber purificado el Templo y el mundo entero por medio de una guerra global. Paradójicamente, durante la edad media europea no se cumplió la profecía de los evangelios, sino la de Qumrán. Vid. más detalles sobre la "sectarización del carisma" en mi libro *Memoria y esperanza*.

[140] Vid. varios textos de YVES CONGAR que describen esa radical novedad desde el Primer Testamento, vuelto a interpretar por el NT a través de la fe y el amor en Jesús que participan de sus dones, es decir, de su fe y de su amor: *El pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación*, Madrid, Cristiandad, 1982, 123-176; *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983. "Salvar es liberar", dice Congar en su tratado sobre *El pueblo mesiánico*. Lo demuestra haciendo análisis del uso del vb. gr. *sodsein* en los LXX, junto con su paralelo más directo en el Tanakh, heb. *yasha'* (la misma raíz que *Yehoshua'*). Jesús se presenta desde el principio de su ministerio con dos mensajes: la venida del reino y la reunión de las ovejas perdidas de Israel (Mc 1, 15par.; 2, 17par.; Lc 15, 1-31). En este último aspecto han incidido exegetas como GERHARD LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería: Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée, 1986, así como buena parte de los investigadores sobre el Jesús de la historia, que han recuperado al "Jesús judío": J. P. SANDERS, JOHN P. MEIER. Pero tal exigencia de "plausibilidad" puede llegar al extremo de tachar la historia narrada por los evangelios como apócrifa. De acuerdo con Marcos y Q, el camino de Jesús por Galilea le permitió experimentar la amplitud de la respuesta a su llamada, más allá de lo prefijado. Su acción salvífica, con carácter definitivo (Mt 12, 15-50), no puede ser restringida a un sólo pueblo que adquiera preeminencia entre los demás e imperio futuro ("anuncia el juicio a las naciones"), sino que se refiere a todos (cf. la secuencia del camino de Jesús por tierra de gentiles en Mc 7, 24 - 8, 10; y uno de los *logos Iesou* más comentados, Mt 8, 10-12 Q).

[141] "Efectivamente, si los carismas aparecen en 1Cor 12, 4-11 relacionados con el Espíritu Santo, se refieren ante todo, por su propia designación, a la *jaris* o gracia de Dios. 1Cor 1, 7; Rm 5, 15; 12, 6 señalan expresamente la relación entre *jaris* y *jarisma* […] Los carismas son los dones diversos en dependencia de una gracia que es una. Son los dones

> A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría (sofía); a otro, palabra de ciencia (gnosis) según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones (kharísmata iámaton), en el único Espíritu; a otro, operaciones de milagros (energémata dynámeon); a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, don de interpretarlas. Pero todas estas cosas obra un único y mismo Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad […] Pero desead ardientemente los mejores carismas. Y aún yo os muestro un camino más excelente […] Ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor" 1Cor 12, 7-11.31; 13, 13.

La teoría de los carismas en el Nuevo Testamento es suficientemente diversa y compleja para ser considerada como una alternativa global a la moral basada en la Ley. Todas las dimensiones de la vida interpersonal son contempladas como dones (*kharísmata*), operaciones (*energémata*) y servicios (*diakoníai*) de la gracia divina, de modo que ya no sea necesaria la dependencia heterónoma respecto de un sistema de preceptos para que *fluya* el carisma por el cauce del amor hacia la persona del *Tú trascendental*, desde el *yo-agraciado*, abierto y disponible, en proceso de continua maduración *como Jesús*. Como señala el consejo de Basilio a sus comunidades, "el amor a Dios no puede enseñarse"[142], sino que es fruto del aprendizaje personal en una comunidad de servidores.

El proceso de "rutinización del carisma" no ocurre como un *fatum sociológico*, sino como un programa cuyos agentes debieron de ser precisamente quienes se autocategorizan como únicos ministros en exclusión de los demás. En las cartas deuteropaulinas, católicas y pastorales es visible que la distribución de servicios carismáticos se adelgazó a causa de una dieta demasiado rigurosa, al tiempo que los dones se concentraban en pocas manos[143]. Ahora bien, no es que las actividades

---

de la salvación y de la vida cristiana (cf. también Rm 5, 15-16; 1Cor 3, 10), de la vida eterna (Rm 6, 23) […] Corresponden a la vocación de cada uno [cf. 1Cor 7, 7]" YVES CONGAR, *El Espíritu Santo*, 63.

[142] BASILIO DE CESAREA, *Regla fusius tractatae*, resp. 2.1, *PG* 31, 908.

[143] RAYMOND BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, describe la diversidad presente y patente en el NT, escrito en su integridad durante el periodo *subapostólico*, con excepción de las cartas paulinas y otros posibles escritos no conservados, que se suman a las tradiciones sobre Jesús en las diversas comunidades: los *logoi* y el "documento" Q, los relatos premarcanos y prejoánicos de la Pasión, etc. R. BROWN sitúa en una posición ideal las comunidades donde se escriben las cartas pastorales, por ser modelo eficaz de continuidad *rutinizadora* en la sucesión apostólica: preservación de la tradición, virtudes exigidas a los pastores. No obstante, distingue con precisión sus "puntos débiles": el dualismo en la defensa de la doctrina; el desprecio a las mujeres, que nadie puede soportar hoy (2Tim 3, 6-

y los servicios antes enumerados hubieran desaparecido, sino que eran parcialmente ocultados por la retórica del discurso.

Lo que resulta patente por lo que dicen los documentos, todavía más quienes denuncian a los cristianos desde fuera (Celso, Porfirio, Juliano), es que las iglesias siguieron siendo participativas, igualitarias y decisorias durante varios siglos. Hasta finales del s. IV, las iglesias de oriente y de occidente vivieron un *proceso asambleario* que subvertía las bases del imperio romano, lo cual les hizo objeto de persecución sañuda por parte de los emperadores, de modo larvado (Marco Aurelio, contemporáneo de varias persecuciones locales) o declarado, en dos terribles decretos: durante el dominio de Decio (ca. 250) y la Tetrarquía (304-312).

La realidad cambió bruscamente de color cuando los emperadores adoptaron su estrategia más existosa: dominar el conjunto de la Iglesia desde dentro, convirtíendola en religión oficial (Teodosio, 380) y usando sus signos como estandarte de la violencia sagrada y la represión, esta vez contra herejes y paganos. Aun así, las asambleas siguieron eligiendo a sus representantes durante varios siglos, incluido el obispo de Roma, quien era el más abierto defensor de la democracia en su iglesia (León Magno), frente a lo que representaba el emperador. La teocracia romana fue instituida a instancias del monacato benedictino, contra la corrupción generalizada por el feudalismo, durante el s. XI, por motivos circunstanciales que se convirtieron en definidores de una *potestas* enajenada, loca: el dominio mundial. Esa carrera por controlar el mundo desde arriba estaba abocada al espectáculo inhumano de los nuevos imperios (*Reich*): alemán, español, francés, anglosajón, ruso, nazi, USA.

El carisma en el lenguaje actual

Así pues, habría que hablar, con ironía sana, de una "rutinización del concepto de carisma" para describir el desplazamiento de su sentido en las ciencias sociales,

---

7); la incapacidad de percibir lo que en la iglesia se genera de abajo a arriba; el "complejo Caifás", vid. ibid., 41-61. BROWN entra en un juego dialéctico con autores protestantes sobre el *Frühkatolizismus*, para defender las cartas pastorales, a pesar de su evidente pseudonimia y su intención manipuladora, por lo cual me parece innecesario.

1) desde su contexto originario en las *historias sagradas* –es decir, una categoría *emic*-, 2) a través de la interpretación weberiana, que advierte la semejanza entre el carisma profético en distintas culturas religiosas, lo generaliza y le da un valor funcional: propiciar los cambios históricos en el proceso de "racionalización ética" de las religiones y el "desencantamiento del mundo", por medio del cual Weber considera posible explicar la historia universal[144];

3) hasta llegar a las versiones parciales e instrumentales del carisma en un sector del discurso sociológico, que lo confunden con la eficacia retórica[145], es decir, con una técnica irracional, por cierto que muy real en la política y en la economía capitalistas, la cual pretende persuadir y evitar seductora o violentamente la crítica, al servicio de los medios de control *Herrschaft* y *Kapital*, poder y dinero[146].

De hecho, es fácil percibir en el habla cotidiana que esos tres sentidos están vigentes, de modo discernible por quienes los utilizan. La vitalidad focal del carisma sigue vigente si participamos en el marco comunicativo de las *vidas narradas*, en un grado mayor o menor y en correspondencia con la forma del texto. El relato del acontecimiento provocado por los *profetas* en su entorno social permite que su audiencia –la comunidad de participantes en el ritual o las redes sociales de lectores/as- pueda reflexionar sobre el signo de una presencia/ausencia del Misterio, a través de las relaciones interpersonales a que dio lugar, las nuevas formas de organización social que hicieron posible, los conflictos que hubo de afrontar (Gandhi, Rigoberta Menchú, Oscar

---

144 Vid. el extenso comentario de JÜRGEN HABERMAS sobre la teoría weberiana de la racionalización, *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987, 197-350. En síntesis, la dinámica de la "modernización" por efecto de una racionalidad cognitivo-instrumental, dirigida a fines, tal como se ejemplifica en *la ética del capitalismo* desde sus orígenes en el calvinismo europeo, tiene unas consecuencias nefastas si es abandonada a sí misma: WEBER es escéptico acerca de una posibilidad de rescate. HABERMAS analiza a lo largo de la misma obra, sobre todo en II, *Crítica de la razón funcionalista*, la "colonización" del mundo de la vida común por la lógica de los sistemas económico y político, en detrimento de la esfera pública/íntima de comunicación donde es necesario dar razón de nuestros actos.

145 Vid. CARLOS CASTILLA DEL PINO (comp.), *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza, 1989, esp. S. GINER y MANUEL PÉREZ YRUELA, "La manufactura del carisma", 39-59.

146 ANN RUTH WILLNER, *Charismatic Political Leadership: A Theory,* Princeton, Princeton U.P., 1968. Cf. en sentido casi contrario, EDWARD SHILS, "Charisma, Order, and Status", *American Sociological Review*, 2 (1965); *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, Chicago, Univ. of Chicago P., 1975, quien considera que el carisma está relacionado con la ordenación (*sistémica*) de la sociedad. En su teoría, establece una distribución jerárquica del carisma en diversas castas superpuestas: desde el presidente hasta los obreros no cualificados, quienes no "crean" carisma. Según SHILS, la "dispersión del carisma" no puede llegar "tan lejos" como para engendrar una sociedad igualitaria, puesto que siempre sería necesario que estuviera sometida al orden de esa jerarquía "carismática".

Romero, Nelson Mandela, Vicente Ferrer, Mary Robinson, etc.). En vez de contemplar la figura de un jefe principalmente como fuente de doctrina, sus historias nos permiten rehacer el proceso de su experiencia en el contexto de nuestro mundo: nos enseñan cómo aprender a ser más hondamente humanos, en relación interpersonal.

Quienes hoy promueven una admiración clásica (*mimesis, imitatio*) dirigida a los detentadores del poder y del dinero utilizan el mismo instrumento a través de biografías sobre los *self-made men*, con una intención radicalmente distinta: ofrecer un método seguro para la consecución del triunfo. Un alumno de primaria no confundiría ambos géneros: la biografía del hombre de empresa exitoso y la historia sagrada del profeta o del redentor, mientras afronta dificultades que usan de otras capacidades y exigen otras formas de desarrollo inter-humano. ¿Por qué deberíamos hacerlo nosotros? Otro asunto muy distinto es que determinadas personas, como Kennedy, Juan Pablo II u Obama, manifiesten en nuestra época un "carisma ambiguo", el cual sólo termina por definirse en la práctica, ante los desafíos que plantea la solidaridad con los más pobres de la tierra. Ya somos una asamblea virtual, aunque todavía no articulada, donde es posible reconocer los temas de discusión globales y una agenda definida por los Objetivos para el Desarrollo del Milenio.

Carismas en auge

Son muchas las personas, desde distintas perspectivas, que han señalado el carácter ambivalente –revolucionario y conservador- del auge experimentado por las religiones durante las últimas décadas, en la medida que estaba contradiciendo las expectativas de una *pérdida* pronosticada por la filosofía positivista de la Historia, al menos desde Augusto Comte. Señalo a dos por su representatividad en el espacio de la opinión pública, no por su lugar institucional: Peter Berger y Walter Kasper.

Según Berger, las dos pruebas más evidentes contra el supuesto de que la racionalización del mundo de la vida reduciría la experiencia religiosa a otros órdenes se encuentran en el Islam y en la "difusión" del evangelismo protestante en forma de movimiento pentecostal:

> Mirado globalmente, hay dos explosiones religiosas particularmente poderosas: el Islam resurgente y el dinámico protestantismo evangélico. Los apasionados movimientos islámicos están en alza a lo largo del mundo musulmán, desde el Océano Atlántico al mar de la China y en la diáspora musulmana en el Norte. El auge del protestantismo evangélico ha sido menos notado por los intelectuales, los medios y el público en general de los países occidentales, en parte porque no está asociado en ningún lugar con la violencia, y en parte porque desafía de manera más directa los presupuestos de la opinión establecida por la élite: David Martin, un destacado sociólogo de la religión, lo ha llamado "la revolución que no se suponía que pasaría". Sin embargo, ha crecido con mayor rapidez y a través de un área geográfica más amplia que el Islam resurgente. Lo que es más relevante, el crecimiento islámico ha ocurrido sobre todo en poblaciones que ya eran musulmanas: una revitalización, más que una conversión. De distinto modo, el protestantismo evangélico ha penetrado partes del mundo en las que tal forma de religión era desconocida hasta ahora. Y eso ha ocurrido por medio de conversiones masivas[147].

Hay que reconocer que Berger exagera considerablemente la "novedad" de los movimientos islámicos, si tenemos en cuenta que los movimientos integristas proceden de fines de la colonización europea. Además, restringe el ámbito de los grupos *carismáticos* en auge a las iglesias protestantes, quizá por un déficit de atención mediática y de investigación sociológica sobre otras muchas religiones o quizá porque resulta muy visible en determinados medios (siguiendo su propio argumento) de USA. Sea cual sea la causa, los antropólogos tienen una perspectiva más amplia del fenómeno[148]: religiones tradicionales que sirven para afrontar la aculturación global en pueblos indígenas, chamanismo y devociones en los márgenes de las religiones universales, New Age o neopaganismo, etc.

Lo que se está produciendo es una mayor visibilidad y, en parte, la eclosión de diversas formas de religiosidad popular que estaban presentes secularmente en la mayoría de las culturas,

---

[147] PETER BERGER, "Secularizacion Falsified", *First Things* 17, 1 (feb. 2008), http://www.firstthings.com
[148] Vid. BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction,* Cambridge, Cambridge U.P., 2006.

gracias a que los poderes religioso-políticos están siendo sustituidos por instituciones más flexibles en sociedades abiertas. Cierto que el mayor impedimento para que las mediaciones religiosas fueran eficaces en muchas sociedades eran las burocracias que se habían hecho fuertes en el estado, e incluso en las religiones mismas, en forma de estructuras de poder y de privilegios: castas o estamentos socio-jurídicos, una de cuyas funciones era la centralización y administración excluyente del ritual.

Sin embargo, Walter Kasper no parece verse impedido por su rol como cardenal y presidente de una comisión pontificia para exponer lo siguiente. Según él, "también el concilio Vaticano II ha generado un nuevo florecimiento de la dimensión carismática de la Iglesia", aunque no por canales directivos (obispos-sacerdotes-"fieles"), sino en forma de "una relación mutua, edificada sobre la hermandad y la amistad":

> Una consecuencia práctica de todo esto ha sido el movimiento carismático, mediante el cual el movimiento pentecostal se ha abierto camino dentro de la Iglesia católica. Incluso se puede hablar de una cierta *pentecostalización* de la Iglesia católica en muchas parroquias y congregaciones, reconocible por la forma en la que se celebra la liturgia. De todos modos, en contraposición con el movimiento pentecostal fuera del catolicismo, el movimiento carismático católico permanece dentro de la estructura sacramental e institucional de la Iglesia; por lo tanto ésta puede ejercer un efecto regenerador sobre la misma.
>
> Un enfoque pneumatológico de este tipo puede ser integrado con facilidad en una renovada eclesiología de comunión, que a lo largo de las últimas décadas se ha convertido cada vez más en el término clave de los documentos ecuménicos de diálogo[149].

Honestamente, no me parece que esa integración sea tan sencilla. En el plano interno, la estructura actual de la Iglesia católica, a causa de la timidez de las reformas emprendidas durante y tras el Vaticano II, como se hace patente en el "nuevo" Código de Derecho Canónico (1984), hace imposible que surjan con cierta espontaneidad nuevos organismos eclesiales e impide por completo que la Iglesia se renueve a partir de su propia memoria: el proceso asambleario que está en su origen, de modo inocultable (aunque siempre mejorable). De otro modo, el concepto "pueblo

---

[149] Card. WALTER KASPER, *La teología ecuménica: situación actual*, Lección por su doctorado honoris causa, Madrid, UPCO, 30-3-2004, 16-17.

de Dios", a pesar de su amplitud potencial, hasta identificarse con la idea de humanidad, se confunde con una realidad étnica y política ya conocida: los pueblos, las naciones, la soberanía popular. Las acusaciones poco fundadas contra el propio concepto y contra la teología de la liberación latinoamericana se dirigían a esa confusión, como si pudieramos identificar al Che Guevara o Fidel Castro con Oscar Romero o Leonardo Boff. Hay quien lo piensa, por comodidad. Pero sus vidas y sus medios son diversos.

Los intentos realmente serios por promover iglesias asamblearias, donde la participación de sus miembros en la acción sagrada (profecía, testimonio vital, camino de liberación social y desarrollo humano) sea el primer objetivo y la tarea de ministerios elegidos por la comunidad, fueron atajados de raíz por los grupos más conservadores, con ayuda del brazo secular (las dictaduras latinoamericanas, aunque suene duro: Chile, Centroamérica), y posteriormente declarados heréticos de un modo oficial (condena de Leonardo Boff, entre otras), por cuanto implicaban una crítica a la institución de la *sacra potestas* y las huellas vergonzantes del imperio romano en la "tradición" católica: poder jurisdiccional, burocracia centralista, pontificado, curia, emblemas y hasta vestimentas. Entiendo perfectamente que el conflicto entre clases no tiene sentido dentro de una asamblea cristiana, siempre que sea reconocida, al menos, la existencia visible de tal asamblea y levantemos las fronteras jurídicas que convierten en *castas* los diversos y voluntarios estilos de vida, junto con otros que no son voluntarios: los pobres, las mujeres subordinadas y maltratadas. Como bien sabemos, gracias a la experiencia histórica, los medios reales para coadyuvar a que los ministerios y la autoridad en cualquier organización social no se conviertan en formas de la *Herrschaft*, bajo el paraguas de una legitimación ("el traje nuevo del emperador", cuentan los niños), consiste en el espacio público de una sociedad abierta y en la participación democrática o microcrática.

En el plano externo, la integración y orientación de los múltiples fenómenos carismáticos al servicio de la sociedad civil sería aún más necesaria en medio de una crisis global sin parangones en la Historia de la humanidad (ecológica, económica, política, militarista), cada vez más grave, si

nos situamos en la carne de los centenares de millones de nuevos pobres por debajo del nivel de subsistencia, amenazados por la destrucción de su hábitat: el cambio climático, la escasez de agua, la extrema vulnerabilidad. Habría que reflexionar en la línea del Foro Social Mundial, las redes globales de solidaridad o la última carta de Benedicto XVI (*Amor en la verdad*, 2009), para establecer en nuevas instituciones globales los criterios que permitan adaptarse "con mayor facilidad" a las comunidades, además de a los individuos, dentro de estructuras políticas y económicas que no lo están favoreciendo, sino todo lo contrario: las migraciones forzosas, la inestabilidad laboral, la desestructuración familiar, al mismo tiempo que se consolidan los mercados financieros, las transnacionales, las desigualdades locales y globales, la absorción de las capacidades y aun del tiempo real por el mecanismo regulador del mercado, el cual distribuye los bienes a quien puede pagarlos (o en forma de limosna).

La crítica racional para que los nuevos movimientos religiosos no reediten las aberraciones de cualesquiera otras ideologías pasadas no procede únicamente del poder. Ni siquiera podría ser la más válida, a causa de una defensa inconsciente de los privilegios adquiridos. En el capítulo siguiente trataremos sobre el riesgo de que la mera multiplicación de las denominaciones religiosas reproduzca los hábitos del mercado, sin favorecer la diversidad en la comunión, sino propiciando una competencia y una beligerancia *retóricas*. Incluso hay quien confunde la pluralidad con el mercado, en correspondencia con la percepción de que los carismas están siendo gravemente presionados por el medio de control *dinero*. El auge carismático no está reñido con el ecumenismo, el diálogo interreligioso y, sobre todo, el aprendizaje intercultural, excepto a causa de estrategias de dominio globalizado como las que más arriba describe, implícitamente, Peter Berger, las cuales abocan a dialécticas múltiples entre "civilizaciones".

Aprendizaje de creyentes y no creyentes

¿Era realmente "inexorable" que la Ilustración sustituyera las representaciones religiosas de la *Herrschaft* por una religión civil que cumple las mismas funciones, o aún peores, en otro

sistema? ¿No se trataba más bien de hacer uso de la crítica racional para descubrir que los valores de lo sagrado podían concentrarse en *lo único necesario*? Con tal expresión, que la fenomenología puso en boga desde la primera mitad del siglo pasado[150] (Blondel), no se pretendía legitimar una privatización del hecho religioso, sino iniciar una consecuente limpieza del corazón que se había enfangado con los ídolos del dominio, el dinero, el patriarcado o la violencia. En la práctica, el "fracaso" de la igualdad o de la fraternidad, sin cuyo concurso queda gravemente reducida la libertad dentro del marco las sociedades democráticas, consiste en actitudes personales y sociales cuyo fin activo o pasivo es la legitimación del dominio y la invención de una ideología. La primera reflexión que podemos hacer los científicos sociales junto con los *oyentes de la vida cotidiana* comienza por cuestionar el sentido de una secularización que hubiera dejado al margen precisamente los contenidos más inclusivos, horizontales y críticos en las tradiciones, para rodear de un halo a las figuras de la dominación. De igual manera que hemos comprobado al tratar el concepto de lo sagrado y el proceso de los ritos de paso, pudiera ser que hubiéramos estado encubriendo una carencia de reflexividad sobre nuestras prácticas instituidas, con el fin inconsciente de blindar los privilegios del dominio y del dinero, las nuevas jerarquías y las sacralizaciones de la violencia en el mundo de la vida común, a lo cual los rivales aspiraban del derecho o del revés.

Hanna Arendt hace tiempo que criticó los hábitos del *homo faber* que han eliminado la *contemplación* y se ubican en un marco superhumano secularizado (el progreso), que priva de valor a lo humano[151]. Hans Blumenberg[152] elaboró una defensa de la mundanidad moderna, en tanto que ha generado una historia radicalmente nueva, la cual no puede ser reducida al negativo de la teocracia medieval; ni a un desmedro de una cultura "más alta" (la teología), ni a lo contrario: una reversión de lo mismo en las filosofías de la historia, como hizo Feuerbach. Aunque ambas dimensiones de la cultura o distintos periodos históricos puedan ser puestos en relación y mejor

---

[150] Aunque procede del humanista COMENIO (JAN AMOS KOMENSKY), *Unum necessarium* (1668) y Lc 10, 42.
[151] HANNA ARENDT, "The Vita Activa and the Modern Age", en id. *The Human Condition*, Chicago, Chicago UP, 1958, 507.
[152] BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT, 1983.

entendidos por medio de metáforas, no son dependientes entre sí. La defensa de la autonomía y la libertad humanas son una novedad de la cultura moderna, aunque, a mi parecer, se hayan fundado, no en una "desacralización" total, sino en una *concentración de lo sagrado* sobre la persona viva, con la ayuda del humanismo de raíces populares desde el Renacimiento: Pico de la Mirándola, Erasmo, Luis Vives, Comenio. Las raíces de tal revolución estaban en la mística que se dejó arrebatar por el amor a la humanidad en la persona de Jesús, como he narrado en *Memoria y esperanza*. Es más, si perdemos pie en ese amor contrafáctico hacia la vulnerabilidad y la debilidad del ser humano concreto, los derechos universales se convierten en poco más que una mera retórica, al servicio de unos cuantos arribistas y de sus atajos para conquistar el dominio.

El extremo de la confusión estaría representado por la teoría política de Carl Schimitt, quien parece indignarse por el uso de conceptos religiosos en la interpretación del mundo secular, con tal astucia que retuerce por completo su sentido, como si la fuente auténtica de la *Herrschaft* fuera nada menos que divina. A quienes imita, en realidad, y adonde pretende regresar, es a los teólogos políticos del absolutismo (de Luis XIV, Bossuet; de Jacobo I, Hobbes), en la carne del Tercer Reich:

> El poder político del Catolicismo no reside en los medios de poder económicos o militares. Independientemente de éstos, la Iglesia posee ese *Pathos* de la autoridad en toda su pureza. También la Iglesia es una "persona jurídica", pero es algo distinto que una sociedad anónima [...] Tiene energía para adoptar esta forma (la Forma del Derecho) o cualquier otra porque tiene la fuerza de la representación. Representa la *civitas humana*, representa en cada momento el nexo histórico con la encarnación y crucifixión de Cristo, representa al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho Hombre en la realidad histórica. En su capacidad representativa radica su ventaja sobre una era de pensamiento económico[153].

La fórmula es capciosa, porque se basa en un estudio histórico profundo. Pero es como si contáramos la historia de Caperucita con tal maña que al final no fuera distinguible del lobo. La *civitas* de que habla Schmitt no es otra que la *classis* de la élite dominante en el imperio romano. La representación de la que habla no está enraizada en la *asamblea* que nos ha comunicado la

---

[153] SCHMITT, *Catolicismo y forma política*, ed. de CARLOS RUIZ MIGUEL, Madrid, Tecnos, 2000, 23 s.

memoria de Jesús y ha interpretado, radicalmente, la igualdad en la comunión entre las personas divinas y humanas. Schmitt está legitimando un poder absoluto como si fuera divino. Me parece estupendo que el lobo se haga cristiano y que se corte los dientes, pero la pretensión de que le sea reconocido un derecho divino para comerse a Caperucita es un mito insostenible.

Así pues, la confusión del derecho con un instrumento del poderoso para representar a la divinidad en el mundo ya hace mil quinientos años que dio lugar a una peculiar forma de secularización: la teología política de Constantino el Grande (Eusebio, *Vita Constantinii*), la cual no suele ser contemplada por los analistas, pero se actualiza dolorosamente a través de mesianismos y califatos violentos, de distinto signo, en USA o en Rusia como en Arabia Saudí.

En sentido contrario, el uso de símbolos de lo sagrado para "engrasar" la cohesión social, por medio de una "religión civil"[154], como propuso Rousseau en *El contrato social* (1762), puede convertir los contenidos y las prácticas que antes eran sometidos a crítica, contra el edificio sacro del Antiguo Régimen (cosmología, teocracia, Inquisición), en la sustancia pegajosa de un "inconsciente colectivo": un pegamento para cohesionar del cual los creadores del nuevo régimen querrían librarse, pero no pueden, como en un sketch de Charlie Chaplin. El nacionalismo, el derecho penal napoleónico, el adoctrinamiento confundido con el aprendizaje constructivo, el capitalismo como una "ley natural", un cientifismo iluso que promete el paraíso por medio de la ingeniería (el ciborg, robots esclavos, conquista de nuevos planetas, etc.), o bien utilizan todavía un lenguaje religioso, o bien cumplen una función similar al antiguo régimen, con permiso de Blumenberg. Por mi parte, hago todo lo posible por encontrar la salida del castillo fantasma, con la esperanza de que la pesadilla termine, en vez de reutilizar sus materiales por medio de imágenes *desplazadas*.

Habría que calificar de "giro copernicano" el uso de *otros* símbolos religiosos para el análisis histórico de la autoridad en el mundo moderno que ha hecho Hanna Arendt. Reconoce la validez de las tradiciones narrativas para comprender nuestra situación vulnerable en el mundo. Sitúa en

---

[154] Vid. S. GINER et al., *Formas modernas de religión*, cit.

las revoluciones burguesas el nuevo origen de una autoridad que no procede del dominio –ni funda el derecho en la obediencia-, sino que consiste en el servicio a un grupo humano, mientras permanece unido: "la habilidad humana, no sólo de actuar, sino de actuar en compañía de otros"[155].

El "contrato social" definido por Rousseau para que la sociedad civil se dote de unas leyes y de un estado no consiste primeramente en establecer un orden jerárquico, sino en la comunicación de "promesas mutuas". Por lo cual, la soberanía no sería, en su mejor versión, sino "la facultad inherente de hacer y cumplir las promesas"[156].

Arendt toma a Jesús como testimonio de que el perdón es la más humana de nuestras acciones. Si las personas valoran realmente un espacio político no-violento, necesitan abrirlo una y otra vez por medio de las promesas y del perdón: "sólo a través de esta constante liberación mutua de lo que unos y otros han hecho, los seres humanos permanecemos como agentes libres; sólo por medio de una voluntad permanentemente dirigida a cambiar sus opiniones y comenzar de nuevo, puede a unos y a otros serles confiado tan importante poder de comenzar algo nuevo"[157]. De tal manera no estamos simplemente secularizando la conversión, sino que intentamos comunicar el valor de la *metanoia hacia el rostro de la persona viva*.

5. El complejo chamánico

Los primeros narradores de historias sagradas

Probablemente los primeros humanos en relatar *historias sagradas* hayan sido los chamanes, en aquellas formas de religiosidad comunitaria anteriores a la organización del estado: sociedades cazadoras-recolectoras, aldeas neolíticas; así como, posteriormente, en el marco de los rituales

---

[155] HANNA ARENDT, *On Revolution*, Londres, Penguin, 1965, 44.
[156] ARENDT, *The Human Condition*, 244-45.
[157] ibid., 240.

apropiados a la familia extensa, el espacio doméstico y el vínculo entre distintas generaciones, a diferencia de los rituales donde se representa la estratificación social, de una manera o de otra. Los chamanes ejercen la guía en rituales de iniciación que permiten participar activamente al público durante un viaje imaginario por el mundo espiritual o el trasmundo, al mismo tiempo que propician la integración de todos y cada uno en la comunidad: un *vehículo compartido* en el viaje, sea la barca de Rá, el barco de Ulises o el arca de Noé[158].

Tanto el drama ritual y la representación pública de textos sagrados, como la narración de cuentos maravillosos, en épocas posteriores, pueden considerarse herederos de su función mediadora[159]. La antropología de las religiones ofrece un panorama sorprendente y muy bien documentado de los cultos religiosos en la "periferia" de las grandes religiones transculturales, a la vez que estudia los rasgos centrales de cada una de ellas: el culto a los espíritus (*spirit-cults*) en las fronteras del budismo, lo que parece contradecir abiertamente el agnosticismo de tal no-religión; la religión popular (sufismo) en el Islam; los nuevos movimientos religiosos en el hinduismo; la relación entre cristianismo y religiones tradicionales en África; las religiones afro-americanas; el neopaganismo y la Nueva Era en Europa.

Pero aún más llamativo resulta que tales funciones sean asumidas por el héroe de los evangelios, junto a todas las demás que se habían dispersado a causa de la distribución jerárquica de los carismas en el espacio circunscrito del Templo: la sanación, la comunicación con los espíritus y, específicamente, el diálogo con la divinidad, en el cual Jesús introduce a su audiencia y la lleva más allá de la tradición profética, en calidad de interlocutor connatural con Padre/Madre y con los hermanos. Su palabra transforma los mitos genealógicos y cosmológicos acerca de los orígenes de la comunidad en parábolas vivas sobre el reinado *con* Dios-a a través de signos cotidianos. La comunicación del Espíritu es puesta en contraste por Jesús y por las tradiciones

---

[158] Vid. MIRCEA ELIADE, "La iniciación chamánica", *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1976 (1964), 104-129.

[159] Así lo reconoce BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction,* Cambridge, Cambridge U.P., 2006, 42-43, al final de su estudio sobre el chamanismo, al mismo tiempo que elogia los esfuerzos de LÉVI-STRAUSS, quien compara el fenómeno con el psicoanálisis para explicar su peculiar eficacia en el medio cultural adecuado; y, especialmente, el trabajo comparativo de IOAN LEWIS para interpretar el sentido social de los ritos chamánicos.

sinópticas con los fenómenos de posesión alienante, que enmascaran a la persona para que sea ejercida fatalmente la violencia contra un chivo expiatorio.

Durante las últimas décadas, la antropología de la religión ha resaltado las coincidencias entre descripciones etnográficas de distintas culturas para universalizar y perfilar de nuevo el concepto de chamanismo. A partir de su contexto genuino al este de Siberia (el pueblo evenki de Tungus), conocido gracias al trabajo de Shirokogoroff [160], el ámbito de los ritos chamánicos fue "descubierto" por los investigadores en otras regiones, de la mano del fenomenólogo Mircea Eliade, y de Ioan Lewis (en la tradición estructural-funcionalista)[161], aunque entre ambos hay notables diferencias de perspectiva.

Mientras que el primero pretende dar cuenta de la experiencia religiosa en culturas tradicionales e imagina estar sacando a la luz los fundamentos de la religiosidad humana desde tiempos prehistóricos[162], el segundo descubre que el "complejo chamánico" se reproduce en todas las religiones, incluidas las que poseen una teología compleja y un horizonte universal.

Eliade prefiere separar con toda claridad la actividad del chamán 1) como mediador de la comunicación con los "espíritus" y como guía de la comunidad en su proceso de experiencia sobre el trasmundo, es decir, alguien que tiene el poder de controlar los espíritus en beneficio común, respecto de 2) el fenómeno ambiguo de la "posesión" (*spirit-possession*).

Lewis se funda en su trabajo de campo sobre la religión en Somalia para proponer una "sociología del éxtasis": los ritos chamánicos serían centrales (*central possession cults*) en

---

[160] Vid. S. M. SHIROKOGOROFF, *The Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, Kegan & Paul, 1935, apud BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology,* 16ss.

[161] Vid. ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 232ss.; IOAN M. LEWIS, *Ecstatic Religions*, Harmondsworth, Penguin, 1971.

[162] Para ELIADE, el núcleo del chamanismo está constituido por el "viaje mágico" al mundo superior o al inferior (cf. los Apocalipsis) y por el control del chamán sobre los espíritus. Según RONALD DAVID LAING, psiquiatra especializado en el estudio de la psicosis y las terapias alternativas (antipsiquiatría) para su sanación, las experiencias visionarias y los sueños son "the original well spring of all religión", *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Harmondsworth, Penguin, 1967, 112. Las alucinaciones son respuestas –en el marco transformativo de la locura- a una situación insoportable (*distress*), cuando la persona no puede ajustarse a las expectativas de sus pares (*peers*), muchas veces generadoras de un "doble vínculo", a causa de mandatos/mensajes contradictorios. Cf. en similar sentido la teoría antropológico-psicológica de WESTON LA BARRE, *The Ghost Dance: Origins of Religion*, Londres, Allen and Unwin, 1972, a partir de sus investigaciones sobre los "estados alterados de conciencia" que caracterizan el "culto del peyote" y de otros pueblos amerindios. El uso de drogas para provocar un "viaje" fue adoptado por la cultura juvenil durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, con unas consecuencias francamente desastrosas.

aquellas culturas donde mantienen el orden moral. Pero también pueden darse en los márgenes de las sociedades donde se han extendido las grandes religiones transculturales: en Somalia, la musulmana. Son muchas veces protagonizados por mujeres o personas de los estratos sociales inferiores y se oponen a la religión moralista (*peripherial religion cults*), de modo que vendrían a ser "la religión de los oprimidos".

Según Lewis, la mediación ejercida por los chamanes con los espíritus, en cualquier cultura, puede ser de tres tipos: posesión, intermediación (*mediumship*, p. ej., en ritos adivinatorios) y control de los espíritus (el chamanismo clásico). Ahora bien, otros autores han señalado la distinción entre el *trance* en sociedades cazadoras-recolectoras, donde el agente o el participante en el ritual son fortalecidos por la comunicación con los espíritus, respecto de la *posesión* (*possession-trance*) en sociedades agrícolas, durante la cual es puesto en escena el dominio del espíritu sobre una persona que ocupa un lugar subordinado en el orden social: mujeres, en muchos casos, a través de ritos donde se dramatiza la violencia, con frecuencia sexual, y se refleja la "sumisión"[163].

Los rituales de posesión asociados al "culto Zar" en el norte y noreste de África han sido descritos por diversos autores, desde perspectivas variadas: Ioan Lewis, Pamela Constantinides, Janice Boddy. Todos destacan las diferencias y las implicaciones entre los cultos chamánicos y el orden de la religión islámica: el lugar otorgado a los *jinns* (seres invisibles, pero mundanos) en el imaginario musulmán, a manera de dobles espirituales de la bondad, la malignidad o la ambivalencia humanas; el carácter amoral de los cultos Zar, en oposición al moralismo de la religión dominante; el protagonismo de las mujeres en los roles relacionales de pacientes y de *folk healers*, mujeres-chamán que han adquirido control sobre los espíritus después de pasar por la enfermedad. No obstante, los antropólogos ofrecen distintas explicaciones sobre el lugar de los cultos Zar en la sociedad islámica. Mientras que Lewis los considera un ejemplo de "religión de los oprimidos", Boddy insiste en la necesidad funcional del culto Zar dentro de un sistema

[163] Vid. ERIKA BOURGUIGNON, *Psychological Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1979, 262-263.

simbólico "balanceado" por la oposición entre los géneros (hombre-mujer, espacio público – doméstico, actividad - pasividad, etc.).

Los rituales de posesión por espíritus pueden proporcionar un grado variable de reflexión acerca de las consecuencias que un orden estructural concreto tiene sobre las relaciones interpersonales y sobre la psicología de sus miembros, pero sólo aluden oblicuamente a las causas de la opresión sufrida por quienes han sido subordinados en el orden social. En los cultos antedichos, "los espíritus son únicamente aplacados y permanecen atados a sus huéspedes de por vida", comenta Brian Morris[164]; por lo cual Constantinides sugiere que el rol de los líderes cultuales es más bien el de un "compañero sufriente" (*fellow sufferer*) que el de chamán. No es aventurado suponer que ese rol simbólico representa a las mujeres oprimidas por los varones dominadores, e incluso por una divinidad etiquetada como masculina.

Lewis sopesa los intereses desplegados por las mujeres a través del ritual para obtener regalos de sus agrios maridos, junto con la función conservadora del culto Zar en el orden del patriarcado. A pesar de su dinamismo y "el hecho de que las creencias espirituales constituyen una forma de *reserva espiritual* (*spiritual reservoir*) en la cual las mujeres afligidas pueden actuar"[165], aún así Lewis reconoce que la terapia Zar es esencialmente conservadora, "al capacitar a las mujeres para ajustarse y aceptar presiones en aquellas direcciones que no desafían de modo radical el orden masculino dominante"[166].

---

[164] B. MORRIS, *Religions and Anthropology*, "Zar Cults in the Sudan", 88-96 (89).
[165] ibid., "Zar Cults in Northern Somalia", 82-88 (87-88).
[166] IOAN LEWIS, "Introduction", en id., A. AL-SAFI, S. HURREIZ (eds.), *Women's Medicine*, Edimburgo, Edinburgh U.P., 1991, 1-16 (7), apud MORRIS, ibid., 88.

Entre el servicio al pueblo y la ambición de poder

a. La centralización del culto

La tradición bíblica nos ha proporcionado un amplio elenco de experiencias que podrían ser incluidas en el "complejo chamánico", a través tanto de los libros narrativos como de los proféticos[167]. Sin embargo, han sido sometidas por sus redactores a una continua valoración, la cual, con frecuencia, "deja pasar el camello pero cuela el mosquito".

Cuanto más atrás se retrotraen las tradiciones, tanto más abundantes y centrales son los testimonios de rituales chamánicos[168]: en la relación de los patriarcas y las matriarcas con *'El*; en personas determinadas que actúan como mediadores extraordinarios de YHWH ante su pueblo, a partir del ejemplo de Moisés; en las prácticas ambivalentes atribuidas a los jueces y los profetas por la Historia Deuteronomista; en la adivinación a cargo de sacerdotes (heb. *urim* y *tumim*) durante el periodo del Primer Templo, considerada aceptable por contraste con la protagonizada por mujeres, la cual es calificada de hechicería y sometida al control social, al menos a partir de la actividad del movimiento deuteronómico, durante el último tercio del s. VII a.C.

Parece que el cambio más profundo en la consideración de los ritos chamánicos coincide con el desarrollo de una campaña oficial para centralizar el culto en Jerusalén e institucionalizar la función sacerdotal de forma excluyente[169]. Así pues, las contradicciones en la axiología sobre los

---

[167] Vid. una excelente reconstrucción del contexto social en que se desarrolló la función profética, así como su progresiva decantación, JOSÉ LUIS SICRE, *Profetismo en Israel*: *El profeta. Los profetas. El mensaje*, Estella, Verbo Divino, 1992[5], esp. "Los profetas" (antecedentes: Egipto, Mesopotamia, Mari, Canaán; comienzos, siglo VIII, profetas del Sur, exilio, restauración, silencio), 219-366. De modo más general, vid. la síntesis aún válida que propone RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, *De los comienzos hasta el final de la monarquía*, y II, *Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Trotta, 1999 (1992), esp. "Elementos religiosos de los primitivos grupos familiares", 58-83; "La religión de la mancomunidad de clanes pre-monárquicos" (organización antijerárquica y sus símbolos: *El* y YHVH, institución del culto comunitario), 128-173; "La religiosidad familiar de finales de la época pre-monárquica", 174-192; "Grupos proféticos de oposición y revolución de Jehú", 281-294 "Confrontación teológica en la crisis socio-política del s. VIII" (oposición radical de los profetas), 306-337; "Religiosidad familiar a finales de la época monárquica", 350-366; "La religiosidad familiar como soporte del yahvismo", 510-528; "División social y religiosa de la comunidad" (en el postexilio: sectas proféticas), 661-683; "Acercamiento de los estratos religiosos, teologización y fragmentación de la religiosidad personal", 684-709; "Teología de resistencia en el profetismo tardío y en la apocalíptica", 782-835.

[168] Vid. ZYONI ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, Londres, Continuum, 2001, esp. "Israelite Mantic Religions in Literary, Social and Historical Contexts", 480-510.

[169] Vid. ALBERTZ, "La reforma deuteronómica", ibid., 366-435 (esp. "Lucha contra el sincretismo privado y el pluralismo religioso interno" 394-406).

mediadores/as, incluso cuando tratan de un mismo sujeto (Jetró/Reuel y los madianitas, el culto doméstico de las mujeres), a lo largo del canon bíblico podrían explicarse en virtud de las estructuras sociales dominantes en el contexto, tanto con arreglo a las tradiciones de donde proceden los relatos y las leyes, como por su revaloración durante el exilio y el postexilio, al regreso de Babilonia[170].

No tengo la intención de fabricar una dialéctica entre chamanes y sacerdotes, semejante a la que Wellhausen, a finales del s. XIX, proyectó en su hipótesis sobre las fuentes documentales del Pentateuco: un pasado glorioso durante el tiempo de la monarquía y de los profetas, superpuesto al judaísmo posterior, al que consideraba ritualista y falto de espíritu.

Tan rituales eran las acciones de los profetas como las de los sacerdotes, según hemos sugerido en capítulos anteriores, aunque los ritos fueran de distinto género. Además, la imagen de la divinidad que nos ofrecen es igualmente esquizoide: peligrosa y amable, patriarcal y maternal; sedienta de venganza, pero protectora; posesora y liberadora. La oportunidad de comprender el contexto sociocultural de los símbolos nos debería ayudar a interpretarlos a manera de etapas en un camino de aprendizaje que no es reversible, aunque los fundamentalismos provoquen una ilusión regresiva como resultado de otro tipo de relaciones sociales y de nuevas aspiraciones al dominio.

Lo cierto es que gran parte del Primer Testamento se concibió o se redactó durante el exilio (s. VI a.C.) [171], mientras que la composición del Pentateuco es ubicada por la investigación actual en el periodo postexílico. La liberación de los desterrados a Babilonia (la *goláh*), tal como es cantada en el DeuteroIsaías, sirvió de signo para recuperar y dar forma a las tradiciones de Israel de la manera más auténtica que pueda imaginarse. Incluso el rescate de la memoria sobre los orígenes: las historias de los patriarcas y matriarcas, está profundamente motivado por la experiencia de la religiosidad doméstica durante el exilio babilonio. Los ritos chamánicos no

---

[170] Vid. la obra ya citada de R. ALBERTZ así como "Le milieu des deutéronomistes", en ALBERT DE PURY, THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL MACCHI (eds.), *Israel construit son histoire: L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Ginebra, Labor et Fides, 1996, 377-407, acerca del contexto social de los historiadores deuteronomistas: la goláh en el exilio babilónico; id. *Israel in Exile: The History and the Literatura of the Sixth Century B.C.E.,* Leiden, Brill, 2004; J. L. SICRE, *Josué: Historia*, Estella, Verbo Divino, 2002.
[171] Vid. ALBERTZ, *Israel in Exile*, cit.

habían desaparecido, sino que se fueron convirtiendo en acciones celebrativas de la memoria y la esperanza de liberación[172].

Pero las consecuencias de ese proceso fueron demasiado graves, en la medida que la centralización del poder religioso y político impedía que se expresaran los carismas de sanación en las mujeres o que se hiciera sensible la mediación con la divinidad en el pueblo de la tierra, disperso por aldeas y familias extensas. Veamos ahora cómo pudo desarrollarse el proceso desde su origen.

Gracias al análisis de las tradiciones bíblicas a través de los textos, podemos extrapolar alguna hipótesis transcultural sobre la deriva del chamanismo bajo la presión de los primeros estados, que pretenden servirse de sus ritos para legitimar sus prácticas. Durante el proceso narrado, desde los cultos nómadas a la institución de un único Templo, los chamanes tienen que elegir entre 1) ser cómodamente absorbidos, 2) adoptar una identidad arriesgada de resistencia frente al poder, o 3) *desintegrarse*. En el último caso, dejan de servir como mediadores a la comunidad en su conjunto, para funciones tales como la caza y la actividad agrícola, la sanación, la fertilidad o la resolución de conflictos. Tanto en la primera como en la última opción, se dedican a representar a través del mito una estructura de dominio, sea con el rol de quien actúa en connivencia con los espíritus "señores del mundo" (cf. el *Chilam Balam*, los profetas del Templo), sea la estrategia de quien pugna por la jefatura (las ideologías caudillistas, los milenarismos violentos).

También ocurre que los chamanes conserven su valor sagrado, pero vuelto del revés, cuando se someten a la humillación de poderes representados como agresores/posesores, a través de una

---

[172] ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, 58-83; 174-192; 350-366; 394-406; 510-528; 684-709, quien dedica un amplio espacio a la religiosidad familiar en su proceso desde el sustrato común y anterior a cualquier diferencia religiosa, previo incluso a cualquier forma de sincretismo "desde arriba", promovida por reyes e imperios (Ajab 1Re 17ss.; Acaz 2Re 16, 3-4.10ss.; Manasés, 2Re 21, 2.9), hacia la vivencia integrada del judaísmo postexílico (cf. Ez 20, 23-26). Es muy interesante el estudio de los nombres personales y su relación con los salmos de alabanza y lamentación individual (ibid. 178-184), que empiezan en la época premonárquica siendo dedicados a 'El y concluyen en la época pre-exílica, en su mayor parte, incluyendo a YHWH en su lugar. De ahí deduce ALBERTZ que la mancomunidad de Israel, antes de la monarquía, celebraba a 'El, hasta que se incorpora el nombre de YHWH con "el grupo del éxodo" (Efraín, Manases y Benjamín) y la memoria comunitaria de la liberación, la cual empieza a producir su efecto. No obstante, los profetas se quejan de que este cambio es superficial, puesto que no iba acompañado de una solidaridad obediente a la Alianza, a favor de los pobres de YHWH, tratados como verdaderos hermanos.

compleja trama de mitos que significan el castigo fatal contra el cuerpo, la mujer, el niño o el esclavo como chivos expiatorios. Pero esta última forma puede ser, si cabe, más peligrosa. Las prácticas de la religiosidad dominante se sirven de una figura marginal, señalada como siniestra por la fantasía punitiva, sobre la que pueden ejercer ritualmente un *dominio necesario*. El rey, sus sacerdotes y sus profetas, proyectan la imagen del enemigo sobre una víctima estigmatizada por el código de pureza o convertida en tabú por el código de los rituales prohibidos. Es el escenario de los ritos sacrificiales con víctimas humanas en los imperios mesoamericanos; la hija de Jesé en el libro de Jueces; herejes y judíos en la España inquisitorial o las brujas y los papistas en la Europa protestante.

La resistencia del profetismo en Israel frente al poder, con algún apoyo popular, sería una excepción notoria, que llegó a resultar significativa por su valor posterior para que pudieran reconstruirse el pueblo y su cultura, después de la destrucción sufrida por ambos reinos, Israel y Judá, entre los ss. VIII y VI a.C.. Además, el último paso de una tensión creciente entre chamanes y monarquía nunca pudo llevarse a sus últimas consecuencias en la Historia de Israel, reducido al reino de Judá. Consistía en prohibir los ritos chamánicos y sustituirlos exclusivamente por ritos hierocráticos. Así comenzó a hacerlo el rey Ezequías y volvió a intentarlo Josias, pero no se logró hasta el regreso de los desterrados a Babilonia. Sólo entonces los ritos domésticos fueron activamente demonizados, la agencia mediadora de las mujeres fue prohibida junto con la imagen femenina de la divinidad (*Aserá*[173]; cf. Jer 7, 18; 44, 1-30). A su vez, los profetas –al igual que los levitas, sacerdotes locales- fueron objeto del control legal organizado por la casta sacerdotal o por un consejo de notables (Dt 18; Mc 12, 1-12; Lc 11, 49-51 Q; 13, 34-35 Q). Sin embargo, la continua actividad de los grupos proféticos en la ampliación y la edición de libros, antiguos y

[173] Vid. una revisión coherente de otras investigaciones en JUDITH M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000; WILLIAM G. DEVER, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005. Es necesario subrayar que el nombre *Aserá* no procede, con bastante certeza, de la edad del bronce cananea ni de los vecinos semíticos. Vid. la ausencia señalada en los topónimos de posible origen cananeo por ZEVIT, *Israelit Religions*, 604, 649, así como el cap. dedicado a la Aserá en los testimonios epigráficos, 350-438 (359-405).

nuevos, hasta el s. II a.C., es prueba de que nunca pudo ejercerse la represión hasta sus últimas consecuencias, muy probablemente a causa de su reconocimiento entre el pueblo de la tierra.

El movimiento "sólo-YHWH", que condujo al proyecto deuteronómico de centralización religiosa en tiempos del rey Josías (640-609 a.C.), pretendía cambiar la relación familiar con YHWH, a quien solicita y agracece sus dones, por formas de solidaridad comunitaria, para lo cual interpone un condicionamiento, de modo que las bendiciones del Señor se realicen en respuesta a la plegaria: *si* Israel cumple el mandamiento (Dt 5, 16; 15, 10. 18; 16, 15.20, etc.). Además, promueve una conciencia de nación elegida frente a los demás pueblos, que permitía considerar a todos los miembros de Israel como hermanos. Pero la tensión provocada condujo a una grave disociación: el mandato de amar al extranjero inmigrante (porque "fuisteis inmigrantes en el país de Egipto" Dt 10, 17-19) se contradice con el desprecio violento a los pueblos extranjeros y a los impíos en la propia tierra. Además, el sistema del Templo, antes y después del exilio, no redundaba en beneficio del pueblo de la tierra, sino en perjuicio de la solidaridad, a causa de los códigos insoportables de pureza que sacralizaban la estratificación social en castas y, durante el periodo postexílico, instituían los ritos de purificación exclusivamente en Jerusalén.

El uso de otros ritos domésticos y locales, como las abluciones y el baño en la piscina cúltica (la *miqweh*), no diluyó las fronteras sociosimbólicas, sino que las reforzó, para mayor honra de los sacerdotes y de los puristas (*haverim*). A comienzos del s. I, el bautismo de Juan con el *agua viva* del río Jordán, donde comenzó simbólicamente la entrada en la tierra prometida, respondía a la difusión de tales técnicas con un testimonio de perdón que devolviera a todo el pueblo, persona por persona, su unidad equitativa y su integridad ante YHWH.

b. ¿Ambición de poder?

En la periferia del judaísmo normativo durante el Segundo Templo, a partir del s. IV a.C., la literatura apocalíptica fija y consagra por medio de la escritura una ideología y un universo

simbólico[174] cuyas raíces se encuentran en el profetismo. La deriva hacia el imaginario apocalíptico seguía nutriéndose de ritos chamánicos que eran esperables en una sociedad aldeana, relativamente alejada de centros políticos y económicos[175], aunque sometida de forma arbitraria a la presión de quienes se disputaron el control de Palestina, comenzando con las campañas de Alejandro y siguiendo por los *diadokhoi* que le sucedieron: reyes ptolomeos (Alejandría) y seléucidas (Antioquía).

Los desastres de la guerra en serie[176] debieron de afectar a la población judía. La corrupción de los sumos sacerdotes en Jerusalén, mientras negociaban cuotas de poder con los sucesivos dueños (persas, ptolomeos, seléucidas); la aristocracia laica de los Tobíadas, asentada en Transjordania, a quienes poco les importarían la memoria del pueblo contra la esclavitud ni los compromisos sociales de la Torá, no hizo más que alentar el surgimiento de una fantasía ideológica, en paralelo con las tradiciones populares y los ritos que pretendía instrumentalizar.

La narración fantástica de viajes al trasmundo gracias a la mediación de espíritus positivos (ángeles y arcángeles), en lucha con espíritus negativos que se han posesionado de la tierra y la han sometido a todos los males (los ángeles caídos: "vigilantes", y sus descendientes, los gigantes o *nefilim*), podría ser vinculada con el tipo chamánico de la intermediación (*mediumship*). El artificio de la escritura pseudónima, al menos durante esa época, puede ser mejor explicada que lo fue hasta ahora en forma de una posesión instrumental, gracias a la cual *habla* la figura del mediador mítico: el patriarca Henoc o cualquiera de las figuras ya conocidas en la memoria de Israel (Noé, Abrahán, Moisés, Elías, Isaías, Jeremías, los doce hijos de Jacob, etc.). John J. Pilch ha estudiado con detalle las visiones apocalípticas como estados alterados de conciencia[177], aunque no profundice en esta otra dimensión: el contexto cultural de la ambición de dominio en chamanes

---

[174] Aunque podemos encontrar huellas sobre la continuidad de ese proceso cultural después del exilio en la síntesis de ALBERTZ, ha sido JOSEPH BLENKINSOP quien ha reconstruido sus grandes rasgos, entre los ss. VI al II a.C. (incluyendo "the lost century", desde Artajerjes II, 404, a la era seléucida, 312), "The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim", en ODED LIPSCHITZ, GARY N. KNOPPERS, R. ALBERTZ (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 385-404.

[175] Cf. la cosmología chamánica según ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 213-231, en el marco de los viajes iniciáticos ya citados.

[176] BLENKINSOP, "The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim", 387.

[177] PILCH, "Holy Men and Their Sky Journeys: A Cross-Cultural Model", *BTB*, 35, 106-111.

desintegrados del servicio a la comunidad, pero deseosos de obtener refrendo en su rivalidad con otros grupos por el dominio.

Hago notar que la relación de los letrados apocalípticos con los espíritus no está orientada a servir de mediadores para la salvación de la comunidad en su conjunto y de cada uno de sus miembros, sino más bien a que la muchedumbre de los desposeídos acepte como si fuera voluntad divina un *poder en trance* de organizarse: los *hasidim*[178]. Aunque sus antecedentes lejanos –o cercanos: la revolución de los macabeos- puedan retrotraerse a la ideología de la guerra santa contra los opresores[179], su objetivo era todavía más ambicioso: el dominio del mundo para purificarlo de todo mal, lo que condujo al fratricidio durante la guerra contra Roma (67-70).

En suma, sobre la base del testimonio bíblico, a la teoría sociológica del carisma habría que añadir el estudio del "complejo chamánico"[180], de modo que entendamos el proceso mediante el cual el liderazgo político ha llegado a hacer uso de prácticas tradicionales de relación con espíritus (o con las divinidades) para abastecerse de un instrumento retórico en orden a controlar la sociedad desde arriba. Al menos como hipótesis, podríamos suponer que los carismas en asociación con un proyecto de conquista del poder –el modelo analizado por Weber- son construidos por medio de aquella *racionalidad instrumental* del dominio que somete los símbolos y los rituales de mediación y sanación a un fin primordial: elevar al aspirante (*would-be-king*), junto a su grupo

---

[178] "Un rasgo común a los textos sectarios o cuasi-sectarios de esa época es la preocupación por vincularse con el exilio en Babilonia, como el tiempo-eje en la historia religiosa del pueblo y, al hacerlo así, de hecho, anular los siglos intermedios", ibid. 389. Los mismos patrones se repiten en el libro de los Jubileos y en el Apocalipsis de los Animales y de las Semanas (1Henoc 89, 68 – 90, 5; 93, 1-12 + 93, 12-17) según los cuales el periodo del Segundo Templo es inválido, impuro. El *Testamento de Leví* y el fragmento de Qumrán 4Q Moisés denuncian la corrupción del Templo durante el mismo periodo, lo que conduce a la aniquilación, excepto a un resto. En ellos se evidecia la conexión entre una protología fantástica sobre el origen del mal y el *fatum* de la destrucción apocalíptica.
De acuerdo con BLENKINSOPP (ibid. 392 ss.), las conexiones con la ideología de Qumrán (el *Documento de Damasco*) dan pie a pensar en un movimiento pre-esenio, cuyas raíces podrían estar en los regresados de Babilonia: los *bene haggoláh* (hijos de los desterrados). BLENKINSOPP repasa después las conexiones entre la escatología profética tardía, fruto de sucesivas ediciones entre los ss. VI y II a.C. (referencias al Día de YHWH, Zac 9-14, Trito-Isaías, Is 24-27, Jl 3, etc.), y la apocalíptica sectaria (398 ss.). La inspiración de esos textos para configurar la *mirada de Jesús* y su práctica comunitaria puede ser contrastada con la deriva apocalíptica hacia la guerra contra Roma. En vez de manipular las esperanzas de los pobres, Jesús alienta su autoestima/dignidad, su libertad y su solidaridad, en anticipo del reinado *con* Dios.
[179] Cf. IOAN LEWIS, *Ecstatic Religions*, 127 y 175-176, quien atribuye las visiones extáticas al efecto de una causa extrínseca: las presiones físicas o sociales.
[180] WEBER asocia ambas realidades desde el comienzo de su análisis. "El carisma de un poseso […], de un chamán […], del fundador de los mormones […] o un literato entregado a sus éxtasis demagógicos […] todos ellos se consideran por la sociología, exenta de valoraciones, en el mismo plano que el carisma de los que según apreciación corriente son grandes héroes, profetas y salvadores" *Economía y sociedad*, I, 253.

social, a una posición intermediaria entre el pueblo y el trasmundo, a manera de un semidiós o una casta de semidioses, supuestamente dotados por la divinidad para el ejercicio de la violencia sagrada. De tal manera, el chamanismo pierde por completo sus raíces comunitarias y se racionaliza en forma de ideología, como una función del sistema político.

Un chamán que escucha

Es significativo que en el relato de los evangelios aparezca Jesús desempeñando los roles de un chamán que controla los espíritus malignos y pone en comunicación a la muchedumbre con la divinidad benéfica –como no dejan de señalar antropólogos[181] y exegetas[182]; especialmente Pieter Craffert, con el que coincido en algunos aspectos[183]. Pero aún lo es más que su relación con el Espíritu de Dios fuera creciendo en reflexividad a través de sus relaciones interpersonales, gracias a una toma de conciencia sobre la realidad de su tiempo: las estructuras del poder, las formas de manipulación retórica (político-religiosa), la guerra de ambiciones ideológicas, la desigualdad en la distribución de roles y recursos, en la sociedad y en la familia, entre pobres y ricos, mujeres y varones, casta sacerdotal, letrados y pueblo de la tierra.

No sólo en el cristianismo, sino también en las diversas tradiciones del budismo, el judaísmo o el Islam, se ha solido clasificar bajo el marchamo de "religión / religiosidad popular" las relaciones establecidas por quienes tienen necesidades "mundanas", a través de mediadores/as chamánicos, con las presencias espirituales que pueden resolverlas en el marco de una cultura

---

[181] Vid. BRIAN MORRIS, *Religión and Anthropology*, 23. Cf. la exégesis que se funda en modelos de la antropología social y cultural para explicar la "salud" propiciada por *folk-healers*, a partir de la pregunta formulada por ARTHUR KLEINMAN, "Why Do the Indigenous Healers Successfully Heal?", *Social Science and Medicine*, 13 (1979), 7-26; PILCH, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, Fortress, 2000.

[182] Entre diversas sugerencias, destaca la investigación específica de PIETER F. CRAFFERT sobre el complejo chamánico en relación con Jesús, que comenzó por varios artículos y ha culminado en la propuesta de un modelo de tipo social (*type social model*): *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspectiva*, Eugene, Cascade, 2008.

[183] Ambos asumimos una perspectiva antropológica para acercarnos a la integridad de los evangelios y, de tal modo, reconstruir su sentido en su propio contexto, en lugar de comenzar por fragmentarlo y seleccionar aquellos fragmentos que puedan dar lugar a una invención plausible. CRAFFERT evita convertir su estudio en un pre-juicio sobre la historicidad de cada uno de los dichos y hechos, sea para sostener el dogma, sea para destruirlo. El *Context Group* en pleno ha saludado su obra como una aportación esclarecedora.

determinada: los mitos y las vidas narradas de la memoria colectiva. También es frecuente que se consideren tales relaciones como una pervivencia de formas religiosas primitivas, antes que se instituyera un orden simbólico jerárquizado y unas vías de salvación selectas, protagonizadas por sacerdotes, monjes o expertos, generalmente letrados. De acuerdo con tales categorías, la religión popular sería dominada por la magia, que pretende el control de las fuerzas ocultas, mientras que la religión elevada, la contemplación o la meditación propende a la salida del mundo, sin enredarse en la historia personal: el ego deseante, el dolor, la necesidad individual o la injusticia social.

En la práctica, sin embargo, tal oposición se revela imprecisa e injusta: las mediaciones muestran el rostro del Misterio en un plano interpersonal, de modo que sacan a la luz los sentidos reprimidos u ocultos por la cultura dominante. Cuanto mayor sea la desigualdad social y la incomunicación entre castas separadas por los símbolos de lo sagrado, más apremiante será la demanda de salvación y mayor la posibilidad de que el *olvido del rostro humano* que sufre injusticia dé lugar a una constelación de personajes intermediarios, olvidados a su vez, desconocidos y rescatados, sublimes o siniestros, a los que los chamanes interpretan en sus rituales.

La actividad de Jesús en el evangelio de Marcos, como en las *tradiciones Q* y otras fuentes, va haciéndose cargo de las historias de vida de quienes eran dejados al margen por los mitos de la perfección (étnica, sacerdotal, masculina o mesiánica), para poner en situación de diálogo a personas concretas de la muchedumbre (el pueblo desestructurado: gr. *okhlos*) con la presencia activa y amante del Misterio, al mismo tiempo que "echa fuera" aquellas mediaciones fundadas en la violencia, en la desigualdad y en la subordinación jerárquica, marcadas por una mentalidad y una sociedad dualistas: puro-impuro, sublime-siniestro.

Los *alter*protagonistas que son narrados junto con el héroe no encajan en el tipo del sacerdote, ni del rey, ni aun del profeta. Tampoco son capaces de "sanarse a sí mismos", sino que solicitan su mediación con angustia o con autohumillación, pero Jesús los reconoce co-agentes de

la salud en un plano simultáneamente mundano y trascendente (Mc 2, 5; 3, 34-35; 5, 34.36; 7, 29, etc.)[184].

Por tal motivo es acusado de "baalismo", hechicería o suplantación, por quienes exigen que los individuos se ajusten a un modelo optimizador en el sistema religioso antes de participar en la salvación; no sólo es que estén celosos de su influencia positiva, sino que recelan a causa de la sustitución del propio paradigma en la *historia sagrada.* Podría haber ocurrido en la trama de cualquiera de las grandes tradiciones religiosas. De hecho, puedo constatar la vigencia de otras mediaciones en las formas periféricas de la religión que tienen lugar en sociedades complejas, estratificadas socialmente y jerarquizadas por los símbolos de lo sagrado, como demuestran los estudios de la antropología[185].

6. Aprendizaje histórico

Robert Bellah se hizo cargo de otros modelos anteriores sobre la historia de las religiones (Durkheim, Weber, Eliade, etc.), para distinguir cinco etapas en un modelo evolutivo: religión primitiva, arcaica, histórica, pre-moderna y moderna[186]. La etapa "histórica" coincide con el surgimiento de las religiones transculturales, en las que se introduce el monoteísmo junto con una organización jerárquica del cosmos, tanto en el mundo terreno como en el trasmundo.

Durante las tres primeras etapas, la identificación entre religión y sociedad para garantizar la cohesión, después de una mayor armonía "primitiva", da lugar a que los conflictos sean explicados por la mitología de una guerra entre dioses (religión arcaica) o por medio de un dualismo extremo (religión histórica). En el apartado anterior he propuesto un modelo para explicar la deriva desde el chamanismo que contribuye *funcionalmente* a la integración de sus miembros en la comunidad, a

---

[184] No es casual que Jesús manifieste con autoridad el rechazo contra actitudes autoinculpatorias, que sólo se deben al código de pureza, como la del enfermo de la piel en Mc 1, 41.44; así como frente a los poseídos por una imagen aterrorizadora de la divinidad.

[185] Vid. BRIAN MORRIS, *Religión and Anthropology*, cit.

[186] ROBERT N. BELLAH, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29 (1964), 358-374, reimp. en id. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York**,** Harper & Row, 1970, 20-50.

través de la relación con el Misterio, hacia el rito centralizado por las élites dominantes, los ritos de posesión *desintegrados* y, de un modo contrafáctico, el profetismo ético.

La religión moderna se distingue de las anteriores por "un colapso del dualismo que fue crucial en todas las religiones históricas". La confluencia entre sagrado y profano tampoco significa un regreso a la primera fase: la reflexividad permite un incremento en la diferenciación simbólica; una actitud "realista" ante los símbolos, para valorar si nos sirven o no como mediaciones; y una mayor integración personal. La salvación ya no está en manos de especialistas religiosos. La asociación voluntaria corre pareja con la democratización de las esferas sociales (política, ciencia, religión).

Más allá de cualquier simplificación excesiva, para mayor gloria de la cultura occidental, me parece necesario denunciar las resistencias de la economía capitalista globalizada a un aumento de la participación personal en el trabajo, en el producto y en la distribución de los bienes, que condiciona las manipulaciones de lo sagrado como un espejo de las élites y un imperativo: su emulación planetaria, contra el sentido y contra la racionalidad, de una crisis a la siguiente. Las religiones tienen una dimensión transcultural, que trasciende la salvación e incluso la ética individuales, para demandar de las personas un compromiso con la justicia que no ha sido satisfecho por la modernidad.

Ahora bien, ni la reacción fundamentalista contra los efectos negativos de la modernización, que pretende regresar a alguna etapa anterior (el dualismo, el paraiso perdido), ni el mero olvido del pasado, para volver a repetirlo, nos pueden ayudar a encontrar la salida al terror *que nos damos*. ¿Es el universo y la existencia mundana un mero paseo por el castillo fantasma, entre ruinas *góticas* que me anuncian mi propio fin?

Lo que estamos calibrando en este ensayo es la posibilidad de un aprendizaje que haga memoria de todas las etapas, no sólo para evitar los errores, sino para dar cuenta de las víctimas como maestras y sanadoras en un diálogo eterno con el Misterio, en vez de como fetiches para la cohesión, instrumentos para la legitimación de los rivales o, en el tiempo actual, chivos expiatorios

de la indiferencia y la desmemoria. Me parece que las versiones irónicas que hoy ofrecen sobre los símbolos del terror creadores literarios (el realismo latinoamericano, desde Cortázar hasta Laura Restrepo) o audiovisuales (Tim Burton, Francis Ford Coppola, Alejandro Amenábar, estudios Pixar, etc.) son un guiño en dirección a la salida, como estamos comprobando: la metáfora del camino, la certeza de la experiencia, la huella de la relación, la esperanza renacida en el amor.

A mi modo de ver, el proceso histórico de aprendizaje no conduce a una "fe intelectual", al gusto de las élites, sino a una constante recuperación de la memoria y a la extensión del carisma y el diálogo con el Misterio, tanto en la vida personal como en las religiones organizadas como asambleas donde sea admitida y *escuchada* la diversidad. Cierto que lo más desagradable para quienes se creen *poseidos* y poseedores de la verdad es "soportar" que otros comuniquen su propia vida y su vivencia del Misterio; pues precisamente por eso.

El evangelio de Juan suele ser entendido como un tratado de teología, aunque su lenguaje sea tan sencillo como el de Marcos. Ha llevado el rechazo sufrido por Jesús al centro de la reflexión, después que las primeras comunidades judeocristianas experimentaran una historia de persecuciones por parte de la religión oficial. Los letrados suponen que Jesús, el Hijo de Dios, se opone a los modelos ya conocidos: Abrahán y Moisés. Jesús alega que no es aceptado por ellos a causa de que han reducido ambas figuras a una legitimación de sus propios intereses, después de olvidar que deberían servirles para entrar en una relación dialógica con el Misterio. Se reconoce Hijo, y no Patriarca. No se apodera de la representación, sino que *escucha*, como también acoge y escucha activamente a quienes salen a su encuentro. Por tal motivo, es capaz de aprender. *Eso* es lo que *nosotros*, vulnerables y relativos, podemos interpretar sobre el texto de Juan en nuestra época, porque el individualismo heroico y autosuficiente, tanto en el mundo clásico (Orígenes) y en el medievo (Tomás de Aquino), cuanto en la cresta de la ola modernizadora (Bultmann), lo ponían difícil.

III. El aprendizaje mediado por las religiones: iniciación en el Misterio

1. Las grandes religiones, entre la tradición oral y la literatura

Acabamos de investigar acerca de los ritos sociales que pueden propiciar el aprendizaje personal: la formación de los carismas, su reconocimiento como servicios y la reflexión propuesta en la antropología, así como en la Biblia misma, sobre el desarrollo histórico del chamanismo.

Pero las grandes religiones se presentan como religiones del Libro o como aquellas que han codificado sus tradiciones orales en formas canónicas. Ambos aspectos: el paso de la oralidad a la escritura, a través de un proceso continuo entre experiencia y tradición; el desarrollo de la *memoria canónica* (colectiva, cultural), en la medida que haya incorporado un aprendizaje valioso para quienes nos hacemos cargo de ella, al cabo de generaciones; y todavía un tercero que abarca a los anteriores: los puentes entre la memoria y la historia, serán objeto de estudio en lo que resta.

El aprendizaje a través de la literatura, incluida la literatura religiosa, ha sido objeto de interés desde la antigüedad grecorromana, en el marco de la enseñanza formal o en el curso vital (*curriculum*) de los ciudadanos y de los rétores, del cual eran excluidos, por prejuicio, tanto las mujeres como los esclavos. La cultura escrita era un sello de distinción social o una forma de capital simbólico. Como explica el sociólogo Pierre Bourdieu, los símbolos forman el cuerpo por medio de *habitus* sociales: "El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas 'expectativas colectivas', socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico"[187]. Tal sería la vertiente despersonalizada de su influencia, por contraste con los símbolos que adquirimos en relación interpersonal, desde la primera infancia, cuyo ámbito

[187] BOURDIEU, "La economía de los bienes simbólicos", en id., *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, 171-172.

originario y constante a lo largo de la vida es la oralidad, el cara a cara y el compromiso que resulta de la palabra. La pérdida de ese ámbito comunicativo es posible, a causa de un trauma o una serie de ellos. Pero también podemos desarrollarlo de nuevo.

En consecuencia, las religiones han sido escindidas socialmente, durante siglos, en castas que hacían uso de culturas mutuamente relacionadas, pero distintas incluso por su ámbito: la oralidad y la escritura, junto con todas sus manifestaciones intermedias (literatura oralizada, etnografía). Las nuevas formas de alfabetización (TIC, cultura digital) están produciendo un efecto similar, aunque más complejo, al escindirse el espacio público entre la cultura oral, en la vida cotidiana; el consumo audiovisual, que sigue configurando los hábitos de las masas; y la comunicación virtual, donde se fraguan tanto los hábitos de los "programadores" como las alternativas a su dominio, de un modo semejante a lo que ocurría con la escritura en los albores de la modernidad: el humanismo renacentista, la Ilustración.

Además de los prototipos ofrecidos a través de cauces restringidos como la escritura y las TIC, siempre se han cultivado distintas formas de tradición oral: las narraciones fantásticas (cuentos maravillosos), las utopías (representaciones de la abundancia o de la vida reconciliada con la naturaleza: la fiesta) y las alegorías (los caracteres típicos del carnaval, la commedia dell'arte, el drama satírico), los oráculos y los enunciados sapienciales (refranes y dichos, heb. mashal, gr. gnome, sans. mantra), la lírica esencial (jarcha, seguidilla, jap. haiku), en correspondencia con los *ritos de paso*. Una de las finalidades de tales ritos, como ha señalado la antropología de las religiones, era propiciar la integración y la adaptación social. Pero la vertiente socializadora es una parte necesaria de su validez global: servir a la iniciación de la persona en sus relaciones con la alteridad y, de manera específica, al encuentro personal con el *Misterio.* Otro asunto sería si los símbolos tradicionales (cosmológicos/cosmogónicos: p.ej. la creación en siete días; o existenciales/antropogónicos: p.ej. Adán y Eva, Caín y Abel) eran los adecuados o si es acuciante interpretarlos de modo diverso en nuevos contextos.

2. Breve fenomenología del Misterio

Las ciencias de la religión no tienen objeto, como decía Wittgenstein. No pueden reducir el Misterio a una proposición atómica, ni a un conjunto de ellas, para describir un mundo. Su fundamento podría ser el siguiente: "el encuentro personal con Dios y la *reunión* con Él [sic] constituyen el corazón de toda auténtica religión", dice Paul Tillich[188]. "Y a eso es a lo que denomina precisamente *mística*", comenta Pedro R. Panizo, "puesto que una religión que no pudiera decir "el mismo Dios está aquí presente" –a condición de entender correctamente esta presencia- se convertiría en un sistema de reglas morales o doctrinales vacías de sustancia religiosa (no apuntarían al fundamento incondicionado), aunque dimanasen de unas fuentes originalmente reveladoras"[189].

En los prolegómenos de su tratado sobre la sociología de la religión, Durkheim argumenta buscando un fundamento "primitivo" para definirla. No lo encuentra en la relación con el trasmundo o con seres espirituales, puesto que el budismo carece de dicha dimensión; tampoco en el "sentimiento del misterio"[190]. Según él, las religiones tradicionales que hacen uso del ritual para controlar las fuerzas de la naturaleza suponen que la eficacia de tales actos está sujeta a la secuencia causa-efecto, tanto como la ciencia moderna con sus experimentos. En consecuencia, no habría lugar para el Misterio, ni sería apropiado usar tal idea para definir lo más esencial y universal en cualquier religión[191]. En su lugar, instituye la oposición entre sagrado y profano como objeto de la sociología, por cuanto puede ser observada en todas las religiones e interpretada como

---

[188] PAUL TILLICH, *Teología Sistemática,* II, 119.

[189] PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO, "Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana", en JUAN MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Madrid, Trotta, 2004, 311-347 (329).

[190] Cf. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 22-26. Según él, ni siquiera el cristianismo se funda en el misterio. "Por ejemplo durante el s. XVII", la noción de misterio "no tenía nada de inquietante para la razón"; y continúa afirmando que Pascal era una excepción. "Así, la idea de misterio no tiene nada de originaria. No le ha sido dada al hombre; es el hombre quien la ha forjado con sus propias manos al mismo tiempo que la idea contraria" ibid. 26.

[191] Después de haber descartado el sentido del Misterio y la relación con la divinidad o con un trasmundo, DURKHEIM tiene el camino allanado para ofrecer su propia definición: "Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien" ibid. 33.

un producto de la estructura social: el refrendo simbólico de una acción ritual que establece lo que la sociedad considera dentro o afuera de ese espacio-tiempo delimitado.

Cierto que la sacralidad de los símbolos con que se representa el mundo compartido depende, principalmente, de la acción social y del sentido que éstos o aquéllos significantes adquieren para quienes interactúan. También lo es que el análisis de las estructuras sociales contribuye a explicar muchas de las *disociaciones* entre los símbolos (amor-odio, elección / creación – destrucción), por cuanto muchos de ellos son representaciones directas o desplazadas de la figura de la *Herrschaft*, o bien sirven para legitimar la estratificación social, la desigualdad y las relaciones injustas en cualquiera de sus formas.

Sólo que esa analogía descubierta por los modelos de análisis socio-simbólico no impide, ni tendría por qué hacerlo, reconocer en todas las religiones, incluso en las formas de meditación, gnósticas o agnósticas, que todos los ritos se apoyan en la relación con una realidad distinta, trascendente o inmanente, con la que es posible comunicarse, aunque se manifieste incondicionada. El ritual es innecesario si controlamos todos los efectos en respuesta, como ocurre en un sistema autorregulado y autorreflexivo. La mediación personal, todavía más prescindible. Por el contrario, el estudio del chamanismo, de otro modo que las religiones universales, demuestra que es necesaria la mediación inter-personal tanto como el ritual, porque el símbolo es primordialmente humano.

Los ritos hierocráticos pueden ocultar al mediador bajo el velo de la acción eficaz, pero mantienen un margen de incertidumbre muy alto. Por lo cual, es frecuente que el Misterio se haga opaco, incomunicable. Es sustituido por la neurosis de mantener limpio el recipiente o de recitar las palabras exactas, como en un experimento. Los métodos científicos pueden considerarse sagrados en nuestra cultura, pero sólo atañen al Misterio cuando no pueden asegurar su control sobre el objeto.

La relación con el Misterio no es ni mucho menos idéntica en todas las culturas; aún así, tanto los mediadores chamánicos, como los bodhisatvas, los sacerdotes como los “fieles”, están

teóricamente dispuestos a salir de sí hacia el encuentro con otra realidad no conocida, que trasciende los supuestos de la vida cotidiana, pero conduce a trans-formarlos. No obstante, las teorías (doctrinas y leyes) se demuestran falsas por medio de una parábola o un acontecimiento: el sacerdote y el celoso cumplidor pasan de largo por miedo a la impureza y evitan el encuentro personal con un ser humano caído en el camino; mientras que tres mujeres, no por heroicidad, sino por amor, permanecen junto a un crucificado y acuden *en su busca* a su sepulcro. El encuentro es personal incluso cuando no se reconoce que el Misterio lo sea, o cuando la persona que lo establece quiere anonadarse en la experiencia. La huella de esa relación posible está presente en la espiritualidad, también, de quienes tantean sus límites, empezando por las fronteras del conocimiento, como Wittgenstein en el *Tractatus.*

En este punto, nos resultan útiles las explicaciones que Martín Velasco nos ha dado sobre la fenomenología del encuentro personal con el Misterio de Dios, tanto en el ámbito de la experiencia cristiana como en el del fenómeno místico[192]. Es relevante para nuestro estudio que el hecho religioso sea comprendido como la relación comunicativa entre una realidad antropológica (espiritualidad, actitud religiosa) y una realidad significante/significada (el Misterio), que las religiones facilitan a través de sus tradiciones (mediaciones simbólicas). La trans-formación de la persona es el resultado del encuentro con el Misterio y de la experiencia mística, aun cuando las mediaciones prescindan de los nombres divinos (la teología negativa, el agnosticismo); o, en el otro extremo, pretendan excluir de la realidad cualesquiera otras manifestaciones de lo sagrado. Otro asunto es que la experiencia pueda ocultar parcial o totalmente la alteridad, aun en uno mismo, como resultado de nuestras construcciones simbólicas; por lo que deberíamos añadir a cualquier teología y a cualquier ateísmo una dimensión autocrítica.

La mística en una religión no consiste únicamente en la experiencia subjetiva o "privada" del Misterio, sino que ocurre en un mundo de la vida común, donde comienza su sentido. El modo de evitar los riesgos de una *mala religión* no es recluir todas las religiones en la esfera privada y

---

[192] JUAN MARTÍN VELASCO, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid, Trotta, 2006[7]; La experiencia cristiana de Dios, Madrid, Trotta, 1995; El fenómeno místico. Estudio comparado, Madrid, Trotta, 1999.

arrojar los símbolos del espacio público, como predica el laicismo, de la misma forma que una enfermedad no se sana con la cuarentena. La soledad del místico (como dicen muchos amigos de Dios-a) sería un infierno si no sacara a la luz la huella de los amados ausentes; todavía peor si los convoca su odio. A algunos ateos les sorprendería reconocer, por medio del autoanálisis, que comparten la misma imagen que trastorna a los que creen, o precisamente por eso.

Por otro lado, las referencias habituales al anonadamiento, la autonegación o la *epojé* del sujeto, también son símbolos y se comunican a manera de mediaciones para el encuentro con el Misterio. No es posible el silencio absoluto, sino la apertura a una nueva percepción, más allá de los estereotipos. Quien predica un silencio sepulcral a los demás pretende clavar su propio pendón en mentes arrasadas, para ser el Único. De distinto modo, la unicidad del Misterio se significa en una diversidad de símbolos y de personas.

Esa forma peculiar de comunicación, la mística, nos configura con mayor profundidad e intensidad que cualquier otra y las engloba a todas: estética, ética, cognitiva. Pero hace necesario un discernimiento que comience por renunciar a los estereotipos, los prejuicios e incluso las categorías: un *desaprendizaje* del ego y del ello, una puesta entre paréntesis de los símbolos. El silencio es una actitud disponible para escuchar de nuevo, sin prejuicios. Convendría llamarlo *escucha activa*, para no engañarse con simulacros.

Es posible confundir la iniciación en el paso a través de la muerte, como los ritos de pubertad que describe Mircea Eliade[193] o los ritos mistéricos, incluida la iniciación cristiana (la inmersión en unas aguas ambivalentes: el mar Rojo, el Jordán, la cruz y el sepulcro, además de las aguas maternales en el parto[194]), con la representación de una amistad con la muerte, lo que privaría de

---

[193] Vid. MIRCEA ELIADE, *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975 (1958), 33ss.; 60ss., por contraste con los símbolos del "nuevo nacimiento" (91ss.).

[194] Conviene subrayar que la ambivalencia de las aguas en el sentido común (muerte y vida), es transformada en sentido pleno por empatía con la experiencia de Jesucristo. Comentando un texto de CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, XX, 5-7, ciertamente JEAN DANIELOU es más claro que el original: "Nos presenta el bautismo como un 'antitipo' de la pasión y resurrección de Cristo, es decir, semejanza y no semejanza a la vez. Cirilo muestra bien claro dónde está una y otra. En la muerte de Cristo hay, efectivamente, dos aspectos que distinguir: la realidad histórica y su contenido de salvación. En el bautismo, la realidad histórica está solamente simbolizada por el rito sacramental. El contenido de la salvación, por el contrario, está ahí efectivamente realizado mediante una participación real. Los dos aspectos del sacramento están perfectamente definidos […] Pero si las aguas del bautismo –aguas de la muerte- son el

sentido el símbolo luminoso del nuevo nacimiento y volvería a cargarlo de ambivalencia. Tampoco cabe confundir el rito de renuncia a un mundo exclusivamente subjetivo o a la posesión individual (es decir, la salida del egocentrismo), para que una persona pueda abrirse a los símbolos compartidos, con aquellos *ritos de institución* que imprimen sobre la carne el yugo de la colectividad o de un dominio opresivo.

Era el riesgo que corrían quienes introdujeron el "estigma" en la tradición cristiana, como un impuesto cosificador, por mucho éxito que haya tenido lo que hoy llamamos "autoestigmatización". Si el contraste subversivo con los signos de la esclavitud no se hacía explícito, podía provocar el efecto contrario: en lugar de la "liberación del pecado"[195] y la "renuncia al mundo y sus pompas" [196], una resignación patógena al domimio del más fuerte. Lo podemos comprobar, en nuestra cultura, a través de un relato de Clarín que narra el trauma de las levas para el servicio militar (*Adiós, Cordera*), así como en el subgénero teatral y cinematográfico que se ha especializado en sacar a la luz los códigos ocultos de tales ritos: la entrada en el *college* (*The Wall*), en el ejército (*Full Metal Jacket*), en grupos religiosos (*The Nun*), en sectas violentas (*Eyes Wide Shut*), en bandas juveniles (*Quadrophenia, The Clockwork Orange*) o en empresas multinacionales (*El método*).

Pero todavía es posible un grado mayor de confusión, cuando el iniciado se convierte en víctima propiciatoria (si no lo era ya en alguno de los contextos anteriores). Spielberg ha reconstruido con un magnífico documental el proceso de iniciación programado por la cultura nazi contra niños y adultos judíos que iban a entrar en el campo de concentración: *The Last Days*. El secuestro y la tortura a que son sometidas las víctimas de instituciones represivas, desde la Inquisición al Gulag, pasando por las técnicas terroristas para provocar el pánico contra una *sociedad secuestrada*, en el marco de las dictaduras instituidas o en proceso de instituirse (es decir,

---

sepulcro donde es sepultado el hombre pecador, son también el medio vivificante donde es engendrada la nueva criatura: 'Esta agua saludable venía a ser a la vez vuestro sepulcro y vuestra madre' CIRILO, *Cat.*, XX, 4" JEAN DANIELOU, RÉGINE DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, Stvdium, 1975, 184-185.

[195] "El tirano de antaño perseguía hasta el mar al ilustre pueblo del AT; y tú también te has visto perseguido por el mismo demonio […] hasta las olas que iban a salvarte. Aquél fue sepultado en el mar; éste desaparece en el agua de salvación" CIRILO, *Cat.*, XIX, 3, apud DANIELOU, CHARLAT, ibid, 205.

[196] Vid. DIONISIO BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1996, ss. II / III (81), ss. IV/V (96-97).

los grupos de acción beligerante), consiste en *destruir el mundo de la vida común*, con la intención de *poseer cuerpos/mentes vacías*. Una niña superviviente de Auschwitz cuenta cómo le fueron desprendiendo todo rastro de apego: a sus libros, al bañador que le regaló su padre, a sus padres, a su cuerpo, a la vida.

El relato de la Pasión debería haber servido para el autoanálisis de los sistemas de dominio que fabrican víctimas. Es un informe sobre la mecánica de la violencia sacra, que describe un rito de iniciación en el sacrificio humano. Pero su intención coherente con el conjunto del relato, al igual que el caso narrado por un informe de Amnistía Internacional, tiene por objetivo liberar a los poseídos por el terror que es figurado como si fuera divino, e incluso místico. La narración de Marcos, gracias a su final misterioso (Mc 16, 1-8), no fabrica seres invulnerables ante la muerte, sino que desacraliza definitivamente los símbolos de la denigración, el dolor y la muerte ejecutada.

Nadie se detiene voluntariamente en ese lugar del camino, excepto si renuncia de forma suicida al encuentro mismo con el Tú inmanente y trascendente: el Tú que vive en mí y que sólo puede ser reconocido primordialmente en el/la Otro-a. No es suficiente hablar de "alteridad", sino más bien de *tuidad*. Si nos dejáramos afectar por la realidad de las personas, más allá de la ficción y del prejuicio, descubriríamos que los debates casuísticos sobre el aborto y sobre el suicidio asistido esconden una experiencia de abandono hasta un extremo arrasador. En una sociedad que carece de tiempo y de valor para sostener la vida, donde una mujer embarazada representa una carga y los enfermos crónicos no son reconocidos ni acompañados, es donde se plantea un dilema moral de tales características. Lo ha narrado la película *Mar adentro*, a la vez que pide comprensión por quienes no desean seguir viviendo *así*. No es posible iniciar la experiencia mística sin una relación interpersonal que revele su *tuidad*.

En la experiencia mística, la renuncia al yo no puede llegar al extremo de hacer imposible el encuentro con el Tú. El símbolo de la autodestrucción no tiene nada de místico, por muy poderoso que sea en una sociedad determinada. La explicación de Durkheim sobre el suicidio como consecuencia de la *anomia* es un signo vacío, si no atendemos a la necesidad frustrada del

encuentro y la comunicación con el Misterio, en un sentido similar al señalado por el terapeuta Víctor Frankl. Podemos hablar de "inconsciente espiritual", si reconocemos que el deseo humano es sorprendentemente santo. Dicho de otra manera, las necesidades humanas transculturales (loa ODM) son símbolos místicos. Permiten que encontremos y reconozcamos el rostro del Misterio personal en el otro ser y en nosotros mismos, no como una fuerza destructora, sino como una vulnerabilidad poderosamente motivadora.

Hay tres tradiciones, entre otras, que profundizan especialmente en la *tuidad del Misterio*, es decir, que nos preparan al encuentro con el Tú a través de un proceso de aprendizaje y que nos lo han relatado como un *Bildungsroman*: el movimiento sufí de Ibn-Ghazali e Ibn-Arabí; el personalismo judío y cristiano de Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, presentados por un sabio socrático a causa de su amistad, Miguel García Baró; antes que ellos y contemporáneamente al sufismo medieval, la mística femenina del amor: Hadewijch de Amberes, Teresa de Jesús. Cierto que la tradición bíblica o el Corán habían ofrecido los símbolos que preparan y describen este camino de trans-formación, pero no habían sido tematizados en la experiencia humana hasta el grado de una *comunicación plena*, en cuyo seno la persona divina y la persona humana se reconocen en igualdad, hasta compenetrarse con todos los sentidos. De similar modo, la experiencia sexual se refiere al Misterio, pero sólo nos lo hace presente cuando los amantes se aman.

La anticipación de la comunión (*koinonía*) eterna no consiste en una fusión, sino que da lugar a una misma subjetividad en diversas personas, sin negar ni ocultar su memoria o su experiencia:

> Basta leer las obras de [Teresa] para percibir hasta qué punto se hace realidad en ella que la presencia del único necesario no arrebata al hombre de su mundo y de su vida sino para devolverle al mundo y reinsertarle en la vida dotado desde Dios de su verdadera y misteriosa dimensión de realidad [197].

---

[197] MARTÍN VELASCO, "*Búscame en ti - Búscate en mí*. Descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en santa Teresa", en id., *La experiencia cristiana de Dios*, 119-148 (148); vid. VICTORIA CIRLOT, BLANCA GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999; CAROLINE BYNUM, *Jesus as Mother*, Berkeley, University of California P., 1982 (sobre HILDEGARDA DE BINGEN y JULIANA DE NORWICH).

"Desde que Dios me tocó con la totalidad de su amor, he intuido la necesidad de cada cual como era", expresó Hadewijch[198]. En los evangelios, como en muchas vidas narradas, compruebo que Jesús se dejó arrebatar por el encuentro místico: la memoria eterna de un Padre amante en el Bautismo, la interpelación de los excluidos en cada una de las situaciones vividas, a pesar de sus obstáculos interiores (programas, prejuicios), por su propia iniciativa o por la de los otros. *Aceptó* a sus interlocutores y se "entimismó" con su existencia concreta, para hacer propia su actitud de servicio (Mc 1, 30), fe (Mc 5, 34), palabra (Mc 7, 29), amor (Mc 9, 22-24; 14, 3-9)[199]. La gratuidad de su entrega se expresa de forma plena en la Última Cena[200].

3. Sociología de un aprendizaje histórico

¿Realidad o alegoría?

No por casualidad he preferido dialogar con Durkheim para comprender la construcción social de lo sagrado, mientras que reservé a Weber para tratar la concepción del carisma, en la religión y en la política. Aunque haya criticado ambas nociones, me han servido para diferenciar *la sublimidad del Misterio* respecto de los valores sociales de lo sagrado, al mismo tiempo que para indagar sobre los cambios en tales valores, por si pudieran revelarnos una historia de aprendizaje[201].

---

[198] Apud FELISA ELIZONDO, "La mística en femenino: imágenes de Dios en dos místicas medievales", en MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística*, 265-284 (284).

[199] Vid. una introducción completa –aunque renovadora- sobre el Misterio de Dios en la tradición teológica, que ayuda a superar cualquier tipo de prejuicios, comenzando por los patriarcales, ELISABETH A. JOHNSON, *La que es: El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2002 (1992). Por su contenido, es relevante la primera carta a las iglesias (encíclica) que escribió BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 2005. De tal manera, la teología nueva está dando cuenta específicamente de la feminidad personal de Dios-a, no sólo de un "eterno femenino" sin personalidad; mientras que la doctrina oficial actualiza de forma innovadora el reconocimiento teológico de que Dios es Amor.

[200] Vid. los recorridos de DOLORES ALEIXANDRE (*Contar a Jesús: Lectura orante de 24 textos del Evangelio*, Madrid, CCC, 2002[2]) o FERNANDO RIVAS REBAQUE (*La experiencia espiritual de Jesús*, Madrid, San Pablo, 2005) por los rasgos de Jesús en los evangelios que *desautomatizan* el corazón en una lectura progresiva.

[201] Aunque coincido en varios puntos con la teología crítica de JOHN MILBANK, *Teología y teoría social: Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004 (1990), aun así continúo pensando que las ciencias sociales han aportado mucho a la comprensión del hecho religioso, en sus dimensiones propias.

Si bien es cierto que las ciencias sociales han preferido ignorar aquello que no encajaba en su modelo, también lo es que las religiones han construido una gran ficción o una metaficción a cuenta del Misterio, a la que he llamado, desde el principio de este ensayo, el *castillo fantasma*. La confusión que todavía reina entre los imperativos de la lucha por la vida en un ecosistema y las normas del mundo social: la selección natural del más fuerte o mejor adaptado, la pirámide *trófica*, sigue apoyándose, como las cosmologías y cosmogonías religiosas, del pasado o del presente, en una gran alegoría. El cosmos físico o biológico, la tierra o el cielo, el azar o el genoma, contendrían las instrucciones a las que se ha de ajustar el mundo social y las culturas humanas, por otra parte nada secretas, sino objetiva y positivamente descifrables. Al afirmar tal cosa, algo dentro de nosotros se somete espontáneamente, como un mecanismo inconsciente. Pero no estamos describiendo la realidad, sino un símbolo de lo sagrado, tan artificioso como la laca de uñas.

En la práctica, los seres humanos establecen relaciones libres con un medio natural que condiciona sus actos, sin determinarlos. Quienes han llegado a lo más alto de la pirámide en una sociedad concreta e histórica, no han sido los más dotados por la Madre Naturaleza o por el Padre Celestial, sino quienes han actuado estratégicamente para dominar a sus semejantes, por medio de una racionalidad instrumental, orientada a fines. Si después nos cuentan el cuento de que eran elegidos para la gloria y nosotros nos lo creemos, como explica Weber, es nuestro problema: la gracia que reciben es, de hecho, *el regalo de nuestra legitimación*. La alegoría del *castillo fantasma*: un universo fabricado *para la injusticia* por un arquitecto maligno (o varios) conduce inevitablemente a la desesperación, sea la del ateo, sea la del creyente: el mundo es una tumba para el espíritu.

El asunto no es en absoluto superfluo. Hoy, año 2009, mientras las grandes potencias del planeta ya están saliendo de una crisis económica que desataron sus sistemas financieros, el ajuste duro que ha vuelto a provocar, como todas las crisis anteriores, tiene como consecuencia el hundimiento de otros países en desarrollo y el aumento de la desigualdad global, en perjuicio de los más pobres de entre los pobres: más de mil millones de personas hambrientas, según cálculos

muy prudentes. La legitimación que se utiliza para que los sistemas económico y político no sufran, apenas, variaciones como respuesta a la magnitud del desastre humanitario ya no son las religiones del antiguo régimen, que insuflan resignación a los pobres y justifican los privilegios de los ricos por obediencia a una divinidad trasmundana. Es el Padrastro o la Madrastra darwinistas, que justifica la *eliminación de los más débiles* en la lucha por la supervivencia, como una entropía necesaria para que el sistema global siga creciendo de modo inhumano y, por tanto, irracional. Así pues, el castillo medieval ha sido reciclado en la construcción de un edificio tanto o más aterrorizante.

Como acabamos de ver, uno de los valores sociales de lo sagrado más relevante en las culturas actuales es el de carisma. Al contrario de lo supuesto por Weber, la experiencia genuina del carisma, la que le ha dado origen como concepto, consiste en una manifestación de la gracia distribuida a toda la comunidad, sin que pueda separarse a la persona de sus capacidades libremente ejercidas, ni el ministerio/servicio carismático de las necesidades reales que manifiestan sus miembros.

Es posible confundir la diversidad de los carismas, tantos como personas vivas en la interacción social y en la memoria colectiva, con una mera fantasía legitimadora. La ética naturalista que nos susurra interiormente "esto me ha pasado por algo", como si las desgracias o las fortunas estuvieran tejidas por causas y efectos super- o infra- humanos, sólo sirve a la conservación de los estatus. El reparto de los papeles en una sociedad, desde el nacimiento a la muerte, es interpretado como el *casting* de un drama o de una película, en vez de como el resultado de una organización social de la que todos, dominadores y dominados, somos responsables en algún grado. La alegoría barroca del "gran teatro del mundo", tan del gusto de Calderón y su público, es comparable a la alegoría gótica del *castillo fantasma*; y ambas, a su vez, con el símbolo, mucho más antiguo, de la sociedad como análogo del cuerpo humano.

A esa gran alegoría se refiere la antropóloga Mary Douglas[202] para probar que los símbolos naturales sirven a la representación de la sociedad, sus fronteras, sus entradas y salidas. La pureza o la impureza corporales, lo que se considera perfecto o puro, e imperfecto o contaminante, son valorados por categorías sociales de lo sagrado, y viceversa, los códigos que regulan el alimento, la sexualidad, la menstruación, han sido utilizados como símbolos del orden sacro: las estructuras normativas y los marcos de la interacción social. Aunque las normas de higiene en una sociedad opulenta tengan una evidente utilidad para prevenir enfermedades y contagios, basta asomarse a cualquiera de las fronteras entre el Norte enriquecido y el Sur empobrecido para comprobar el modo en que funcionan, todavía hoy, como señales humillantes que marcan a los pobres como seres contaminantes.

El uso de la alegoría del *cuerpo de Cristo* en las cartas paulinas no deja de ser ambiguo (cf. 1Cor 12, 12-30), por lo cual fue interpretado de forma conservadora. Pero pretendía describir el acontecimiento de la gracia en asambleas plurales donde todos los miembros *son* Cristo. Gracias a sus diferentes capacidades, tenían mucho que aportar y debían recibir *el mismo o equitativo valor*: todos los carismas son necesarios y dan lugar a ministerios en la comunidad. Más allá de la mera equivalencia, "Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él, para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros" 1Cor 12, 25. No hay ninguno que sea más o menos sagrado. Si decimos que los obreros son tan necesarios como los capitalistas, pero reservamos la participación de los beneficios a quienes "arriesgan" su capital: los protagonistas heroicos de un mito, demostramos por nuestras obras que estamos haciendo ideología. Si solicitamos a capitalistas y obreros que utilicen sus talentos al servicio del bien común y que participen de sus necesidades, en vez de limitarse a representar un papel público o acaparar el capital simbólico (la "honra"), estamos construyendo una comunidad viva.

---

[202] MARY DOUGLAS, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI, 1973 (1966).

Cierto que la evolución sociológica del cristianismo, incluso desde la generación sub-apostólica, hace visibles las corrientes que se apresuran por racionalizar los carismas para subordinarlos jerárquicamente; pero al principio no consiguieron (ni era su propósito) destruir la realidad asamblearia que constituye a la *ekklēsia*, como una organización diametralmente opuesta al imperio. No han hecho desaparecer sus huellas, por cuanto es siempre recuperable de aquellos textos que el *sensus fidei* de una asamblea global considera sagrados. Habría que *desaparecer* ambos para conseguirlo. Sobre esa memoria histórica de la trascendencia, se hacen visibles las deformaciones ideológicas, tanto más cuanto más sacralidad reclaman.

Así pues, el aprendizaje histórico no consiste en una ciega carrera hacia adelante, mientras huimos de las ruinas que dejamos atrás, como el *angelus novus*[203], sino en una *razón anamnética* que recupera la memoria de una humanidad traumatizada y presa del estrés provocado por el terror[204].

La modernización de las religiones, según Weber

En la edición original de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Max Weber quiso abarcar con su análisis todos los aspectos en el proceso de cambio social, desde las imágenes religiosas del mundo al racionalismo moderno. Lo describe en forma de "desencantamiento" del mundo y de racionalización, aunque también se ocupa de lo irracional en la modernidad. Estudia sus efectos en cinco "esferas" de la sociedad: además de la economía y la política, también en otras tres (esferas estética, erótica e intelectual).

Por su empeño en aplicar un modelo de interpretación que revele las tensiones entre antiguos y modernos, entre religión y modernidad, en algunos pasajes la nota pintoresca se mezcla con el análisis sociológico: p.ej., el supuesto de una oposición entre religión y arte consiste, más bien, en

---

[203] WALTER BENJAMIN, *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971 (*Tesis de filosofía de la historia*, IX, 1939).
[204] JOHANN BAPTIST METZ, *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007.

un conflicto entre las presiones de la burocracia o del dinero y la autonomía vindicada por el arte. Ni las formas artísticas modernas ni los artistas son ajenos a los valores actuales de lo sagrado y a su construcción social, ni mucho menos a una búsqueda mística de encuentro con el Misterio. Pero resulta esclarecedor el estudio de las tensiones entre distintas éticas religiosas (ascetismo intramundano, fraternidad) y la presión configuradora del racionalismo instrumental en sus versiones occidentales: economía (capitalismo) y política (burocracia). También son relevantes los rasgos comunes que señala entre la burocracia religiosa y la burocracia estatal; aunque en este último aspecto habría que profundizar más[205].

Entre diversos ensayos, el más allegable a nuestra investigación sobre el aprendizaje en las religiones (es decir, en su proceso histórico de desarrollo, no en el proyecto particular de su erradicación), sería el primero en su edición original: la *Einleitung*[206]. La investigación sobre las "motivaciones" personales que pudieran explicar la construcción social de las religiones se centra 1) en la cuestión de la *teodicea*, más o menos interferida por el "resentimiento", con un sentido nietzscheano: cómo justificar el sufrimiento humano (el dualismo mazdeista persa, el dualismo "aminorado" en el judaísmo y la metafísica monista hindú) y 2) en las diversas propuestas de redención, dirigidas a las masas que lo padecen. La diversidad de las creencias es reducida a un principio de racionalidad cosmológica y teológica: en ellas "yace tácitamente esta exigencia: que el orden mundano, en su totalidad, es, puede ser, y debe ser de alguna manera un 'universo' significativo. Los portadores de esta exigencia, núcleo del legítimo racionalismo religioso, son precisamente los estratos de intelectuales". Al ser sustituidas las imágenes tradicionales del mundo por la racionalidad moderna, Weber considera inevitable el "giro de la religión hacia lo irracional".

---

[205] ¿Se derivan una de la otra en el proceso que ha dado lugar a los estados modernos o son contemporáneas? A primera vista, la teocracia medieval sirvió de prototipo para la construcción de las monarquías absolutas en las potencias europeas, mientras que la organización de la economía capitalista, desde tiempos de las Compañías de Indias, ha influido en el modo en que se concebía el *márketing religioso*, tanto en el ámbito de la Iglesia católica (*propaganda fidei*), como en el de las diversas denominaciones protestantes o "sectas", como las llama Weber. Conviene distinguir los sistemas modernizados de *ganar adeptos* respecto de la práctica del diálogo interreligioso y el mutuo aprendizaje a que puede dar lugar, en cuyo proceso tiene sentido la libre autodeterminación de las personas y las llamadas "conversiones".

[206] MAX WEBER, "Contribución a la sociología de las religiones mundiales (*Einleitung*)", en id., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1906-1915).

Lo cual sólo se ha cumplido en parte, precisamente a través de los grupos integristas que pretenden sostener, a capa y espada, la vigencia de las cosmologías míticas en el judaísmo, el cristianismo o el Islam.

De hecho, tanto el pietismo de Kepler como el deísmo de la primera Ilustración pretendieron usar los descubrimientos de la física moderna para convertir el cielo en espejo del orden deseado por la divinidad. Antes que surgiera la física contemporánea de las partículas (microfísica), la teoría de la relatividad, sobre la forma del universo, y las hipótesis plausibles sobre su origen, era más difícil entender que la racionalidad en el ámbito de las religiones no se cifra en la cosmología. De acuerdo con Kant y más allá de él, tiene que ver radicalmente con la existencia y la libertad del ser humano, el sentido de nuestra memoria y de nuestro futuro. El universo entero, tanto su orden aparente, como su caos latente, es sólo una condición de posibilidad para la libre acción, la relación y el desarrollo humanos. El fundamentalismo que busca en los textos sagrados las claves para conocer el cosmos niega, precisamente, que el ser humano sea *tan libre* y responsable de lo que tiene entre manos: la vida del prójimo y el cuidado de su hogar planetario. Por contra, el *nihilismo cosmológico* que hoy está en boga funciona como un pretexto para quienes predican la resignación y el olvido, sin subirse a ningún púlpito: sobre la tribuna de los medios de masas.

Más adelante, Weber se ocupa de analizar la estructura sociológica de la religión y su génesis, de manera esquemática. En otros estudios, ya aludidos, había intentado reconstruir los procesos de "rutinización del carisma", aunque tienda a meter confusamente en el mismo saco a profetas, guerreros, políticos y santos. No conocía a Hitler, quien hizo de aquel saco un pozo de las ambiciones colectivas, como antes los emperadores romanos o los monarcas de la Cristiandad. En la *Einleitung* apenas esboza el paso desde el interés irracional de los guerreros, los campesinos ("dominados por la magia") y los funcionarios políticos, hasta el dominio "racionalizado" –es decir, planificado de acuerdo a un método- por la *hierocracia*:

> El racionalismo de la hierocracia surgió del interés profesional por el culto y el mito, o, en una mayor medida, de la protección de las almas, es decir, la confesión de los pecados y los consejos a los pecadores. La hierocracia, por doquiera, ha intentado el monopolio administrativo de los valores religiosos. También ha

> tratado de disminuir el otorgamiento de valores religiosos, dándole la forma de "gracia sacramental" o "corporativa", la cual únicamente podía ser concedida por los sacerdotes y no estaba al alcance del individuo. La persecución de la salvación individual o la buscada por las comunidades libres a través de la contemplación, orgías o ascetismo, fueron consideradas demasiado sospechosas y tuvieron que ser controladas por el rito y, particularmente, reguladas a través de la hierocracia. Esto es obvio a partir de los intereses de los sacerdotes en el poder.

Además, la hierocracia se opone a los estatus religiosos que son generados por los carismas disponibles sólo para "virtuosos". Favorece un democratismo de la gracia y de la salvación por medios rituales, opina Weber, quien tiene en mente las iglesias católicas y reformadas de su época, en connivencia con el estado. La religiosidad de los *virtuosos* ha influido en la ética económica de modo ejemplar, con los valores que le son propios. Pero quienes adoptan un estilo extático (los "místicos", según Weber) no pueden ser imitados en la vida práctica, sino únicamente idolatrados y sostenidos como los nobles, por medio de tributos. En esto se diferencian del "carisma del auténtico brujo", es decir, el chamanismo, "que sirve a los demás". Nobles, jerarcas y "virtuosos extáticos" ejercieron una "publicidad representativa" en el Antiguo Régimen[207], por medio de una puesta en escena permanente que convertía lo privado del poderoso en centro del espacio público[208].

Finalmente, Weber engloba los grupos urbanos: "artesanos, comerciantes, empresarios", con la excepción significativa de los proletarios, bajo el marchamo de "estratos cívicos", para atribuirles un uso común de la religión:

> Es común a todos los estratos cívicos la tendencia hacia un racionalismo práctico de la conducta; está determinado por la particularidad de su estilo de vida. La existencia de esos estratos, en su totalidad, se ha fundado en cálculos tecnológicos y económicos y en el dominio de la naturaleza y de los hombres, por rudimentarios que fueran los recursos disponibles. Claro que como ha ocurrido frecuentemente y por doquiera,

---

[207] Vid. JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, 44-52; YURI LOTMAN y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979. LOTMAN habla de sistemas culturales con un "alto grado de simbolización", que sólo tienen un componente semántico. Sólo lo que es "signo" tiene "existencia social": el caballero (o el sacerdote), al comportarse como tal, representa un estatus social, el único existente. Tal forma de publicidad no "comunica" nada a nadie sino que "significa" su propio paradigma.

[208] Los inferiores tienen sus propios hogares y sus necesidades propias, mientras que la élite dominante exige que sus clientes o sus súbditos participen en su representación suprapersonal, como figuras impersonales de su gloria.

> el estilo de vida transmitido entre tales estratos puede hallarse contaminado de tradicionalismo, pero, justamente por esta causa, siempre se ha dado, aunque en muy diverso grado, la posibilidad de acceder a un control ético y racional de la vida. Esto puede realizarse mediante la conexión de dicha ética con la orientación hacia un racionalismo *tecnológico y económico*.

He subrayado las últimas palabras por motivos que veremos después.

Dado que Weber había caracterizado el cristianismo como una religión urbana, sin tomar en cuenta sus orígenes judeocristianos (la Galilea de los evangelios), ni a las iglesias católica, oriental, luterana o anglicana, le corresponderían particularmente esos estratos. El estilo de profecía que le resulta apropiada no es el *ejemplar*, extático (India, China), sino el profeta *emisario*, el "instrumento de un dios" personal, "que dirige sus exigencias al mundo" y practica "un ascetismo activo"; aunque Weber tiene cuidado de señalar que tal actitud podía ser igualmente adecuada para la nobleza y el campesinado (Zoroastro) y para los guerreros (Mahoma), como lo era para los estratos cívicos.

Ahora bien, es en el ambiente de los estratos cívicos, y peculiarmente en el cristianismo, donde surgen las sectas dedicadas a practicar un *ascetismo intramundano*:

> La unión de virtuosos religiosos en una secta ascética activa realiza enteramente dos objetivos: el desencantamiento del mundo y el impedimento al camino de salvación mediante una evasión del mundo. El camino de salvación deja de ser una "evasión contemplativa del mundo" y deviene un "trabajo en este mundo", ascético y activo. Dejando a un lado las pequeñas sectas racionalistas, mundialmente distribuidas, sólo las grandes organizaciones eclesiásticas y sectarias del protestantismo ascetista occidental han alcanzado dichos objetivos.

Precisamente por rechazar el mundo, de un modo similar y diverso al misticismo, "el ascetismo ha aspirado a racionalizar éticamente el mundo conforme a los mandamientos divinos. Por tanto, ha preservado su orientación mundana en un sentido más específico y total que la franca 'afirmación del mundo' de humanidad indivisa característica, por ejemplo, del catolicismo laico y de la antigüedad". En el ascetismo intramundano, "la conducta diaria, racionalmente elevada a la categoría de vocación, deviene el ámbito en el que se muestra el propio estado de gracia". De tal

manera las sectas ascéticas protestantes "han estimulado la racionalización disciplinaria del comportamiento, incluso del comportamiento económico".

Una vez trazado su esquema histórico-genético, Weber se ocupa de las grandes religiones por separado, para determinar "su modo de relación con el racionalismo económico", tal como se estableció en occidente desde los ss. XVI y XVII. Es significativo que no incluyera en su descripción específica al judaísmo y al cristianismo; probablemente no por falta de tiempo, sino porque la trama de su estudio sobre el racionalismo económico *ya estaba trazada* con anterioridad[209].

Es más, una investigación pormenorizada sobre el paradigma del éxodo o sobre la vida de Jesús y de los primeros cristianos la habría hecho problemática. ¿Cómo encajar la solidaridad y la entrega gratuita por los demás (proexistencia, prosocialidad, etc.) en el esquema de la razón instrumental? Una visión tan estrecha de la memoria cultural convierte el aprendizaje humano en una caricatura: la adquisición de habilidades cuyo fin es determinado por los intereses de unos pocos. De similar modo que el mundo clásico no podría reducirse a la voluntad de imperio, la cultura europea *no encaja* en el paradigma de la modernización. Por ser más violento y destructivo, no es más verdadero; ni siquiera puede ser atribuido a la mayoría, a través de un *consenso* autodestructor, como el que arrastró a los cerditos de la parábola, que hoceaban tranquilamente, hasta el precipicio, p.ej., en nuestra guerra incivil.

Al igual que en otros episodios recientes de nuestra historia común, no se puede culpar a los "súbditos" por haber legitimado el despojo global de los recursos naturales, contra los pueblos expoliados: *Lazarillo* menos que don Quijote, ni Gulliver ni Oliver Twist, Hans Castorp con tan poco entusiasmo como Oscar Matzerath, sin duda ni Emma Bovary ni Ana Karénina. En todo caso, debemos preguntarnos razonablemente por qué ni las religiones mundiales, ni las religiones civiles, han proporcionado *motivos suficientes* para afrontar el totalitarismo y para promover el desarrollo humano (participación política, iniciativa económica, sentido crítico y libre creatividad,

[209] Vid. infra sobre su ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002 (1904-5).

reconocimiento) que pudiera prevenir las crisis, además de encontrarles salida. El supuesto de una incapacidad humana *básica* para el bien común sólo tiene un apoyo real: el niño preso del castillo fantasma desde que tiene uso de razón.

Así pues, el comparatismo de Weber obedece a una línea previamente trazada: las raíces del capitalismo en la ética puritana protestante, la cual ha favorecido la actividad económica, la eficiencia, la productividad y la inversión. Para llegar a ese punto, ensaya una explicación somera de la historia de las religiones, antes de aquella explosión de *algunas* capacidades humanas, como una racionalización fracasada, desde el estadio primitivo de la magia, hasta las imágenes unificadas del mundo que construyó la hierocracia. Ambas fueron superadas por la racionalidad moderna especializada en distintas esferas sociales, entre las cuales no incluye ni el espacio público de opinión y deliberación democrática, ni los movimientos por los derechos civiles, sociales y económicos. La lucha de las mujeres por la igualdad de derechos y la gestación de nuevos modelos de familia y de comunidad no entraban en el horizonte patriarcal de su época. Pero la actualidad del movimiento obrero y la emancipación de los esclavos podrían haberle sugerido otras *motivaciones*.

El análisis weberiano sobre la racionalización de los valores sagrados en las distintas religiones sobrepasa con dificultad el *tohu wabohu* ("caos y confusión") del comparatismo en su tiempo. El esfuerzo por señalar semejanzas y diferencias en entornos sociales muy diversos da lugar a tipologías que hoy resultan inaplicables. Además del cristianismo, las demás religiones mundiales también han calado en "estratos cívicos" –término weberiano-, luego no se puede extraer de tal circunstancia un rasgo tipológico. El racionalismo instrumental no se genera en la religión, como advierte el propio Weber; desde luego, no en las que él mismo llama "éticas de la fraternidad", sino en las esferas política y económica a que dio lugar el sistema mundial desde sus orígenes. La rivalidad entre grupos sociales emergentes[210] y entre las potencias europeas en

[210] Vid. un intento de aplicar el esquema weberiano a la descripción de las formas de vida alternativas durante la baja edad media, LESTER K. LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980. Es cierto que los itinerantes predicadores y mendicantes se dirigen a esos "estratos cívicos" de que habla WEBER

disputa por el control de las colonias, es la trama principal donde se inserta la burocracia católico-romana, tanto como las activas e industrosas sectas *vocacionales*, las cuales fueron usadas como herramientas de legitimación al servicio de sus principales agentes.

La separación estricta de grupos y personas en razón de la oposición binaria entre ascetismo activo y misticismo pasivo, vida activa y vida contemplativa, como entre pureza e impureza, sólo se materializa en la norma que rige la existencia y garantiza el éxito de las élites: el noble, el clérigo y el virtuoso; el *homo faber* y el *self-made man*. En la práctica, esos términos (actividad y contemplación, comunidad de bienes, sociedad de servidores) designan dimensiones fundamentales para la experiencia religiosa integral de cualquier persona: de modo paradigmático, en la vida narrada que nos ofrecen los evangelios. La especialización forzosa de tales caracteres, cuando la religión es sometida por los sistemas político y económico, produjo una *sociedad de selenitas*, como la descrita por el narrador H. G. Wells: cabezudos, brazudos, espigados, gordos *y una muchedumbre de desnutridos*.

Así pues, el análisis de Weber descubre aspectos interesantes para comprender los efectos de la colonización operada por los sistemas (político y económico) a lo largo de la historia de las religiones, aunque no puede, ni parece que quiera, explicar de tal modo el desarrollo humano en todos sus aspectos:

1) la sustitución de los carismas tradicionales y de la comunidad carismática por la burocracia económica y estatal;

2) el proceso de racionalización instrumental desde las *religiones de redención*, que contienen al menos un fermento de resistencia frente al dominio del poder, el dinero, la violencia o el patriarcado, hasta las diversas formas de un "ascetismo activo", desprendido de las éticas fraternas, que se preocupa por legitimar el acaparamiento y la productividad, por medio de la presión social

---

en las nuevas ciudades; participan de su lenguaje, comprenden sus intereses, se enredan en sus ideologías, pero critican proféticamente sus opciones por el beneficio frente a la solidaridad. Son los primeros en anunciar el evangelio de modo abierto, después de varios siglos, en un espacio público progresivamente liberado de la *publicidad representativa*.

(la jerarquía patriarcal del honor) y por miedo a la exclusión, sin otro límite que la capacidad de trabajo del sujeto o de otras personas reducidas a objetos; dicho de otra manera, hasta la muerte.

La inhumanidad de ese proceso no es específicamente religiosa: *representa una estructura impersonal*. Así lo hace ver el propio Weber al inicio de su principal estudio:

> Y, ¿cuál puede ser el motivo de esta intervención algo más considerable [en la Alemania del II Reich, entre 1871 y 1918], de este porcentaje superior de acuerdo a la totalidad de la población, con el que los protestantes toman parte en la posesión de capital y en la dirección, así como también en los puestos más encumbrados en el trabajo de las empresas de mayor categoría tanto en la industria como en el comercio? Ello se debe, en parte, a motivos históricos, cuyas raíces se encuentran en el remoto pasado y en los cuales su apego a un determinado credo religioso *no aparece como causa de fenómenos económicos, antes como el resultado de ellos*[211].

De hecho, la integración de otros grupos en la pura dinámica del capitalismo no ha dejado de repetirse en distintos momentos, después de esas configuraciones pre-modernas; no sólo en el ámbito del calvinismo, sino también en otras corrientes contemporáneas, como una parte de las *free churches,* el movimiento pentecostal[212] o el integrismo católico[213]. Además, el influjo de la racionalidad instrumental, a través de la globalización de los mercados, sobre otras culturas (Japón, los dragones orientales, Chile, Sudáfrica) parece, al menos, semejante[214].

La vocación intramundana de las sectas protestantes y la actividad extramundana del monasticismo no pueden oponerse sin advertir, al mismo tiempo, sus coincidencias. Los historiadores medievales han demostrado que la burocracia monástica dio pie, desde el s. XI, a un considerable desarrollo económico, es más, a la real fundación del feudalismo, que antes no

---

[211] WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., el sydo. es mío.

[212] Vid. un estudio sobre la extensión de las iglesias libres por Latinoamérica, así como de su "conversión al capitalismo", DAVID MARTIN, *Tongues of Fire: The Explossion of Protestantism in Latin America,* Oxford, Basil Blackwell, 1990.

[213] Vid. JOAN ESTRUCH, *El Opus Dei y sus paradojas*, Barcelona, Herder, 1993, un estudio sociológico que toma pie en las teorías de WEBER para comparar la ascética intramundana del Opus Dei con la ética puritana, concretamente en la formación de empresarios, para señalar también sus diferencias. El autor concluye advirtiendo "la paradójica combinación de "tradicionalismo" y de "modernidad" que parece constitutiva del movimiento fundado por monseñor Escrivá, y que desde hace muchos años ha venido llamando la atención de todos los observadores. La paradoja es examinada desde el punto de vista de la existencia de un discurso ético doble, diverso según el ámbito al que hace referencia. Un doble discurso que, por lo demás, no sería un fenómeno exclusivo del Opus Dei, antes bien un fenómeno bastante generalizado en las instancias más oficiales de la Iglesia católica de hoy".

[214] Cf. una conferencia pintoresca, ante la audiencia chilena, de PETER BERGER, "Observaciones acerca de la cultura económica", *Estudios públicos*, 40, 1990, donde ofrece pinceladas muy interesantes sobre los efectos del capitalismo en las culturas orientales, además de empeñarse en frustrar cualquier búsqueda de una alternativa latinoamericana que no consistiera en el capitalismo y su cultura.

existía, excepto como derecho de guerra. Weber señala en ambos su estilo ascético y su separación del resto de la sociedad en tanto que grupos organizados de *virtuosos*. Pero no se ocupa de la teología política que unos y otros orientaban al dominio del mundo, como una promesa cuyas raíces comunes en la apocalíptica son notorias.

Aún así, lo que resulta más importante para nosotros es la malinterpretación del humanismo cristiano (el "catolicismo laico", dice Weber) como si fuera demasiado "afirmativo" por su amor al mundo; es decir, como si no hubiera dado lugar a una racionalidad alternativa respecto de la modernización pura y dura de los sistemas político y económico. Tampoco encaja en tal esquema el ascetismo activo *y* contemplativo de los itinerantes (ermitaños o misioneros), ni el amplio y diverso movimiento franciscano terciario, los valdenses o las beguinas, anteriores en varios siglos, quizá porque nunca renunciaron a su compromiso con una ética fraterna, vivida en el mundo. Sus análogos en otras iglesias (cuáqueros, anabaptistas, metodistas y, en general, el conjunto de las iglesias después de la segunda guerra mundial: Consejo Mundial de las Iglesias, Concilio Vaticano II) y en otras religiones (el sufismo musulmán, el jainismo, el budismo laico, las mayordomías indígenas mesoamericanas, la crítica radical de la mundialización en las religiones afroamericanas, etc.) propenden a similares objetivos. No podríamos comprender el desarrollo de una racionalidad común sobre la base de los derechos humanos, ni la posibilidad de una vida sostenible en el planeta, a pesar de tantos fracasos y regresiones en una historia de aprendizaje transcultural, sin atender lo desatendido por ese modelo.

En consecuencia, cabe dudar si las explicaciones de Weber sirven para comprender el modo en que las religiones han intervenido en el aprendizaje humano, y especialmente en el desarrollo de una ética económica. O más bien propone hipótesis sugerentes sobre el origen sociológico y los factores sistémicos que han condicionado su desarrollo[215]. A pesar de su impotencia para dar

[215] No es esto último lo que desea hacer, sino de lo que pretende diferenciarse por un rechazo prudencial hacia la teoría marxista de la superestructura: "No somos partidarios de la tesis de que la índole específica de una religión sea una mera "función" de la estructura social del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni de que la religión represente la "ideología" del estrato, ni de que "refleje" los intereses materiales o ideales del estrato. Al

cuenta del fenómeno religioso, el materialismo histórico aporta datos similares con el fin de explicar *las deformaciones sociológicas de la religión*, en la medida que se haya convertido en disfraz de una ideología de clase. Lo que Weber calificaría como procesos de legitimación que el poder necesita para su reproducción, el marxismo lo ha calificado como ideología[216].

Aquello que ahora nos importa es comprobar el modo en que las religiones han transformado las bases estructurales de la vida cotidiana, en sentido contrario al supuesto por una sociología materialista o motivacional –por motivos extrínsecos- de la religión. Además de explicar las causas de sus deformaciones y su función subordinada en los sistemas económico y político, habría que señalar también las respuestas diferenciadas y alternativas que las religiones han ofrecido a las crisis históricas desde sus propios fundamentos, en *un proceso de aprendizaje místico* e interpersonal que es hecho memoria colectiva, antes de ser historia. La crítica que debamos hacer a los valores de lo sagrado como representaciones de una estructura social dominante no debería cegarnos ante esa otra posibilidad: la subversión religiosa de los medios de control que provocan el sufrimiento de un pueblo empujado a la guerra; un grupo etiquetado como impuro; una casta o un género construidos para ser espejo del poder, sea como dominador, sea como súbdito; una persona condenada y maldecida para ser usada como un instrumento o como chivo expiatorio de la crisis colectiva.

Sólo en esa medida podremos comprobar que las religiones favorecen el aprendizaje humano, si se han esforzado por reconstruir, simbólicamente, a la persona indigente a causa de muchos despojamientos. De hecho, el primero de todos consiste en privarla de sus carismas y de su valor sagrado. Me importa averiguar si están reconstruyendo al sujeto –individual o colectivo-

---

contrario, sería un error fundamental caer exclusivamente en este tipo unilateral de consideraciones", señala WEBER al comienzo de su sociología de las religiones mundiales (*Einleitung*).

[216] "Les relacions socials estan íntimament lligades a les forces productives. En adquirir noves forces productives, els homes canvien llur mode de producció, i canviant el mode de producció, la manera de guanyar llur vida, canvien tots les seves relacions socials. El molí de mà us donarà la societat amb el senyor feudal; el molí a vapor, la societat amb el capitalista industrial. Els mateixos homes que estableixen les relacions socials d'acord amb la seva productivitat material, conformen també els principis, les idees, les categories, a la mesura de les seves relacions socials. De manera que aquestes idees, aquestes categories, són tan poc eternes com les relacions que expressen. *Són productes històrics i transitoris*" KARL MARX, *La misèria de la filosofia* (1847), 2, 1.2 ("La metafísica de l'economia política. El mètode: Segona observació"), http://www.marxists.org.

destruido por la violencia individual o colectiva: especialmente a cada una de las mujeres y al género mujer. Si han reunido a la comunidad dispersa por el postulado aplastante de una hierocracia o por el juego económico y político de las rivalidades miméticas. Si han criticado una sociedad esclerótica a causa de sus prejuicios, llámense legitimaciones o ideologías. Cierto que tan ideológicas son las construcciones simbólicas que pretenden conservar el estatus de los privilegiados, gracias a una investidura sacral, como aquellas otras que aspiran a aniquilarlo por medio de una violencia apocalíptica.

Mi investigación no es teórica, sino que comparte los objetivos prácticos que guiaron a Abrahán o a Hagar, mientras caminaban por una tierra ajena: tantas disciplinas en las que tan sólo he servido como aprendiz. Se asemeja al trabajo incesante de Martin Buber por abrir el pensamiento a la realidad del diálogo y poner en comunicación con otras personas y con la presencia agraciante del Misterio (con la fuente que subyace a lo sagrado) a quienes estaban llamados a crear de nuevo el mundo social, en situaciones de oportunidad histórica[217].

Podríamos intentar esa búsqueda en distintos espacios culturales: en el tránsito del hinduismo al budismo y en la renovación hinduista posterior, hasta su apertura a un nacionalismo popular y democrático, capaz de minar la estructura de castas; en las distintas hermenéuticas del Corán, a partir de su desarrollo legal, pasando por el sufismo y la filosofía medieval, hasta la pugna larvada entre el integrismo wahabbita de la *Sharia* en una sociedad jerárquica y distintos modelos de economía comunitaria, basados en la *umma*, que sólo parecen mezclarse por la perspectiva caballera de un "choque de civilizaciones"[218].

---

[217] Cf. S. N. EISENDSTADT, "Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber", en MARTIN BUBER, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, Chicago, Univ. of Chicago, 1992, 1-22 (12).

[218] Vid. MARTIN BUBER, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, cit.; SHMUEL NOAH EISENDSTADT, *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*, Madrid, Tecnos, 1970; *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2003; *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2007; S. H. EISENDSTADT (ed.), *Multiple Modernities*, New Brunswick, Transaction, 2002; id., REUVEN KAHANE, DAVID DEAN SHULMAN, MAKHON LE-MEḤḴAR 'AL SHEM HERI S. ṬRUMAN, *Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India*, Berlin, Mouton, 1984; id., JOHANN P. ARNASON, BJÖRN WITTROCK, *Axial Civilizations and World History*, vol. IV, Leiden, Brill, 2005; id., WOLFGANG SCHUCHLER, "Introduction Paths to Early Modernities: A Comparative View", *Dedalus*, 127, 3 (1998).

Pero me he fundado en una historia crítica de la propia tradición religiosa, cuya estructura de aprendizaje ha sido incorporada, de modo más o menos explícito, por los textos sagrados. Sin ánimo de polemizar con Weber o con cualquier otro investigador, en otro libro, *Memoria y esperanza*, intento sacar a la luz la construcción social del cristianismo durante los primeros cuatro siglos, sobre la base de la *memoria judía* de Jesús. En ese panorama germinal se hace notorio el contraste entre los grupos ascéticos que ganaron poder en dialéctica con el imperio, y el proceso asambleario que dio lugar a los dogmas sobre la igualdad y la comunión, así como a una práctica normativa de la solidaridad.

El *derecho sagrado de los pobres* ha seguido actuando a lo largo del proceso histórico, a través de los filtros racionales del humanismo y de la Ilustración: la defensa pírrica de los pueblos conquistados (el *derecho de gentes* en Latinoamérica, la lucha dificultosa contra la esclavitud), los movimientos sociales (movimiento obrero: sindicatos, socialismo democrático, democracia social cristiana; anticolonialismo: teología de la liberación). De tal manera, ha contribuido a fraguar el estado social en Europa y, de modo apenas gestante, en Latinoamérica o en USA, contra las prédicas individualistas a ultranza de la moral neoconservadora.

Además, lo que Weber llamaba la "ética fraterna" ha servido para fortalecer a los migrantes y para colaborar a su integración; ha promovido las empresas sociales, el ahorro cooperativo y los fondos sociales de inversión, la responsabilidad corporativa o el *faire trade*. En nuestra época, cuando los efectos destructivos de la modernización son percibidos en el marco de una interdependencia global, el diálogo interreligioso y el reconocimiento de una espiritualidad *sin fronteras* han fraguado en la propuesta de una *Carta de la Tierra*:

> Para seguir adelante, debemos reconocer que en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común. Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz. En torno a este fin, es imperativo que nosotros, los pueblos de la Tierra, declaremos nuestra responsabilidad unos hacia otros, hacia la gran comunidad de la vida y hacia las generaciones futuras (*Carta de la Tierra*, "Prólogo").

Los límites de la inmanencia: la memoria

Si redujéramos las religiones a una construcción social, por medio de los mecanismos simbólicos que describe la sociología del conocimiento, no cabría duda que los seres humanos pueden reconocer en el hecho religioso una realidad siempre disponible para su configuración por los agentes sociales que la construyen, la objetivan y la internalizan. No recomiendo adoptar ese modelo como acceso exclusivo, en la medida que lo único que podemos construir socialmente es la cultura y, en todo caso, la realidad física que las ciencias consideran "mundo objetivo" en nuestro minúsculo planeta. Esta fuera de mi alcance la totalidad del universo, mi propio origen y mi muerte.

Exteriorización[219], objetivación[220] e internalización[221], se suceden *teóricamente* en un proceso social de constante interacción simbólica, el cual produce, reproduce o introduce cambios en la realidad compartida, por cuyo medio hacemos nuestra la cultura que nos propone una sociedad determinada, al mismo tiempo que se realiza la *socialización* de cada uno. Ese dinamismo nunca termina, pues ni la sociedad deja de cambiar, ni los agentes acaban nunca de socializarse, aunque pretendan escapar de la precariedad por medios evasivos o por el atajo del dominio.

Tales son los pasos teóricos que sintetiza el modelo clásico de Peter Berger y Thomas Luckman[222], deudores a su vez de las explicaciones ofrecidas por George Herbert Mead sobre el proceso de aprendizaje en la interacción social. La construcción del *self*, el "sí-mismo", en forma gramatical reflexiva, comienza por la autoidentificación del sujeto como el *me* en el diálogo con un interlocutor ("Me has dicho que", "me quieres"), es decir, con el destinatario de sus acciones

---

[219] BERGER, ibid., 14-19.
[220] ibid. 21-27.
[221] ibid. 28-32.
[222] Vid. PETER BERGER, THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968; BERGER, *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

simbólicas y sus emociones[223]. El siguiente paso en el desarrollo social de la identidad consistiría en hacerse cargo de la perspectiva del otro, no sólo de un interlocutor concreto, sino del "otro generalizado", que representa de algún modo la norma social.

Aunque el lenguaje de la psicología social de Mead pueda coincidir en algunos aspectos con el estructuralismo de Durkheim o el funcionalismo de Parsons, es precisamente en el terreno del aprendizaje donde el interaccionismo simbólico ha demostrado su capacidad explicativa. El estructuralismo siempre ha tenido problemas graves para dar cuenta de la adquisición del lenguaje por medio de sus modelos, a no ser que sea completado por otros: la oposición entre el sistema y el habla, entre el paradigma y su ocurrencia, obligan a imaginar que la persona se "traga" la estructura socio-simbólica como si fuera un hecho natural o una doctrina. Pero hay suficientes pruebas de que no es así: tanto los niños, mientras desarrollan su capacidad simbólica y comunicativa, como los adultos, cuando se inician en una esfera social nueva, demuestran una enorme creatividad que necesitan *refrenar* para seguir una regla que garantice la comunicación. Siempre estamos a pique de inventarnos *otro mundo*[224].

Por tanto, podría completar la teoría de Berger/Luckmann, sobre todo cuando se refiere a cómo internalizamos los esquemas simbólicos de acción, para tener en cuenta que muchas personas tienen una perspectiva metacomunicativa sobre la cultura en que se han socializado: "es así, pero podría ser de otra manera". Cierto que el aumento de compromiso en el uso de los sistemas socio-simbólicos lleva aparejado un adormecimiento de la creatividad y de la memoria. Los ritos de iniciación no se limitan a transmitir roles y símbolos, sino que pretenden cohibir la creatividad por medio de sanciones traumáticas. En sentido inverso, reconocemos que cualquier cultura necesita de reglas y cualquier persona tiene que desarrollar una competencia para la interacción comunicativa[225]. Ahora bien, una vez que una sociedad ha superado el *marco del*

---

[223] Vid. GEORGE H. MEAD, *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social* (Mind, Self and Society), Buenos Aires, Paidós, 1959 (1934).
[224] Vid. la enorme relevancia de la imaginación en el proceso del aprendizaje personal y social, según intento recostruirlo en mi libro *El canon de la vida: Poética del desarrollo humano.*
[225] Lo veremos en el apdo.: "Más allá de la teodicea", al tratar del *nomos* y de la *anomia*.

terror que representaba la estructura sacralizada (mentalidad autoritaria, presunción de culpa, prevalencia del derecho penal), para fundarse en los derechos y capacidades reales de la persona, no sólo como garantías individuales, sino como derechos fundamentales (constitucionales), además de actos libres, también las normas están expuestas a una problematización constante con arreglo a razones[226].

Así comenzó a ocurrir en las culturas del mediterráneo oriental de los ss. VII al V a.C., durante la "Ilustración griega"; pero ya había comenzado por las mismas fechas, incluso poco antes, en los reinos de Israel y Judá, a través de los profetas[227]. A pesar de sus diferencias, de esas dos fuentes hemos recibido la memoria[228] y los procedimientos formales para que los valores colectivos de lo sagrado se reorientasen *hacia el interior del ser humano* y se manifestasen en la exterioridad de la persona, comenzando por su *pathos*: la injusticia se representa como sufrimiento provocado a la persona, y la justicia es comprendida como una conciencia y un corazón rectos, aunque de distinta manera si es motivada por la sola norma o si es movida por el amor.

Conviene recordar la historia aún reciente del siglo pasado para que comprobemos cómo la *causa* simbólica, es decir, los motivos de la construcción (externalización, objetivación e internalización) de un sistema politico totalitario, no residen en la *religión* ni en religiones concretas, sino en la deformación ideológica del corazón[229], al mismo tiempo que se enreda en la legitimación del sufrimiento humano, porque los intereses de la élite dominante son impuestos al resto de la sociedad bajo la investidura de lo sagrado. A pesar de sus diferencias con la burocracia política, un sistema económico totalitario, es decir, inasequible a la regulación que pudieran darse

---

[226] Vid. JÜRGEN HABERMAS, "El cambio de paradigma en Mead y Durkheim: De la actividad teleológica a la acción comunicativa", en id., *Teoría de la acción comunicativa*, II, 7-160, una extensa revisión de la conciencia colectiva en DURKHEIM, en comparación con MEAD, así como de los cambios en el derecho, simultáneamente a los cambios sociales por la racionalización comunicativa del mundo de la vida, a través de una problematización creciente de los valores sagrados, los cuales necesitan de una argumentación racional.

[227] Vid. RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005.

[228] HABERMAS, "Israel o Atenas: ¿A quién pertenece la razón anamnética?", *Isegoría*, 10 (1994), 107-116; REYES MATE, "La herencia pendiente de la razón anamnética", *Isegoría*, 10 (1994), 117-132.

[229] Vid. acerca de la metáfora del "corazón" para describir la sensibilidad formada por los hábitos sociales y los valores, es decir, el mundo de la vida incorporado, ROBERT BELLAH et al, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989 (1985).

a sí mismos los participantes en igualdad de condiciones (productores y consumidores, capitalistas y asalariados, programadores y programados), ha seguido utilizando el viejo y conocido mecanismo, no sólo por el uso instrumental de las religiones como máquinas re-productoras de lo sagrado (lo acabamos de analizar, con la ayuda de Durkheim y de Max Weber), sino por otros muchos subsistemas culturales que tienen un gran influjo en nuestras sociedades: la ritualización del consumo a través del márketing en los medios de masas.

A través de tales ritos un un grupo social consigue distinguirse, como lo haría una secta ascética, por la posesión de un capital simbólico. Todavía más, el ejercicio del ritual tiene una visibilidad pública: la publicidad representativa de su posición social y de sus relaciones privilegiadas, excluyentes (capital social). La *religión económica*, a semejanza de la religión civil, instituye dioses: no los héroes o los símbolos de la colectividad, sino el dios subjetivo que controla un pequeño mundo. Antes era la casa patriarcal; ahora puede ser la oficina, la empresa corporativa o el espacio propio en una organización económica más amplia, del que carecen los obreros o programadores subalternos. "Podría ser de otra manera".

Más allá de los preceptos que impone el sistema (flexibilidad, renuncia a los derechos laborales, ethos del Trabajador + Sumiso), el modo en que se produce la socialización en muchas de las culturas contemporáneas exige que la iniciativa recreadora de las personas esté siempre disponible para su re-adaptación. Lo cual no hace más que enfatizar nuestra percepción meta-comunicativa, meta-publicitaria y, es oportuno recordarlo, meta-física, acerca de lo que hemos construido: "podría ser distinto". No es en absoluto casual que las iglesias cristianas hayan recuperado y desarrollado, más o menos desde hace un siglo, el criterio de la *escatología*, para situar en su lugar adecuado (la inmanencia) el programa del progreso occidental que hoy está en crisis definitiva: el crecimiento infinito gracias al desarrollo científico-técnico de los medios de producción. Era necesario cuestionar con arreglo a razones no sólo los actos que provocan un daño irreparable al equilibrio ambiental; ni aun siquiera las normas jurídicas y valores estéticos que han permitido un desarrollo insostenible en nombre del dominio de la naturaleza y de los seres

inferiores como si fueran –global y groseramente considerados- materia prima; sino también los *hábitos del corazón*: la indiferencia frente al sufrimiento humano, en el contexto ampliado de una realidad no circunscrita por la física.

El proyecto existencial, personal, y los proyectos históricos colectivos, no se refieren sólo a la muerte como límite, sino también a la memoria: una forma de memoria muy distinta a la cibernética, porque no se puede borrar ni almacenar sencillamente en una carpeta abandonada. Al contrario, conviene recordar que incluso la ética plenamente humana (santa) del perdón *no borra la memoria*, sino que afirma su realidad escatológica, irrebasable.

Más allá de la teodicea: la fuente mística

Puesto que cualquier agente –en términos de Parsons o de Luhmann, "cualquier sistema"- necesita comprender el mundo como un todo ordenado por un *nomos*[230], la falta de objetivación de los símbolos, en forma de esquemas normativos de acción, conduciría a la *anomia*. Una religión sin ritos y sin relatos (p.ej. las técnicas de relajación *sin más*) no representa el caos físico, sino el rechazo subjetivo a cualquier compromiso con el sentido de los otros y, en el peor de los casos, un auto-endiosamiento narcisista. En el otro extremo, la necesidad de dar sentido, no sólo a nuestras acciones, sino a la totalidad del mundo, conduce a quienes participan de una religión –e incluso a quienes no participan en ninguna o se manifiestan no creyentes: p.ej., el último libro de Saramago, *Caín*- a fabricar una *teodicea*, siempre sujeta a revisión por otros agentes en cada situación social.

A causa de esa necesidad humana de sentido, incluso cuando me ubico en el sinsentido, tanto la religión como el ateísmo racional han sido usados para legitimar la crueldad del dominio (explica Weber) o las desigualdades sociales (Berger), ya sea porque prestan un sentido funcional al dolor de los humillados, ya sea porque pretenden justificar la felicidad de los privilegiados[231]. La tendencia aparentemente natural de las religiones a ocultar la precariedad de la cultura y de sus

[230] Vid. BERGER, *El dosel sagrado*, 32-40.
[231] ibid., 71-103.

símbolos tiene como resultado la *alienación* de quienes participan de ella: el olvido de que era en origen, y sigue siéndolo en proceso, una construcción social[232].

Esa explicación parece bastar cuando lo que pretendo comprender es precisamente la racionalización del mundo en la perspectiva del ateísmo moderno. Pero el "ateísmo metodológico" que recomienda Peter Berger para hacer sociología de la religión es radicalmente contrario a la hermenéutica, cuando queremos comprender actitudes religiosas; más bien señala el peculiar sesgo de su modelo, a medio camino entre el interaccionismo simbólico norteamericano y la sociología funcionalista o la teoría de sistemas. Si prescindo de la solicitud de sentido que hacen las religiones, el resultado inevitable es que establezca como paradigma eso que Weber ha definido como principio y fin *desencantado* de la modernización: la racionalidad instrumental. De sociólogo de la religión acabaría por convertirme en sociólogo de la economía, que es la realidad más *constructiva* en nuestro tiempo, el sistema que impone su analogía a todos los sistemas, o, dicho de otro modo, la tópica de la nueva retórica.

La demanda de que sea tomada seriamente la *fuente mística*, *más allá de cualquier teodicea*, permite a los participantes de una cultura –y a quienes se esfuerzan por comprenderla- que puedan interpretar su propuesta de valor en relación con el Misterio, como único procedimiento interpersonal para convalidarla o rechazarla. La permanente razón que dan de sí las religiones es la relación actual con el Misterio inmanente/trascendente. El aluvión de la psicología profunda y de un relativismo que acaba en la mera "voluntad de ilusión", como el que juega a la lotería, nos ha hecho olvidar que no hay ni siquiera espiritualidad sin trascendencia, incluso en las religiones que Weber clasificaba dentro del "misticismo cósmico": trascender el yo por la relación con el Tú, o al menos con el no-yo.

Si los símbolos han dejado de ser mediadores, entonces se hacen susceptibles de una nueva interpretación, o bien serán completados por la libertad creativa de quienes participan en una tradición religiosa, no como creadores divinos de sus ídolos, sino como humanos precarios que

---

[232] ibid., 77-127.

tantean en busca del encuentro, para trascender la racionalidad instrumental: la sinrazón del dominio, del acaparamiento, de la esclavitud, de la violencia, del patriarcado y de la muerte, en busca de libertad, autonomía, solidaridad, participación corresponsable, paz y cuidado, equidad de género e igualdad de derechos, esperanza fundada. Nada de eso es posible sin el/la otro/a. Y comienza contigo.

Libertad para aprender

> La modernidad no necesariamente conduce a la decadencia de la religión. A lo que sí lleva, más o menos necesariamente, es al pluralismo religioso. Los avances modernos —las migraciones y los viajes masivos, la urbanización, la alfabetización y, lo más importante, la tecnología de las comunicaciones— han generado una situación en que distintas tradiciones religiosas están presentes unas para otras de un modo sin precedentes en la historia. Por razones obvias, esta interacción se ve facilitada cuando la libertad religiosa está protegida legalmente. Pero incluso allí donde los gobiernos intentan, en diversos grados, limitar o suprimir el pluralismo religioso (como sucede en China, India y Rusia), es difícil que lo consigan en las circunstancias actuales [233].

De tal manera, Peter Berger reformula algunas de sus primeras intuiciones como sociólogo: la modernidad ha superado la etapa de una secularización programática –que parecía irreversible- [234] y conduce a formas de pluralismo religioso[235], las cuales no deberían reducirse –opino- al formato de la vida privada ni del subjetivismo irracional. Además de efectos sobre el modo como se organizan institucionalmente las religiones y cómo se relacionan entre ellas, el pluralismo tiene también consecuencias subjetivas:

> La religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia. Ninguna sociedad puede funcionar sin algunas ideas y pautas de conducta que se dan por sentadas. Históricamente, la religión era parte esencial de lo que se daba por sentado. La psicología social nos ha dado una idea clara de cómo lo que se da por sentado se mantiene en la conciencia: es el resultado del consenso social en el entorno del individuo. Y durante

---

[233] PETER BERGER, "Pluralismo global y religión", *Estudos públicos*, 98 (2005), 8.
[234] Vid. BERGER, *Una gloria lejana: La búsqueda de la fe en época de incredulidad,* Barcelona, Herder, 1994, 45ss. Conforme han pasado los años durante el periodo de expansión económica (la "re-modernización", en términos de FERNANDO VIDAL), más agudamente ha planteado BERGER la necesidad de revertir las predicciones de la Ilustración sobre la secularización como extinción del hecho religioso (público).
[235] Vid. BERGER, "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", *Estudios públicos*, 67 (1997); id., THOMAS LUCKMANN, "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido", *Estudios públicos*, 63 (1996).

> gran parte de la historia la vida del grueso de los individuos transcurría en entornos de ese tipo. El pluralismo debilita esta suerte de homogeneidad. El individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas, quienes *no* dan por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad. Ahora debe *reflexionar acerca de* los supuestos cognitivos y normativos de su tradición, y en consecuencia tiene que *escoger* [236].

Tal panorama resultaría más incitante si el análisis de Berger se detuviera cualitativamente en la oportunidad de "reflexionar" y no llevara el molino a un terreno escabroso: el proselitismo religioso. En respuesta a una teología *beligerante*[237], lo cierto es que el ecumenismo cristiano permite abandonar el terreno de la competencia por la posesión política o económica de las "almas", para comenzar una historia de aprendizaje común. El dinamismo del mercado no impide la salvación, pero no parece propiciar la reflexión; por el contrario, la dinámica propia del aprendizaje evangélico puede transformar una burocracia de la propaganda o una secta proselitista en una comunidad profética, que *ofrezca* el testimonio de su amor en el servicio interpersonal.

De hecho, la comprensión de las virtudes y los defectos, capacidades y vulnerabilidades que desvela el marco del pluralismo político en las religiones, nos permiten superar los criterios establecidos por Weber, Troeltsch y la sociología anglosajona en su conjunto para diferenciar entre *church* y *sect*[238]. Según los autores citados, mientras que la pertenencia a la iglesia viene dada por nacimiento, a semejanza de la cultura y la lengua nacional, la entrada en una secta se produce de

---

[236] BERGER, "Pluralismo global y religión", 10.

[237] "Con todo, las instituciones religiosas rivales también negocian entre sí para regular la competencia. Lo anterior ayuda a aclarar, al menos en parte, el fenómeno conocido como "ecumenicidad": la concordia ecuménica entre las iglesias cristianas supone, por lo menos parcialmente, acuerdos explícitos o implícitos de no incursionar en el territorio del otro", ibid., 9.

[238] La socióloga ESTHER FERNÁNDEZ MOSTAZA propone una superación de tal dicotomía que la contemple como un continuum: "Tomando como base las aportaciones teóricas de Wach y Berger, y manteniendo como telón de fondo los estudios sobre la dicotomía secta-iglesia, así como las caracterizaciones que de las sectas se han hecho, propondremos un nuevo modelo de análisis: el contínuum sectariedad-eclesialidad, donde podemos encontrar tanto elementos de sectariedad en el seno de la propia iglesia, como continuidad y compenetración entre secta e iglesia, o viceversa. De esta manera, en vez de concluir si un grupo o movimiento religioso es o no una secta, sería más idóneo estudiar su grado de sectariedad y eclesialidad en un momento y espacio determinados, según unas variables previamente establecidas" id., "Por una superación de la dicotomía secta-iglesia" en ESTHER FERNÁNDEZ, *Els fills de l'Opus: La socialització de les segones generacions*, Barcelona, Mediterrània, 1998, quien ha colaborado en el grupo investigador de JOAN ESTRUCH. Sería más sencillo señalar una escala/continuum de actitudes (frente al mundo social, frente a la propia religión y otras religiones o iglesias) en cada una de las comunidades que son objeto de estudio, aunque las propias etiquetas de "iglesia" y "secta" resultan confusas.

forma voluntaria, de modo similar a cualquier otra asociación[239]. Tal modo de afiliación era típico de la sociedad norteamericana, como sabemos al menos desde los comentarios de Tocqueville sobre *La democracia en América*. El teólogo Niebuhr destacó el mismo hecho para defender que las religiones norteamericanas –no sólo el cristianismo, deberíamos añadir- se organizan en forma de *denominaciones*, entre las que es posible y necesario elegir[240].

Durante el siglo XX, la teología católica recibió de la cultura anglosajona, a través de las iglesias locales (John Henry Newman, John Courtney Murray), una visión histórica progresiva del desarrollo de la doctrina en relación con los signos de los tiempos, que hacía posible y recomendable la defensa de la libertad religiosa, no por una suerte de oportunismo, sino por un acorde más profundo con la historia sagrada que narran los evangelios (*Dignitatis humanae* 9-14; *Gaudium et spes* 76): el anuncio del reinado *con* Dios-a por Jesús en el contexto de un judaísmo plural, como resultado de distintas interpretaciones de la Torá y distintas tradiciones; en contacto deseado o reprimido con otras culturas religiosas. La pasión y muerte de Jesús, así como la persecución del movimiento que comenzó durante su camino en Galilea, son resultado de una pretensión totalitaria por parte de quienes impedían la libertad religiosa. El contexto más adecuado para el anuncio del evangelio no es la lucha por el poder absoluto, sino el marco propiciado por una sociedad abierta.

---

[239] "El hecho de que la pertenencia a una secta implique una certificación de idoneidad moral, y especialmente de moral comercial, es de una relevancia decisiva para el individuo. Esta situación es muy diversa de la del individuo que forma parte de una "iglesia" -en la que ha "nacido" y que concede su gracia, y por igual, a justos y pecadores. En la práctica, una iglesia es una sociedad que organiza la gracia y distribuye los dones religiosos de gracia a la manera de una institución. Puesto que, en principio, la pertenencia a la iglesia es obligatoria, ella no demuestra nada respecto de las virtudes de cada integrante. Pero una secta es una comunidad voluntaria constituida sólo por quienes demuestran, conforme a los principios de aquélla, suficiente idoneidad religiosa y moral. Si una solicitud es voluntariamente aceptada, en razón de una prueba religiosa, la persona en cuestión se incorpora voluntariamente a la secta", MAX WEBER, "Protestantismo y capitalismo" en id., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1906-1915).

[240] Vid. H. RICHARD NIEBUHR, *The Social Sources of Denomination*, Cleveland, Meridian, 1965 (1929): la diferencia entre secta e iglesia es analizada evolutivamente, bajo la hipótesis de que las "sectas" en USA, o bien se desarrollan hasta convertirse en *denominaciones*, junto a las iglesias históricas (anabaptistas o bautistas, luteranas, reformadas, católicas), o bien terminan por desaparecer.

Por tanto, se hacía necesario renovar el paradigma anterior sobre la comprensión del dogma (más fixicista y basado en la "sola autoridad")[241], y sustituir un *modelo de transición* todavía vigente desde León XIII ("tesis/hipótesis")[242], que permitía *en hipótesis* la separación entre Iglesia y Estado, pero sostenía *como tesis* un retorno traumático al poder absoluto. La amenaza de tal modelo no era hipotética, sino que se hizo violentamente real por medio de la *cruzada* española, el 18 de julio de 1936, con aires de reconquista.

Así pues, el paso de una teología política a la doctrina o enseñanza social en el magisterio católico[243] vino facilitado por el contexto norteamericano de convivencia entre diversas tradiciones religiosas. En el marco formal de la libertad religiosa, John Courtney Murray defendió la oportunidad de la tradición católica para fundamentar la moral pública en el horizonte de una "ética de máximos". La relevancia de los cambios es subrayada por Julio L. Martínez[244]:

> En la nueva autocomprensión que representaban los decretos del Vaticano II cabían experiencias de católicos viviendo en sociedades democráticas y pluralistas heterogéneas. También tenía cabida la experiencia de los católicos de Estados Unidos […] En sus últimos artículos postconciliares, Murray tuvo gran interés en enfatizar que "el Vaticano II había afirmado tanto en hechos como de palabra el valor positivo de la libertad dentro del Pueblo de Dios" [245] siendo "el Concilio en sí mismo un espléndido acontecimiento de libertad en la vida de la

---

[241] Vid. el uso en lugar destacado que hace la CIT de los siete criterios propuestos por NEWMAN para el desarrollo contextual de los dogmas, en "La interpretación de los dogmas" (1989), en C. POZO (ed.), COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998.

[242] Este modelo de LEÓN XIII intentaba superar, a su vez, el concepto absolutista de "monarquía", sin salir aún del marco de una teología política, en tanto que otorga preferencia a la instauración desde el poder en un estado confesional.

[243] Cf. el salto definitivo que significan la constitución *Gaudium et spes* (11-45) y la declaración *Dignitatis humanae* para superar este modelo y otros anteriores (el *Syllabus*), los cuales habían impedido una acción social de la Iglesia más clarividente desde 1830, después que fuera condenado el proyecto político-social de LAMENNAIS por GREGORIO XVI, *Mirari vos*, 1832: "Tampoco pudiéramos augurar más fausto suceso tanto para la religión como para la autoridad civil de los deseos de aquellos que quieren a todo trance la separación de la Iglesia y del Estado y que se rompa la mutua concordia del poder y el sacerdocio. Consta, en efecto, que es sobremanera temida por los amadores de la más descarada libertad aquella concordia que siempre fué fausta y saludable a lo sagrado y a lo civil" D 1615-1616.

[244] Vid. JULIO LUIS MARTÍNEZ, "El teólogo John Courtney, s.j., en el contexto de la sociedad e iglesia norteamericanas del siglo XX", *Estudios eclesiásticos*, 294 (2000), 369-419, resumen de su tesis doctoral, revisada y publicada, *Consenso público y moral social: Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Madrid, UPCO, 2002.

[245] J. C. MURRAY, *Freedom in the Age of Renewal* (1967), en JOHN LEON HOOPER (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray,* Washington, Georgetown UP, 1994, 181-186 (185), apud JULIO L. MARTÍNEZ, ibid., n. 87; disponible en http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1967D.htm

> Iglesia"[246]. Parafraseando uno de los pensamientos más queridos de John Courtney Murray, el Cardenal Bernardin dijo, en alguna ocasión, que "el significado del Vaticano II no era tanto el que hubiese aportado cosas flamantes, sino que cogió ideas desde los márgenes de la vida de la Iglesia católica para situarlos en el centro" [...] Una vez que lo que estaba en el margen, siempre en crecimiento (*growing edge*), había sido llevado hasta el centro del pensamiento católico, era ya tiempo para que se diese un nuevo crecimiento en los márgenes [247].

Dentro del marco de la libertad religiosa, es posible que el diálogo pueda ofrecer motivos a personas de distintas religiones, más allá de cualquier beligerancia proselitista, para que podamos entendernos con la ayuda de la razón. Ahora bien, también puede servir, si renunciamos a una comunicación estratégica y a la ocultación de nuestros respectivos errores históricos, para que recuperemos un sentido de la racionalidad fundado, al igual que la fe, en la trascendencia mística. Partimos del presupuesto –no el prejuicio- de que la actitud escéptica, ya sea creyente o incrédula, si no cae en el nihilismo, tampoco desea negar por principio la trascendencia a través del amor humano. El horizonte *máximo* del diálogo trasciende la mera convencionalidad del entendimiento entre quienes se comunican, sin que tengamos necesidad de evadirnos al mundo de las ideas[248].

Para comprender un poco más el proceso histórico de un aprendizaje propiciado por la libertad religiosa nos sirven otros dos ejemplos. El primero: Herder fue contemporáneo de Kant y de la revolución francesa. Se opuso a la universalidad meramente lógica de la razón ilustrada, para proclamar un ideal de *Humanität*. Pero quiso creer que su realización no dependía tanto del compromiso humano como de un destino inscrito en cada cultura nacional, y en la religión que le está asociada, como un organismo vivo, cuyo desarrollo es hecho posible y manifiesto por medio del lenguaje. El equilibrio entre pluralidad y mero relativismo podría fundarse en la intuición de la imagen de Dios en el ser humano: la *Humanität*[249].

---

[246] J. C. MURRAY, *Freedom, Authority, and Community* (1966), en JOHN LEON HOOPER (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular*, 209-221 (210). Apud. ibid., n. 88.
[247] Citado por UNSWORTH, "Seamless Garment Shredded", *National Catholic Report* (Dic. 20, 1985) 8. Apud ibid., n. 89.
[248] Vid. MARTÍN GELABERT BALLESTER, *Teología dialógica. Ante la fe desafiada*, Salamanca, San Esteban, 2004, quien considera a RAIMON LLULL, *Llibre del gentil i dels tres savis*, un "modelo de diálogo interreligioso" (111-115).
[249] Vid. RUSELL ARBEN FOX, "Religious Particularism and Religious Pluralism in Herder's Humanität", Wichita, Friends University, 2006, 1-25, http://www.freewebs.com/mmfraf/PDF/HerderReligion.pdf

Ahora bien, esa imagen rompe el marco del patrón nacional, así como otros moldes cuya vigencia se limitaba a la infancia o a la adolescencia de la humanidad, en términos del propio Herder[250]: los valores de lo sagrado que autorrepresentan los intereses de un pueblo frente a los demás, de una élite en cada nación, de un patriarca en su casa y de sus iguales en la sociedad local. La confusión entre religión y cultura (una religión = una cultura), al igual que entre conocimiento y experiencia objetiva, experiencia subjetiva y Misterio, es un obstáculo terrible que una mente autoclausurada (y la así llamada Paz de Westfalia, en 1648, que repartió Europa entre monarcas de distintas confesiones) nos había puesto para impedirnos *salir del castillo*, en dirección al otro ser y a otro mundo posible.

Para ser más justos, no estamos hablando de una lejana "infancia de la humanidad", sino del "pensamiento egocéntrico" en cualquier fase de la Historia común y de mi propia historia. Una de las pruebas más evidentes es que hayamos despreciado el mero hecho de la comunicación –tanto en la filosofía como en la teología-, como si fuera un "desleimiento" de la mente concentrada en sí misma. La actual *explosión comunicativa* a través de las TIC ha puesto nuevamente el foco de la cultura sobre la relación entre las personas, gracias a la cual es posible la vida, la sociedad, el aprendizaje dialógico, el amor que nos lleva a la trascendencia, desde la atracción (*eros*) a la comunión (*agapē*).

Otra parada en la Historia, hace apenas tres o cuatro décadas. Asistíamos a uno de los periodos álgidos de la guerra fría, hasta un grado de inhumanidad semejante a los años treinta: USA financiaba los fascismos latinoamericanos, mientras URSS y China apoyaban los genocidios totalitarios en diversas partes del planeta. A lo largo de los siguientes veinte años hemos podido comprobar que la sanación de tales estructuras de poder no consistía en expulsar la religión del espacio público, como una especie de virus; es decir, como si fuera la causa del problema. Recordemos los genocidios de Ruanda o de la exYugoeslavia durante los años noventa. Las

---

[250] Vid. JOHANN GOTTFRIED HERDER, "Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774)", en id., *Obra selecta*, ed. PEDRO RIBAS, Madrid, Alfaguara, 1982, 275-367.

religiones civiles que surgieron de la revolución francesa (el nacionalismo popular-revolucionario con vocación imperialista), incluso de la propia Ilustración (el colonialismo civilizador), no han dejado de producir víctimas: la legitimación de los sacrificios humanos, tanto por el comunismo cuanto por el capitalismo. Eso decía Peter Berger en 1974, recién producido el golpe de estado en Chile[251].

Ahora bien, la estrategia de sustituir las ideologías por una espiritualidad atómica, individualista, sin tradición y sin memoria, pero también sin discernimiento, no podía evitar que la violencia fuera re-sacralizada en este agitado comienzo de milenio. Frente a la agresión terrorista del islamismo, el 11-S, la respuesta de USA ha sido tan brutal y desproporcionada, que sólo cabe compararla con los modales del imperio romano contra *Judea capta*. La sorprendente sintonía de Berger con los apóstoles del *mercado religioso* es consecuencia de ese prejuicio, aunque se ha demostrado infundado: su opción por el individualismo religioso, en vez de por la *libertad religiosa*, la cual no reside sólo en el individuo, sino también en la comunidad y en la sociedad, como parte de una memoria común que describe nuestro mundo vital. Pues bien, el individualismo religioso norteamericano produce efectos similares a las ideologías del *lobo feroz* (Hobbes): el fascismo, el comunismo.

¿Por qué? Aquí propongo una respuesta ya sugerida a lo largo de estas páginas y por otros autores. Una secularización *enferma*, en un sentido estratégico e irracional, consiste en adoptar los símbolos rechazados por inhumanos en un proceso de aprendizaje histórico que se había verificado en las grandes religiones, en el tiempo-eje del s. VI a.C. y, concretamente, en la crisis judía del s. I, cuando se redactaron los evangelios. El pacifismo de los humanistas durante el Renacimiento (Erasmo, Tomás Moro, Luis Vives, etc.) o de Kant en la Ilustración se funda en esos precedentes. El fundamentalismo bíblico de las sectas beligerantes en USA (o del integrismo católico en España) sigue haciendo uso del *libro de Josué* y de las promesas apocalípticas sobre el dominio del mundo como todos los imperios que se han investido con un aura sagrada, desde Constantino

---

[251] P. BERGER, *Pirámides de sacrificio: Ética política y cambio social*, Santander, Sal Terrae, 1979 (1974).

el Grande. Quienes escucharon esos cantos de sirena (todavía hoy, 2009, a pesar de la enérgica protesta de los grupos pacifistas en USA) son los re-constructores del *castillo fantasma*, en nombre de una modernización agónica.

Hacia una sociedad postsecular global

Si atendemos a la sencilla clasificación propuesta por Berger, lo que llamamos "secularización" (*secularism*) corresponde a tres tendencias distintas en la cultura moderna:

1) la "versión moderada, cuyo tipo es la visión tradicional americana sobre la separación iglesia-estado". Según Berger, tal modelo se remonta a Palestina en tiempo de Jesús (Mc 12, 13-17). Tiene más razón de lo que supone.

2) la "versión más radical, cuyo tipo es la *laïcité* francesa y, más recientemente, la ACLU [American Civil Liberties Union], en la cual la religión es a la vez confinada a a esfera privada *y* protegida por una libertad religiosa impuesta legalmente";

3) la última versión, "como en el caso soviético, es una secularización que privatiza la religión *y* pretende reprimirla. Sus adherentes pueden ser tan fanáticos como los fundamentalistas religiosos" [252].

La actitud de Jesús es más radical y un poco más compleja que la descrita por la peculiar apologética de Berger. El pago del tributo no supone sumisión a Roma, sino un rechazo del pretexto para la violencia, como la que de desató por completo el verano del año 66. Sólo a Dios le es debida una gratitud en forma de solidaridad y perdón: una libertad que libera, en vez de una subordinación que subordina a quienes toman parte en el patronazgo imperial, sea como clientes,

---

[252] BERGER, "Secularizacion Falsified", *First Things* 17, 1 (feb. 2008). Las líneas de este artículo coinciden a grandes rasgos con las expuestas en "The Desecularization of the World: A Global Overview", en id. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 1-18, donde traza un panorama multicultural del fenómeno. En otros ensayos ha ido buscando explicaciones más cercanas a PARSONS y a la teoría de la elección racional. Para un tratamiento mucho más amplio remitimos a otras fuentes. El ámbito anglosajón depende fundamentalmente del modelo de WEBER, aunque haya sido completado de diversas formas, especialmente con ayuda de PARSONS, cf. PIPPA NORRIS, RONALD INGLEHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge UP, 2004; DAVID MARTIN, *On Secularization: Toward a Revised General Theory*, Alderson, Ashgate, 2005, así como su obra anterior *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

sea como meros súbditos. Jesús rechaza tanto el culto al emperador –al igual que los demás judíos monoteístas, como la corrupción generada por la *casa de Herodes* durante dos generaciones, y los intereses creados por el orden sacerdotal en el largo periodo del postexilio. De tal manera, Jesús añade a la postura de Juan Bautista o del esenismo una opción clara por la no-violencia para manifestar la corresponsabilidad humana en el *reinado con Dios-a*. Ahora bien, no puede obviarse que la perspectiva del César sobre los cultos que se practicaban en el imperio era otra muy distinta. El papel que se ha arrogado USA como guardián de la civilización cristiana en el planeta la ha situado, paradójicamente, no en el lugar de Jesús, sino en el de los emperadores romanos.

En consecuencia, la *salida del castillo fantasma* que provoca terror a cualquier *hijo de la humanidad* no puede depender del vestido con que se vista el emperador, sea el beligerante Bush o sea el moderado y humanizado Obama. Todavía estamos inmersos en una guerra comenzada de modo unilateral por USA en Afganistán, la cual no ha cumplido ninguno de sus objetivos, como era previsible, excepto el de controlar una parte del planeta, hasta que salgan las tropas ocupantes. Con independencia de lo que haga cualquier imperio, la propuesta de soluciones debería comenzar por la apertura de un espacio de diálogo comprometedor, en el ámbito de una organización de Naciones Unidas reformada para que sea representativa, de modo que las acciones acordadas sean el resultado de una deliberación común y compartidas por sus miembros, comenzando por aquellos a quienes afectan directamente.

Cierto que el laicismo europeo tiene por modelo a Francia. Pero cabe alegar que incluso en este país se ha verificado un proceso histórico de aprendizaje, desde la alternativa violenta entre "revolución y restauración" (Revolución Francesa → Luis XVIII → 1830 → 1848 → Napoleón III → 1870), hasta la fecha actual. Tal situación concluyó, de hecho, con la Tercera República, mientras que en España se prolongó hasta 1978, después de haber atravesado varias veces el desierto. Es llamativo que las persecuciones religiosas sean completa y tajantemente rechazadas, hasta en sus mínimos detalles, *sea cual sea su sentido* (estado-iglesia, sociedad-iglesia, iglesia-religiones, o viceversa). No cabe el subterfugio de la libertad de conciencia y de expresión para

agredir a otras religiones o a quienes no son creyentes, ni viceversa. En Alemania, Italia, España y otros países europeos, lo que ocurre es bien descrito por autores católicos como una separación necesaria para la relación entre Estado laico, iglesias cristianas mayoritarias y otras religiones[253].

El riesgo de "privatización" religiosa en Europa es el mismo que en otras áreas del planeta donde el mercado se ha convertido en el más feroz fundamentalismo, en nombre de la Ley natural[254]. Pero, a diferencia de USA, la situación de pluralidad religiosa no ha dado lugar a una multiplicación apabullante de las denominaciones, sino a opciones más claras y sólidas que tienen como fundamento tradiciones históricas y culturales. P.ej., el pentecostalismo español se identifica a sí mismo en el marco de la tradición evangélica, con los mártires de la Inquisición y con la traducción Reina-Valera de la Biblia. Lo cual debería ser motivo de profundo respeto.

En España, las persecuciones contra religiosos durante la Guerra Civil y los cuarenta años de nacional-catolicismo son un claro referente de la emulación entre ideologías en guerra, como ocurrió, desgraciadamente, entre USA y la URSS, o de nuevo, entre la inhumanidad del integrismo islámico y el bestialismo maquinal de los invasores de Irak y, sobre todo, de Afganistán. La memoria de los crímenes cometidos por ambos bandos ha sido asumida en España por las generaciones más jóvenes, desde 1978, con unas consecuencias que atañen a la religiosidad y a los valores que se consideran sagrados: la paz, la no-violencia, la convivencia y el respeto a la diferencia, sobre cualquier otra consideración. El terrorismo *integrista* en Euskadi, en vez de propiciar una nueva fase de beligerancia, como era su intención, ha reforzado la demanda de paz y de diálogo sobre bases racionales. Las tradiciones en paises como Alemania, Reino Unido, Francia y España se han desprendido –o están en proceso de hacerlo- de una carga terriblemente pesada, la cual salió bruscamente a la luz durante la guerra en Yugoeslavia: la adoración a a violencia sagrada como *juicio final*, por parte de ambos bandos en conflicto. Me parece que en USA ha

---

[253] Vid. LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianismo y secularización: Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, Sal Terrae, 2003; *Los cristianos en un Estado laico*, Madrid, PPC, 2008.

[254] De otro modo, no se explica que el sistema financiero, causante de una crisis económica mucho más brutal que en 1929, no haya sido intervenido por la sociedad civil, para ponerlo al servicio del bien común, sino que *haya salido reforzado de la crisis*, para su propio beneficio.

ocurrido lo mismo a raíz de dos guerras sucesivas, pero la toma de conciencia no ha sido suficiente para que la mayoría renuncie a detentar un rol que nadie le había solicitado: sustituir a la comunidad mundial.

En Europa, el proceso de un aprendizaje verificable en un espacio público de argumentación racional, entre la sociedad civil y las iglesias, incluidas las voces de otras tradiciones religiosas, se ha realizado, desde el siglo XVI hasta la fecha, en la forma aceptada de una ética civil (o "ética de mínimos"), cuya realidad jurídica son los derechos humanos. La libertad religiosa, que se fraguó en USA antes que en cualquier otra parte del planeta, ha tomado en Europa un aspecto no legitimista, más consciente de los errores de la burguesía ilustrada y del integrismo religioso a través de una (pos)modernidad muy crítica con las ideologías. Pero éstas no han desaparecido: el laicismo militante contra cualquier presencia de las religiones en el espacio público; un multiculturalismo que trata a las comunidades religiosas como grupos cerrados por un derecho sacro, con independencia de referentes transculturales como los derechos humanos. Ambas disputan absurdamente sobre cuestiones como el derecho de las mujeres a llevar velo, mientras la propia iglesia católica sigue prohibiendo a las mujeres el acceso a los ministerios. Un espacio público abierto y sin complejos favorecería el diálogo racional sobre las exigencias que debe asumir una educación a cargo de grupos religiosos (libertad de conciencia de docentes y alumnos, criterios pedagógicos y no sectarios para la evaluación de ambos), sobre los derechos humanos en las comunidades cristiana, islámica, etc. o sobre la función subsidiaria del estado, en vez de una discusión fetichista sobre crucifijos y velos.

Varios pensadores (además de Weber, también Habermas, José Casanova y el ya citado Berger)[255] han investigado a lo largo de su vida el proceso histórico desde la religión estatal (protestantes o católicos) y las cosmologías que fantaseaban un mundo ordenado *a la fuerza*, hasta la asunción del marco democrático y el diálogo en el espacio público como un aprendizaje

---

[255] Vid. JÜRGEN HABERMAS, „Die Dialektik der Säkularisierung", *Blätter für deutsche und internationale Politik,* 4 (2008) ("Per ché siamo postseculari?", *Reset*, 108); JOSÉ CASANOVA, "Religion, European Secular Identities, and European Integration", *Transit: Europäische Revue*, 27 (2004), ambas disponibles en http://eurozine.com/

irreversible. Pero Habermas se pregunta si los defensores beligerantes de la secularización han asumido un aprendizaje similar, en una era postsecular. A mi modo de ver, tal pregunta debería dirigirse a todas las partes, cada vez que se inicia el diálogo, para reavivar y actualizar *la memoria*. Cabe preguntarse también si la autoexaltación de la sociedad norteamericana y de su ciudadanía a *la categoría de imperio* está siendo criticada como un *lobo* hobbesiano que se disfraza de pastor, lo cual analizaré más adelante.

Toda vuelta atrás en el proceso histórico no es un simple regreso al Antiguo Régimen, claro está, pero sí una reproducción de sus figuras: el poder absoluto, la violencia sagrada, el patriarcado opresivo, etc. La situación actual de China sirve para ejemplificar el *modelo de la regresión*, a donde nos conduciría la ocultación estratégica de la memoria entre bandos beligerantes. El totalitarismo puede hacerse afecto al capitalismo y a la Ley suprema del mercado, al mismo tiempo que impide la libertad religiosa y los derechos civiles. Es un prototipo tan *avanzado* de secularización como el estricto derecho europeo o el mercado norteamericano[256], aunque no coopta, todavía, por el dominio global. Puede que suene a broma, pero la sociedad USA, la cual se concibe a sí misma como *el modelo logrado*, se sitúa a medio camino entre ambas opciones fundamentales: la memoria y el olvido; la asunción de que vivimos en un proceso de aprendizaje histórico global, en el horizonte de la ética civil: los derechos humanos, sociales y ecológicos; o, por el contrario, el impuesto de una ley sagrada a la que se sacrifican personas vivas, sea el estado, sea el mercado, o sean ambas, como en China.

Los países islámicos no son un enemigo a batir, sino una comunidad muy diversa de naciones, entre los extremos que podrían representar Arabia Saudí e Indonesia, donde se dan todas las situaciones imaginables: Egipto, Paquistán, Irán. Lo único que ha llegado a polarizar esa diversidad, bajo el dominio del modelo más duro (el integrismo), ha sido la agresión violenta de Israel, en 1967, y, en menor medida, el imperialismo norteamericano entre 2002 y 2008. Hay posturas en Europa que *juegan* a colgar sambenitos al vecino, en el caso de Turquía, en vez de

---

[256] Vid. el apdo. siguiente: "¿Pluralidad religiosa o mercado?".

encajar las críticas sobre el trato inmisericorde a los inmigrantes. Es obvio que el ingreso de Turquía en la Unión Europea sería un paso de valor incalculable para favorecer el desarrollo humano entre los países islámicos del Mediterráneo, por cuanto habría de asumir las mismas condiciones que sus demás socios. Otra cosa es que tales socios no las asuman y usen los fetiches como taparrabos, dicho sea sonoramente.

Bueno ¿y qué?

Mi abuelo Juanito y mi tío abuelo Jesús, que habían sufrido de distinta manera la represión durante la posguerra, se cruzaban a veces en el tranvía, camino del cementerio, con un sacerdote que ejercía allí su oficio. El hombre era feo y muy serio. Cuando lo veían, se decían el uno al otro: *Bueno ¿y qué?* No estoy contando un relato de fantasmas. Como en todas las ciudades, junto a los camposantos hay un barrio humilde de personas vivas. Mi tío había pasado muchos años escondido como un topo, hasta que decidió salir a la luz. Para entonces, nadie tenía ganas de sostener maquinaciones contra nadie. Pues bien, en aquella época tenía un relativo éxito, entre los obreros de mi ciudad, una comedia así titulada, cuyo protagonista era un señor muy feo, que, cuando alguien se lo insinuaba con guasa, respondía de esa guisa: "Bueno, ¿y qué?". Me parece que ese lema podría servir de entradilla al modo en que los grupos fundamentalistas norteamericanos están presentándose por el mundo, sin esconder sus pretensiones de globalizarlo a su imagen (¿y qué?).

La *diferenciación de esferas sociales* (economía, política, arte, ciencia, etc.) es considerada por Berger como la tendencia más compatible con el nuevo auge de la religión, al contrario que en su primer ensayo, *El dosel sagrado*, cuando supuso que conducía a una progresiva desintegración de lo religioso. No es casual que esté ocurriendo, según él, en USA. Su postura es compartida por la corriente mayoritaria en la sociología anglosajona: "Parsons ve la diferenciación como el acto de separarse cada esfera social fuera del control eclesiástico: el estado, la ciencia y el mercado,

pero también ley, bienestar y educación, etc."[257]. El funcionalismo sociológico, en la estela de Parsons[258], reduce la secularización a un efecto del impulso racionalizador en la sociedad cuya fuente es la religión protestante; pero, a diferencia de Weber, considera que el equilibrio entre distintos sistemas está garantizado por el orden institucional normativo. Mientras Weber "pensó que el protestantismo estaba abocado a perder su influencia social en una sociedad racionalizada, Parsons proclamó que la visión protestante del mundo continuaría siendo significativa en los tiempos modernos. Específicamente, consideraba que los valores americanos dominantes, descritos como activismo instrumental e individualismo institucional, eran versiones nuevas y generalizadas del universalismo, el individualismo y *la dominación mundial* cristianos (new, generalized versions of Christian universalism, individualism, and world mastery)". ¿Para echarse a temblar? ¿O más bien este ingenuo proselitismo puede servirnos para no caer en el autoengaño y buscar, cuanto antes, *la salida del castillo*?

Ahora bien, la búsqueda de soluciones puede ser compartida con la sociedad civil en USA, cuyos rasgos son genuinamente democráticos: "La forma institucional de *la religión americana* [obsérvese el singular y el adjetivo], el pluralismo de las denominaciones, reflejan de modo similar las nociones protestantes de la fe como un asunto de elección individual, y la organización como un asunto de lealtad voluntaria. Incluso la ciudadanía americana, orientada a la máxima inclusión

---

[257] D. MARTIN, *On Secularization*, 20. El autor considera que la mejor definición –en la línea de WEBER, PARSONS y BERGER- es la de CASANOVA: la diferenciación social, "queriendo decir la autonomía creciente de las diversas esferas de actividad humana", ibid., 123 (cf. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World,* Chicago, Univ. of Chicago, 1994). Uno tiene la sensación de que las divergencias entre un autor y otro son matices de escuela, aunque al ponerlos todos juntos se puede contemplar un conjunto pintoresco, bajo el modelo parsoniano. KAREL DOBBELAERE, "Secularization", en WILLIAM H. SWATOS JR. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, Altamira, 1998, http://hirr.hartsem.edu/ency/Secularization.htm, sintetiza la diversidad aparente en pocas líneas: "Los ejemplares son ordenados de acuerdo con los niveles de análisis (nivel macro o societal; nivel meso o subsistema; y nivel micro o individual). Algunos ejemplares son denominados y otros añadidos: diferenciación institucional o segmentación (Luckmann 1967), autonomización (Berger 1967), racionalización (Berger 1967, Wilson 1982), societalización (Wilson 1976), desencantamiento del mundo (Weber 1920, Berger 1967), privatización (Berger 1967, Luckmann 1967), generalización (Bellah 1967, Parsons 1967), pluralización (Martin 1978), relativización (Berger 1967), este-mundanidad [this-worldliness] (Luckmann 1990), individualización (Bellah et al. 1985), *bricolage* (Luckmann 1979), increencia (Berger 1967), declive de la religiosidad eclesial (Martin 1978). De acuerdo con Tschannen, tres ejemplares son centrales en el paradigma de la secularización: diferenciación, racionalización y this-worldliness".

[258] Cf. el paso desde la "teoría normativista de la acción" (TALCOTT PARSONS, *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968, orig. 1937, 1949) a la "teoría sistémica de la sociedad" (id., *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, orig. 1951; *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Nueva Jersey, Englewood Cliffs, 1966), en términos de HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, II, 288 ss.

de toda persona, sin tomar en cuenta su adscripción, aparece vinculada de modo significativo al sacerdocio de todos los creyentes, eminentemente democrático, que es propio del protestantismo" [259].

Este último aspecto es digno de todo aprecio, aunque ya no sea privativo de la sociedad norteamericana, una vez asumida la libertad religiosa por las demás confesiones cristianas, junto con sus virtudes para el aprendizaje. Después del Concilio Vaticano II, es un hecho reconocido que las iglesias católicas de América Latina fueron activamente protagonistas en los procesos de democratización de sus países respectivos y de la región en su conjunto (CELAM), aunque no pudieran orientar la historia latinoamericana, como pretendían, en la búsqueda de alternativas sociales y económicas, con un sentido pleno de la libertad política, a causa de los impedimentos provocados por la Guerra Fría y, concretamente, por el celo de USA hacia lo que consideraba su patio de vecinos. En cualquier caso, las iglesias de Brasil, Chile, El Salvador, México, etc., han adquirido una práctica de la participación popular que era impensable hace cincuenta años.

De un modo similar a Berger o Bellah, Parsons considera que el tipo norteamericano es el más deseable, pero, al igual que ellos, no lo considera un modelo compartible, lo cual viene a definir la provocación de eso que René Girard ha llamado el "deseo mimético": soy el mejor, pero no puedes imitarme. En tal actitud late el *currículo oculto* de la nación santa que está llamada a dominar el mundo; el individuo carismático que guía racionalmente, seguro de su propósito, un imperio antidemocrático al que ha abandonado a los medios de control poder y dinero, mientras presume de su democracia interna. Demasiado semejante a lo que hicieron Grecia y Roma durante su expansión imperial, para que podamos ignorarlo.

Lo que describen y tipifican, en el plano intersocietal como en el interno, son sistemas cerrados entre los que no hay verdadera comunicación, como si fueran "puros" –de hecho pretenden serlo-, aunque sólo consiguen tal pureza si reconocen el predominio de una determinada

---

[259] FRANK J. LECHNER, "Talcott Parsons", en WILLIAM H. SWATOS JR. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, cit., http://hirr.hartsem.edu/ency/Parsons.htm

lógica: la racionalidad instrumental a imagen de los sistemas político y económico[260]. Disculpen esta declaración de rechazo. Pero me parece indispensable tomar postura ante un paradigma evaluativo que contiene un alto grado de ideología, como estamos comprobando. Son las paredes invisibles, pero palpables, de un castillo que parecía diáfano: "la religión americana", heredera del cristianismo y de su dominio mundial (¿). Cualquier cristiano debería echarse a llorar, o tomárselo con mucho humor.

Lo que hizo impopular a Parsons durante un tiempo, es decir, su resistencia contra la previsión weberiana acerca del proceso modernizador como una pérdida simétrica de la religiosidad, le ha devuelto tácitamente al candelero, por cuanto los últimos treinta años hemos asistido a un aumento en la presencia pública y la presión cultural de las religiones en casi todas las áreas culturales del planeta; y, sobre todo, porque los teóricos de la secularización han cambiado subrepticiamente de modelo. Han privilegiado la elección racional (*teoría económica de la religión*[261]) y subrayado las ventajas de la sociedad norteamericana para escenificar el auge de los nuevos movimientos religiosos.

David Martin, de un modo distinto a Berger, traza un esquema histórico global de la secularización en distintos contextos socio-geográficos, en concordancia con tres fases sucesivas durante la expansión del cristianismo, imitando la lógica evolutiva de Parsons (primer milenio: Mediterráneo y Oriente; reforma: Europa central; y evangelismo pentecostal: USA y/o mundo). Concibe la secularización como un proceso racionalizador que traslada los valores religiosos a sistemas cada vez más amplios, hasta el actual momento globalizador: "en vez de contemplar la secularización como un proceso unilateral, de una vez para todas, se puede pensar, más bien, en

---

[260] Vid. la crítica proporcionada por HABERMAS, "Talcott Parsons. Desarrollo del planteamiento sistémico" y "Teoría de la modernidad", en id., *Teoría de la acción comunicativa*, II, 334-402, 402-425. La pluralidad social, cultural y religiosa sólo puede ser integrada por medio de normas e instituciones que representan los valores sagrados, pero la jerarquía entre ellos concede subrepticiamente el dominio a los *medios de control*: el poder y, todavía más, al dinero. Aunque parezca muy plural, tal sistema es una suma de individualidades que *tienen que* reproducir unos limitados *patterns*. De tal manera, se estaría cumpliendo el maleficio de WEBER: una sociedad de dioses sin religión, puesto que la religión habría sido sustituida por un simulacro. En un mundo regido por el fair-play, el que tiene más poder, gana. Dicho de otro modo, el sistema norteamericano ha programado el orden global para vencer y el hecho de haberlo logrado debería ratificar la teoría *como si fuera divina*, aunque todos sabemos que es mero pragmatismo.

[261] Vid. apdo. siguiente: "¿Pluralidad religiosa o mercado?".

términos de cristianizaciones sucesivas seguidas o acompañadas por reflujos. Cada cristianización es un saliente de la fe dirigido a lo secular [¿el mundo, el paganismo?] desde un ángulo diferente; cada una paga un coste característico que afecta al carácter del reflujo, y cada una soporta un colapso parcial […]"[262].

Ante esa implícita apología del imperio cabría reaccionar despreciando las religiones como vestidos ideológicos, en una serie que, desearíamos, acabara cuanto antes. Tal es el riesgo a que nos abocan las manipulaciones. Pero la crítica razonable no implica afirmar que los carismas religiosos sean falsos, sino señalar que la ideología dominante sigue fabricando *su propia teoría del carisma*, con cierta independencia de las interpretaciones que hagan las comunidades de fe. La prueba que alegan consiste en el éxito.

Por muy distinto cauce, la ambivalencia de los "nuevos movimientos religiosos" está necesitada de crítica con una intención terapéutica, en un horizonte universal de aprendizaje, que *tome en serio sus fundamentos sin caer en el "fundamentalismo",* es decir, en un orden cerrado de la redundancia: la religión sólo se explica por medio de la religión, la ciencia sólo se comprende por métodos científicos, la economía sólo obedece a la economía, etc. De tal manera, lo que estamos excluyendo es la unidad de la persona y el sentido ético de nuestras prácticas. El hecho de que la religión no sea separable de la vida en todas sus esferas resulta comprensible para cualquier persona creyente, sea cual sea la dinámica del sistema económico.

Pero habría que hablar abiertamente sobre qué sentido pueden y deben inspirar las religiones a la sociedad civil y qué tipo de prácticas podrían convalidarse, sin caer en la más burda de las ideologías. Sobre esa cuestión he tratado en otra obra: *El canon de la vida: Poética del desarrollo humano*, mientras intentaba aclarar los términos de la relación entre razón y revelación, lenguaje religioso y lenguaje secular. En resumidas cuentas, se trata de que los valores y las voces creyentes no sean expulsados del espacio público con arreglo a razones (político, filosófico, etc.) ni de los relatos compartidos (memoria colectiva, novela, etc.), siempre que las religiones se avengan

---

[262] D. MARTIN, *On Secularization*, 3.

razonablemente a asumir una ética civil que no sólo permite la diversidad, sino que la considera indispensable para la convivencia democrática. Me parece que tanto las iglesias católica, oriental y reformadas, como los fundamentalismos USA, el judaísmo, el hinduismo, el budismo y el Islam, tienen camino por recorrer en esa línea, que conduce de modo consecuente al reconocimiento y la organización viable de la *pluralidad interna.* No basta con el *multiculturalismo* para hacer posible la inclusión social, por razones obvias: falsea la realidad.

Resabios totalitarios

Uno de los grandes teólogos del siglo pasado fue Eric Peterson, quien dedicó buena parte de su vida a desmontar el andamiaje de una secularización operada por el totalitarismo (vid. supra, tipo 3) y, concretamente, por Carl Schmitt. El culto al emperador divinizado, cuando Constantino dijo convertirse a los cristianos (ca. 320 d.C.), había querido prolongarse por medio del arrianismo, que encajaba mejor en la peculiar providencia del emperador: la victoria en la batalla, la cohesión y la violencia necesarias para el sostenimiento de su imperio. Por tanto, los procedimientos habituales de la ideología secularizadora se remontan, al menos, al s. IV d. C., como insinué antes.

Los liderazgos políticos totalitarios comenzaron a remitir, con rebrotes locales, después de la caida del muro de Berlín, en octubre de 1989. Sin embargo, los caudillismos locales se encuentran en plena efervescencia, junto con algunos valores sagrados que la propaganda en una misma lengua o una etnia particular eleva provisionalmente a la categoría de verdad. El testimonio de las víctimas, hasta 50.000 mujeres violadas y/o asesinadas durante la aún reciente *campaña serbia* de limpieza étnica, cientos de miles al este del Congo (Kivu), todavía hoy; o los efectos de una operación de castigo (antes hubo otras) del ejército del estado de Israel contra los palestinos *casi* inermes en Gaza, en las navidades del 2008, hacen todavía más necesaria la consolidación del derecho internacional por medio de órganos representativos del conjunto de la humanidad, que

impidan tanto la indiferencia sepulcral de los vecinos, como el intervencionismo tardío de los super-poderosos.

La figura de Bin Laden, el *bandido de los pobres*, se ha construido *sobre una fortuna* asentada en el mercado energético, así como en un despliegue mediático sin parangón. Sin embargo, no es en absoluto cierto que tal personaje consiga la obediencia de una masa ciega, ni mucho menos que sus posturas sean fruto de una interpretación aceptada o legitimada del Corán. Muy pocos musulmanes desearían verse gobernados por un califa/asesino a gran escala[263]. Ni un solo musulmán justifica el empleo de la violencia, *excepto como respuesta a un ataque*.

Los cristianos, si hacen uso de los evangelios, no pueden justificarla en ningún sentido. Sin embargo, en el *big political market* de USA es posible elegir durante cuatro años un líder que se comporte como una divinidad terrorífica: arbitrario, saltarín, humorístico y airado, jefe del ejército celestial, destructor y constructor de mundos. En suma: la secularización *enferma* ha consistido en el rechazo hacia lo tradicionalmente sagrado como un obstáculo para el desarrollo de aquellas fuerzas que pretendían enmascararse precisamente, con su peor rostro. Si he dado su parte de razón a Hans Blumenberg, con respecto a la autonomía de la modernidad secular respecto de la edad media y el barroco, por lo que tiene de *nuevo*, también tengo que dársela a Karl Löwith[264], por lo que tiene de *viejo*: la emulación de los estereotipos *góticos* de la *Herrschaft* y la violencia sagradas, en nombre de un liderazgo militar o una capitanía en el mercado mundial, a costa de sacrificios humanos. En suma, *el castillo fantasma.*

Tenemos la oportunidad de recuperar el valor del aprendizaje interpersonal y la *mímesis de la vida buena* en una cultura *postsecular*, para que podamos superar la falsa dialéctica entre doctrina religiosa y doctrina secular, mitología teocrática y mitología imperial, dogmatismo que no admite

---

[263] Vid. la comparación propuesta por JOSÉ CASANOVA, "Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective", *Taiwan Journal of Democracy*, 1, 2, 89-108, contra la teoría de SAMUEL HUNTINGTON, entre el catolicismo en dialéctica con la secularidad (desde mitad del s. XIX hasta mediados del s. XX), y la situación actual del Islam, dividido en tres grandes corrientes (una confederación de estados musulmanes; *jalafistas*, yihadistas de un califa sobre todo el Islam; los nuevos movimientos que están reconstruyendo la *umma*). "Para algunos, tan caótica como sea, la fragmentación de la autoridad prepara las bases para el pluralismo democrático. Para otros, sólo conduce hacia una 'rebelión de las masas' violenta y destructiva" ibid. 100.

[264] Cf. KARL LÖWITH, *Historia del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2006 (1949, 1953).

el diálogo o que impone un relativismo absoluto, contradictoriamente[265]. Habrá quien considere una ñoñería hablar de la "vida buena" (es decir, de la ética), porque hay muchas "vidas buenas"; en tal caso, tendremos que esforzarnos en describirlas y ofrecerlas a la libre imitación, más acá de la mera abstracción y de cualquier doctrina. Lo que no cabe es confundir el aprendizaje con la generación espontánea de valores, sin la mínima consideración o aprecio por la realidad del desarrollo evolutivo (Vygotski). Los niños y jóvenes necesitan aprender *de alguien*, en una *zona de desarrollo próximo.* En las actitudes de Jesús a las que se refería Peter Berger, descubrimos el antídoto contra un deslizamiento al totalitarismo, que no sólo ha "racionalizado" los poderes, sino que ha interferido el aprendizaje de una sociedad que ya comprendía la diferencia radical entre Dios y el César (Mc 12, 17), Dios y el dinero (Lc 16, 1-13; esp. 16, 13 Q).

La suplantación del Misterio por medio de ídolos que reclaman sacralidad *a la antigua usanza* es un impedimento objetivo para que crezcamos en solidaridad, renunciemos a la violencia y al predominio por la fuerza, reconozcamos la igualdad entre las personas y con-vivamos la fraternidad entre los diferentes[266]. La autoridad y el mercado son funcionales y regulables, al servicio de la sociedad, pero *no son sagrados*.

Las capacidades humanas *son sagradas, pero no son meramente funcionales*, ni se realizan en sistemas cerrados: se forman en la relación interpersonal para servir con libertad y en justicia a las necesidades globales. En el ámbito de las religiones son carismas; en el ámbito de la ética civil, son derechos y deberes universales; en las esferas sociales de comunicación, son competencias

---

[265] Necesitamos sacar a la luz el *currículo oculto* que promueven los poderes y las personas más influyentes cuando planifican la educación. Cómo librarnos, si no, del influjo ambivalente de ideologías rivales hasta la muerte en el origen del sistema educativo, lo que ha sacado recientemente a la luz el proyecto Patre/Manes a través de su estudio de los manuales escolares, tutelados por el Estado, tanto en España como en Latinoamérica, bajo distintos regímenes políticos. Vid. sobre el proyecto Manes, www.uned.es/manesvirtual/ProyectoManes/index.htm, convertido en la red internacional PATRE/MANES, http://redpatremanes.blogspot.com, GABRIELA OSSENBACH, MIGUEL SOMOZA (eds.), *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina,* Madrid, UNED, 2001; MANUELA LÓPEZ MARCOS, *El fenómeno ideológico del franquismo en los manuales escolares de enseñanza primaria (1936-1945)*. Madrid, UNED-Manes, 2002. La *educación de la ciudadanía* no puede ser negada, junto con la ética civil que es exigible en la vida social (pública o privada); pero necesita ser dialogada y argumentada abiertamente, en la familia, en la comunidad educativa y en el espacio público, para que podamos "espantar los fantasmas" de la violencia patriarcal o del desprecio a la vida, el nacionalismo sagrado y la ambición de dominio global.

[266] Las alternativas prácticas son iluminadoras: si los gobiernos occidentales quisieran promover la libertad y la justicia trasladando los esfuerzos que dedican a la seguridad, contra la amenaza del enemigo, a la promoción de las capacidades de las comunidades locales para que puedan autorregularse, en lugar de sentir miedo, *sentiríamos solidaridad*.

técnicas que se ejercen con responsabilidad global y con amor interpersonal, sujetas a la racionalidad del diálogo. Tal es la diferencia entre el desarrollo humano, orientado al bien común por una relación descentrada y trascendente, compasiva y complaciente, y la mera racionalización técnica de los medios para *metas* prejuiciadas, que no deja de fabricar ideologías al servicio de intereses desaforados, destructivos o incompatibles. Si nos "saltamos" el espacio público de diálogo y la deliberación democrática, fabricamos castillos y monstruos, por los cuales *merecemos una eterna memoria*; dicho sea con amarga ironía.

El análisis genealógico demuestra que el proceso secularizador no consistía únicamente en el desarrollo de la racionalidad, por medio de un aprendizaje histórico, de lo que nos hacemos cargo; sino también el refuerzo de aquellos símbolos religiosos que las propias religiones ya no podían soportar (totalitarismo, mesianismo, apocalíptica, una cosmología de la "destrucción creativa"[267]). Las señales que emite la socio(mito)logía, especialmente en el ámbito norteamericano, con la intención de alentar la construcción de una religiosidad *ad usus imperii*, describen un programa, antes que una realidad: 1) la beligerancia entre las culturas, siempre que "ganen los buenos" (o que los buenos sean los que ganan); 2) la reducción de las grandes religiones al prototipo del neotradicionalismo (nacionalista, reaccionario, cerrado sobre sí mismo) y de la violencia sagrada. Tal parece haber sido la apuesta de Samuel Huntington. Pero la crisis en que nos ha hundido el modelo de globalización económico-militar, a cargo del imperio, puede hacer rápidamente obsoletas esas profecías por autocumplimiento.

¿Pluralidad religiosa o mercado?

Estamos bregando con las aporías de la sociología de la religión en Weber, Parsons y Berger, cuando pretenden explicar la realidad social haciendo uso de *las deformaciones como paradigma*. Seleccionan de la pluralidad real, incluso en una misma religión, aquellos aspectos que sintonizan

[267] Es una de las definiciones más citadas de la economía capitalista, procedente de SCHUMPETER. Su valoración social en muchos de tales usos, por boca de economistas, es obscenamente mitológica, si reflexionamos sobre *qué es lo que pretende legitimar.*

con los sistemas dominantes, económico y/o político; luego, pretenden haber captado de tal manera su propio sistema, por lo que toda religión quedaría automáticamente invalidada, a través de una metonimia fatal. Aunque no fuera esa la intención del analista, tal es la percepción que transmite su estudio. Por mi parte, no postulo una religión perfecta en el mundo de las ideas, que se hiciera impura en la práctica, sino que preconizo una comprensión más profunda de la realidad.

La "teoría de la economía religiosa"[268] se presenta a sí misma como guardiana de la pureza sociológica, para explicar los fenómenos religiosos con independencia de los contenidos simbólicos y aun de las actitudes que configuran una esfera de comunicación determinada. Es una abstracción imposible, pero atractiva cuando el analista preferiría que las religiones cambiaran en la dirección adecuada para adaptarse a su modelo. Sin embargo, la apuesta es clara: "Selling God", denuncia R. Laurence Moore, sin que casi nadie parezca advertir que no se trata de una profanación cómica de lo sagrado, sino de una programada extensión del márketing a todos los terrenos: la colonización *total* de las relaciones humanas y aún de la escatología por el sistema económico. Traduzco en términos duros, gracias a la *communicatio idiomatum*: "Selling humanity".

Rodney Starck se ha convertido en el principal sociólogo del márketing religioso[269]. Hay que admitir el éxito comercial de su ensayo sobre el *triunfo del cristianismo*[270], recientemente traducido al español donde uno menos esperaría encontrarlo, al que subtitula en distintas ediciones "A Sociologist Reconsiders History" o bien "How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries". Stark pretende demostrar que el cristianismo no fue un movimiento de clase baja sino de las clases medias-altas, de modo que los llamados *free riders* (o sea, las personas dependientes que aportan menos de lo que consumen) dejaron de ser un problema *en algún momento de su teoría* económica.

---

[268] Vid. R. LAURENCE MOORE, *Selling God: American Religion in the Market Place of Culture*, Oxford, Oxford UP, 1994, con un sentido crítico, pero tan englobante que identifica los términos.
[269] RODNEY STARCK, *Sociology*, Thomson Wasworth, 2007[10] (1985).
[270] id., *The Rise of Christianity*, Princeton, Princeton UP, 1996 (*La expansión del cristianismo: Un estudio sociológico*, Madrid, Trotta, 2009).

Ciertamente, el sistema del bienestar en un estado social depende de que haya más productores que receptores de pensiones. Pero el motivo por el cual la *ekklēsia* dejó de ser un movimiento asambleario, en crecimiento moderado a lo largo de tres siglos, para convertirse en una ideología dominante es más simple y más complejo: la estrategia marcada por el propio sistema imperial.

Para demostrar sus asertos compara el crecimiento del cristianismo con el de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (LDS) o mormones, en apenas dos siglos, especialmente en USA. Es un dato tan arbitrario como significativo en sí mismo acerca de la irracionalidad que se disfraza, hoy, con argumentos *técnicos*: la racionalidad estratégica. Pues bien, si atendemos a los fines que enuncia el cristianismo en su propio programa, ¿podemos afirmar que *triunfó* bajo el amparo de los emperadores? ¿En qué *otros fines* se basa tal afirmación? En la ideología del mercado como una ley natural, por encima de cualquier otra razón humana.

Lo que parece razonable, en respuesta a tal planteamiento, es reconocer que el aprendizaje en las religiones es un proceso *de ciclo largo*, que sólo se verifica en la medida que tiene correspondencia en la vida social y en la socialización de las personas reales, a través de su compromiso explícito con el amor y la verdad. Sin embargo, Rodney Starck no se conforma con demostrar que el cristianismo no logró sus objetivos cuando era un movimiento "oscuro y marginal", sino cuando fue proclamado religión oficial del imperio. Además, a este libro han seguido una cadena de explicaciones "racionales", que sostienen y agravan las tendencias a focalizar la deformación ideológica hasta exaltarla como esencial: *A mayor gloria de Dios: Cómo el monoteísmo condujo a la Reforma, la Ciencia, la caza de brujas y el fin de la esclavitud*[271], donde al integrismo católico le desagradará encontrar la misma retórica para justificar la esclavitud o la quema de brujas (aunque no se atreve a *compadecerse* de los pobres inquisidores), por medio de un sofisma viejo como la sarna: fue un mal que trajo otros bienes o un efecto colateral de la divinidad triunfadora, gracias a la "economía de la religión". En *La victoria de la Razón: Cómo el*

---

[271] id., *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton, Princeton UP, 2003

cristianismo condujo a la libertad, el capitalismo y el éxito occidental[272], escrito dos siglos después que *El genio del cristianismo*, demuestra que en este autor ha calado hondo la fe en el capitalismo, aunque no sea precisamente por confesarse cristiano, como reconoce abiertamente.

Podríamos comparar el retablo en su conjunto con un monumental film de Cecil B. de Mille, cuyo fin es consagrar la victoria de la razón instrumental sobre la "ética de la fraternidad". Podemos añadir una posdata: todavía no se ha acabado la Historia. ¿Podría ocurrir algo peor? Si la divinidad se enmascarase con esta teodicea, no habría salvación. En la nueva escolástica del dinero es completamente innecesario el encuentro con el Misterio. Su obra es una filosofía *mercantil* de la historia, en sintonía con la *moral majority*. Su éxito es un símbolo *duro* del imperio actual. Si me repele tanto es porque una parte de mí había acogido argumentos puramente fácticos *en algún momento de mi teoría*.

En una conferencia reciente de Peter Berger, de quien se podría esperar más prudencia en el análisis, la comparación metafórica entre el mercado y la pluralidad de opciones religiosas llega a convertirse en nuevo paradigma[273], como alternativa *consolidada* a la identificación entre religión y estado en las sociedades pre-modernas:

> El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Resulta importante entender ambos aspectos. Institucionalmente supone el establecimiento de algo similar a un mercado religioso, lo cual no significa que los conceptos de la economía de mercado se puedan aplicar inequívocamente al estudio de la religión (como lo han hecho, de una manera muy interesante, Rodney Stark y otros sociólogos estadounidenses, con el empleo de la llamada "teoría de la elección racional"). Pero lo que sí quiere decir es que las instituciones religiosas deben *competir* por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, cuando ya no se puede contar con el Estado para llenar los templos. Esta situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si la interpretación teológica que tienen de sí mismas se opone a esa nueva conducta […] Al dejar de ser súbditos,

---

[272] id., *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Nueva York, Random House, 2005.

[273] Vid. STEVEN WARNER, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *AJS*, 98 (1993), 1044-93.

los laicos se transforman en una comunidad de consumidores cuyas nociones, por objetables que parezcan desde una perspectiva teológica, deben ser consideradas seriamente [274].

Si explicamos la religiosidad de las personas reales como el fruto de una "elección racional", con independencia del amor actual y de la esperanza escatológica, tan perturbadoras para la economía; y hablamos de "consumidores" crédulos, en lugar de ciudadanos co-responsables que se autodeterminan por la fe, estamos reduciendo la voluntariedad –la cual ha elogiado Berger[275], con razón- a una triste máscara: un gusto que no se sacia en lo bello ni en lo sublime, por su proporción o su *desproporción* con la forma del cosmos; sino por la adecuación entre los intereses meramente subjetivos (en algunos casos, egoístas; en otros, inmediatos) y la oferta religiosa, por medio del cálculo racional-instrumental, tanto del "clero" que "oferta" como de los "laicos" que "consumen".

¿No será una nueva forma de "acomodación"[276] a las formas religiosas más conservadoras, en contra de lo supuesto por Berger; *otra* religiosidad oficial que exige adaptarse a las exigencias funcionales del sistema económico? Por ese camino, la privatización, no sólo de lo sagrado, sino de cualquier realidad humana, llevaría a un colapso del bien común; de hecho, tal es la clave principal de la crisis (económica, ecológica) que estamos padeciendo.

Tampoco sería justo atribuir esa actitud adaptativa con mayor frecuencia a los *cultos* (*cults*) o "nuevos movimientos" (NRM), es decir, aquellas comunidades religiosas que no proceden por una reforma de la tradición anterior, como las *sectas*, ni se integran en una *iglesia* para desarrollar

---

[274] BERGER, "Pluralismo global y religión", 8-9.

[275] "Si aunamos las dimensiones institucional y subjetiva del pluralismo podemos llegar a una proposición de amplio alcance: en condiciones de pluralismo todas las instituciones religiosas, tarde o temprano y quiéranlo o no, se transforman en asociaciones voluntarias", ibid., 11, lo cual sería beneficioso especialmente para la religión católica.

[276] Vid. la distinción que hace ERNST TROELTSCH entre "compromiso" y "radicalismo", para diferenciar entre *iglesia* y *secta*, es decir, entre pertenencia pasiva y pertenencia activa, aunque el autor añade una tercera categoría: *misticismo*, en *The Social Teaching of the Christian Churches* (*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen*, 1912), Louisville, Westminster John Knox, 1931, esp. cap. 9, "The Absolute Law of God and of Nature, and the Sects", que incluye "The Sect-Type Contrasted with the Church-Type". En su teoría se formulan con más detalle aspectos que WEBER no había tenido en cuenta, sobre todo cuando explica el surgimiento de sectas ascéticas activas en la Europa bajomedieval: franciscanos, valdenses, etc, en respuesta al orden impuesto por la reforma gregoriana. No obstante, la sociología de TROETLSCH tiene otro sesgo evidente: legitima una constante bipolarización en el ámbito más amplio del cristianismo. Tal esquema bipolar es retórico: beneficia el autoritarismo y los liderazgos absorbentes en iglesias y sectas, contra las esperanzas más profundas de los evangelios, que ha predicado el amor a los enemigos y una solidaridad activa con cualquier humano, además de promover *otro mundo posible* a través de la asamblea cristiana.

innovadoramente la tradición, como ha ocurrido con la Renovación Carismática, sino que pretenden empezar *ex nihilo*.

Tanto la renuncia *evasiva* a la tradición y a la memoria, como una lectura *estricta* de la pertenencia, facilitarían por igual la adaptación a la nueva *ley del mercado religioso*, en la medida que las actitudes individuales prescindieran *estratégicamente* de los apoyos que la fe necesita en la razón cuando es presentada ante cualquier persona. Dicho de otro modo, las actitudes personales o grupales que mejor se adaptan a la ideología del éxito, en un sentido *irracional*, son las que pretenden evadir el diálogo, por medio de una expresividad agresiva y rotundamente perfilada, la cual ha solido llamarse *fideista*[277]. Una fe así no permite dudas, porque se desmoronaría: "La divinidad controla mi vida, domina la Historia y me proporciona satisfacción a través del mercado, de las victorias de mi equipo o, a veces, de mi ejército. Es lo que veo". Necesita una teodicea que legitime ese y todos los sistemas en uno.

El diálogo y la memoria

De un modo muy distinto, en nuestras sociedades se hace también patente el esfuerzo por interpretar las tradiciones desde nuevas o renovadas perspectivas: la exégesis feminista, la teoría del desarrollo sostenible, la pedagogía inclusiva, la práctica de la no violencia, la experiencia de redención en una comunidad servicial, la relevancia de una familia unida y trascendida por el Misterio, gracias a las oportunidades de participar dando razones que proporcionan las sociedades abiertas.

El aprendizaje por medio de las religiones *consiste* en *el diálogo y la memoria*. No debería limitarse a la adquisición de competencias técnicas (rituales o conductuales) que me ayudan a conservar mi estatus o aumentar el capital simbólico, las cuales no son desdeñables, pero no pueden sanar el corazón. En realidad, los apóstoles del márketing consideran que ya no es

---

[277] Vid. ROBERT N. BELLAH, "At Home and Not at Home: Religious Pluralism and Religious Truth", *The Christian Century* , 19-4-1995, 423-428, http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=241.

necesario: el éxito político o el dinero lo curan todo. Pero tampoco me conducen a reconocer la sacralidad del otro humano como interlocutor pleno: ser vivo, ser capaz de relación, ser participante en una comunidad con el Misterio. Si puedo vender/comprar a Dios, más barato venderé a mi hermano, vivo o muerto.

En el apartado anterior hemos intentado otra explicación que nos permitiera tomar en serio la opción de las personas creyentes, sus actitudes religiosas y la propuesta de valor que encierra cada una de las religiones, por relación al Misterio que es mediado por sus símbolos. Tal forma de acceso no puede confundirse con otros modelos de experiencia: no se trata de probar/falsar una ley por medio del experimento, sino de participar activamente en la memoria de los testigos, sin hacer acepción de *estructuras.* Tenemos la posibilidad de profundizar la propia tradición con ayuda de símbolos recibidos de otras[278].

He podido experimentar la diversidad nutriente en relación con miembros de las Asambleas de Dios, junto a personas de todos los colores, o de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, mayoritariamente gitana, como invitado a sus celebraciones, mientras me dedicaba al trabajo humanitario en la Iglesia católica. Compruebo que las diferencias entre una comunidad u otra de la misma denominación, aun en una misma ciudad, son notables. No cabe adelantar etiquetas (*cult, sect, church*) cuando estamos tratando sobre los NRM, puesto que la configuración de su imaginario simbólico depende, en mucha mayor medida que otras épocas, de la interpretación que hagan los ministerios de la palabra sobre las *historias sagradas* y de la relación con el mundo social que se establezca en cada comunidad. El "rechazo del mundo" que caracteriza a la actitud ascética sectaria puede ir, curiosamente, acompañado de una menor (o mayor) idolatría a los poderes que intervienen visiblemente en la historia y son escenificados por los medios de masas.

En el discurso fundamentalista, a causa de una lectura descontextualizada de la Biblia, adquiere una relevancia especial el conflicto en Israel y en el Medio Oriente, como si estuvieran en

---

[278] BELLAH, ibid., defiende la posibilidad de comprender a aquellas personas que consideran verdaderos otros caminos de salvación, a partir de una comunidad donde puede experimentarse esa relatividad, lo cual no legitima un relativismo dogmático:.

juego las promesas divinas, pero también las viejas cruzadas o, en sentido contrario, el libro del apocalipsis contra el imperialismo. Sin embargo, una pequeña comunidad (una CEB, una iglesia carismática o pentecostal) suele preocuparse mucho más por la integración de los excluidos de lo que sería funcional en una secta ascética o en una iglesia de barrios ricos. Lo que concluyo es que la comunión en el seno de las religiones globales favorece el diálogo racional y la comprensión hacia los diferentes, gracias a la diversidad interna; mientras que la relevancia de las pequeñas comunidades es beneficiosa para el sentido y la práctica de la inclusión entre sus miembros. No considero que ambas dimensiones sean incompatibles.

De acuerdo con Berger, "la modernidad conduce a un profundo cambio en la condición humana, *del destino a la elección*. La religión participa de este cambio. Así como la modernidad conduce inevitablemente a una mayor individuación, la religión moderna se caracteriza por individuos que reflexionan sobre los medios religiosos que se les ofrecen, y además los modifican, los seleccionan y los escogen. La socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger ha denominado este fenómeno *bricollage* [o 'religión de patchwork', según Robert Wuthnow]. Los norteamericanos han creado una expresión extraordinariamente apropiada para definir esta circunstancia: 'preferencia religiosa', la cual evidentemente procede del mundo del consumo, y da a entender que el individuo ha resuelto adoptar esta particular identidad religiosa y que en el futuro podría tomar una decisión distinta" [279]. La religiosidad de un *bricoleur* o de un paseante, al modo de Walter Benjamin, que componga sus creencias con fragmentos de distintas religiones, merece respeto en el agraciado escenario de las sociedades que reconocen la libertad religiosa. Pero sólo se hace comunicable por medio del arte o de la filosofía, como en este ensayo. ¿Debería fundar una religión o no soy tan estúpido? La decisión de formar parte de una *comunidad en la memoria*, aunque la misma fe sea compartible con otros grupos religiosos, me parece relevante.

También por experiencia afirmo que la oportunidad de haber encontrado la *presencia mística* en distintas culturas y aun en distintas religiones (chamanes indígenas en la Sierra Madre, budistas

---

[279] BERGER, "Pluralismo global y religión", 11.

compasivos en Madrid, sufismo acogedor en un hogar de Alcalá de Henares, iglesias pentecostales en las periferias urbanas *y rurales*, junto con una infinidad de carismas y comunidades en las iglesias católicas), a través de una historia de vida *con personas,* no me lleva forzosamente a *otra religión*, ni a un culto privado (*New Age*), sino que se traduce en una apertura a la convivencia. Sigo siendo católico, porque he recibido la fe del pueblo de Dios-a en esa iglesia, no sólo por nacimiento, ni por mera acomodación a la "oferta", sino porque participo libremente, en mi vida adulta, de la memoria y el diálogo con muchas personas, muchas más incluso de las que cabrían en ella. Además, la Iglesia católica es casi tan plural como el conjunto de la sociedad y no podrá dejar de serlo, a pesar de la marea integrista.

El hecho de que Jesús reconozca en la mujer de cultura griega, sirio-fenicia, un motivo para la más profunda reflexión (*logos*, Mc 7, 29), no quiere decir que hubiera abandonado su propia tradición. En casos como los descritos por Berger, lo lógico sería que la persona terminara por participar en muchas comunidades, aunque en diverso grado. No me parece transparente ni voy a promover la opción de que la persona cambie de religión según le convenga, de acuerdo con el soplo de la fortuna. El "cálculo racional" es una bomba astutamente colocada para deslegitimar cualquier resto de coherencia en los grupos religiosos *mareados por el cambio social*. Hay quien puede levantarse a dar testimonio en su comunidad, en el espacio público, ante su familia, diciendo, sin sentir contradicción alguna: "Estoy aquí porque sois unos triunfadores, sois mi equipo, me habéis ayudado a ganar poder, dinero, prestigio". Si lo han hecho eximios sociólogos y hasta presidentes del gobierno en USA o en España, ¿por qué no cualquier ser humano? Sin embargo, cabe aconsejar a esas personas que formen una peña futbolística, sin traicionar a nadie. La clausura sobre el propio interés nos convierte en *idiotas religiosos,* parafraseando a Aristóteles[280], que no distinguen lo que es específico en esa esfera del mundo vital y que, en realidad, la trasciende. El reconocimiento más profundo de quién eres.

---

[280] Cf. WADE CLARCK ROOF, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton UP, 1999. La presión del imperialismo politico y la colonización del mercado producen un efecto privatizador sobre la religión, no sólo en USA. Es oportuno citar la respuesta de ROBERT BELLAH a SHEILA, una joven

Desde el contexto de una tradición cultural, como defiende el comunitarismo (Bellah, Taylor) y, mucho antes, la hermenéutica, es más fácil hablar de convivencia en una situación de *pluralismo* y cabe tratar acerca de sus consecuencias: sobre la experiencia de un aprendizaje compartido entre personas de distintas religiones y culturas; sobre las formas del diálogo que *permiten comprender*, más allá de la estrechez de los prejuicios cognitivos contra lo que *resulta incomprensible*, no por ser maligno, sino por su diferencia. Tales formas son preparadas y renovadas por el arte, la antropología, la teoría de la acción comunicativa y, sobre todo, la práctica de la convivencia en el entorno cotidiano.

Una conciencia *magmática* describiría, por el contrario, la representación internalizada de los poderes vigentes en el Panteón imperial, el cual absorbe todos los medios que le permiten representar sus intereses estratégicos: el culto al emperador, al dinero, a la violencia, al honor patriarcal y a la vergüenza inferior, a una seña de identidad *contra los otros.* En otro libro he investigado los símbolos gravosos y visibles de la vergüenza con que cargaba la mayoría del pueblo en tiempo de Jesús, para ser categorizado como inferior, a causa de un magma de creencias en el *mundo intermedio* (Paolo Sacchi), de manera similar al imaginario católico medieval. Jesús *tuvo que* (gr. *dei*) aprender a allanar esos pliegues del poder y del estatus, en su relación social y, como consecuencia, en su diálogo permanente con el Misterio, para liberar al pueblo.

No obstante, sería imposible comprender al semejante si no nos reconociéramos igualmente falibles, históricos, sobre el trasfondo de una memoria personal y colectiva que atañe a nuestra diferencia y nuestra analogía con el Misterio trascendente[281]. Si no participo de modo comprometido en una tradición me resulta más difícil comprender otra cosa que la individualidad

---

que confesó su fe en Dios y su pertenencia exclusiva al "Sheilaism": "Al definir lo que ella llama 'mi propio Sheilaismo' dijo: 'Es sólo intentar amarse a sí misma y ser considerado contigo misma. Deseo que nos cuidemos los unos a los otros. Creo que Dios quiere que nos cuidemos los unos a los otros'. Como otras muchas personas, Sheila no habría querido añadir muchos puntos más". Después de agradecerle su sinceridad, BELLAH contesta haciendo referencia a la solicitud de NIEBUHR: una fe consciente del absoluto divino en una sociedad tolerante. El compromiso social es el tema clave de su libro *Hábitos del corazón* (*Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*), en colaboración con RICHARD MADSEN, WILLIAM M. SULLIVAN, ANN SWIDLER, STEVEN M. TIPTON, Madrid, Alianza, 1989.

[281] Es una línea similar a la recomendada por NIEBUHR para que sea la propia fe la que abra el camino del entendimiento de la religiosidad en otra persona y otra religión.

atómica. Dejaría sumidos en el océano de mi ignorancia dominadora, racionalmente autosatisfecha, a millones de personas que no pueden ni quieren *abandonar la comunidad*, para nomadear por el páramo de una sociedad abierta, pero terriblemente gélida. Las prevenciones contra las "identidades de resistencia" (Manuel Castells) y el particularismo creciente en distintos sectores de la cultura –ya sea la expansión de los cultos *insociables*, en el integrismo católico o en el musulmán, ya sea la ideología globalizada de la economía neoliberal[282]- no pueden funcionar como un prejuicio para evitar la solidaridad.

Todos somos potencialmente vulnerables, y los pobres, muy vulnerables. Necesitamos una relación interpersonal con el Misterio que sea mediada por comunidades vivas, no por burocracias impersonales. Dicho de otra manera, ni la sociología de la religión, ni la economía capitalista pueden sustituir con sus modelos a las "religiones de redención", como reconoció el propio Weber[283]. Son las tradiciones culturales las que están urgidas a convivir en un marco político plural; de hecho, un ateísmo metodológico no parece capaz de *comprenderlo*. Ni siquiera comprende a los ateos reales.

Lo que se puede pedir al investigador es más bien una *imparcialidad metodológica* en el esfuerzo de acercarse y comprender el Misterio a través de las distintas tradiciones que componen la realidad del pluralismo religioso y cultural, aunque esté íntimamente convencido de haber encontrado el mejor camino, el más directo, profundo y singular a su salvación.

---

[282] "El fundamentalismo es cualquier proyecto destinado a restaurar lo dado por sentado en la conciencia del individuo, y por tanto, necesariamente, en su entorno social y/o político", BERGER, "Pluralismo global y religiones", 14, sydo. del autor. Vid. la terrible sátira elaborada por SUSAN GEORGE: "No es nuestra intención escandalizar ni blasfemar: lo cierto es que, en los asuntos terrenales, el mercado, en su sentido más amplio e inclusivo, es lo más cerca que podremos llegar a la sabiduría del Todopoderoso. Sí, el mercado crea sufrimiento para algunos; sus decisiones parecen a veces duras y crueles, pero no olvidemos el paralelismo teológico con el mercado, según el cual "siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien" (San Agustín, apud cit. STh I, q. 2, a. 3).
Si se puede decir que el capitalismo posee una ontología, una esencia, sin duda es que el mercado es, en toda su extensión, armonioso y sabio. Como Dios, también puede sacar un bien de un aparente mal. De la destrucción saca la mejora de la humanidad y el máximo equilibrio posible del conjunto", *Informe Lugano*, 5. "Las metas", Barcelona, Icaria/Intermón, 2001, 87.

[283] Vid. supra.

En suma, la petición más insistente de la ideología capitalista, en una era *postsecular*, es que la religión se privatice y se subjetivice, hasta confundirse con la estética[284], de modo que no interfiera en el despliegue fatal de ese universo –ese *viejo conocido*, pasivo, adaptable- que hoy se deja dominar por la racionalidad técnica, contra lo que *sólo cabe lamentarse*: el dios sin entrañas de la economía, tan desentrañado como lo fue el dios épico de la violencia, el dios sedente del patriarcado o el dios totalitario de la política, cuando consiguen el dominio durante un periodo siempre demasiado largo.

> Mientras que el "imperialismo americano" ha sido una frase hecha de la izquierda durante mucho tiempo, [otros muchos] a través del espectro político están empezando ahora a aceptar la idea de que hemos entrado decisivamente en la era del Imperio Americano. Los dos imperios con quienes somos comparados más a menudo son el romano y el británico. Es importante puntualizar que ambos imperios han establecido iglesias. En el caso de Roma, no sólo estoy aludiendo a la institución de la Iglesia católica por Constantino, por muy importante que fuera, sino a la síntesis religioso-cultural que se desarrolló en tiempos de César Augusto, que dio al emperador y a la institución imperial un significado salvífico. Sugeriría que la institución anglicana añadió una significante dimensión religioso-ética a la autocomprensión de los británicos en su era imperial[285].

Después, las reflexiones de Bellah sobre el buen uso de tan enorme poder –nunca soñado por Roma ni por el Imperio británico-, se deslizan peligrosamente hacia el cinismo: ¿Qué vamos a hacer con ese poder inhumano, nosotros, los hijos de una historia mítica que habla de la elección de este pueblo? (Desde luego, esa revelación es tan increíble como la ambición de Qumrán o de cualquier monarquía oriental: no es asumible por otras culturas, a causa de razonables motivos). ¿Qué decidimos hacer, incluyendo las "guerras de liberación", incluyendo el control de los

---

[284] En una hipotética religión donde hubiera desaparecido el ritual que reúne al pueblo, cualquier ceremonia debería servir para hacer memoria; pero se habría desintegrado imperceptiblemete el horizonte común del entendimiento. Afortunadamente, comprobamos que es imposible llegar a ese extremo: basta con que nos dejen un poco de tiempo para que reinventemos un rito común de la memoria, con ayuda de las antiguas o de las nuevas tecnologías. Sin embargo, también es suficiente sumergirse entre un grupo de personas leyendo, escuchando distintas músicas con sus auriculares, anonadándose en un espacio impersonal (los medios de transporte, una sala de espera), para entender la diferencia con las formas de vivir en común la actualidad de lo que recordamos.

[285] BELLAH, "Can We Be Citizens of a World Empire?", cit., Un principio de razonamiento me dice que el argumento de BELLAH antes citado, una de las bases del *comunitarismo moral*, debe ser vuelto del revés, es decir, debería ser reversible: no es posible creer si no es a través de una comunidad de fe, de diálogo y de memoria. Pero tampoco es posible una comunidad de fe, de diálogo y de memoria si renuncia a la vivencia radical de su comunión absoluta con Dios-a, el único que es fiel en su amor a todos sus criaturas. Sólo de la *fuente mística* podemos recibir gratuitamente el fundamento para hacer frente al éxito económico y militar que está destruyendo nuestro planeta. Lo que importa discernir en este momento, a la luz del evangelio, son los medios.

recursos mundiales, etc.? Suena dolorosamente hueco, como si su *corazón se estuviera habituando* a otra forma de ser, que no consintieron muchos contemporáneos en plena guerra de Vietnam. Sin embargo, el enérgico movimiento contra las tendencias imperialistas *dentro de* USA no pierde la memoria.

Son quienes se preguntan cómo podrían renunciar a ese horroroso regalo de Nadie y distribuirlo a través de una comunidad pacífica y equitativa de naciones, que ha sido anunciada desde hace tres mil años. Un principio de razonamiento me dice que el argumento de Bellah antes citado, una de las bases del *comunitarismo moral*, debe ser vuelto del revés, es decir, debería ser reversible. No es posible creer si no a través de una comunidad de fe, de diálogo y de memoria. Pero tampoco es posible una comunidad de fe, de diálogo y de memoria si renuncia a la vivencia radical de su comunión plena con el Misterio, para que distingamos un rostro fiel en su amor a todo ser vivo sobre este planeta. Sólo de la *fuente mística* podemos recibir gratuitamente el fundamento para hacer frente a la *muerte por éxito* que está destruyendo nuestro planeta. Ni hay ningún destino que nos condene a fracasar en ese empeño, por mucho que nos cuenten "películas de misterio".

Me parece que las líneas ofrecidas también sirven para analizar el proyecto político que captó los apoyos de la parte *suprema* de la Iglesia católica en España desde 1997 hasta la fecha (incluyendo, como yo no esperaba, a los jesuitas: miren si no a Aznar enseñando en la cátedra de Georgetown), a través de distintos episodios como la Guerra de Irak o la defensa de la unidad de España contra supuestos ataques, etc., en conexión con los intereses económicos en juego; así como la estrategia de la polarización de que han participado los dos principales partidos, haciendo uso de la religión como mero pretexto, al menos desde 1982[286]. Lo primero que nos debemos pedir

[286] La influencia durante varias décadas de la "moral majority" en la política de USA ha condicionado gravemente el contexto de una "religión civil" que había perfilado la primera enmienda de la Constitución norteamericana (vid. BELLAH, "Civil Religion in America", *Daedalus*, 96, 1 (inv. 1967), 1–21, http://www.robertbellah.com/articles_5.htm), para dar lugar, en la actualidad, a una "religión imperial" (id., "Can We Be Citizens of a World Empire?", *Lecture at Iliff School of Theology in Denver Colorado*, 6-3-2003, http://hirr.hartsem.edu/Bellah/lectures_8.htm). En la sociedad norteamericana, no sólo es posible manifestar públicamente la confesión religiosa y los signos que identifican a las diversas tradiciones, sino desarrollar una acción social de signo cristiano y eclesial, como la que realizó de forma emblemática DOROTHY DAY. Vid. BELLAH, "The

unos a otros es veracidad y amor por la verdad, para recomenzar el diálogo, con todos los testigos de la memoria.

Próspero interludio: La dificultad del cambio

Mucho antes que Karl Barth o que Karl Rahner, un eximio seguidor de Agustín de Hipona, Próspero de Aquitania, también "canonizado", vivió un cambio muy dificultoso de conciencia, si es cierta la atribución del texto *De vocatione omnium gentium* en su madurez. En un solo libro, ése, recorre el camino desde las teorías de la predestinación excluyente, que parecían deducirse de una paradójica elección de los santos, hacia una comprensión de la gracia para todos los seres humanos, a partir de otras tradiciones bíblicas. Todavía faltaba un trecho para reconocer que las limitaciones inherentes a cualquier humano tampoco le impiden ser "capaz de encontrarse con el Misterio" (*capax Dei*).

Próspero, discípulo directo de Agustín, fue uno de los enemigos más encarnizados del *semi*pelagianismo en las Galias, es decir, la defensa de la libertad para obrar el bien, más allá de cualquier determinismo. Su vida es un camino constante en peregrinación a Roma, donde colabora como secretario con el papa León Magno en la defensa de la *communio* entre las iglesias orientales y occidentales, así como en la redacción del *Tomus ad Flavianum*, donde se exponen las razones (en lenguaje de su tiempo) para defender que Jesucristo fue verdaderamente humano, además de divino, y en la preparación del Concilio de Calcedonia, donde fueron aprobadas.

Durante la composición de su último tratado, Próspero desarrolla los argumentos típicos del agustinismo acerca de la predestinación, la condenación de los niños no nacidos, etc. Hoy nos parecen aberraciones de una imaginación enferma, cuyo estudio correspondería a la psicopatología

---

Public Church", en id. et al., *The Good Society*, Nueva York, Vintage, 1993, 179-219, analiza con delicadeza las formas de acción social en las iglesias cristianas, sobre todo, dentro de un marco institucional en que la religión es "necesaria" para entender la constitución del Estado. Los autores concluyen haciendo énfasis en que la superación del marco nacional a través de la fe hace posible la renovación de la sociedad. Pero otros estudios señalan el peligroso maridaje entre una religión civil y el fundamentalismo, como hemos constatado durante los últimos treinta años, por cuanto justifica cualquier acción para proteger los intereses nacionales; cf. JOHANN GALTUNG, *Fundamentalismo USA: Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Barcelona, Icaria, 1999.

religiosa. No obstante, la primera parte del tratado está llena de preguntas que no parecen retóricas: ¿por qué, si en las Escrituras está clara de muchos modos la voluntad de salvación universal, se condenan irremisiblemente éstos, aquéllos, etc.? El cap. 12 introduce una primera salida: sigamos orando por los no creyentes, gobernantes o miembros de otras naciones, y confiemos en la misericordia divina. "El Dios misericordioso y justo quiere que ofrezcamos oraciones por todos los hombres. Cuando vemos a tantísimas almas salir de tan oscura miseria, no tengamos dudas de que Dios está respondiendo a las súplicas".

Pero en la segunda parte los argumentos históricos se enriquecen: sobre todo, gracias a la proclamación de que Cristo quiso entregar su vida por todos los humanos. Además, hace mención de la esperanza de Pablo acerca de una futura conversión del "Israel de la carne", cuando se haya cumplido la evangelización de los gentiles; y dedica otros dos capítulos seguidos a meditar sobre la paradoja de los niños muertos sin el Bautismo. *No lo entendemos, sólo Dios lo sabe*: es la respuesta que no oculta la propia perplejidad ante el horror. Por fin, obtiene una iluminación que modifica la línea de sus meditaciones (cap. 25). La afirmación principal del texto sigue siendo más o menos ésta: igual que los elegidos se salvan por la gracia y no por sus méritos, también los réprobos se condenan por rechazar la gracia. Pero en el caso de los niños no ha habido ocasión de rechazo; según Próspero, para ellos ha dispuesto Dios una gracia especial, sin que por eso cambie la lógica general.

Más adelante aún, los últimos capítulos son un diálogo interior (quizás con la memoria de alguna o algunas personas, quizás con la misma evidencia de la *Caritas Christi*) que avanza lentamente hasta el final. "Ore la Santa Iglesia, dé gracias por aquéllos que han recibido la fe, ruegue por su progreso y perseverancia. Dedique plegarias en nombre de los que todavía no creen. Porque el Dios que quiere que todos los hombres vengan al conocimiento de la verdad, *no puede dejar de acoger a ninguno sin una justa razón*". Con esta conclusión está dejando sin filo los cortantes argumentos que antes repetía: no depende de nuestras teorías, sino de un amor infinito. Ese amor es razonable.

4. Reinterpretar los símbolos a través de la experiencia

Una segunda lectura: la interpretación del símbolo

a. Anticipación de la verdad compartida

"Interpretar el símbolo", en el ámbito del cristianismo, ha sido una tarea a cargo de especialistas al servicio de la asamblea, por medio de la tipología o de la alegoría. Su intento, desde las cartas de Pablo y los comentarios de Orígenes, era sostener el carácter sagrado del texto en su conjunto (la Biblia), por medio de una lectura que comenzaba desde el final.

Pero el auge del fundamentalismo bíblico nos obliga a poner los textos en su contexto para recuperar la intención de los redactores, por mucho que nos duela. La memoria cultural es sagrada en tanto que nos permite mirar hacia atrás sin ira y asumir un aprendizaje histórico. El supuesto de que debiéramos imitar al gran Josué para conquistar la tierra prometida y exterminar a sus pobladores hoy nos parece, sencillamente, criminal, porque lo sagrado ha cambiado de signo. La contradicción entre historia sagrada e historia profana no es más que el contraste entre diversas formas de valorar lo sagrado. He ahí por qué el plano positivismo resulta deshumanizador: concede mayor relevancia al dato o a la huella material que a la persona viva. Pretende ignorar el símbolo y sacralizar el significante: una cosa o un cúmulo de cosas.

En el marco de las culturas *postseculares*, la historia secular adquiere, de nuevo, un sentido *santo*, cuando es actuada/interpretada de modo que sea reconocible su valor significante de otra realidad en la que participa, mucho más profunda: la persona viva y su vida narrada, la comunidad presente y futura, una memoria eterna que está convocada a hacerse histórica por medio del contraste entre agresores y víctimas, amos y esclavos, mujeres y varones, pobres y ricos. Los símbolos remiten una y otra vez a ese horizonte de plenitud, donde la vida, sencillamente, tiene

sentido. Sobre ese trasfondo sacado a la luz, la razón puede colaborar con la fe, y viceversa, para entender el Misterio.

Sería imposible sanar ningún trauma si no recuperásemos algo mucho más relevante que el dato positivo (cronología, huellas materiales): la dignidad de la persona destruida y las vidas arrojadas al vacío. El contexto de interpretación que merece fiabilidad es aquél en que las víctimas han dejado de serlo, puesto que ya no pueden ser agredidas; donde ni las mujeres ni los esclavos son expropiados de sus capacidades inalienables, en nombre de lo sagrado o de lo profano; donde la comunidad de bienes hace posible que las creaciones humanas alcancen a las necesidades de cualquier destinatario, de modo que su vivir en el mundo sea tenido en cuenta. No hay símbolo que no sea utópico y profético, puesto que comienza por ser repartido en fragmentos a todos los participantes, quienes han de poner en contraste sus interpretaciones, hasta que encajen, aunque sea de modo imperfecto. Lo más relevante es que no se superpongan unas partes a otras; que no desaparezca ninguna de ellas bajo el dominio de otra.

Aunque el método recuerde a un puzzle, es mucho más dinámico y creativo. La realidad no es una construcción humana, ni mucho menos subjetiva. Pero no hay reconstrucción posible de lo real que no pase por la memoria de todos/as. Aquello de lo que no hay memoria, como el origen del universo o el pleistoceno, con sus dinosaurios incluidos, necesita una *memoria prestada* por medio de la imaginación que interpreta el símbolo. Me parece que un dinosaurio no puede colaborar en esa tarea, ni aun cuando un ingeniero enajenado lo reinventara en el contexto actual.

b. Teorías del símbolo

La antropología filosófica (Cassirer, Peirce) y la lingüística estructural (Saussure) han tendido a utilizar el término *símbolo* de manera diversa e incluso opuesta:

la relación necesaria entre el significante y su significado, que implica algún modo de participación entre ambos	la relación arbitraria entre significante y significado que caracteriza al *signo lingüístico*

(Saussure: *symbole*; Peirce: *sign/index, sign/icon*) (Saussure: *signe*; Peirce: *sign/symbol*)

Como es visible en el cuadro, lo que Saussure llama *symbole* es considerado por Peirce por medio de dos categorías distintas: el *icon* (icono), que sustituye a otra cosa por semejanza o analogía, como la metáfora, y el *index* (índice), que permite inducir una relación entre dos experiencias: las nubes oscuras y la tormenta. Iconos e índices se distinguen del *symbol* porque éste "determina" su interpretante, dado que entre el signo y su significado hay una coincidencia total. Para Peirce[287], lo más importante de cualquier signo, sea del tipo que sea, es su capacidad de producir un *interpretante*, por la actividad de un intérprete, el cual a su vez es susceptible de actuar como signo y generar otros interpretantes, en una secuencia infinita.

Es lógico que la lingüística haya sacado partido de la concepción de Saussure, que focaliza su atención sobre los signos lingüísticos y su carácter arbitrario, con vistas a describir la lengua o el sistema en que se organizan por medio de relaciones formales entre paradigmas. De distinto modo, la semiótica se ha fundado en la teoría de Pearce para explicar la realidad construida por el ser humano a manera de una red entretejida por signos-interpretantes, así como para investigar los modos en que los seres humanos significamos el conocimiento. La deducción se formula por medio de símbolos (lógica o matemática), con tal de garantizar el acto de conocer; la inferencia se realiza con ayuda de los índices que señalan una relación (*probable*) entre causa y efecto; mientras que la *abducción* permite dar el salto más allá de lo convencional y descubrir nuevas relaciones o realidades nuevas, gracias a la *primaridad de los iconos*, como un poeta abre el mundo con una nueva metáfora.

Los antropólogos culturales (Edmund Leach, Mary Douglas, Victor Turner), a pesar de sus diferencias, coinciden en estudiar el símbolo dentro del ámbito de las religiones y, particularmente, por su función en el mito o en el ritual. Si hemos de buscar un antecedente en su interpretación del símbolo, sería la teoría de Ernst Cassirer. Los animales se sirven continuamente de las señales en

---

[287] CHARLES S. PEIRCE, *Obra lógico-semiótica*, ed. de ARMANDO SERCOVICH, Madrid, Taurus, 1987, esp. 261-303.

su comportamiento, para orientarse en el mundo físico, pero no pueden interpretar los símbolos que construye el ser humano en una cultura:

> Todos los fenómenos descritos comúnmente como reflejos condicionados no sólo se hallan muy lejos sino en oposición con el carácter esencial del pensamiento simbólico humano; los símbolos, en el sentido propio de esta palabra, no pueden ser reducidos a meras señales. Señales [Signum] y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son *operadores*; los símbolos son *designadores*. Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional[288].

El estructuralismo, sea en la antropología (Lévi-Strauss), sea en la lingüística, pretende explicar la cultura –y las religiones en especial- como un sistema de signos arbitrarios que puede explicarse con independencia del referente, al modo en que Saussure explica la *lengua.* La antropología simbólica anglosajona, por el contrario, se esfuerza por interpretar los símbolos como formas de participación en otra realidad, sea desde la perspectiva de los creyentes, por su simbolismo transmundano para dar sentido a la existencia (Clifford Geertz)[289], sea por su función social, es decir, porque representan la estructura social (Mary Douglas); sea desde ambas perspectivas, puesto que los símbolos no funcionan aislados, sino que se articulan en un texto global que construye la sociedad, al mismo tiempo que describe un orden de creencias: el proceso ritual (Turner)[290].

---

[288] ERNST CASSIRER, *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura* (*An Essay on Man*), México, FCE, 1968 (1944), 32.

[289] Vid. CLIFFORD GEERTZ, "La religión como sistema cultural" en id., *La interpretación de las culturas*, 87-117. La religión "es un sistema de símbolos que imprime a los hombres de forma poderosa y duradera un carácter y una motivación a través de la formulación de concepciones referentes a un orden general de la existencia […]" 89.

[290] Vid. la revisión de BRIAN MORRIS, "La interpretación de los símbolos", en id., *Introducción al estudio antropológico de la religión*, 267ss. MORRIS diferencia "dos principales corrientes" en el estudio del simbolismo a partir de los fundamentos puestos por DURKHEIM y MARX: "las orientaciones socioestructurales y las estructuralistas". Las primeras (MARY DOUGLAS) comprenden los símbolos como representaciones de la estructura social; las segundas estudian el simbolismo como un sistema suficiente en sí mismo (LÉVI-STRAUSS).

Según Paul Tillich[291], lo simbólico estaría situado en el cruce de lo sagrado y lo secular/profano[292]: revela lo humano en lo divino y lo divino en lo humano. "Los símbolos religiosos son de doble filo. Se hallan orientados hacia lo infinito, al que simbolizan, y hacia lo finito, a través del cual simbolizan el infinito. Obligan al infinito a descender al nivel de la finitud y a lo finito a elevarse al nivel de lo infinito. Abren lo divino a lo humano y lo humano a lo divino"[293]. En consecuencia, la verdad no es reducible al ámbito de lo objetivo ni de lo subjetivo, es decir, a la experiencia inmediata, sino que remite a una realidad ampliada por la revelación final:

> La verdad de un símbolo religioso nada tiene que ver con la verdad de las aserciones empíricas en él implicadas, tanto si éstas son físicas como psicológicas o históricas […] Un símbolo religioso *es* verdadero si expresa adecuadamente la correlación de una persona con la revelación final. Un símbolo religioso sólo puede morir si muere la correlación de la que él es una expresión adecuada. Esto ocurre siempre que la situación reveladora cambia y los antiguos símbolos se hacen caducos […] no por una crítica científica que los ha tachado de supersticiosos, sino por una crítica religiosa de la religión. El juicio según el cual un símbolo religioso *es* verdadero es idéntico al juicio según el cual es verdadera la revelación de la que el símbolo es la expresión adecuada[294].

En el plano de la experiencia que investigan los semióticos, en el marco de una sociedad concreta que interesa a los antropólogos o en el ámbito del sistema que es construido por una lengua, la realidad de las víctimas del dominio, el acaparamiento, el patriarcado o la violencia es negligida sistemáticamente por la interpretación, incluso cuando abrimos los sistemas a la

---

[291] Vid. PAUL TILLICH, *Systematic Theology*, I, Chicago, University of Chicago P., 1960, 264ss. (*Teología sistemática*, I. *La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca, Sígueme, 1981). Vid. PEDRO CASTELAO, *El trasfondo de lo finito: La revelación en la teología de Paul Tillich*, Bilbao, Desclée, 2000, 74-86, quien comenta las coincidencias con la concepción del símbolo en AVERY DULLES, *Models of Revelation*, Nueva York, Gill and MacMillan, 1982. "Al igual que el símbolo, la revelación nos proporciona un conocimiento participativo, autoimplicativo […] también es transformadora" CASTELAO, ibid., 85.

[292] Según GILBERT DURAND, el dualismo epistemológico que se manifiesta durante el segundo milenio, entre verdad científica y verdad de fe, está cambiando gracias a una recuperación del valor del símbolo, "El hombre religioso y sus símbolos", en JULIEN RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado,* I. *Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, Trotta, 1995, 75-125. Sin embargo, a lo largo del presente estudio insisto en la necesidad de reinterpretar lo sagrado en el discurso de las ciencias de la religión (cf. la muy ambigua "escuela de Eranos"), en línea con MARTIN BUBER o EMMANUEL LEVINAS, por fidelidad al paradigma que estamos desentrañando: el aprendizaje narrado termina por desprenderse de la automitificación y rechaza cualquier legitimación religiosa de la iniquidad, del patriarcado o de la violencia. Así se nos ha comunicado de forma reveladora en los evangelios.

[293] TILLICH, *Teología sistemática*, I, 309. Para TILLICH, Cristo es el símbolo del "nuevo ser".

[294] ibid., 309.

comprensión de los márgenes, como es deseable para todos los afectados e imperativo desde un punto de vista moral. Los estereotipos siempre dejan a alguien fuera, quien sólo puede ser recuperado por la memoria e integrado por medio de un icono, que abre el mundo a la irrupción del "nuevo ser". Como venimos comprobando desde el principio, en vez de aplastar a los *niños* con prejuicios sobre lo siniestro, deberíamos ser guías que los inicien en una realidad más amplia, además de lo objetivo y de lo normativo. Lo cual no significa en absoluto que prestemos legitimidad a los actos objetivamente destructores. El único modo de entender el conjunto de lo real es tomar en serio el desafío de nuestra libertad en un mundo completamente abierto a la acción humana, asi como el Misterio del amor que le da sentido, del cual sólo podemos participar por la relación interpersonal.

Esa relación *más profunda* permite una lectura mística de la Historia común y la actuación/interpretación de cada historia personal en la clave de una Historia de salvación. Tal clave no es una mera invención, sino un descubrimiento de lo que era ocultado por la fanfarria del poderoso: "Pues nada hay oculto si no es para que sea iluminado/manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a la luz/se manifieste abiertamente" Mc 4, 22. Tampoco es una clave solitaria ni meramente reflexiva, sino que actúa de modo revelador a través de las personas, signos vivos, que intervienen en los evangelios, quienes *buscan el encuentro con Jesús para narrar su historia*. La Historia de historias descubre el valor significante de la vida y de la aparente "profanidad": todas las vidas narradas son símbolos con un sentido mucho más amplio que el permitido por la estructura social dominante[295].

---

[295] Vid. KARL RAHNER, "Historia del mundo e Historia de salvación", en id., *Escritos de Teología*, V, Madrid, Taurus, 1964, 115-134. Cf. la crítica del concepto desde sus raíces en Alemania por REINHART KOSELLECK, *historia / Historia*, Madrid, Trotta, 2004 (1975). "Una vez que la *historia sacra* [exclusivamente dedicada a hechos de las sociedades eclesiales y a las discusiones doctrinales] quedó sobrepasada por la historia de la salvación [*Heilgeschichte*], la comprensión que el cristianismo tenía de sí mismo se vio atrapada por el torbellino de su propia historización –también del método histórico-crítico-, de tal suerte que, desde entonces, oscila como un péndulo entre dos extremos" ibid. 97.

c. Símbolos humanos

No hay separación posible entre una historia común ("profana") y una historia de salvación, excepto si la crisis ecológica actual diera pie a que una colonia se embarcara en la *Santa María* o en el *Mayflower* hacia la Luna (para dominar y destruir, en vez de salvar, a los "ignorantes" selenitas).

De lo que tratamos aquí es sobre la diferencia radical entre los símbolos del poder infrahumano y los símbolos *humanos*, aunque sean paradójicamente los mismos. Los paradigmas[296] del

Filósofo	Orator	Self-Made Man
Héroe	Bellator	Soldado
Plebe	Laborator	Trabajador (*homo faber*)
Mujer, Esclavo	x	Sumiso

son las figuras mecánicamente reproducidas (¿imitadas o copiadas en serie?) de la estructura social dominante: el señor protector, el imperio benefactor, la nación elegida, el mercado global, el sistema o la técnica infalible, la destrucción hecha a sí misma (Self-Destructed Man).

Pues bien, esos mismos símbolos pueden ser actuados/interpretados muy de otra manera, en nuestras vidas, no necesariamente por medio de su opuesto dialéctico o binario:

Self-Made Man	el ser humano autónomo y co-responsable (libertad)
Soldado	el ser humano que cuida a su hermano con diligencia (cuidado)
Trabajador (*homo faber*)	el ser humano que emplea sus capacidades al servicio de los demás (fraternidad)
Sumiso	el ser humano que no se somete al mal, sino que escucha a las víctimas para buscar con ellas la justicia (igualdad, equidad)

---

[296] Vid. WERNER JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (1933, 1943-4); GEORGE DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1991 (1978). Cf. entre los autores modernos que transmiten y elaboran tales figuras *desde arriba*, JACOB BURCKHARDT, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 1992 (1860); NIETZSCHE, *Genealogía de la moral* (1887); ERNST JÜNGER, *Tempestades de acero* (1920); *El trabajador: Dominio y figura* (1932). Entre quienes subvierten sus valores, pongo sólo dos ejemplos: SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo* (1949); ALBERT CAMUS, *El hombre rebelde* (1951).

La profundidad de tales símbolos revela a cualquier aprendiz una presencia inter-personal que subvierte las estructuras injustas, para abrir siempre de nuevo el mundo a *la memoria del amor realizado, pero aún no consumado*, el cual sigue aspirando a llenar el presente.

El símbolo de lo humano ha sido traicionado tanto por los adoradores del superhombre, como por los aduladores de una divinidad fabricada según conviene. Muchas teologías contemporáneas de la Historia se han limitado a poner en cuestión el presente a cuenta de un futuro absoluto que irrumpe en el mundo contingente (Moltmann, Pannenberg), por lo cual tienden a caer en el mismo error que la apocalíptica y que las grandes ideologías de la Ilustración (es decir, las filosofías de la Historia: Marx, Malthus, el comunismo y el neo-liberalismo). Legitiman el sacrificio de millones de víctimas en nombre del futuro inminente. Aquellas otras que imaginan el universo y sus historias como una obra dramática (von Balthasar), donde se representa el sentido último de la existencia, no acaban de renunciar a la imagen totalitaria de una divinidad omnipotente: el autor de la Historia, que reduce a las criaturas al estatuto de personajes (como suponía Calderón, temía Unamuno o aterrorizaba a Kafka).

En el momento actual de la Historia de historias, cuando se hace perceptible que la humanidad es *completamente* responsable de esta parcela mínima del universo, se hace más patente que la libertad humana es real e irreversible. Podemos destruir nuestro hogar o preparar el adviento de la próxima generación como una tarea y una gracia. Las vidas narradas en el contexto de nuestra Historia común nos permiten madurar en el amor, hasta vaciarnos de la inercia comunicada por las estructuras injustas, en forma de silencio sepulcral o ruido ininteligible (las epifanías violentas), para llenarnos de una solidaridad global que pueda organizar la supervivencia sobre objetivos compartidos, más acá de las diferencias positivas entre culturas y religiones; más allá de las representaciones obscenas del poder y de la violencia. El modo en que se comunica la solidaridad es la memoria con rostros humanos, que ninguna Historia puede olvidar o superar por medio de categorías abstractas.

d. Segunda lectura

A través de una *segunda lectura* de la-s historia-s, descubrimos la *leve hondura* del Misterio que se estaba desarrollando ante nuestros ojos. No es sólo una referencia a lo posible, ni una añagaza retórica, sino la revelación de lo que permanecía consciente o inconscientemente oculto, a causa de medios de control *sistémicos*. Tales medios pretendían impedir la relación interpersonal, mientras ejercían la amenaza, la violencia y el homicidio ritualizado. Pero el Misterio seguía activo, como un fuego vislumbrado en el umbral (parafraseando a Platón), al menos, de dos formas: 1) en el caudal latente de la tradición (el *mundo de la vida*); 2) en la actualidad del encuentro interpersonal, que siempre da ocasión a que otra persona se compenetre con alguna dimensión de nuestra vida, sin sombra de posesión.

El miedo a ser devorados por una presencia sobrenatural –la categorización del Misterio como *siniestro*- es el último obstáculo que ha interpuesto la fantástica omnipotencia de un ídolo fabricado por los agresores, para evitar que la comunión mística se haga sensible, a través de encuentros libres y reales, en las historias personales y en la Historia de una asamblea *liminar*. Pero ya vivimos en una comunidad transcultural, permanentemente reunida, que no deja de cambiar, sin dejar de ser memoria[297].

A las víctimas de la crueldad en esta Historia no podemos *obligarlas a sanar* el trauma, ni a perdonar mecánicamente. Sólo podemos proponerles formar de nuevo el hogar. Acoger. Escuchar. Propiciar el encuentro con el Misterio del amor infinito, eterno y actual, a través de la vida narrada. Esta época también recurre a la violencia y la grandilocuencia de la legitimidad, a la liturgia del silencio sepulcral o el ruido atronador, a la luz que ciega o la oscuridad que hace lo mismo, como en tiempos de Burke, para provocarnos una falsa reverencia ante la globalización: la velocidad suicida, la arquitectura sobrehumana, un decorado digital.

---

[297] Las diferencias entre las imágenes que sirven de mediaciones simbólicas en distintas corrientes de la misma religión no son casuales: ha sido necesario investigar en el caudal de las tradiciones bíblicas, con ayuda de diversos métodos, para ponerlo de manifiesto, aunque no puedan imponerse explicaciones sistemáticas ni cerradas. No basta con apelar a las contradicciones inherentes a los mitos: la divinidad destructora que se confunde con los volcanes o con la tormenta en la epifanía del Sinaí (Éx 19) es distinguible de la realidad personal que habla a Moisés cara a cara, a través del velo de nuestras proyecciones (Éx 32-34).

Para provocar el amor a la presencia personal, se hace más necesario todavía que recuperemos el espacio de la narración sagrada y el encuentro, no sólo alrededor, sino *dentro del fuego*[298]: el mundo, la experiencia, la existencia y la corporalidad humanos. De acuerdo con Walter Benjamin (vid. infra), reconocemos que la única sabiduría pasa por dentro de los "neos", cada generación en cada época. Ocurre gracias a un *aprendizaje significativo*, como nuestra Historia común. Pero es imposible, nada más que ceguera impuesta, si no se realiza con gusto, libertad y gracia en la relación interpersonal.

Admito que muchas veces ni siquiera se dan las condiciones para encender el fuego y rehacer el hogar. Los desastres humanitarios se multiplican a causa del cambio climático. Las mujeres que huyen de un maltratador no encuentran cobijo. Unas guerras terminan y empiezan otras. El conjunto de los refugiados y desplazados por la violencia no ha cesado de aumentar desde el 11-S, sin que aparentemente nos demos cuenta: hoy en Irak, Afganistán, Darfur, Congo, Uganda, Somalia, Sáhara Occidental, Zimbabue, Colombia, Mianmar, Pakistán, Palestina, Chechenia, Georgia, Tibet, Euskadi, etc.

La agresión motivada por el acaparamiento de los bienes y la destrucción del ambiente necesario para una vida sostenible tienen que ser revertidas. Necesitamos participar de una historia común que pueda integrar las vidas de los rehabilitados en una comunidad más amplia: una sociedad trans-formada. Por lo pronto, puedo asumir la tarea de evitar que las historias sagradas, mi vida narrada, sigan usándose como herramientas para ahondar la herida, en vez de profundizar la memoria.

---

[298] La lectura gnóstica de la Historia ha competido con la apocalíptica (persa, maniquea) para producir una interpretación mítica dominante, en la que el ego tiene asegurada la salvación por medio de la condena o la denigración de lo otro, el *ello*: el cuerpo, el mundo-tumba, lo pasible, la mujer. Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III, 16, 1. 6.

Vivencia, experiencia empírica, relación

Desde luego, la historia de las religiones hace imposible ignorar los cambios que produce la hermenéutica de la tradición en nuevas situaciones, con nuevos valores, a través de la "fusión de horizontes" o la problematización de los sentidos antes vigentes: el paso desde las culturas guerreras, patriarcales, jerárquicas, legitimadoras de la desigualdad, hasta nuestra época, supone algo más que un rito cíclico de renovación. Hemos vivido –y no podemos dejar de hacerlo en cada generación- un aprendizaje real, que atañe de modo fundamental a las imágenes (*Bild*) de la persona y de lo divino. En tal sentido, la formación a lo largo de la vida (al. *Bildung,* ing. *Lifelong Learning*) sigue siendo alternativa al mero adiestramiento en nuevas técnicas, al adoctrinamiento en viejas o nuevas ideologías, y a la educación institucionalizada por el Estado, el mercado o los poderes religiosos. La densidad y la intensidad de las historias en las sociedades postradicionales y postseculares –no sólo occidentales-, es decir, conscientes de sus cambios, ha convertido la experiencia[299] en tópico central del discurso sobre la persona y sus relaciones con el mundo, en tres dimensiones separadas o tangentes, a veces confusamente superpuestas[300]:

1) La experiencia subjetiva (vivencia, al. *Erlebnis*), en su mejor sentido, *sapiencial*, ya sea la que no encuentra "nada nuevo bajo el sol", y reduce angustiosamente el horizonte de la esperanza juvenil, al modo del *Ecclesiastés* o de la lechuza filosófica; ya sea aquella vivencia de un ser incipiente que se autoafirma contra el mundo, para que se abra a la novedad y al deseo.

---

[299] Vid. el ensayo histórico-filosófico de MARTIN JAY, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California P., 2005, evocador, a pesar de sus claras diferencias, de las magnitudes de la filosofía de la historia y, especialmente, de HEGEL, *Fenomenología del Espíritu.* Pero entre éste y aquél media la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de la cual JAY, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, ha sido un reconocido investigador. Las alegorías de la Ilustración acerca de sí misma como culminación y final de la historia ("clausura") fueron señaladas por MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *La Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998 (1944-1947), para ser criticadas como una de las bases del totalitarismo y la sacralización ideológica de la violencia. HORKHEIMER / ADORNO dibujan los desastres de la guerra con la finura de GOYA, sólo que sus causas ya no están en el choque entre tradición y revolución, sino dentro de la propia Ilustración: los monstruos que ha producido.

[300] El sistema hegeliano podría ser entendido (o parcialmente malentendido) como una alegoría universal del sujeto, que los narradores KAFKA, JOYCE o BECKETT han hecho estallar. La experiencia subjetiva se superpone a su relación con el mundo objetivo y a su interacción con el mundo social, hasta devorarlo todo y clausurarlo con su propio final. Pero aún más claro resulta que el positivismo ha pretendido borrar los perfiles de la subjetividad y de la sociedad bajo el manto destructor de "lo objetivo", es decir, por el predominio de la *empeiría*. Y, por último, el imperio de la colectividad (sin dejar que valga la experiencia interpersonal) se ha convertido en disfraz de la inexperiencia para ensayar operaciones maximalistas de ingeniería social: en la era de los totalitarismos, por medio del Estado, y en la era de la globalización, por medio del mercado mundial.

2) Muy diferente es la *empeiría* (gr. ἐμπειρία) que se produce por la relación entre el sujeto que conoce y el mundo objetivo en un marco determinable, "dominable", con unos resultados contrastables y con una regularidad formulable por medio de la matemática, a la que *nada se le puede escapar*.

La extensión de estos dos ámbitos más allá de sus límites comienza por *desnaturalizar* el mundo y termina por devorarlo, en forma de un constructivismo ilusorio, que pretende reducir la realidad a un sistema (super-2), o por medio del nihilismo que renuncia a cualquier compromiso humano (super-1).

No obstante, conviene recordar que los fundadores de las grandes religiones (Budha, Moisés, Jesús, Mahoma) se formaron a través de la experiencia, fuera de los cauces instituidos por escuelas de cualquier tipo, aunque vivieran insertos en comunidades donde vivieron ritos de paso, y se hicieran cargo de los símbolos tradicionales para reinterpretarlos. En el caso de Jesús, su respuesta en diálogo con la tradición atañe de manera sorprendente, desmitificadora y desautomatizadora, tanto a la conciencia de ser *humano* como a la presencia amorosa del Misterio. Pero en ambas dimensiones nos revela que la humanidad del Otro es el mejor símbolo y el más comprometedor para el intérprete [301].

Este sentido de la experiencia (al. *Erfahrung* o, todavía mejor, *Beziehung*[302]) es el tercero en nuestra lista. Procede del encuentro interpersonal a lo largo del camino, el cual puede extenderse sin demasiado riesgo de que tal medio desnaturalice nuestra relación con lo real. Más bien al contrario: su extensión hacia los demás seres da lugar a las conversaciones cuerdas/locas de Francisco de Asís, como los chamanes hablan con la Tierra y los amantes de la vida con cualquiera de sus manifestaciones *reales*, comprendidas en su singularidad comunicable, personal.

---

[301] En la medida que las teologías de distinto cuño hayan abstraído la realidad humana, nos han legado una imagen de la sabiduría y de lo sagrado que debería ser transmitida por ángeles o demonios, pero no podría ser comunicada entre humanos.

[302] MARTIN BUBER considera con razón que la mera experiencia en el camino (*Erfahrung*) puede ser más superficial aún que la vivencia interior (*Erlebnis*), de modo que la experiencia del encuentro debería ser designada como *Beziehung*, "relación", en su maravilloso *Yo y tú* (*Ich und Du*), Madrid, Caparrós, 1993 (1922).

Una locura sanable

En el ámbito mediterráneo, tanto los judíos como los griegos, de modos muy distintos, han dejado patente a través de sus tradiciones religiosas que los ritos garantizadores de la cohesión social no podían ignorar las aspiraciones de la mayoría de la población a ser tomados en cuenta, aunque sólo fuera a través de una esperanza proyectada por las iniciaciones místicas, en Egipto y en la Grecia antigua.

La sed de inmortalidad a través de los cultos funerarios[303], el orfismo, los ritos de Eleusis y, en general, los *mysteria*, traspasa las fronteras entre clases sociales y géneros; es decir, postula un horizonte escatológico de un valor comparable a las profecías apocalípticas en Persia o en Israel. Las consultas al oráculo o las visitas a los santuarios eran abiertas a hombres y mujeres, amos y esclavos por igual. A través del calendario de fiestas[304], con un sentido iniciático en todas las culturas tradicionales, la cosmología ordenadora del espacio y del tiempo situaba a los estamentos en distintos lugares del espacio sagrado, pero los reunía en una cierta cohabitación.

Sin embargo, no cabría confundir los ritos que estratifican la diversidad, así como una creencia más o menos común en la inmortalidad del alma, con una escatología revolucionaria que transforme las jerarquías sociales en el trasmundo. Aquellas religiones minoritarias o sectarias que eran amparadas por un poder injusto, como ocurrió en el marco del imperio romano, cumplían una función integradora en el sistema social, a manera de ornamentos en el manto del César. Aunque se diferenciasen en algunos aspectos, coincidían en otros: la práctica de los sacrificios, la exclusión de todo ser profano. Desde la perspectiva del imperio, contribuían de un modo u otro a la cohesión de sus miembros: "El rito [en el "culto positivo" y específicamente en los sacrificios] tiene realmente por efecto la recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él

---

[303] Vid. FEDERICO LARA, *El libro de los muertos*, Madrid, Tecnos, 1993; E. ROHDE, *Psique: El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad de los griegos*, ed. de MANUEL CRESPILLO, Málaga, Ágora, 1995.

[304] Vid. JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ et al., Historia de las religiones, I. Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia, Roma; II. Historia de las religiones de la Europa antigua; III. Cristianismo primitivo y religiones mistéricas, Madrid, Cátedra, 2003; J.-P. VERNANT, Mito y sociedad en la Grecia antigua, Madrid, 1982; NELSON PIERROTI, "El teatro dramático en el Antiguo Egipto", cit.

depende de nosotros. Pues bien, tal ser existe: es la sociedad" [305]. El ajuste sistémico de los misterios orientales dentro del Panteón romano, en simultaneidad con la extensión del culto imperial, desde el reinado del César Augusto, es fruto de la fascinación provocada por los mitos egipcios en Roma, a través de los conquistadores del imperio ptolemaico: Julio César, Marco Antonio y, finalmente, Augusto[306]. En el Egipto antiguo, a pesar de los cambios en su imaginario religioso a lo largo de tres mil años, la consistencia del dominio del Faraón y de la casta gobernante era la garantía simbólica de que sus súbditos vivieran en el más allá como en el más acá[307].

El desafío planteado por el judaísmo y por el cristianismo, mientras no fueron asimilados, consistía en rechazar el culto al emperador junto con la transmisión ultramundana del dominio[308]. La esperanza en el trasmundo es inseparable de una reivindicación de la memoria ocultada, frente a las instituciones del imperio y la religión política. Los cristianos adelantan esa esperanza al espacio de la asamblea donde se *prueba* (verifica, consiente) la igualdad y la comunión de bienes entre ricos y pobres, en virtud del memorial sobre el Hijo crucificado por el imperio y resucitado por Dios (*koinōnia*).

Otros ritos también eran subversivos. Los cultos públicos a la diosa, así como la religiosidad doméstica en el Mediterráneo, en la India[309] o en Mesoamérica, tienen como protagonistas a las

---

[305] DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 323.

[306] Cf. JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ, "Religión y urbanismo en Emérita Augusta", en id., *Religiones en la España antigua,* Madrid, Cátedra, 1991, 263-283. El auge del culto al emperador y su providencia (un templo consagrado a la *AETERNITATIS AUGUSTAE*, junto a otro a la *CONCORDIA AUGUSTAE*, los abundantes retratos escultóricos de emperadores en el teatro, dado que las representaciones eran rituales sagrados) y la presencia de los misterios orientales (un importante santuario de Mitra, donde se practicaba un culto sincrético a Serapis; una sacerdotisa de Isis y otras figuras de Venus y Hermes) se hacen visibles en Emérita Augusta (Mérida): ciudad de descanso para los legionarios veteranos, fundada en vida de Augusto (25 a.C.). La disfunción revolucionaria que provocó la entrada del cristianismo en tal sistema se simboliza en la memoria de una mujer joven, Eulalia, quien fue sometida a torturas y ejecutada por un legado del emperador, ante el imaginable espanto de muchas familias de todas las clases sociales. La violencia sagrada quedaba en evidencia por medio de un sacrificio humano, aunque no fuera distinto de los que practicaban los legionarios contra los enemigos, no-ciudadanos, no-humanos.

[307] Vid. ILDEFONSO ROBLEDO CASANOVA, *Los misterios de los egipcios: El hombre, sus componentes y el Más Allá*, Alicante, Bib. Virtual Miguel de Cervantes, 2006, disponible en http://www.cervantesvirtual.com

[308] De ahí la frecuencia con que se alude y se representa entre los primeros cristianos, en las catacumbas, las figuras del libro de Daniel, incluido el relato de Susana, junto con el Apocalipsis.

[309] Vid. acerca de las formas de devoción a las diosas *sakhti* y la posibilidad que brindan a la expresión de la religiosidad popular, concretamente a las prácticas chamánicas, BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction,* Cambridge, Cambridge U.P., 2006, 130-133.

mujeres[310], siendo así que la *Paideia* ciudadana estaba reservada al círculo de los varones. La cultura cómica popular, el drama satírico y la comedia, tanto en Oriente como en Occidente, en África como en Europa, han servido para canalizar la réplica silenciada de los oprimidos en el diálogo social, a manera de válvulas de presión en un sistema cerrado. El efecto cómico consiste en la distensión[311]; mientras que el *mythos* trágico cumple la función ritual de "purificar las pasiones", a través de la identificación patética con la victima y el temor al castigo.

Ahora bien, es fácil reconocer la *ambivalencia* de tales símbolos, sea en las "religiones de la diosa" (amante-destructora, "madre devoradora"), sea en la apocalíptica judía y cristiana que previene un juicio final, sobre todo en los grupos más vengativos (cf. el ciclo de Henoc, el *Apocalipsis de Pedro*). Afirmar que *todos los símbolos son ambivalentes*, como dice la psicología profunda (Jung); mejor todavía, plurivalentes (Mijail Bajtín), es comparable a reconocer que las palabras tienen diversos significados en el diccionario. Otro asunto muy distinto es que un ritual concreto, como cualquier acción retórica, ponga en juego *dos sentidos contradictorios para crear un efecto intencionado en la audiencia*: la renuncia a interpretar. Los ritos de iniciación en un culto esotérico o las fiestas que representan una *reversión del estatus* pretenden caracterizar la relación de la divinidad con los humanos por medio de una falsa paradoja, que ha llegado a convertirse en seña del iniciado (vs. el ignorante).

---

[310] Vid. KAREN L. KING (ed.), *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today*, Minneapolis, Fortress, 1997; ARIADNE STAPLES, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*, Londres, Routledge, 1998. Tanto las Tesmoforias griegas, en honor de Deméter y la Doncella (Perséfone), como el culto a la diosa Fortuna (virginalis, primigenia, muliebris, viriles; respectivamente, doncellas, *matronas, univirae* y prostitutas), además del peculiar rito de iniciación en el sacerdocio de las Vestales, eran protagonizados exclusivamente por mujeres. Una variante que acerca las culturas griega, sirio-fenicia y egipcia es el rito anual en honor de Adonis, amado de Afrodita, el sirio-babilonio Tamuz y el misterioso Osiris, hermano de Isis, los cuales reflejan en forma de lamentación la esperanza frustrada en la novia que espera encontrar a un compañero-hermano (como celebra el *Cantar de los Cantares*), en lugar de un dueño y señor.

[311] "El de Dioniso formaba parte de los cultos cívicos de las ciudades-estado, aunque sus ritos fueran ejecutados principalmente por mujeres: esos ritos "salvajes" proyectaban la imagen de que las mujeres eran "salvajes" e "irracionales" (los lamentos en los funerales, actividad típicamente femenina, proyectaban una imagen similar). Luego, cuando acababa el culto, concluia el breve período festivo de liberación, y volvían a reinar las estrictas normas de comportamiento habituales (controladas por los varones): como bien demostraban esas fiestas, aquellas mujeres "irracionales" tenían verdadera necesidad de un hombre sobrio a su lado. Pero Dioniso, a pesar de ser bien conocido en Grecia desde época muy antigua, siguió siendo una divinidad potencialmente exótica", ROBIN LANE FOX, *El mundo clásico: La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona, Crítica, 2007, 89.

Los sentimientos contradictorios, entre la misericordia y la crueldad, son una huella del *doble vínculo* que provoca una figura de la *Herrschaft*, la cual se presenta de manera íntima como protectora, incluso como padre/madre, pero destruye a sus enemigos y amenaza a sus fieles. La paradoja tiene un efecto psicosocial no desdeñable: la renuncia a la búsqueda de sentido, el silencio ante un misterio que no se deja interpretar, la disociación.

De tal manera, la (in)conciencia colectiva salvaguarda la frontera entre un espacio íntimo y un espacio público, entre el bienestar interior y la violencia "exterior", entre pureza y contaminación. Esa formalidad amenazante puede ser transgredida, como ocurre de dos maneras en la Historia de Israel: por el poder del imperio, que "profana" y destruye el Templo; por un acontecimiento de otro orden, el de una persona que afronta la maldición de la Ley, como el que relata el evangelio de Marcos: "Jesús, dando un fuerte grito, expiró. Y el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo" 15, 37-38. La vida entera de Jesús y su libertad incluso en el altar de la religión política desenmascara el falso misterio. La teología de la comunidad de Juan descubre otra realidad detrás de ese impedimento sagrado: "Dios es luz. En él no hay tiniebla alguna" 1Jn 1, 5b. El amor místico no tiene doble ni doblez.

Humano y no cosa

Es momento de recuperar el hilo de nuestra argumentación. He comenzado por investigar las formas que narran historias sagradas, cuyo marco y cuyas acciones pueden considerarse rituales, para detenernos en aquellas centradas sobre la persona. Ya lo habían hecho los autores contemporáneos de mayor hondura, a través del drama que actualiza los sentidos latentes en nuestro mundo vital, de manera sublime en *Comedia sin título* de Lorca, *Doce hombres sin piedad* de Arthur Miller o *Calderón* de Pasolini.

A su vez, el ámbito cotidiano de las *vidas narradas*, alrededor del fuego o en la intimidad, nos permite señalar lo específico de un ritual que favorece el entendimiento intercultural: la actuación/interpretación de historias sagradas, a diferencia de los ritos hierocráticos. En primer

lugar, su mera presencia en muchas culturas ha favorecido el intercambio entre ellas, como es posible comprobar por medio de la mitología comparada. En una segunda fase, el sincretismo permitido por algunas culturas colaboró a la integración de distintos grupos sociales, bajo el yugo de los imperios. En tercer lugar, aún más relevante es que el ritual de las historias sagradas haya servido de marco para la consagración de la memoria colectiva por medios no cruentos, como se manifiesta en el teatro griego: *Las Euménides, Edipo en Cólona*.

Pero era necesario un salto cualitativo para que tales ritos acogieran el clamor de la memoria cuando demanda reconocimiento transcultural, en una Historia de historias donde tenga sentido la justicia, comenzando por el éxodo, más o menos fabuloso, de un pueblo liberado de la esclavitud bajo el poder del Faraón; así como por el acontecimiento histórico del exilio en Babilonia y el regreso de los desterrados, quienes se hicieron cargo de la tarea de elaborar las tradiciones en la Torá.

Gracias al acontecimiento de Jesús, la representación de la *memoria passionis* ha entrado en el terreno de la Historia común, se ha dejado transformar hasta el extremo por la demanda de justicia y ha servido, a su vez, para acoger las voces negligidas en el discurso convencionalmente fabricado por las élites: monologal, retórico, legal. Así fue, al menos, en el evangelio de Marcos, así como en todas aquellas historias donde se ha hecho sensible, desde entonces, sin ambivalencia, el precepto romano: *homo sacra res homini*[312]. Todavía más ahondado por Séneca: *Res sacra miser*[313]. Debo y quiero añadir: *homo res non est*.

---

[312] SÉNECA, *Epistulae morales* 15, 95, 33, lo refiere a la esclavitud, para retraer a quienes aplicaban castigos demasiado severos.
[313] SÉNECA, *Epigramas*, 1V, 9, cuando recomienda el respeto por quienes han perdido su fortuna.

IV. Del campo de concentración al campo de liberación

1. La figura impersonal del poder

Así pues, de modo general –aún más necesitado de prueba particular-, el aprendizaje que obtenemos a través de los *ritos de paso* en sociedades tradicionales o en instituciones sacralizadas se ha *tras-pasado* en las sociedades abiertas –en proceso continuo de cambio- hacia el ámbito de la comunicación reflexiva[314] y, de manera específica, hacia la corriente de las *vidas narradas* en una *intimidad pública*[315]. *Íntima* por ocurrir entre personas, en una comunicación cara a cara, aun cuando no sea presencial; *pública* por reunir a una asamblea o por servir de catalizadores al surgimiento de una red social.

En muchos sentidos, ese tras-paso supone en sí mismo un aprendizaje. No puede olvidarse que tanto los rituales carnavalescos (*ritual* o *status reversal*), como la fase *liminar* de los ritos de paso; los cultos de posesión (auto-victimaria), de distinto modo que los ritos sacrificiales (hetero-victimarios); están sobrecargados de violencia. Las ceremonias de humillación contra los iniciados y los enemigos simbólicos difícilmente podría considerarse que representen relaciones sociales alternativas a las impuestas por una estructura jerárquica y subordinante, sino la misma imagen en negativo. Dan pie a una afirmación ritualizada del poder casi abstracto: la figura impersonal de la colectividad se sobrepone a las personas que lo detentan junto con sus nuevos súbditos. Esa

---

[314] VICTOR TURNER habla de "metateatro" y "metacomunicado" para subrayar la reflexividad sobre las formas de actuación (*performance*) durante las fases intermedias del "drama social", cf. TURNER, "Frame, Flow and Reflection", 465. Para el estudio del *aprendizaje narrado* en la literatura, a partir del paradigma de los evangelios, resulta de interés otra consideración de TURNER. A diferencia de la mera "iniciación", los ritos de subversión del estatus (*ritual* o *status reversal*: los pobres hacen de ricos y viceversa, los poderosos son abajados, etc.), dan la oportunidad de reflexionar sobre el orden social y criticarlo (ibid., 467).

[315] Vid. PAUL RICOEUR, "La vida: un relato en busca de narrador", en id., *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades,* Buenos Aires, Docencia, 1984, 45-58; *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999; KRISTIN M. LANGELLIER, ERIC E. PETERSON, *Storytelling in Daily Life: Performing Narrative*, Filadelfia, Temple UP, 2004; "Shifting Contexts in Personal Narrative Performance", en D. SOYINI MADISON, JUDITH HAMERA (eds.), *The Sage Handbook on Performance Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2006, www.sagepub.com/upm-data/11842_PartIII.pdf, 151-168.

imagen suprema del poder sacralizado sobre la persona es comparable al *fatum* impersonal de la tragedia[316].

No es casual que la degeneración de las estructuras políticas y económicas desde el orden de la polis griega al imperio; desde las asambleas cristianas a la sacralización del poder absoluto; el agravamiento del esclavismo y, posteriormente, del feudalismo; la mutación del movimiento obrero por los derechos civiles y sociales en una dictadura del proletariado o en el fascismo; del libre mercado al capitalismo gobernado por las transnacionales y el capital financiero, haya ido acompañada de una creciente crueldad en los espectáculos que tenían una función religiosa para garantizar la cohesión.

El culto al poder puro, sea en la figura del emperador, sea en una imagen de la divinidad devoradora de humanos, ha exigido víctimas con que alimentarse y con que de-formar la sensibilidad de una audiencia reducida a masa[317]. La recreación en el dolor humano nada tiene que ver con la compasión, excepto como su antítesis: las ejecuciones públicas, los combates, los *ritos de institución* han sido presididos durante siglos por gobernantes o por poderosos y ricos *evergetas* que producían a los ojos del público una visión deshumanizadora del universo. Los patronos y dueños, rodeados de un flotador de privilegiados, sobrenadan esa masa intermedia que se asoma al círculo de los condenados a punto de ser absorbida por el horror. En alguna medida, las revoluciones violentas consisten en la carnavalización y la reversión del mismo universo inhabitable.

El *elogio retórico*, no sólo en el marco de las culturas clásicas, sino hasta la fecha, sitúa al elogiado en la posición del dominador, el rival triunfante o el aspirante relegado, sin alterar la estructura emblemática del dominio. Un panegírico no es un acto de institución en el poder, sino más bien el tipo de relato que narra el proceso de la exaltación del personaje, una vez que ha

---

[316] Vid. en este sentido la crítica de BRIAN MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, 314ss., a la teoría de la cultura elaborada por TURNER.

[317] Vid. THOMAS HOBBES, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 1989 (1651); THOMAS ROBERT MALTHUS, *Ensayo sobre el principio de la población*, México, FCE, 1986 (1798); ELÍAS CANETTI, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1994[6] (1960); PETER L. BERGER, *Pirámides de sacrificio: Ética política y cambio social*, Santander, Sal Terrae, 1979 (1974). En concreto, HORKHEIMER y ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 282.

conquistado ya alguna parte del mundo. Es fácil comprobar que la mayor parte de las biografías antiguas estaban relacionadas con la poesía encomiástica: p.ej., el relato de la ascención de David al trono en la Historia Deuteronomista; la vida de Augusto según la narra Cayo Suetonio, etc. Cabe señalar el ejercicio de vanagloria en que fundamentalmente consiste la *Guerra de las Galias*, donde César –nombrado cientos de veces, en tercera persona- presume haber aniquilado a un millón de enemigos.

La narración bíblica pretende compensar, como la tragedia griega, el movimiento de exaltación por medio de un rito denigratorio: el relato de la humillación de David en varias secuencias, cuyo comienzo sería el robo de Betsabé y el asesinato de su esposo Urías, un bravo y fiel soldado al que arroja despiadadamente a morir en primera línea de frente (2Sam 11-12). Justo después, ocurre la violación de una de sus hijas por su hermanastro (2Sam 13); la rebelión del primogénito, Absalón (2Sam 13-19); la enemistad entre sus restantes herederos (1Re 1-2). De tal manera, parecería que el personaje de David vuelve a ser humano: un hombre anciano que se consuela abrazado a una joven (1Re 1, 2-4). Quizá sólo entonces empieza a serlo. El eco de Abisag, la sunamita, remite al Cantar de los cantares: "vuelve, vuelve, Sulamita" Cant 7, 1.

Tampoco basta con recurrir a la autobiografía para proveer la humanización del personaje. La humillación grotesca que ejerce el dominio individual o colectivo contra sus inferiores llega a ser autoinflingida cuando es el propio sujeto el que se representa a sí mismo en el papel de objeto voluntario de la opresión, como sigue ocurriendo en las confesiones forzadas por la tortura, en los extremos de la autonegación religiosa –lo que también me urge considerar- o en el "artificio autobiográfico" que caracteriza a la novela picaresca europea desde el *Lazarillo*; e incluso antes, desde *El asno de oro.* La parodia de la vanidad se desliza peligrosamente hacia una humillante crueldad.

La relevancia de las historias de vida en el espacio público de opinión y *representación*, en la prensa o en internet, además de en la literatura[318], todavía conserva algunas de las formas características de los ritos de paso y de la cultura carnavalesca: la apoteosis del poder suprapersonal y de su destino impersonal contra un chivo expiatorio, la cual ha sido *deconstruida* exhaustivamente por René Girard[319]. Así se manifiesta en los actos de violencia verbal bajo una máscara arbitraria (el *nick*) que se ejercen impunemente en los weblogs contra quienes no se someten al prejuicio ni al dogmatismo; en la persecución profesional (paparazzi, periodismo rosa) a víctimas elegidas por azar o por animadversión.

Pero la blogosfera también ofrece la oportunidad de tejer con paciencia redes sociales mucho más humanizadoras que la plaza pública[320]. Además de garantizar la libertad de expresión, dar cauce al canto e incluso al grito, las relaciones interpersonales en forma de *intimidad pública* permiten la argumentación racional unida al lenguaje emotivo[321]. De tal manera, el espacio del blog hace posible un proceso de aprendizaje compartido para sobrepasar fronteras ideológicas que se hacen paradójicamente tangibles en un medio de comunicación electrónica[322]. En su ensayo sobre el arte en la era técnica, Walter Benjamin comprendió que "los cambios en la tecnología –el desarrollo de la reproducción mecánica, en este caso- sacan a la cultura del dominio ejercido por la tradición y, por eso, cambian el modo en que participamos en su producción. Mejor que la pérdida cultural descrita en *El narrador*, Benjamin sugiere que los cambios en la tecnología abren

---

[318] KRISTIN M. LANGELLIER, ERIC E. PETERSON, "Storytelling in a Weblog: Performing Narrative in a Digital Age", *Storytelling in Daily Life: Performing Narrative*, Filadelfia, Temple UP, 2004, 159-188.

[319] Vid. RENÉ GIRARD, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.

[320] Vid. "Blogosfera" en http://www.canalsolidario.org/web/sp/?id=480

[321] NICHOLAS HOOKWAY describe una paradoja en la pragmática comunicativa que *desata* las barreras para la libre expresión en el blog (y que hace posible, después, mayor reflexividad): id. "`Entering the Blogosphere': Some Strategies for Using Blogs in Social Research", *QR*, 8 (2008), 91-112 (96-97). LOIS ANN SCHEIDT hace un estudio de esas condiciones, especialmente atractivas para los adolescentes en el proceso de la construcción de su identidad, por medio de una tipología de la audiencia en actuaciones narrativas personales (*personal narrative performances*, KRISTIN LANGELLIER, "Voiceless Bodies, Bodiless Voices: The Future of Personal Narrative Performance", en SHERON J. DAILEY (ed.), *The Future of Performance Studies: Visions and Revisions,* Annandale, National Communication Association, 1998, 207-213), es decir, "diarios" en línea, "Adolescent Diary Weblogs and the Unseen Audience", en DAVID BUCKINGHAM, REBEKAH WILLETT, *Digital Generations: Children, Young People, and New Media*, Londres, Routledge, 2006, 193-210, disponible en http://loisscheidt.com/linked/2004/Adolescent_Diary_Blogs_and_the_Unseen_Audience_abstract.pdf

[322] Puede encontrarse un estupendo panorama de la reflexión continua acerca de la cultura-blog (incidencia en el espacio público, redes de solidaridad, el aprendizaje en una intimidad pública) en L.J. GURAK, S. ANTONIJEVIC, L. JOHNSON, C. RATLIFF, J. REYMAN (eds.), *Into the blogosphere: Rhetoric, community, and culture of weblogs*, http://blog.lib.umn.edu/blogosphere/

oportunidades a la experiencia cultural fuera de la corriente tradicional de la alta cultura, tanto como de la corriente más nueva de la cultura de masas producida comercialmente. La narración de historias en internet provee con un modelo disponible para cuestionar las relaciones cambiantes de la cultura y la tecnología, así como la tendencia a privilegiar la cultura oral y la oralidad en el análisis de la narración"[323].

En consecuencia, se hace necesario distinguir los géneros de las vidas narradas (biografías, autobiografías, testimonios, evangelios, *Bildungsromane*, etc.) con el fin de interpretar sus efectos. La relevancia de un *paradigma alternativo* puede ayudarnos a comprender la oportunidad que *esas* historias nos ofrecen para el encuentro interpersonal, en un plano por completo distinto a aquellas esferas tradicionales donde se representaba públicamente la denigración del otro ser humano, incluida la tradición *(pos)moderna* de la (auto)destrucción. No exagero al señalar que el paradigma sistémico del (pos)estructuralismo era una réplica simétrica del campo del poder, que lo fortalecía al mismo tiempo que lo denunciaba: "no hay salida". Pues bien, afirmo que no es el fin. Es una toma de postura contrateórica, además de contrafáctica. La estructura binaria donde la humanidad sensible había ocupado siempre el lugar de la inferioridad, la debilidad, la mortalidad, la expiación, ha sido subvertida de forma irreversible. Aunque no oculto la trama real de su devenir, sí anuncio el relato de un aprendizaje que trasciende, incluso, los límites de la tragedia: el Misterio más allá del destino.

2. ¿Pobreza de la experiencia?

Al contrario de muchos prejuicios, los humanos contemporáneos están mejor dispuestos para escuchar una historia de vida ilustrada por el rostro de una persona concreta, que a soportar el peso de una herencia cultural tanto más sobrevalorada, cuanto ha sido incapaz de respetar lo que había de sagrado en la justicia inmanente a la vida cotidiana: la ciencia del amor y las habilidades del

[323] KRISTIN LANGELLIER, ERIC PETERSON, "Storytelling in a Weblog: Performing Narrative in a Digital Age", 160.

cuidado, la aceptación incondicional y la escucha activa, el mutuo reconocimiento, el aprendizaje de la convivencia.

Walter Benjamín, en plena depresión económica, allá por 1933, puso contra las cuerdas el concepto moderno de "experiencia" (al. *Erfahrung*). La queja de Benjamin es canónica. *Ya* la estamos leyendo como un libro bíblico, junto a los salmos y junto a Job. Representa a todos los atrapados por la espiral de una multiplicación técnica del dominio, el dinero o la violencia, a cuenta de una modernización que ha devorado el tiempo, la familia, la comunidad. Es oportuno citarlo extensamente:

> "[…] ¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido? ¿Acaso dicen hoy los moribundos palabras perdurables que se transmiten como un anillo de generación a generación? ¿A quién le sirve hoy de ayuda un proverbio? ¿Quién intentará habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia? […] Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica. Y el reverso de esa pobreza es la sofocante riqueza de ideas que se dio entre la gente (o mas bien que se les vino encima) […] ¿Para qué valen los bienes de la educación si no nos une a ellos la experiencia? Y adónde conduce simularla o solaparla es algo que la espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones en el siglo pasado nos ha mostrado con tanta claridad que debemos tener por honroso confesar nuestra pobreza. Sí, confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie […] Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo, de barbarie. ¿Adónde le lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra […] Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso. No siempre son ignorantes o inexpertos. Con frecuencia es posible decir todo lo contrario: lo han «devorado» todo, «la cultura» y «el hombre», y están sobresaturados y cansados. [...] Al cansancio le sigue el sueño, y no es raro por tanto que el ensueño indemnice de la tristeza y del cansancio del día y que muestre

realizada esa existencia enteramente simple, pero enteramente grandiosa para la que faltan fuerzas en la vigilia[324].

La prolongación a todo lo largo del s. XX de la crisis asociada a la experiencia subjetiva[325] no impide, sino que reclama un redescubrimiento de los símbolos que orientan a las personas hacia el encuentro, la vida en común y la permanencia en el amor: símbolos desarmados por el humor y vestidos por medio de una nueva situación en el mundo, en la que los prejuicios contra las identidades y los pretextos para la violencia, en cualquiera de sus formas, resultan transparentes, obscenos, mientras que las historias de vida antes enterradas por la autoglorificación del poder son puestas en el centro del espacio público, sin que podamos apartar la vista ni el oído. "Fenomenológicamente, un personaje es alguien que relevantemente aparece" [326], dice Aullón.

Lo sublime (infinito, eterno, inconmensurable) tiene su fundamento en cada persona. Pero, a diferencia de la tradición que ha conceptualizado la categoría estética[327], no consiste sólo ni principalmente en la proyección subjetiva de las ideas, sino todavía más en el reconocimiento de una dimensión sagrada en y en relación con las vidas narradas *de los otros*. Como argumenta Gerschom Scholem, la mística aparece en la cultura religiosa cuando un símbolo que reúne lo sagrado y lo profano, entre Dios y su creación, está en peligro de perderse y, al mismo tiempo, es

---

[324] WALTER BENJAMIN, "Experiencia y pobreza" (1933), en id., *Discursos interrumpidos*, I, Madrid, Taurus, 1973, 167-173.

[325] La salida a la crisis, según el joven WALTER BENJAMIN, consistiría en superar la dialéctica del conocimiento entre sujeto y objeto, de un modo distinto al hegeliano: por la comprensión de que el sujeto metafísico no existe, como es asumido en la experiencia religiosa. "Toda experiencia auténtica se basa en una conciencia (trascendental) teórico-cognitiva. Y este término debe satisfacer una condición: de ser aún utilizable una vez librado de todas las vestiduras del sujeto. La experiencia puramente trascendental es de un orden radicalmente distinto que el de toda conciencia empírica, lo que plantea la interrogación de si es justificado emplear la palabra consciencia aquí [...] Esta experiencia también abarca la religión, que en tanto verdadera, establece que ni Dios ni el hombre son objeto o sujeto de la experiencia, sino que ésta está basada en el conocimiento puro cuya esencia es que sólo la filosofía puede y debe pensar a Dios. Encontrar la esfera de neutralidad total del conocimiento respecto a los conceptos de objeto y sujeto, será el cometido de la futura teoría del conocimiento. En otras palabras, habrá que hallar la esfera primordialmente propia del conocimiento, de manera que este concepto ya no señale para nada la relación entre dos entes metafísicos" WALTER BENJAMIN, "Sobre el programa de la filosofía venidera" (1918), en id. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones,* IV), Madrid, Taurus, 1991, 75-84 (79-80). Pero esa unión mística, tomada de la fenomenología de la religión tal y como la describen los propios místicos, no puede consistir en una fusión, sino que llega a ser una comunión entre personas que se transforman por amor a ti (*a toi*, LUCE IRIGARAY) en una realidad que las incluye.

[326] PEDRO AULLÓN, *Teoría general del personaje*, 22.

[327] Vid. la historia de la idea de lo sublime tal como ha sido reconstruida por PEDRO AULLÓN DE HARO, *La sublimidad y lo sublime,* así como la primera parte del ensayo. Cf. un tratamiento fragmentario de lo sublime en la crítica anglosajona posmoderna, en el número monográfico sobre "The Sublime and the Beautiful: Reconsiderations", *New Literary History*, 16, 2 (inv. 1985).

percibido como recuperable. Por ejemplo, la Creación, la Revelación y la Redención, "adquieren un sentido nuevo, diferente, que refleja la característica fundamental de la experiencia mística: el contacto directo entre el individuo y Dios" [328].

A lo largo del proceso histórico, la deriva de los imperios hacia una mayor acumulación de dominio y dinero, hasta su mundialización, ha ido acompañada simultáneamente, desde sus inicios, de un caudal retórico para legitimar el poder. De hecho, también aquellas formas de chamanismo que invocan la violencia sagrada hacen uso de una mitología sobre las figuras del poder: "señores del mundo", de la guerra o similares. Los rituales de la humillación, durante milenios, han resultado ser una réplica funcional de la *estructura misma*, al servicio del patriarcado, la sociedad de castas y el imperio: los ritos de institución sobre los inferiores, incluyendo la épica y la biografía de la virtud heroica (*aretē*); los ritos de destitución (*status reversal*) que humillan a los superiores, sin alterar el esquema; los ritos de iniciación que denigran a los iniciados; los ritos de autodenigración.

Sin embargo, algo más debe de haber ocurrido, de modo que aquellos héroes épicos (o trágicos) que participaban de las fuerzas naturales para inspirar grandeza en la cultura de Longino[329] (o de Nietzsche), hoy sólo embarguen a los niños, y no a todos, o a los enfermos de ambición. Como he tenido oportunidad de saborear a lo largo de la investigación, el fermento de las *vidas narradas* ha servido para formar la sensibilidad de una audiencia transcultural, determinable en muy diversos lugares, de modo que podamos penetrar toda la hondura que la heroicidad (antigua, moderna, vanguardista o posmoderna)[330] pretendía ocultar por medio del horror a la (propia) humanidad: emotiva, vulnerable, capaz y necesitada de relación, capaz y libre para amar en total entrega a la persona reconocida. No es sólo una eclosión del *pathos*, que ya tuvo

---

[328] GERSCHOM SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, FCE, 1996 (1974), 19ss., ibid. 21. Vid. MARTIN JAY, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California P., 2005, 20ss., acerca de la eclosión de la experiencia religiosa en el discurso moderno, a la que dedica un capítulo: "The Appeal of Religious Experience: Schleiermacher, James, Otto, Buber", 78-130.
[329] AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 41-50.
[330] AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 174ss.; *Teoría general del personaje*, 46.

su tiempo histórico y sus limitaciones (el subjetivismo)[331], sino un proceso de aprendizaje que se interna en la infinitud del Misterio durante cada encuentro interpersonal[332].

3. El hechizo

Cualquier niño sabe, mejor que Weber, lo estúpido que sería pretender que un hechizo pueda romperse por los procedimientos característicos de la modernización: acumular dominio, dinero y medios para la violencia, mientras que princesas, esclavos y reos, en general, siguen presos en sus sótanos, por miles de millones. "Vamos a ver", dirían el niño y la niña a coro, "tú quieres engañarme, como si fuera tonto/a, anda". Pero si ese programa es el que define la inteligencia moderna, ¿cómo me llamas tonto, niñato? "Eso que tú dices sólo lo haría el amo del calabozo, el dueño del castillo, la bruja malévola. Si quieres romper el hechizo, no puedes hechizarte a ti mismo, so tonto". Dicho de otra manera, el cuento que cuenta Weber trata sobre cómo hacer encantamientos de otro orden, a modo de un manual disponible para brujos y brujas, padrastros y madrastras, etc., en la era industrial y cibernética. Llamar *desencantamiento del mundo* al proceso que ha sustituido un tipo de conjuro por otro tanto más eficaz o mayúsculo es un cuento que no se creen los niños. Habrá que cambiar de programa narrativo, si queremos que siga esta historia.

En el ámbito de la aldea y aun de las sociedades urbanas tradicionales, la actualidad de la memoria a través de las historias sagradas tiene un marco ritual en el que manifestarse, tanto para aliviar los conflictos sociales, como para reflexionar sobre sus causas y efectos. Lo he mostrado en la segunda parte del ensayo con toda la evidencia que me era posible. Los chamanes desempeñan

---

[331] AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 93-163.

[332] Cf. unas conclusiones similares en el estudio reciente de MARÍA PÍA LARA, *Narrar el mal: Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa, 2009. "No podemos erradicarlo, ni confiar en la justicia, que cambia según quien la interprete, sólo podemos contarlo para que no se repita, pedir la rendición de cuentas, servirnos del juicio y de la razón como filtro moral, construirnos una conciencia moral para decir que no, rechazar la complicidad que nos ofrecen, porque es más fácil hacer el mal que no hacerlo". También ella se hace cargo de una tradición moderna sobre las narraciones y los símbolos como fuente de *reflexividad*. Pero a mí me ha parecido necesario reconstruir el *rito de la narración* desde sus raíces en las religiones antiguas, para diferenciar el uso que hacemos de las víctimas como chivos expiatorios, lo cual nos ha conducido a una metafísica dualista sin solución (o a una exaltación de lo siniestro), respecto de aquellas historias donde son las propias víctimas quienes ponen nombre a los males concretos y prácticos que niegan la condición humana. Desde luego, ese desafío nos obliga a encarar su rostro y a poner en contraste a los agresores con las víctimas. El culto actual al Mal como *lo irremediable* es el motivo de este ensayo: la estética del castillo fantasma. Contra ese supuesto comparto el grito de Albert Camus: *rebeldía.*

una función integradora que no consiste sólo en la creatividad mítica, sino también en servir de mediadores entre los antepasados y los vivos.

Cualquiera que haya vivido en un pueblo africano, asiático o latinoamericano en épocas recientes tiene conciencia de que los muertos siguen presentándose en un plano invisible, pero no insensible. Los rituales de relación con los muertos tienen un sentido infinitamente concreto para quienes los hacen presentes a través de la memoria compartida, quienes celebran el amor inextinguible, más allá de la muerte, por medio de flores en el camino y luces encendidas para facilitar el regreso. Sin embargo, para quienes no reviven esa experiencia, puede ser distinto.

Los rituales del olvido en nuestra cultura expresan el miedo a una venganza indefinida que procede de la iniquidad más básica: la distribución de la vida entre muertos y supervivientes, incluso cuando no es consecuencia de una acción homicida. Las narraciones de terror están llenas de figuras desplazadas y de suplantaciones, con mayor énfasis cuando los conflictos sociales son más graves. Una sociedad estratificada y separada por las castas, una estructura de parentesco patriarcal y jerárquica; o bien, por el contrario, un orden social polarizado en una época de guerra, una sociedad global imposible a causa de las enormes desigualdades, que alterna en el *visor* cuerpos de top-models y figuras del star-system con el rostro de millares de víctimas, son causas objetivas para que abunden los fantasmas, en su sentido etimológico.

Además de la figura totémica del padre, que obsesionaba a Freud en su particular historia familiar[333], en los mitos acerca de lo siniestro también son patentes otras figuras: la mujer excluida y etiquetada (las hechiceras, las madrastras), los personajes estigmatizados (intocables, enfermos terminales, las madres parturientas, los niños abandonados), los extranjeros (extraños, invasores, vagabundos, alienados). Es obviamente necesario romper el cristal de la fantasía por medio de la

---

[333] Vid. MARTHE ROBERT, *Novela de los orígenes y orígenes de la novela*, Madrid, Taurus, 1973. El estudio de FREUD, "Lo siniestro" (1919), en id. *Obras completas*, VII (1916-1924), Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, 2483-2505 (también en *OC*, XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979), pretende explicar tal sentimiento como el terror a la castración y el retorno de lo semejante como "repetición compulsiva". Lo *Un-heimlich* es "lo heimlich-heimisch, lo «íntimo-hogareño» que ha sido reprimido y ha retornado de la represión". Ambos movimientos remiten a un mismo terror paralizante hacia el padre vigilante y represor, sobre todo después de muerto. Podría ser cualquier otra figura de la infancia que produzca un doble vínculo: amor y terror. Los ejemplos literarios del *Edipo* de SÓFOCLES y, todavía con más claridad, SHAKESPEARE (*Hamlet*, *Macbeth*) figuran el espanto de la violencia doméstica, que deja una huella, efectivamente, siniestra, aunque no indeleble.

escucha en una comunidad de la memoria: con la mujer independiente en un contexto patriarcal, la mujer aislada en la casa del marido (patrilocalidad), las personas que expresan públicamente el sufrimiento o padecen problemas de salud mental, las personas sin hogar, los migrantes y refugiados reales, los nómadas sin derechos civiles (gitanos, judíos, árabes, indígenas expulsados de su tierra, etc.). Mientras tanto, el poder del estereotipo para ocultar el rostro humano del desconocido sigue fabricando mitos sobre *lo siniestro*[334], los cuales se caracterizan, generalmente, por disfrazar a las víctimas como agresores, para legitimar la violencia sacra.

Lo siniestro no es sólo un sentimiento estético, sino también una figura narrativa. Se diferencia tanto de lo humano como de lo no-humano: una realidad impersonal además de o por ser inhumana. En el marco de la narración sería un agente cuyo programa consiste en la destrucción del ser humano en cualquiera de sus dimensiones: la muerte, la tortura del cuerpo o la enajenación y la pérdida de la conciencia; ya sea un animal real o fabuloso, desde un tigre hasta un ogro, ya sea un personaje que es presentado como divino y exige ser adorado por medio de sus acciones terroríficas, ya sea, por fin, una proyección fantástica que convierte a un sujeto humano (p. ej. los cristianos, los judíos o los gitanos en distintas épocas de la historia) en chivo expiatorio de la violencia colectiva.

La narración de lo siniestro no sirve para comprender el Misterio-Otro, que me llama a ser su compañero/a, sino la amenaza *disfrazada* de misterio. El disfraz mítico del ser divino como un ente que provoca *fascinación y terror* es una herramienta retórica en manos del poderoso que desea provocar tales sentimientos para actuar sin humanidad y sin apelación contra una víctima. Lo siniestro es, realmente, la fuerza irracional que convierte una sociedad hecha por los hombres en un infierno para las víctimas; pero tiene causas psicosociales perfectamente determinables, no nos engañemos.

---

[334] No creo en una divinidad temible, aunque entiendo que lo único que merece ser temido es la absoluta disposición de una criatura minúscula en manos de su Creador-a, con tal desproporción que lo demás no puede asustar (Lc 12, 4-5 Q; 2Clem 5). Puede formularse de otro modo: "Yo os aseguro que se perdonará todo a los hijos de los humanos (estos humanos), los pecados y las blasfemias, por muchas que éstas sean. Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón nunca, sino que será reo de pecado eterno" Mc 3, 28-29. Es el caso, precisamente, cuando etiquetamos como siniestro a una persona inocente o, sin más, a cualquier ser humano, para negar uno de sus derechos. Así pues, lo siniestro es autodestructivo.

Durante varios milenios, las víctimas de un orden represivo (el infanticio, el abandono, la exclusión) o de una constante lucha por el poder (rivalidades y venganzas en la retaguardia) no podían ser narradas. Las historias de vida traumáticas no han sido incorporadas al espacio público hasta tiempos relativamente recientes, en forma de testimonios ante un tribunal. La ficción se ha servido de esos testimonios –y les ha ofrecido modelos retóricos- para construir las grandes tragedias en periodos cruciales de la historia común.

A espaldas de la epopeya, fue surgiendo el *ciclo del regreso*: Agamenón, Clitemnestra, Orestes e Ifigenia; el *ciclo de Tebas*: Edipo, Antígona; *la locura* de Medea abandonada. De un modo similar, una crónica reducida al mito de los vencedores es subvertida por el *drama moderno* de Shakespeare o de Tenessee Williams; la *novela objetiva* de Faulkner o de Juan Benet; las *historias líricas* de Juan Goytisolo; las novelas familiares del realismo popular latinoamericano. *Casandra*, de Christa Wolf; *Beloved* de Tony Morrison; *La familia de Pascual Duarte*, de Cela, o *Soldados de Salamina*, de Javier Cercas, surgen del trasfondo reprimido por la gloria imperial o nacional. "Por el imperio hacia Dios", decía la Falange durante la Franco-dictadura con un bestialismo autocomplaciente. Personalmente, una obra que me ha sacado del sueño pre-histórico ha sido *El hereje* de Miguel Delibes, mientras mantenía una relación estrecha con otras iglesias cristianas (evangélicas, pentecostales), entre personas queridas.

Por esa vía de expresión, los mitos que construyen lo siniestro terminan por convertirse en una nueva forma literaria, adscrita por el modo de narración en primera persona a la autobiografía. Pero no basta con ese primer paso. No es humano exigir que la memoria en primera persona sea incondicionada y transparente, bajo el peso del trauma[335]. La película de Alan J. Pakula, *La decisión de Sophie*, basada en una novela de Wylliam Stiron, convierte en tema esa evidencia. Una persona traumatizada exige de sí misma tanto o más que quienes la pusieron a prueba, hasta superar los límites de su resistencia. ¿Cómo podemos recibir la memoria de las víctimas y

[335] Vid. LEIGH GILMORE, *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony*, 24-33.

colaborar con ellas en que se restablezca un espacio de diálogo sobre la verdad histórica? ¿Cómo evitar que se reproduzca la tragedia?

Si entramos en el terreno de la biografía testimonial, damos por supuesto que, dentro del marco de las culturas tradicionales, han debido de abundar las historias protagonizadas por héroes locales, asociadas a los santuarios o a sus clanes, a semejanza de las conservadas, por ejemplo, en el género del elogio fúnebre. La *Ilíada* o el *Cantar del Mío Cid* hacen pensar en una tradición oral de tales carácterísticas.

Ahora bien, no encontramos nada parecido –con excepción de algunos retazos en la tragedia- a una *biografía de los vulnerables* concretos, históricos, hasta las novelas bíblicas (Hagar Gén 16-21; José Gén 37-45; Tamar Gén 38; Urías 2Sam 11-12; Job; Tobías; Susana Dn 13 LXX, etc.), las narraciones apocalípticas (2Mac 7, 7) y, de un modo peculiar, en los evangelios. No se trata de seguir usando a las víctimas como imágenes de lo siniestro, para provocar terror, sino de exigir el esclarecimiento de la verdad en un espacio público que todavía no existe. La demanda de *memoria histórica* ha generado, con enormes dificultades, un espacio para el encuentro de las víctimas y los agresores, que anticipa el escenario de un juicio final (Mt 25, 31-46). En consecuencia, procede de la fe y del amor místico. Ya no es pensable que los agresores "escurran el bulto" por medio del recurso a una divinidad terrorífica, puesto que el terror es resultado de su acción contra seres vulnerables, mientras que el amor *guarda la memoria* de la persona viva.

La orientación de la historia narrada, al cabo de la Pasión, hacia la Resurrección, en lugar de producir un ocultamiento, es un signo *místico* de la relación interpersonal de Jesús (y antes, José, Tamar, Job, etc.) con *Abbá*, que produce la sanación radical del trauma sin que pueda ser desplazado, sustituido o ahogado por una etiqueta. Dios-a da su testimonio a favor del Crucificado y los crucificados actuales. Ya no es necesario ocultar lo principal: ni su origen humilde, dudoso (la aldea de Nazaret, "hijo de María" Mc 6, 3), ni el rechazo de la familia de Jesús a su misión pública (Mc 3, 21.31), ni las humillaciones sufridas (los "estigmas": burlas, torturas Mc 3, 22-30; 14, 43 – 15, 39), ni aun las contradicciones del héroe que son asumidas en el relato. Lo sublime

puede expresarse en un lenguaje humilde, con signos que atañen a la necesidad y la vulnerabilidad de personas concretas. Al menos, así ocurre en el evangelio de Marcos, mientras que los otros dos sinópticos estilizan la figura de Jesús con ayuda de diversos recursos de la biografía helenística.

Ese paradigma narrativo hizo posible que se desarrollara otro género. Para empezar, durante las persecuciones sufridas, contemplamos actuando el impulso religioso hacia la imitación de Jesucristo, en las memorias epistolares de Pablo (1Tes 1, 6; 1Cor 4, 16; 11, 1; Flp 2, 5ss.; 3, 17; 4, 19) o Ignacio de Antioquia (Fil 7, 2; Rom 6, 3). Las Actas de los mártires ofrecen, dentro del marco jurídico romano, documentos para narrar la *passio* de cristianos interrogados en un juicio oral, ante el juez togado, con un estilo que se inspira en la objetividad dramática de los Relatos de la Pasión. La carta de los mártires de Lyon (ca. 177)[336] es un relato de la persecución y las torturas desde la primera delación hasta que los restos de los supliciados fueron expuestos en público y quemados, el cual describe la perseverancia de las víctimas frente a sus implacables acusadores. El martirio de Perpetua y Felicitas (202-203) [337] se conserva en tres narraciones sucesivas: una en forma de "acta", pero escrita en primera persona: la autobiografía de Perpetua; la segunda, una visión de Saturo, también de propia mano, sobre su resurrección, anticipo de la resurrección final, como la de Jesús; la tercera, un relato convencional[338] que da cuenta de los hechos hasta su desenlace[339]. No obstante, las biografías de mártires van siendo transformadas, por reelaboraciones sucesivas o por la actividad mitográfica posterior, en hagiografías.

El efecto liberador del evangelio para hacerse cargo de la memoria de las víctimas puede ser comprobado en situaciones históricas contemporáneas. Se manifiesta en aquellos testimonios que

---

[336] Carta de los servidores de Cristo que habitan en Vienne y Lyon (en las Galias) a los hermanos en Asia y Frigia, apud HE 5, 1-3.

[337] Vid. FERNANDO RIVAS, "La mujer cristiana en el norte de África latina (siglo III)", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.) *La mujer en los orígenes del cristianismo*, 211-262 (216-230); MARY ANN ROSSI, "The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity", en ROBERT C. SMITH, *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E.R. Dodds*, Nueva York, UP of America, 1985, 53-85, disponible en http://www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp

[338] La atribución que hizo DE LABRIOLLE a Tertuliano, en calidad de editor, no termina de convencer a críticos e historiadores, cf. DAVID IVAN RANKIN, *Tertullian and the Church*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, 51-52; REX D. BUTLER, *The New Prophecy & "New Visions": Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua And Felicitas*, Washington, Catholic University of America, 2006, 49-57. En lo que casi todos están de acuerdo es que el editor era montanista (BUTLER, ibid., 57).

[339] No obstante, las memorias de los mártires van siendo transformadas, por reelaboraciones sucesivas o por la actividad mitográfica posterior, en hagiografías. Vid. en la sec. VI, 3.3 de este libro, el apdo. "Fabulación vs. Historia".

no están orientados directamente a la venganza, sino que pretenden restablecer la memoria destruida por la represión, por la violencia o por la migración forzosa[340]. Han salido de las catacumbas durante los procesos de resolución de conflictos en Sudáfrica, El Salvador y Guatemala, Chiapas, Ruanda, Angola[341]. La recuperación de la memoria histórica en España, desde finales de los años 60 del pasado siglo, hasta la ley recientemente promulgada, se ha orientado a ese propósito, a pesar de las interferencias ideológicas que difícilmente dejarían de aflorar en tales procesos. Apenas estamos empezando a abrir el corazón y los oídos al testimonio de las mujeres maltratadas por el poder doméstico o por la represión, aunque estuvieran presentes en la tradición: las mujeres israelitas bajo el poder del Faraón, Hagar expulsada por Abrahán, Tamar amenazada por Judá, Ana despreciada por Elí, Esther manipulada por el emperador, Susana violada por los respetables ancianos. Una película reciente, *Ágora* de Alejandro Amenábar, se inspira en el estilo de las actas para denunciar, con una objetividad documental, lo que sufrieron las víctimas de la persecución, en nombre de la Cristiandad, hasta hace apenas cuarenta años. Ciertamente, la figura de la sabia Hipatia, maestra de cristianos, judíos, gnósticos y agnósticos ha sido clave en la memoria del humanismo.

Sin embargo, el acontecimiento que ha provocado durante los últimos cincuenta años una reorientación de la historiografía por el aflujo de la memoria, a través del testimonio de las víctimas, ha sido la Shoá. No faltaron precedentes: las memorias de los judíos torturados por la Inquisición y expulsados de Sefarad; las historias de las víctimas provocadas por el Terror en la Revolución Francesa. Confieso estar personalmente marcado por la lectura de esos vivientes: Juan Luis Vives, Viktor Frankl, Primo Levi, Jorge Semprún, Ana Frank, Etty Hillesum, entre muchos otros. Tanto la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y el pensamiento judío personalista, como la teología de Johann Baptist Metz o la novela de Heinrich Böll, en el contexto de una Alemania

---

[340] ROBERT SCHREITER, *Violencia y reconciliación: Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander, Sal Terrae, 1998, se hace cargo de la *memoria passionis* en el testimonio de las víctimas provocadas por la violencia en Latinoamérica, con ayuda de la terapia psicosocial y en el horizonte de la liberación propiciada por Jesucristo; JON SOBRINO, MARÍA LÓPEZ-VIGIL, *La matanza de los pobres: Vida en medio de la muerte en El Salvador*, Madrid, Hoac, 1993.

[341] Vid. el informe *Guatemala: Memoria del silencio*: http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish (19-7-2009).

renacida de su autoaniquilación, me han despertado, primero, a la crítica *anamnética* de la injusticia presente, y después a un compromiso en solidaridad con las víctimas actuales del totalitarismo, sea en democracias puramente formales, sea en el espacio violentado por el mercado global. ¿Es imposible detener con la sola arma de la memoria la maquinaria estructural, recursiva, del humanicidio? La pregunta no es retórica, pero necesita ser ampliada desde sus presupuestos.

Durante los años 90 me tocó participar en la vida de las comunidades indígenas de México, como testigo directo. Tuve que aprender a confrontar las estrategias políticas que fabrican chivos expiatorios, polarizan a la opinión pública y promueven la guerra ideológica, como explica el psicólogo social Ignacio Martín Baró[342]. Encontré en la teología de la liberación latinoamericana, de la mano de Oscar Romero, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría y Gustavo Gutiérrez, sobre todo, un instrumento situado históricamente para interpretar la realidad y orientar la práctica sobre el fundamento del Evangelio. La desmedida pretensión de "bajar a los crucificados de la cruz" no es titánica, sino cristológica. Consiste, básicamente, en tomar con toda seriedad el rechazo de Jesús contra la muerte impuesta por cualquier agente sacrificial. Jesús no es un legionario amigo de la cruz/muerte, sino el redentor consciente de las víctimas, que nos impulsa a tomar conciencia sobre las causas y a confrontar personalmente a los agresores sin mimetizar su violencia, como ha ocurrido desgraciadamente durante milenios. En el marco de la Iglesia mexicana y del movimiento indígena me permitió vivir un nuevo comienzo.

Aunque aterricé en aquella realidad como lingüista dispuesto a realizar un trabajo de campo, más o menos acorde con el modelo de la investigación-acción, tuve la oportunidad de traspasar las fronteras de la objetividad para integrarme en la comunidad indígena y en la comunidad cristiana como un servidor más. A través de la relación con el pueblo mixteco descubrí que lo sagrado en la cultura popular tradicional no era una estructura impuesta, sino una forma de vida expresada en rituales cotidianos, además de los contextos específicamente cultuales. La convivencia entre vivos

---

[342] IGNACIO MARTÍN-BARÓ, *Psicología social de la guerra: Trauma y Terapia*, San Salvador, UCA, 1992; *Psicología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998; *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Trotta, 2003.
.

y difuntos no tenía los matices siniestros que suelen interponerse a la mirada del observador externo. Era una estrategia de diálogo con los presentes/ausentes, en una sociedad donde *los vivos estábamos en minoría*, como consecuencia de unas condiciones materiales que no podían siquiera garantizar la subsistencia.

El aislamiento programado de esas comunidades podía confundirse con una maldición, pero las formas de consagración de la comunidad y la iniciación de cada uno de sus miembros, a través de una frágil estructura de servicios, permitía que la conciencia de la dignidad humana prevaleciera sobre la muerte y sobre los agravios del entorno. La memoria de aquellos pueblos no estaba configurada por la dialéctica bipolar con sus opresores –no de manera paralizante-, fuera el estado nacional, fueran las redes globalizadoras, de las que yo mismo era un signo ambivalente, sino por la resistencia contra la disgregación y el nihilismo.

La pasividad ante la muerte se ha convertido en compasión y en alianza con los vivos, cuando las vidas narradas han llegado a ser testimonio de esperanza *contrafáctica*, comenzando por el memorial del Crucificado que ha Resucitado. El mito de la resignación al mundo como un camposanto, un pasaje doloroso, circunscrito por la iniquidad, no era comunicado por el texto de los evangelios, sino transmitido y soportado tradicionalmente por una especie de realismo sobrenatural, a causa de la impotencia experimentada como un hábito. La resignación al dolor, a la violencia y a la muerte sólo tienen sentido en una situación límite, cuando nada más queda por hacer, sino esperar en la intervención directa de Dios-a. Pero reducir la vida a una sombra de la muerte es una ideología gravemente represora, que impide el desarrollo humano de aquellas capacidades personales y comunitarias gracias a las que se manifiesta la presencia mística.

La apertura paulatina, luego acelerada, desde una concepción colectiva de lo sagrado, hacia el reconocimiento interpersonal y la organización de nuevos servicios, fue propiciada también por las historias de vida de los primeros migrantes, después que las comunidades hubieran experimentado una secuencia de fracasos en intentos de desarrollo local, a causa del aislamiento y la incomunicación forzosa, por falta de todo tipo de infrestructuras, así como por el despojo de sus

recursos naturales: la madera de los bosques. Hay una heroicidad en las vidas narradas de los migrantes, varones y mujeres, que no se reduce a la búsqueda de bienestar privado, ni a una huida. Significa un desafío contra los programadores del humanicidio, contra la humillación y contra el dominio obsceno de la muerte. A pesar de las enormes dificultades que han de afrontar (las fronteras entre clases y estados, la tentación del narcotráfico, etc.), la comunidad se alegra con sus vidas narradas, al menos con lo que quieren contar.

En suma, la historia social de aprendizaje desde *su* medievo hasta *su* modernidad, con todas las contradicciones que pudiera implicar, fue realizada por las comunidades mixtecas de la Sierra Madre del Sur en el lapso de apenas una década. Este y otros libros se fundan en la oportunidad de haber compartido esa experiencia y ese clamor latente[343].

4. Una ganancia: el hogar de la persona

Aunque en nuestra cultura encontramos realizados los temores/esperanzas de Walter Benjamín acerca de la automatización del arte en la era industrial, sin embargo, el acceso democrático a los espacios culturales que antes eran signo de distinción social, así como el uso consciente de los medios tecnológicos para facilitar la comunicación, permite que las personas puedan encontrarse con cierta facilidad, aun en medio de un permanente éxodo, y desarrollar sus capacidades para el reconocimiento mutuo, la empatía, la equidad asertiva. La *educación estética* a través de la vida no deja de tener lugar en esas nuevas esferas sociales, las cuales no pueden ser reducidas sencillamente al ámbito de lo privado, ni tampoco encajan exactamente en las reglas del espacio público bajo la vigilancia de una racionalidad formal[344].

---

[343] Vid. una investigación en proceso de ser publicada: *La lengua mixteca en el área dialectal de la Montaña Baja (Guerrero, México): La identidad amenazada de un pueblo migrante*.
[344] Vid. JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, cit.

Benjamin describe los efectos de la *reproductibilidad* técnica de la obra de arte en nuestra era (*Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner Technischen Reproduzierbarkeit*)[345] como una "pérdida del aura", es decir, una desacralización del sentido estético de la obra "original", única, al mismo tiempo que se hace comunicable a las masas proletarizadas. Pero se muestra esperanzado en que las nuevas artes, como el cine, representen una emancipación del arte respecto del ritual, del cual dependía "parasitariamente".

Las categorías que subyacen a la noción de *aura* son propias de la estética y de la antropología de la religión: el sentimiento de lo sublime (Kant, Schiller, Hegel) y de lo santo (Rudolph Otto); la reverencia y el sobrecogimiento ante el Misterio. En la medida que ambas categorías fueron definidas de forma inquietante y ambivalente, como las huellas de una divinidad pre-humana (a la que remite una y otra vez el discurso enigmático, "presocrático" y "prejudío", de Heidegger), la *pérdida del aura* no podía ser entendida más que como una ganancia. Mi investigación participa de ese análisis, pero se apoya en otros sentidos sacados a la luz durante el último siglo, para comprender que el proceso de la cultura desde las sociedades tradicionales a las actuales no consiste en una erradicación del símbolo, sino en una transformación del ritual y en una profunda transvaloración de lo sagrado, para que se convierta en (sea reconocido, por fin) *hogar de la persona*, en lugar de una mansión inhabitable excepto por los dueños de este mundo.

Así pues, no estamos hablando de una novedad tecnológica, sino de una duración de siglos en el proceso de aprendizaje transcultural, gracias al cual comprobamos que la *práctica centrada en la persona* se ha convertido en alternativa radical frente a la inundación del colectivismo y el agua estancada del individualismo; frente a un proyecto positivista, compartido por los rivales ideológicos, reaccionarios, revolucionarios o liberales, que legitimaba la *desacralización absoluta* de la vida, hasta el punto de pasar por encima de las víctimas y acabar sumidos en los horrores de la "perfecta" deshumanización. Durante el paso por ese túnel grotesco, que las nuevas artes han decorado con miles de indicadores hacia la salida (*Metropolis*, *Berlin Alexanderplatz, Gernika,*

[345] Vid. WALTER BENJAMIN, L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica: Tres estudis de sociologia de l'art, Barcelona, 62, 1983.

1984, Tiempo de silencio, Missing, *Blade Runner*, *Buongiorno notte, La vida secreta de las palabras*), lo único sagrado para las ideologías era –y sigue siendo- *su* violencia o una alegoría de la naturaleza violenta como una especie de *fatum* vencedor sobre los dioses y los humanos. Quien se apropia de ese destino fabricado con la ruina de la iniquidad cósmica (inocultable, obscena, sin misterio), se convierte en rey e imperio por un día, aunque de tal manera pierda el vínculo con una eternidad cada vez mejor percibida como *pública intimidad* entre las víctimas y su *Go'el* (heb. "redentor"), entre los humanos vulnerables y una divinidad abajada para vencer, precisamente, el dominio *fascinador* de la violencia, la muerte y la *apatheia*; para quebrar el silencio sacral contra las víctimas, a través de la vida narrada.

Ni las vidas narradas, ni tampoco las confesiones íntimas, en el origen y en el proceso de una relación interpersonal, significan genéricamente una desacralización, excepto donde así se haga explícito por medio de la ironía. Lo que comunican es una concentración de lo sagrado que antes andaba disperso por las figuras del terror y de la *Herrschaft*; que reificaba los actos del héroe, buenos o malos, tiernos o crueles, humanos o inhumanos. De tal modo, por el intermedio de la mediación narrativa (estética, litúrgica o, en términos generales, *performativa*), nuestras interacciones cotidianas recuperan el marco *santo* que habíamos rechazado en el proceso histórico de la modernización.

Acerca de la diferencia entre las categorías de "lo sagrado" y de "lo santo" ha reflexionado el pensamiento judío, a raíz de la Shoá. Según Martin Buber[346], la cultura de entreguerras en el pasado siglo (como el integrismo de hoy) produjo una subjetividad cerrada sobre sí misma y sobre las propias sensaciones, que legitimaba la viejísima doctrina del exterminio o la aún más vieja sacralización de la violencia por medio de la estética (futurismo, surrealismo, exotismo oriental), con el apoyo de una psicología del "inconsciente colectivo". Dicho de otro modo, lo sagrado

---

[346] BUBER, *Eclipse de Dios: Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2003 (1952). LEVINAS, *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997 (1977) no hizo un libro de filosofía sobre esa distinción, sino una exégesis de la realidad al hilo del Talmud. LEVINAS piensa desde la memoria del pueblo judío y de la humanidad en el otro humano concreto, que me interpela con una exigencia absoluta y me hace responsable hasta el infinito. Pero no es una máscara de la venganza, sino una emoción concentrada de modo permanente en el grito articulable y audible: la Palabra de Dios-a, "No matarás".

pretendía colonizar el espacio de la ética. Nada más lejano de la "santidad" en diversas tradiciones religiosas. Además de los profetas y de Jesús, es conocido el testimonio de los sabios y "locos" sufíes frente al poder represor, político y religioso de los califas o gobernadores de turno. Lo santo sólo tiene sentido en el encuentro interpersonal que percibe la diferencia y la alteridad del Misterio, pero puede participar de algún modo en su bondad inmensa, desbordante, radicalmente existencial.

Es sensible el efecto trans-formador en un espacio comunicativo idóneo para el encuentro con el Misterio como el que han creado los diarios y las cartas de Teresa de Lisieux, *Historia de un alma*; Ana Frank, *Diario. Cartas a una amiga imaginaria*; Etty Hillesum, *Una vida conmocionada: Diario 1941-1943*, Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*, entre muchos otros, hasta el punto que debería hablarse de una *escatología narrativa* y una experiencia de diálogo con la persona *en el umbral*. El amor de estas personas nos alcanza y alienta la tarea aparentemente alocada de luchar contra la muerte [347].

5. Percepción clara y distinta del devenir

Para que no se confunda este ensayo con los parámetros de una hermenéutica neoconservadora, conviene subrayar que la recuperación del *sentido* –vital y personal- *sacrificado por el sistema*, incorpora, gracias al *distanciamiento* de la lectura dilatada, una exigencia de racionalidad de la que, en buena medida, carecían las culturas tradicionales. De otro modo, no nos esforzaríamos –como de hecho hacemos- por distinguir la verdad de la mentira, aunque sea poética; lo fantástico de lo *experienciable*, en cualquier ámbito de relación con la realidad; el

---

[347] Vid. ETTY HILLESUM, *Una vida conmocionada: Diario 1941-1943*, Barcelona, Anthropos, 2007; *El corazón pensante de los barracones*, Barcelona, Anthropos, 2001; DIETRICH BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*, ed. de EBERHARD BETHGE, Salamanca, Sígueme, 1983; RACHEL FELDHAY BRENNER, *Resistencia ante el holocausto: Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum*, Madrid, Narcea, 2004; EDITH STEIN (TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ), *Obras completas*, 5 vols., Vitoria, El Carmen, 2002-.
Por su parte, KURT LINDEMANN, "Live(s) Online Narrative Performance, Presence, and Community in LiveJournal_com", *TPQ*, 25, 4 (oct. 2005), 354-372, investiga la *performance* de las vidas narradas en el marco de las comunidades virtuales y de la blogosfera, concretamente en el espacio "LiveJournal.com". Sirve de ejemplo acerca de una epifanía de las relaciones interpersonales que antes ocurrían en la esfera estrictamente privada.

prejuicio o el pretexto ideológico del criterio ético; los valores permanentes de otros segregados por intereses particulares. En qué consista concretamente tal demanda es algo que se ha ido perfilando a lo largo de la investigación, aunque atañe intuitivamente a la interdependencia de la fe y de la razón[348].

En cualquier caso, lo que subyace a la demanda no es una ontología del ser sin existencia, ni una logomaquia entre lo esencial y lo relativo, sino la percepción clara y distinta del devenir que sufre y goza la persona a lo largo de la vida[349]. Su marco adecuado sería una sociedad que fuera capaz de organizar el cuidado y comunicar la ternura, en correspondencia entrañable con el clamor de toda la creación, que al principio resuena en el inconsciente[350]. Es una esperanza de redención audible en este planeta *parlante*, el cual nos comunica con rostros humanos el *pathos* por ser *deshecho desecho* en manos de las pre-potencias, sus tecnologías y sus sacralizaciones de la violencia, como una madre desganada de sus hijos o un padre perfectamente patriarcal, al que le importaría un bledo otra herencia que no fuera la imagen repetida, especular, de su gloria.

La *memoria passionis*: el testimonio vital de las víctimas[351], en contraste con la vanagloria de los triunfadores, fue dejada al margen o manipulada por las grandes ideologías, al igual que por las grandes religiones, en el fragor del combate por dominar el mundo, durante su carrera por construir una *sociedad perfecta*. Pero ha sido siempre de nuevo recuperada, gracias a la corriente

---

[348] Vid. el enfoque de JOSÉ MARÍA BARRIO, *Antropología del hecho religioso*, Madrid, Rialp, 2006, especialmente la tercera parte, "Fe y razón. Diferentes actitudes intelectuales ante la fe religiosa", 83-132, así como el apéndice final que incluye el debate entre el cardenal RATZINGER y JÜRGEN HABERMAS, "Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal". ¿Es realmente la teología una "reflexión racional sobre la experiencia religiosa"? ¿Quién ha preparado el espacio oportuno para que ocurra ese diálogo sin coacciones? Y viceversa, ¿consideran las ciencias sociales que las "preguntas últimas" tengan sentido en sí mismas? ¿No hemos enterrado la filosofía junto con la teología en el autoengaño de una ciencia sin horizonte?

[349] "Oponer experiencia y revelación no sólo nos parece empobrecedor, sino contrario a la dinámica más profunda tanto de la Escritura como de la propia experiencia […] El cristianismo está siempre animado por el Espíritu y si el Espíritu nunca prescinde del recuerdo de Jesús, es también creador y aplica este recuerdo a las situaciones inéditas de la historia" MARTIN GELABERT, *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca, Sígueme, 1990, 30-31. "Dios sólo se expresa en lo humano, pero es Dios quien se expresa. El creyente es el que sabe leer esta expresión. Por tanto son dos los extremos que hay que evitar: la incomunicabilidad (Dios separado de la historia) y la confusión (Dios como historia, tal como aparece en perspectivas hegelianas)" ibid., 35. Sin embargo, Dios tiene historia en la medida que se hace humano y aprende a "ser humano": no está "fingiendo".

[350] Tengo que citar dos películas sencillas y extraordinarias que me han acompañado durante esta meditación: *Historia del camello que llora* (Byambasuren Davaa y Luigi Falorni, Mongolia) y *Sang-Woo y su abuela* (Lee Jeong-Hyang, Corea), por su poderosa ternura para fortalecer nuestra inteligencia emocional, haciendo memoria.

[351] Vid. la reflexión constante de MANUEL REYES MATE, que culmina en su última obra, hasta ahora, donde aparecen diez textos que resumen su trayectoria o sus conclusiones: *La herencia del olvido: Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata Naturae, 2008.

de las memorias colectivas que la hacían vigente como un fuego inextinguible, después de los genocidios que han marcado *la Historia de las historias comunes* durante el pasado siglo, todavía hoy, por cada acto de violencia doméstica contra una mujer o el naufragio de un inmigrante por abandono.

Más allá de la denuncia o de la exigencia moral, las vidas narradas hacen posible la experiencia compartida del valor en diálogo con quienes habían sido arrancados del discurso oficial; quienes son minusvalorados como chivos expiatorios, como objetos de manipulación o como no-entes: mujeres, pobres de la tierra, personas privadas de capacidades, migrantes, enemigos naturales[352]. El paradigma de la integración social, la educación inclusiva, la interculturalidad, la equidad de clase/género/etnia/edad, la asamblea conjunta, identifica por contraste lo que teníamos en común ellos-as/nosotros-as: no una "minusvalía", sino una brutal minusvaloración.

6. La sacralidad efectiva de la persona

> Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe[353].

---

[352] J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, ed. de REYES MATE, Barcelona, Anthropos, 1999, ha interpretado los evangelios de modo que puedan ser puestos en relación con la memoria de las víctimas (específicamente, la memoria de la Shoá), para afrontar y redimir la "ruina" de la Historia a la que aludía WALTER BENJAMIN por medio de una alegoría en *Tesis de filosofía de la historia*, IX /1939): el pasado no puede ser dejado al margen por ningún proyecto emancipador encarado al futuro. La fractura es tan honda –no hace más que crecer en la cultura y en el discurso del propio METZ- que se simboliza como apocalíptica. En lugar de recomendar una "reserva escatológica" en el proceso histórico, como antes hizo, METZ recurre en su última obra, *Memoria passionis*, cit., a recuperar la conciencia apocalíptica sobre el fin inminente, tal como aparece en los evangelios y en Pablo. Pero puede llevar a confusión, de nuevo: lo que segrega simbólicamente el mundo degradado es la resignación a la fatalidad, mientras que Jesús anuncia –anticipa- el fin de la injusticia, toda injusticia, incluso la superación de la muerte. No está predicando el "fin del mundo" como una destrucción divina de su propia creación.

[353] JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Garnier, 1961 (1762), http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile.html

Es un fragmento de la encendida *Profesión de fe del vicario saboyano*, donde se reitera hasta 18 veces la invocación a la conciencia, apenas en unas páginas (cf. Rm 7), que fuera incluida por Rousseau en el libro IV de su *Émile* o *De l'éducation*. Como confesó a su vez Kant, ese texto se convirtió en una iluminación capaz de provocar el "giro copernicano" de su filosofía, desde el ámbito limitado de la razón teórica hacia la infinitud de los ideales que guían la conciencia moral.

En consecuencia, tenía que ser Immanuel Kant quien desplazara el foco sobre la comprensión de la persona, desde la especulación sobre la ontología trinitaria –donde fue situada por Boecio y Tomás de Aquino- hacia la vida práctica o, en su primera expresión, el terreno de una "metafísica de las costumbres", es decir, la esencia de la moral. Precisamente de allí habia partido Sócrates para definir el concepto de virtud, en medio de una discusión inevitable en la democracia. La bondad no depende del prejuicio ideológico contra el enemigo ni de la posición social, ni aun del solo consenso.

Pero Kant se limita a perfilar la nueva comprensión de la persona en un plano formal:

1) la "voluntad santa": "la voluntad cuyas máximas concuerden necesariamente con las leyes de la autonomia es una voluntad *santa*, absolutamente buena", *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*, cap. II, en tradución de Manuel García-Morente;

2) la comunidad ideal de personas como un "reino de los fines": en ella, las personas se tratan unas a otras exclusivamente como un fin y nunca como un medio de sus acciones.

Este último concepto fue un intento de expresar en términos puramente formales la escatología evangélica del *reinado con Dios-a*, que desplegó en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Conviene resaltar que el proyecto kantiano no consistía en una desacralización de símbolos religiosos, sino en una concentración de lo sagrado que andaba disperso. Hasta entonces, como hemos visto a lo largo del ensayo, ese valor esclavo se había dedicado –por la fuerza- a garantizar la cohesión social con rostro inmutable y a legitimar las estructuras de iniquidad con rostro terrorífico, frente a cualquier demanda racional de convalidación.

Sin embargo, el formalismo kantiano dejaba fuera de su foco la entera realidad de la persona, inmanente y trascendente. Nuestra desproporción, expresada por el *pathos* de Pascal, entre los límites físicos y la capacidad de infinito, ni encaja en los cánones de la belleza clásica, ni en una sensibilidad ilustrada que sólo considere sublime el infinito matemático o las potencias de la física.

Dicho de otro modo, la persona kantiana no existía en relación interpersonal, no se comunicaba ni se emocionaba desde aquel nexo entre cuerpo y alma que Descartes intentó reducir a un eslabón mecánico. En tal sentido, era un concepto reductor, en comparación con el modo en que los evangelios habían hablado de la persona de Jesús: una realidad misteriosa que se *significa* en toda su humanidad.

La sacralidad *efectiva* de la persona, por encima de las ideas, de la mera racionalidad científica y de cualquier otro símbolo, ha sido vindicada –aunque de distinta manera- tanto por la post-Ilustración como por las religiones, de manera creciente a lo largo de veinte siglos: el personalismo judío y cristiano, el existencialismo ateo o agnóstico. Pero su vindicación del redentor cotidiano (heb. *Go'el*), del testigo o de la libre investigación, como en la novela *La peste* de Albert Camus, no es producto de una lógica formal (proposicional, dialéctica, estructural, sistémica), sino una narración de la narración, una historia de la historia o una actuación/interpretación que hace presente lo que estaba oculto por haber sido ocultado.

El valor de la persona que nos comunican las narraciones ha cambiado en el tránsito de la antigüedad a la modernidad, de modo que lo universal ya no se confunde con lo verosímil, en el sentido aristotélico: un artificio poético-retórico de lo universalmente posible que fuera superior a la historia, es decir, un *fatum* (gr. *ananké*) como el que gobernaba las tragedias. La persona es trans-formada por su paso en comunión con la vida, perseguida por la muerte en todas sus especies de amplificación retórica.

> El acercamiento puede encontrarse en el desarrollo local extensivo de la 'historia oral', el 'testomonio oral' y los 'grupos de memoria popular' en muchas partes del mundo; en la proliferación de debates sobre el método auto/biográfico; en el auge de nuevas formas como los video-diarios, grupos de *camrecording* [p.ej. en *Youtube*] y sitios web de historias de vida [alrededor de 30 millones de weblogs, si no más]; en la literatura

> ‘confesional’ y de ‘autoayuda’; en el así llamado ‘giro narrativo’ y en mucha ‘biografía desde abajo’ autorreflexiva –en un arco que abarca desde los relatos postcoloniales de esclavitud, pasando por las ‘historias de gays y lesbianas que salen del armario’ hasta los temas feministas [… en diversos libros]. Es posible encontrarlo en narraciones de enfermedad contadas por ‘cuenta-cuentos heridos’ (*wounded story tellers*) –desde diarios de SIDA a ‘periódicos del cáncer’. Está en la política de un libro como *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* [… etc.] Y se puede encontrar en el número creciente de innovaciones acerca de la vida personal, tales como ‘obras de reminiscencia’ para los ancianos, ‘terapia narrativa’ para quienes tienen problemas y ‘cuentacuentos’ en las escuelas. En todas partes parece que la ‘propia historia’, el ‘relato personal’, están siendo narrados[354].

En tal proceso, las *vidas narradas* y, concretamente, el relato de la trans-formación personal en el horizonte del desarrollo humano, han adquirido una relevancia simbólica cuya humanidad sobrepasa tanto los criterios formales de falsedad/error, como los procedimientos argumentativos que pretenden lograr el consenso en la política de cada día[355]. Los *derechos humanos* no son meras posibilidades, ni meras reglas, sino que están radicados en una inter-personalidad que reconocemos sagrada por medio de la narración; y, concretamente, a través de las historias de formación[356].

---

[354] KENNETH PLUMMER, *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism*, Londres, Sage, 2001, 2-3.

[355] Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer*, 3 ts., I. *El poder soberano y la vida desnuda*, Valencia, Pre-textos, 1998; II. *Estado de excepción*, Pre-textos, Valencia, 2004; *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer*, Pre-textos, Valencia, 2000. Coincido con la inspiración radical del autor, así como con MICHEL FOUCAULT (p.ej. *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992, orig. 1975-76), en cuanto emprenden una crítica de la violencia hasta sus fundamentos. Pero no comparto su desprecio estructuralista contra el ser humano y contra la antropología, como si no hubiera resto de vida debajo de las estructuras (injustas), o fuera tan sólo un objeto del Poder. Vid. JOHN MILBANK, “Paul against Biopolitics”, Center of Theology and Philosophy, Univ. of Nottingham, 2007, disponible en http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/

[356] Parece evidente la relación del *Bildungsroman* o novela de aprendizaje con la afirmación categórica de los derechos humanos, pero me hacía falta escribir una tesis doctoral durante casi veinte años para ahondar en las raíces de su fundamentación. Cf. la entonación avergonzada (además de sanamente investigadora) que adopta el post-humanismo (posestructuralista, posmoderno, etc.), como si los derechos humanos fueran una “idealización del otro”. JOSEPH R. SLAUGHTER ha desarrollado sus argumentos de un modo crítico contra el individualismo representado en la tradición del *Bildungsroman* en *Human Rights, Inc.: The World Novel, Narrative Form, and International Law*, Nueva York, Fordham UP, 2007. Ahora bien, el autor concede un gran poder al género narrativo cuando viene a afirmar prácticamente que el orden de los derechos humanos ha sido construido por sus autores. Es un supuesto parecido al que utiliza LYNN HUNT para demostrar que *ha sido la novela epistolar* (sería más creíble si hablase del e-mail), *Inventing Human Rights: A History*, Nueva York, Norton, 2007. ¿Cuál de los dos géneros? ¿Sólo *esos dos*? Me parece más acertada una explicación interactiva: la extensión del género *Bildungsroman* a otros ámbitos culturales procede de muchas raíces, no sólo del s. XIX europeo. Es decir, que incorpora *modelos de mundo* completamente ignorados por *Wilhelm Meister* e incluso por los redactores de la carta (no epistolar) de 1948. No sabe uno a dónde quieren llevarnos: ¿a un realismo enemigo del otro? El regreso a HOBBES, *Leviatán*, sólo describe la mitad vacía de la botella.

Síntesis

Así concluye este ensayo sobre lo sagrado, que pretendía atravesar todas sus dimensiones: estética, antropología, fenomenología, sociología, filosofía existencial, de modo que pudiera describir un proceso de aprendizaje en cada una de ellas. Ahora bien, era necesario reconocer que esa *historia de formación* (Bildungsroman) tiene mayor entidad que una metáfora fabricada por la ciencia: los modelos ilustrados, desde Lessing hasta Habermas, pasando por Weber o Durkheim. Ha ocurrido y sigue provocando pasiones y reflexiones en el arte, incluido el género ensayo, antes que en la estética formal; en el rito que narra historias sagradas, antes que en la antropología; en la sociedad civil que ha diferenciado esferas de comunicación y ha permitido que las personas se socialicen a través de ellas, para comunicarlas, a su vez, y transformarlas, antes que en la sociología. Se manifiesta con especial hondura al hacer memoria de quienes escaparon al campo de concentración, en todas sus versiones, aunque allí fueran muertos: quienes han demostrado la trascendencia sensible y la liberación posible.

Además, el conjunto del ensayo es organizado por el objetivo de desmontar una tendencia de la modernidad, que la posmodernidad intentó sanar: la mímesis de lo más degradante en las tradiciones religiosas. No exagero. Piensa en la fascinación y el tremendismo provocados por la convención de "lo santo", según Rudolph Otto, la adoración letal por el "carisma" del dominio o los efectos de una modernización legitimada como "ética del capitalismo", según Weber; la autosatisfacción de Rodney Stark, e incluso la ambigua expresión de Berger o Bellah, a causa de un pragmatismo gélido y su admiración *fascinada* ante el edificio fáctico de un nuevo imperio. Tampoco exagero al constatar que una vanguardia escénica, heredera de Marinetti en vez de Apollinaire, Duchamp o Lorca se ha convertido en propaganda banal, obscena, de la modernización destructora a través de los multimedia: los manga, los video-juegos, el márketing tremendista de las empresas más *competitivas*, la continua invocación al terror.

En suma, "el castillo fantasma" es, parafraseando a Marx, el opio actual del pueblo[357], sin que produzca en la generación actual ese beneficio al que aludía en la misma cita: consuelo en un mundo sin entrañas. No es un enemigo a batir, sino un efecto sin control, nuclear, de la "secularización descarrilada", en la medida que la Ilustración fue dominada por las ideologías más conservadoras, a derecha e izquierda. La deshumanización se ha globalizado más deprisa que el humanismo, al ritmo de los imperios.

Habrá que señalar al rey desnudo, para desmontar el aura que se ha traspasado y amplificado a las nuevas versiones del castillo y a nuevos fantasmas. Pero el modo de la crítica en este ensayo no es el de Heidegger o Jünger, sino el de Walter Benjamin: la cultura de masas ha engendrado hijos más conscientes de su vulnerabilidad, sus límites y sus capacidades. La blogosfera y las redes de comunicación globales no son una fantasía futurista, sino una puerta abierta a la esperanza, como lo era un espacio público activo (salones literarios y filosóficos, comunicación epistolar) a inicios de la Ilustración. La diferencia estimable consiste en que tal espacio se ha hecho más integrador y las formas de subversión menos ingenuas, con una astucia muy distinta a la de los ideólogos, para que escapemos de la ideología por medio de la transparencia. En vez de clandestinos y clausurados, los nuevos movimientos sociales son comunidades abiertas de aprendizaje. A diferencia de quienes proclaman una re-sacralización del mundo, en la cuenta de los telepredicadores o de Bin-Laden, esas redes declaran ser no violentas, ni aun siquiera en efigie.

Como broche y continuación de lo aprendido, considero que sería necesario replantear un estudio científico y filosófico de lo sagrado que no juegue a expulsar del escenario, precisamente, a los humanismos, creyentes o ateos, para quedarse con el monopolio de la razón y esclavizar la mente a la inercia de la técnica, hasta concluir otro proyecto muy distinto al iniciado por la modernidad. En España no existe ni siquiera el área de ciencias de las religiones en las

---

[357] "El sufrimiento religioso es la expresión del sufrimiento real y al mismo tiempo una protesta contra ese sufrimiento real. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo privado de corazón y es también el espíritu de un estado de cosas privado de alma. Es el analgésico de los pueblos (Wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks)" MARX, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Grijalbo, 1968 (1844), aunque la traducción es mía.

universidades, ni nada más que iniciativas casi privadas de algunos centros (Complutense, Valencia, Alcalá y poco más) para ejercer la crítica, servir al aprendizaje cultural y colaborar con la terapia.

En resumen, además de promover la crítica como un elemento imprescindible del diálogo interreligioso, las dimensiones que ha alcanzado el "campo de concentración mundial" exigen continuar la autocrítica de la modernidad occidental, sobre todo a los modelos "técnicos" que han deshumanizado, a sabiendas o como un efecto imprevisto, la perspectiva de las ciencias sociales.