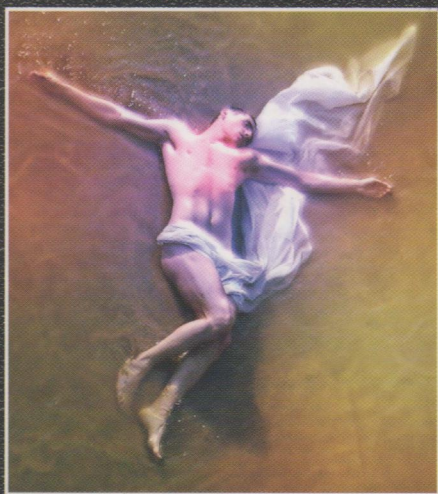


COLECCIÓN
VOX POPULI



La religión en la época de la muerte de Dios

LEANDRO PINKLER
(compilador)

El filósofo Leandro Pinkler reúne en este volumen dieciocho miradas brillantes sobre el eterno tema de Dios. Pensadores, investigadores, psicoanalistas, así como practicantes de una religión o una disciplina espiritual, cubren un amplio espectro de perspectivas que abarca la reflexión pero también la experiencia de aquel núcleo irreductible del fenómeno religioso que no puede ser restringido por la razón.

Desde la filosofía colaboran **Tomás Abraham, Francisco García Bazán, Silvio Maresca, Dina Picotti, Esteban Ierardo, Perla Sneh y Leandro Pinkler**. Para pensar los vínculos entre psicología y religión, escriben **Bernardo Nante y Luis Vera**. Desde la práctica de las distintas religiones, reflexionan **Daniel Goldman** (judaísmo), **José Pablo Martín** (catolicismo), **Hilario Wynczyc** (cristianismo evangélico) y **Abdul Karim Páz** (Islam). También las disciplinas espirituales de Oriente y su vínculo con Occidente son analizadas por **José María Bocelli** (budismo), **Masafumi Sakanashi** (Aikido) e **Inés Shaw** (Yoga del conocimiento). Por último la relación entre la religión y la geopolítica es descrita por **Ramiro Anzít Guerrero y Marcos Ghio**.

La muerte de Dios fue la gran noticia con la que terminó el siglo XIX y que resonó durante todo el siglo XX en el campo de la filosofía, la psicología y la ciencia. Hoy, ya en el siglo XXI, el certificado de defunción no impide que el nombre de Dios siga reuniendo numerosos fieles, adversarios y fanáticos. La necesidad de retomar la cuestión de la religión en el mundo contemporáneo surge como una urgencia del “imaginario colectivo” de reflexionar sobre su identidad cultural.

ISBN 987-21109-8-0



9 789872 110987

Leandro Pinkler es filósofo y profesor de lengua y cultura griegas en la Universidad de Buenos Aires. Fue traductor de Sófocles (*Antígona*, *Edipo Rey*) y de *Las dionisiacas* de Nonno de Panópolis. Es investigador del CONICET y da clases en la Academia del Sur, en la Fundación Centro de Estudios Psicoanalíticos y en la Universidad de Palermo.

Publicó numerosos artículos acerca de la filosofía de Federico Nietzsche y de la cultura griega en la Antigüedad. Dirige el Centro de Estudios Ariadna (Malba Literatura) y es co-director de la revista web elhilodeariadna.com.

Es director de la Colección Daimon (de mitología) y de la Colección Clásicos de la Editorial Biblos.

COLECCIÓN VOX POPULI

Otros títulos:

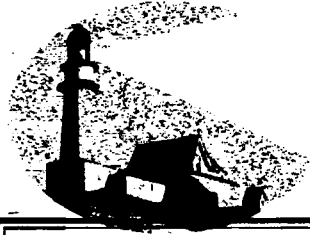
1. Mitos de la luz
Metáforas orientales
de lo eterno
JOSEPH CAMPBELL

2. Manual para católicos
disconformes
Divorcio. Anticoncepción.
Aborto
PHILIP KAUFMAN

Imagen de tapa:

Ámbar, de la serie *Cruz & Fiction IV*,
de Luiz Vega.

Vega es un artista argentino que une en sus obras conceptos clásicos con tendencias multimediales. Realiza *performances* extremas conceptuales y produce obras de intervención urbana que fueron registradas por fotógrafos de distintas escuelas. En el año 2002, fue enjuiciado y posteriormente expulsado de Chile al ser considerado “ofensivo” por sectores políticos y religiosos.



EX LIBRIS

LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA DE LA MUERTE DE DIOS

Leandro Pinkler

Leandro Pinkler

(compilador)

LA RELIGIÓN EN
LA ÉPOCA DE LA
MUERTE DE DIOS

Tomás Abraham - Ramiro Anzit Guerrero
José María Bocelli - Francisco García Bazán
Marcos Ghio - Daniel Goldman
Esteban Ierardo - Silvio Juan Maresca
José Pablo Martín - Bernardo Nante
Abdul Karim Paz - Dina V. Picotti C.
Masafumi Sakanashi - Inés Shaw
Perla Sneh - Luis Vera - Hilario Wynarczyk



MAREA
EDITORIAL



La religión en la época de la muerte de Dios / compilado por
Leandro Pinkler. – 1a ed. – Buenos Aires Marea, 2005.
288 p. ; 20x14 cm. – (Vox populi, 3)

ISBN 987-21109-8-0

1. Religión-Ensayos. I. Pinkler, Leandro. II. Título
CDD 200

Cuidado de la edición: Constanza Brunet

Diseño de tapa y de la colección: Pablo Temes

Asistencia de edición: Virginia Ruano

Agradecemos a Luizo Vega el permiso para la reproducción de su obra
Ambar de la serie *Cruz & Fiction IV* "Salvaje Beatitud".

© 2005 Editorial Marea S.R.L.

Amenábar 3624 - 10º A - Buenos Aires - Argentina

Tel.: 4703-0464

marea@editorialmarea.com.ar

ISBN 987-21109-8-0

Impreso en la Argentina

Depositado de acuerdo a la Ley 11.723

Todos los derechos reservados.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o
procedimiento sin permiso escrito de la editorial.

INTRODUCCIÓN

En un mundo en el que los excesos del progreso modernista científico han conducido al descontrol de la investigación científico-tecnológica, a la explosión y manipulación de la información por la teletécnica, al dominio de lo político y social por la burocracia y de la economía por el cálculo lucrativo e informático, pero que, sin embargo, ha despojado al hombre de los ídolos transmitidos por los grandes metarrelatos sobre la Esencia, Dios y el hombre racional, ¿qué se puede pensar de la religión? Y concretamente, ¿de la religión como un fenómeno de retorno que adquiere vigencia actual planetaria por la presencia indiscreta que le permiten el acortamiento del espacio y el tiempo por la velocidad de las comunicaciones, su irrecusable universalidad por la difusión de sus mensajes e imágenes y el escándalo de su ofensiva por las actividades de los grupos fundamentalistas y neoesotéricos?"

—FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 159)

Las palabras de Francisco García Bazán describen el marco del cuestionamiento que reunió en la isla de Capri a los pensadores Gadamer, Derrida, Vattimo, Trías y otros con el objetivo de "Pensar la religión" (editado como *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de La Flor, 1997) y son descriptivas asimismo para el presente volumen. Pero recordemos también la aclaración del mismo autor respecto de los fenómenos espirituales y religiosos que al poseer un "núcleo irreductible que no puede ser restringido por la

razón” requieren la apelación a la experiencia. Por esta causa, la compilación que presentamos incluye tanto la visión de pensadores, investigadores, psicoanalistas, como la de practicantes de una religión o una disciplina, con la intención de cubrir un amplio espectro de perspectivas. La necesidad de retomar la cuestión de la religión en el mundo contemporáneo se vuelve a poner de relieve día a día, como una urgencia del “imaginario colectivo” de reflexionar sobre su identidad cultural y examinar los núcleos significativos que constituyen el contenido de la religión. Este deseo se manifiesta tanto en los *best sellers* y en el cine de la última época como en los acontecimientos de la realidad social y política, y no siempre es satisfecho de la mejor manera.

El conjunto de trabajos reunidos tiene la capacidad de cubrir un campo vasto de temas y una diversidad de miradas y es tan rico como heterogéneo el carácter de quienes lo integran. Agradecemos su participación a todos los colaboradores que han contribuido con sus trabajos.

—LEANDRO PINKLER
Enero de 2005

PARTE I

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Cristianismo y paganismo

*Silvio Juan Maresca**

Supuesto que hayamos decidido no renunciar al pensamiento, la primera necesidad es hoy situarse. Construir, postular, hasta si es preciso, inventar, un horizonte de comprensión dentro de cuyo círculo evaluar la errática época que transita Occidente.

Sospecho, tiempo ha, que las creencias religiosas son determinantes para la existencia humana. Aun cuando tales creencias remitan a cuestiones metafísicas. Sin embargo, no es la filosofía quien

* Licenciado en Filosofía. Fue Director de la Biblioteca Nacional. Es Investigador del Conicet y ha publicado varias obras sobre el pensamiento de Federico Nietzsche, la última es *Nietzsche y la Ilustración*, Buenos Aires, Alianza, 2004.

El presente opúsculo fue redactado en 1996 y permaneció hasta ahora inédito. En un breve prólogo a la segunda edición de *Kant y el problema de la metafísica* (1950), veinte años posterior a la primera, Martin Heidegger admite que existen "innumerables objeciones contra la arbitrariedad de [sus] interpretaciones". Reconoce que *Kant y el problema de la metafísica* constituye una excelente base para ello. Puntualiza, no obstante, que la tarea del historiador de la filosofía y la del pensador

influye decisivamente sobre los modos de comportamiento básicos. Uno de los motivos sea acaso su dificultad, que incide en su escasa difusión y limitada influencia.

¿De dónde extrae la religión su dominio? Un poder que, a pesar de todas las apariencias en contrario, jamás se arrogarían legítimamente la biología, la psicología o la economía. Difícil saber con exactitud qué es la religión. Tan siquiera cuán lícito es ensayar una respuesta de tipo general, pasando por alto las profundas diferencias de naturaleza que existen entre las distintas religiones, su en cada caso diversa articulación con la moral, etcétera. Según Angelo Brelich “tan solo en el curso de los últimos cien años se han propuesto más de un centenar de definiciones, ninguna de las cuales se ha impuesto definitivamente. Las razones del fracaso de estas tentativas suelen ser muy simples: o bien se parte de presupuestos no científicos, o bien se busca el fundamento sobre una única religión o sobre un único tipo de religiones y la definición no es aplicable a otras; también puede ser que no se tenga en cuenta más que un solo aspecto de las religiones (el doctrinal o el subjetivo y sentimental, o también el puramente externo)”.¹ Sin embargo, para este estudioso, las razones aducidas no bastan para explicar la inexistencia de “una definición satisfactoria del concepto ‘religión’”. Atribuye la dificultad, en esencia, a la formación tardía y culturalmente condicionada del concepto.

¿Será fructífero, no obstante, recurrir a una definición convencional? Bajo el título “religión”, leemos en el Diccionario de la Real Academia: “Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales

que dialoga con otros pensadores, responden a distintas leyes. Estas últimas son más vulnerables, el peligro de errar es mayor y los defectos más frecuentes. Admite también que en los veinte años transcurridos se le han hecho patentes errores y deficiencias, a tal punto que renuncia a enmienda alguna. Para concluir: “Quienes piensan aprenderán más a partir de las deficiencias”. *Mutatis mutandis*, valga lo dicho para justificar la publicación del texto subsiguiente.

para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto". Sin perjuicio de la evidente insuficiencia de lo expresado, vale la pena rescatar algunos elementos: creencias o dogmas acerca de la divinidad, sentimientos de veneración y temor hacia ella, normas morales, prácticas rituales, sacrificio.

Menos expresiva, en todo caso, resulta a primera vista la tradicional interpretación etimológica del término. Según ella, "religión" procedería de *religio*, voz relacionada con *religatio*, sustantivación de *religare* (religar, vincular, atar).

☞
Quizás, en cierto sentido, el cristianismo haya implicado siempre su descomposición. El dios cristiano nace muerto, desde el comienzo impera muerto.

¿Qué es la religión? Sin ánimo de brindar una respuesta definitiva, me atrevería a sostener que la religión arraiga, paradójicamente, en lo abisal de la existencia humana, en su radical separación respecto de cualquier posible fundamento. Condición peculiar, de la cual la teoría psicoanalítica y la filosofía existencial han extraído sus mejores hallazgos.

Todo sucede como si lo evanescente de la existencia humana exigiera la inevitable referencia a un Otro, que sabe, que puede, sobre todo, que *es*. Así, quedaría garantizada una imposible consistencia.

Pero, ¿este intento de definición no estará demasiado influido por una tradición procedente del helenismo tardío? La angustia ante la existencia, el anhelo de la presencia constante, ¿rebasan los límites de aquella experiencia a cuyo calor el mundo romano vio multiplicarse los cultos y religiones de salvación, entre los cuales se impuso finalmente el cristianismo? ¿Alcanza lo dicho al auténtico paganismo? "Los dioses griegos, con la perfección con que se nos aparecen ya en Homero, no pueden ser concebidos, ciertamente, como frutos de la indigencia y de la necesidad: tales seres no los ideó ciertamente el ánimo estremecido por la angustia:

no para apartarse de la vida proyectó una fantasía genial sus imágenes en el azul. En estas habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompañando su culto. No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo. Comparada con la seriedad, santidad y rigor de otras religiones, la griega corre peligro de ser infravalorada como si se tratase de un jugueteo fantasmagórico, si no traemos a la memoria un rasgo, a menudo olvidado, de profundísima sabiduría, mediante el cual aquellos dioses epicúreos aparecen de súbito como creación del incomparable pueblo de artistas y casi como creación suma. La filosofía del *pueblo* es la que el encadenado dios de los bosques devela a los mortales: 'Lo mejor de todo es no existir, lo mejor en segundo lugar es morir pronto'. Esta misma filosofía es la que forma el trasfondo de aquel mundo de dioses. El griego conoció los horrores y espantos de la existencia, mas para poder vivir, los encubrió [...]. Aquel Olimpo luminoso logró imponerse únicamente porque el imperio tenebroso de la moira, la cual dispone una temprana muerte para Aquiles y un matrimonio atroz para Edipo, debía quedar ocultado por las resplandecientes figuras de Zeus, de Apolo, de Hermes, etcétera".²

Quizás la diferencia entre paganismo y cristianismo no radique en el punto de partida, es decir, la inconsistencia ontológica de la existencia humana, sino que el carácter de los dioses, su relación con los mortales, dependerá del grado de potencia de una afirmación vital. En este sentido, la figura del "Otro", esbozada más arriba, no parece corresponder a la vivencia pagana de los dioses.

Occidente vive hoy la disolución del cristianismo. Su descomposición. O, si se prefiere, su realización. Cristianismo realizado y cristianismo en disolución son una y la misma cosa, enfocadas desde perspectivas diferentes. La primera nos acerca a Hegel; la segunda, a Nietzsche. Claro está que adoptar una u otra óptica, una u otra terminología, no es equivalente: con frecuencia variarán tanto las interpretaciones como las conclusiones.

Por nuestra parte, preferimos hablar de descomposición del cristianismo para caracterizar nuestra época. Aunque cabría preguntarse si tal descomposición no es inherente al cristianismo, no sólo, quiero decir, como meta final. Quizás, en cierto sentido, el cristianismo haya implicado siempre su descomposición. El dios cristiano nace muerto, desde el comienzo impera muerto. Rasgo que comparte con otros dioses reverenciados por un buen número de religiones y cultos orientales, ninguno de los cuales logró, sin embargo, similar trascendencia histórica.

Sea como fuere, la actual descomposición *expresa* del cristianismo sigue siendo un fenómeno específicamente cristiano. Forma parte de él, le pertenece. No representa su eliminación sino un capítulo de su historia. En el caso del cristianismo, su disolución no suprime su dominio. La clave de nuestro momento histórico es pues todavía religiosa.

Pero el cristianismo en disolución presenta configuraciones particulares que es necesario abordar en su peculiaridad. Muchas de ellas son confundidas, a menudo groseramente, con un proceso de secularización, desencantamiento, presuponiéndose entonces un abandono de la religión cristiana. Visión ingenuamente moderna del problema, emancipatoria, que tendremos que aprender a corregir. Pues también la emancipación, dicho sea de paso, forma parte de la historia del cristianismo.

Tomemos el caso del *consumo*, disposición existencial tan típica de nuestro tiempo, situada para muchos en las antípodas de toda religiosidad. Sostenemos, por el contrario, que se trata, justamente, de una de aquellas configuraciones particulares del cristianismo en disolución. Y, por ende, de una actitud religiosa. De hecho, podemos encontrar en el consumo todas las notas que, según la definición convencional del diccionario, convenían a la religión. Creencias o dogmas que predicán la suma de todas las perfecciones del objeto apetecido; objeto que debido a su estructura espiritual sería torpe calificar de mero fetiche. Sentimientos de veneración hacia lo disponible en el mercado, cuya eventual inaccesibilidad es vivida con sacro temor, experimentándose todos los horrores de la

angustia, la exclusión y, finalmente, la perdición. Moral individual y social de la adquisición; quien consume es bueno, quien no, necesariamente malo. Prácticas rituales: el sacrificio, vale decir, cristianamente, el autosacrificio, como vía de acceso regular al consumo; la concurrencia periódica al mercado, obedeciendo a ciertas pautas fijas e invariables de comportamiento.

Pero falta aún el elemento fundamental, ausente en aquella definición. Porque no hay que olvidar que, por sobre todas las cosas, el cristianismo es una religión de salvación. También aquí el consumo muestra responder a una estructura religiosa básica. Pues consiste, ante todo, en una estrategia de salvación. Consumir es redimirse. No en vano suele decirse que quien obtiene los medios para consumir sin tropiezos se "salva".

De lo que en cambio no se salva el cristianismo en descomposición es de su fusión con el paganismo. En el cristianismo, la fusión tiene una larga y turbia historia y los elementos paganos nunca estuvieron del todo ausentes de su seno. Ni siquiera en el cristianismo reformado, tal vez la más seria cruzada emprendida contra el paganismo. Pero hoy, en su disolución final, a la cual la Reforma, mal que le pese, ha contribuido paradójicamente en forma decisiva, el cristianismo recae a su manera sobre aquellos elementos paganos. El objeto del consumo es otra cosa, pero muta fácilmente en becerro de oro. El neosincretismo, si se me permite el término, es el máximo responsable de que en nuestra época todas las actitudes sean ambiguas, opacas, dificultándose así la hermenéutica de la cotidianidad. Hermenéutica forzosamente vacilante, cuya prudencia nunca será suficiente.

Sin embargo, no reside aquí el aspecto principal de la amenaza pagana que pende hoy sobre el mundo occidental, el mundo cristiano.

En realidad, el paganismo es inextirpable. Se reproduce perennemente. Donde emerge vida se regenera, cada vez, la inocencia de una afirmación primordial. Y el paganismo es la religión acorde con esa afirmación, su desarrollo espontáneo; en este sentido, la "religión natural". Lo hemos visto más arriba: no es cosa de desconocer "los

horrores y espantos de la existencia”, de ignorar la inconsistencia ontológica, puntos de partida presuntos de toda religión así como de su omnímodo dominio; paganismo o cristianismo dependerán de la potencia de una afirmación vital primigenia.

La descomposición del cristianismo ofrece al paganismo una nueva oportunidad. No solo –insisto– porque el cristianismo en disolución se despliega en formas que, mediante un cambio de signo, acogen gustosamente prácticas paganas. Más importante es el hecho, no exento de misterio, de que la afirmación vital encuentre terreno propicio en el horizonte del cristianismo en disolución.

☞

En realidad, el
paganismo es
inextirpable.
Se reproduce
perennemente.

Signos verosímilmente paganos proliferan. Sin embargo, permanecen dispersos, inconexos. Por eso, clamaba Nietzsche por los Anti-Alejandros.³ El paganismo carece hoy de discurso. Pareciera tan incapaz de unificar sus fenómenos como de comprenderse a sí mismo. ¿Será ello inherente al paganismo?

De hecho, si nos remontamos a la antigüedad, comprobaremos que jamás el paganismo se dio un nombre de conjunto. Ni aun tardíamente, en los períodos de mayor sincretismo. “Paganismo”, “pagano”, al igual que “América”, fueron nombres comunes impuestos desde afuera, con poco rigor y peores intenciones (dicho sea de paso); unificaciones externas. Racionalización, sistematización, unificación –a la postre, monoteísmo– son poco afines al paganismo, tal como lo muestra dramáticamente su versión tardía filosófico-teológica.

Una incontenible propensión a la diversidad, a la singularidad, pero también inmediatez e irreflexión, parecen ser tan afines al paganismo como lo son al cristianismo la tendencia a la unidad, a la universalidad y, correlativamente, la autoconciencia.

Se comprende. Pues las religiones paganas, afirmativas, positivas, surgen comprometidas, en cada caso, con la eticidad singular de un pueblo. El paganismo es siempre, en sus orígenes, la religión de *un*

pueblo. Asimismo, la religión natural de los pueblos es el paganismo. Singularidad y multiplicidad junto con inmediatez e irreflexión le son tan connaturales como a ellos. Mientras tanto el cristianismo, religión de *segundo grado*, desprendido de toda eticidad,⁴ sólo puede prosperar en el ámbito de una universalidad emparentada con la reflexión. Allí, donde forzosamente tuvo que fracasar el paganismo tardío.

Quizás esto nos permita explicar el vínculo entre religión y moral, hasta ahora omitido. Pues la actual descomposición del cristianismo es, simultáneamente, la de la religión y la moral cristianas.

Retrotraída a sus fuentes existenciales, la moral quizás tenga por misión conferir cierta regularidad imprescindible a las conductas, que dista de estar dada. En su desprotección originaria, la existencia humana es caótica.

Sin embargo, las relaciones entre religión y moral tampoco son idénticas en el paganismo y el cristianismo. Porque el papel que cumple la moral en el horizonte cristiano es asumido en el paganismo por la eticidad de la costumbre. Y aunque como dijimos, hay un compromiso, al menos en los orígenes, entre la religión pagana y la eticidad, existe también considerable distancia entre ambas. Mutua autonomía y un juego libre. Como si respondieran, al menos en parte, a distritos supuestos.

En cambio, la moral es *inseparable* de la religión cristiana. Religión y moral son aquí dos caras de una misma moneda. Una religión de segundo grado, de cuyo nacimiento es condición el abandono de toda eticidad, *se ve obligada a generar de sus propias entrañas pautas de comportamiento*. No hay costumbres espontáneamente cristianas. El cristianismo no es la religión de pueblo alguno. Por eso, fueron posibles también curiosas heterodoxias morales como la de Carpócrates y, tanto después, la de los cátaros, lo cual no desmiente sino confirma la imperiosa necesidad del cristianismo de darse una moral.

Aquí es preciso no engañarse: la "libertad moral", predicada ya por Pablo, sólo implica la puesta en cuestión de todas las reglas tradicionales. Más claro es todavía, si cabe, Bardesanes, quien en su *Diálogo*

go sobre el destino, afirma con energía la "libertad moral" del cristiano, dondequiera se encuentre, frente a las costumbres nacionales. Por eso no sorprende que tal "libertad moral" vaya acompañada de las más rigurosas y minuciosas prescripciones. Correlativamente, el paganismo tardío centra sus críticas al cristianismo en su rechazo a las tradiciones y costumbres nacionales, en su universalismo abstracto. Respetuoso de la pluralidad aun en pleno proceso de unificación, el sincretismo pagano tenía la batalla perdida.

Por lo expuesto, el cristianismo ha sido denominado con justicia la religión moral. Entretanto, no encontraremos una moral propiamente dicha en la religión pagana. La eticidad exige al paganismo formularla. Por eso, alejado de la eticidad, el paganismo se torna inmediatamente amoral. Este fenómeno se ha visto limitado en la antigüedad a causa del sincretismo. Al asimilar nuevos dioses a los preexistentes, la religión trasplantada a la nacional, el sincretismo ancla lo exógeno en la vieja eticidad, neutralizando así los efectos amorales.

Dispersión, incapacidad de comprenderse a sí mismo: a lo cual hay que sumar la degradación ya bimilenaria del paganismo ante el triunfo del paradigma judeo-cristiano. Thomas Kuhn describe con agudeza, en el terreno de la historia de las ciencias, los efectos que sufre un paradigma derrotado. Entre ellos se destaca el que los mejores talentos tomen partido masivamente por el nuevo paradigma, aplicando todas sus energías en su desarrollo. Mientras tanto, el cultivo del paradigma anterior quedará en manos de idiotas e inútiles; y en el mejor de los casos, de elementos marginales.

Habíamos convenido que el cristianismo en disolución, acontecimiento específicamente cristiano, ofrecía no obstante un horizonte propicio al renacimiento del paganismo. Más aun teniendo en cuenta su hondo arraigo en los sectores populares, en la medida en que no hayan sido totalmente alcanzados por la Ilustración. Pero, además de las ancestrales, ¿cuáles no serían las dificultades de expresión y configuración del paganismo en un panorama dominado por la descomposición de la religión y la moral cristianas, para el caso más universales, omniabarcantes y difusas que nunca antes?

¿Qué contornos visibles podrá delinear el paganismo más allá de toda eticidad? Dificultad adicional para la hermenéutica, cuyo único instrumento disponible para el desciframiento del paganismo emergente parece ser el paradigma del panteón romano.

NOTAS

1 Angelo Brelich: "Prolegómenos a una historia de las religiones", en Henri-Charles Puech (comp.): *Historia de las religiones* (trad. I. Martínez Martínez y J. L. Ortega Matas), 7ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1989, vol. I, p. 34.

2 Friedrich Nietzsche: "La visión dionisiaca del mundo", en *El nacimiento de la tragedia* (trad. A. Sánchez Pascual), 7ª ed., Madrid, Alianza, 1984, p. 237.

3 Ver F. Nietzsche: *Consideraciones intempestivas IV. Richard Wagner en Bayreuth*.

4 Ver la célebre polémica de San Pablo con los judíos cristianos.

La fenomenología de la religión, el hombre religioso y el hombre ideológico

*Francisco García Bazán**

I. La fenomenología de la religión y la actualidad del tema religioso

A diferencia de otros modos actuales, extendidos y familiares de aproximación a la religión, como pueden ser los confesionales, a través de la enseñanza de la catequesis o la teología, o los laicistas, como lo ilustran las consideraciones de los pensadores posmodernistas por medio de los diversos modos en boga de “pensar la religión”, desde fines del siglo XIX ha ido progresando, y tiene en el presente una clara vigencia, otro estilo de abordaje que lleva adelante la tentativa de comprender y describir los hechos religiosos en sí mismos: se trata de la vía que sigue la “fenomenología de la religión”.

La fenomenología de la religión nace y se difunde por Europa con las tentativas de comprender el sentido más que particular, universal, de los hechos religiosos. Utiliza el método comparativo en el ámbito de las religiones pero sin distanciarse del método histórico-crítico que se ajusta al estudio de los fenómenos religiosos y de los

* Doctor en Filosofía e Investigador Superior del Conicet. Ha publicado extensamente sobre las relaciones entre el cristianismo primitivo y la filosofía antigua y la fenomenología e historia de las religiones.

movimientos espirituales individuales, especiales y acotados, y sin confundir sus fines últimos con ninguno de ambos métodos.

Los holandeses Cornelio P. Tiele y Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye, el noruego William Brede Kristensen y el flamenco alemán E. Lehman se cuentan entre sus firmes pioneros y constructores. Estos autores avanzaban en sus estudios de lo particular –las religiones del mundo: además del cristianismo, el judaísmo y el islamismo, las religiones orientales y las de los pueblos primitivos actuales–, hacia lo general comparando fenómenos similares. Se trataba, además, de una tarea que estaba de acuerdo con lo que preconizaba el nuevo acercamiento académico a las religiones, siguiendo los avances de las ciencias filológica, histórica y antropológica que así lo aconsejaban, pero tratando de que dichos fenómenos dejaran manifestar el sentido interno de su peculiar constitución y de su proceso en el tiempo, lo que se consideraba un campo específico de reflexión ajeno a la teología y circunscripto a la *fenomenología* y a la filosofía de la religión.

Antes de proseguir, sin embargo, se deben aclarar dos puntos al lector. El primero surge espontáneamente de lo que se va diciendo y es que se habrá advertido que la *fenomenología de la religión* es temporalmente anterior a la fenomenología del filósofo E. Husserl y que debe haber tomado el término “fenomenología” de otra fuente intelectual, para ser más precisos, del vocabulario filosófico de Hegel, aunque, posteriormente, cuando se lo considera útil y admitiéndose que posee superior justificación racional, se aproxima al uso del método fenomenológico husserliano y acepta sus principios. Y el segundo punto se relaciona con el mismo campo de intereses culturales originados en la reflexión filosófica: la idea de que lo “religioso” constituye una experiencia de naturaleza irreductible e inconfundible con otras vivencias de la conciencia, una noción que partía, asimismo, de una concepción que había sido elaborada y formulada, aunque dentro de los límites de la historia del cristianismo, por los filósofos idealistas alemanes: Emmanuel Kant, Friedrich Schelling, Friedrich Schleiermacher e incluso J. G. Herder.

En la adhesión a la fenomenología, los procedimientos y los efec-

tos ofrecidos por los fenomenólogos de la religión han sido desigualmente parejos, de modo que han resultado más discutibles en algunos autores que han redactado tratados sistemáticos –Gerardo van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (1933); Geo Widengren, *Fenomenología de la religión* (1945); Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (1948); Ugo Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo* (1976); Mariasusai Dhavamony, *Philosophy of Religion* (1978)–, que en otros que han tratado de evitar las generalizaciones prematuras (R. Pettazzoni, Carl Jouco Bleeker, J. Wach), procurando seguir los sanos principios de W. Brede Kristensen, quien fuera el maestro de Van der Leeuw, el que hacía hincapié en el señalamiento correcto de las analogías o semejanzas de fenómenos que son por naturaleza diversos y, por lo tanto, poniéndose el énfasis en que no se trata de buscar identidades –como si el esfuerzo fuera dirigido a encontrar una *supra-religión* inexistente–, sino de descubrir lo común en lo diferente. Por eso el fenomenólogo de la religión, sin olvidar esta premisa, le presta mayor atención a lo diverso y complejo de cada fenómeno en su significación, esencia y sentido (teoría de los fenómenos), su estructura propia de forma religiosa (el logos de los fenómenos) y su dinámica o desarrollo visible en la vida religiosa de la humanidad (entelequia de los fenómenos).

Siguiendo estos criterios, C. Jouco Bleeker, como fenomenólogo de la religión, no solo resumía del modo como se ha dicho los factores con los que el enfoque fenomenológico encuadra el estudio de la historia y de la historia comparada de las religiones, o sea, el análisis, por una parte, y la búsqueda de convergencias, por otra, de los datos, los fines, los métodos y las definiciones de la religión, sino que mostraba como una evidencia que se impone, la clave de desciframiento intransferible de todos estos fenómenos y que subyace a todos ellos: “No obstante, por importante que el factor humano pueda ser para la forma actual de los fenómenos religiosos, la religión como tal, de cualquier modo que se revele, es siempre una relación con Dios [lo divino] o lo sagrado”.¹

O sea, se trata de la admisión más allá de múltiples determinaciones, de la presencia universal bajo las condiciones del tiempo, el es-

pacio y la interacción grupal, del fenómeno religioso caracterizado por su constitución a partir de lo sagrado, principio de distinción, de orden y de conservación de lo múltiple, por oposición a lo profano. Un concepto que supera por potencia de comprensión al de las creencias religiosas occidentales e incluso orientales que lo limitan al de Dios o los dioses y que se puede tematizar mediante la descripción de la esencia y significación de los hechos religiosos, la estructura de las diversas formas de la vida religiosa en la que esos fenómenos se manifiestan y el desarrollo, modificaciones o desplazamiento de esos mismos fenómenos en la vida religiosa de la humanidad, como previamente se apuntó.

La consideración de lo sagrado como una noción fundante y dinamizadora para la posible construcción de una concepción abarcante de los fenómenos religiosos y de las religiones como sus diferentes expresiones, y los análisis tanto de E. Durkheim como de sus discípulos, de Nathan Söderblom y fundamentalmente de R. Otto, seguido por una multiplicidad de continuadores que lo complementan con sus aportes,² y esto tanto en el ámbito de las religiones establecidas como en el de la filología y la etnología, se muestra particularmente fecunda en la actualidad para poder comprender los hechos que se refieren a lo sagrado, tanto se consideren positiva como negativamente.

Pero el rescate de lo sagrado con su intrínseca y ambigua accesibilidad que promueve simultáneamente la atracción y el alejamiento, la aceptación y el rechazo, ha tenido lugar desde fines del siglo XIX en adelante por actividad conjunta de historiadores, antropólogos, lingüistas y fenomenólogos de la religión, para finalmente llegar a ser clásico su análisis en la obra de R. Otto *Lo sagrado. Sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional* (1917), que ha influido los posteriores aportes de Max Scheler, M. Eliade, Roger Caillois y otros, que sigue con transparencia actualmente la escuela de Th. Idinopolus y E. Yonan³ y que infructuosamente ha tratado de desacreditar Giorgio Agamben.⁴

Lo sagrado inextinguible en su fondo único e indomable, como potencia en sí mismo, es posibilidad irrestricta de concentración y

expansión, de este modo está presente en los hechos religiosos y su experiencia se descubre en el alma siendo el factor constitutivo de estos fenómenos. Lo sagrado como tal no es un atributo de los hechos sacros, sino el elemento constituyente en absoluto de esos hechos. En tal sentido, el tipo de vivencia que le corresponde no es racional, sino de una realidad diversa, irracional, sí, pero como no racional, o sea, tanto suprarracional como a menudo contrarracional o paradójica. Y por esta especialísima naturaleza que posee y para evitar confusiones, Otto la denomina lo numinoso, lo sacro y, en alguna oportunidad, lo divino. A la vivencia sacral le corresponde, por lo tanto, un correlato numinoso y el siguiente es el análisis descriptivo que le corresponde: lo numinoso es *mysterium*, raíz *my*, o sea, lo que en sí mismo y por sí mismo es secreto, inmanifiesto u oculto, que por eso solo con extremas dificultades se puede descubrir, por eso la raíz misma del vocablo habla de musitar o susurrar. La naturaleza misteriosa persiste en su silencio, ocultamiento y repliegue intrínseco, pero a la psique sensible por el exceso de su propia naturaleza se insinúa de manera triple: como *mysterium tremendum*, vale decir, como misterio que estremece (*tremor*), que desata el espanto cognitivo por su inmensidad abismal, pero al mismo tiempo el asombro y la admiración (*mirum*), lo *tremendum* anonada y fascina o deslumbra, como lo radicalmente Otro. Este tipo de vivencia, dice Otto, San Agustín la experimentó con intensidad, cuando medita en las *Confesiones*: “¿Quién será capaz de comprender, quién de explicar, qué sea aquello que fulgura a mi vista e hiere mi corazón sin lesionarlo? Me siento horrorizado [*inhorresco*] y enardecido [*inardesco*]: horrorizado, por la semejanza con ello; enardecido, por la semejanza”.⁵

Es este centro del *mysterium tremendum* el que, ante los esfuerzos impotentes del intelecto para captarlo y designarlo en el plano racional, promueve los usos de las paradojas, de la teología negativa y del discurso eminential, tan bien representado por la tradición del *epékeina* (“más allá de”) de la tradición platónica, y asimismo por la aparición del ícono de la Verdad, imponente y desnuda, ante el gnóstico valentiniano Marcos, como informa Ireneo de León.

Pero el sobrecogimiento ante el misterio que deja emotivamente estupefacta al alma lo revela también la majestad (*maiestas*), potencia o poder inagotable, que es una magnanimidad tremenda, un fuego que abrasa y que consume, un poder expansivo y que detiene ante su intrínseca ilimitación. La potencia, empero, como poder en sí, lo que no puede no ser es actualidad permanente, poder actual, vida sin decaimiento que en esta faceta se descubre como valor. Lo digno que se impone como valioso que debe ser aceptado y que por energía ilimitada rechaza en su mismo umbral. En este sentido parece ser que la profundidad de lo sagrado anida, pese a él mismo, en la intimidad del hombre y que por ese motivo se experimenta como *deínós*. El portento del hombre como ser libre, según lo describiera trágicamente Sófocles, capaz de admitir tanto como de rechazar el misterio soberano de lo sacro, que inmoviliza venerablemente como dignidad autobrotante, que atrae y aleja de sí como *mysterium augustum*, polo de atracción y al mismo tiempo de acatamiento que llama como lo digno de amor, honra y respeto a través de actos rituales externos e interiores y, en caso contrario, exige el repliegue.

Lo interesante de la anterior descripción es poder observar cómo en la complejidad de las nociones inicialmente deservueltas por R. Otto y más allá de sus objetivos fenomenológicos provocados –pero al mismo tiempo limitados por las enseñanzas kantianas– se reflejan lejanas ausencias. Estimula el pensamiento en relación con lo sagrado intuirlo kantianamente como categoría ordenadora –o concepto puro del entendimiento– e idea reguladora pura capaz de organizar racionalmente y convocar hacia la unidad de la perfección, un *télos* aperceptivo trascendental que orienta a la historia religiosa y que se muestra operando en las experiencias religiosas, que se descubre y determina en los hombres que lo viven con superior intensidad: en el “fondo del alma” de los místicos. Todo esto es intelectualmente muy sugerente, igual que las ideas de E. Kant sobre lo sublime en el campo de la filosofía de lo bello y que han desatado otras interesantes reflexiones en relación con nuestro tema. Pero, en el fondo, no superan esa especie de “trascendentalismo refinado” ante el

que, con sano juicio, William James prefería conservar un “trascendentalismo craso”, más realista y próximo al mundo de las creencias.

Efectivamente el tradicional *kalós kai agathós* preplatónico y platónico, que se mantuvo por siglos como el modelo de vida ciudadana griega y llevado a su profundidad de comprensión por Plotino, nos habla más claramente del asunto.

El deseo opera extensivamente a través de los canales sensoriales y la misma naturaleza se vale de los cuerpos para cumplir con su capacidad de reproducción. Pero lo que motiva el deseo es la atracción que ejerce en el alma algo bello o formado y, opuestamente, lo informe o feo aleja de sí. Pero la atracción de lo bello no se satisface con la praxis erótica sobre el ente bello, sino que busca más belleza. Hay una escala de entidades bellas, pero asimismo una libre aceptación o rechazo de esa gradación, con lo que subyaciendo al deseo de lo sensible se descubre la belleza ética –de las profesiones y acciones nobles y de las virtudes– y su inseparabilidad de los valores. Naturalmente que ambos sentimientos, atracción y aceptación, y alejamiento y rechazo, implican el reconocimiento de lo verdadero o falso de esas entidades en relación con el mismo orden y su arreglo por grados. De este modo, el que atiende a la atracción de lo que aportan los sentidos –el músico–, el que atiende a la atracción de lo que muestran las emociones –el sensible al amor, el amante– y el que atiende a la mostración evidente de esas mismas realidades –el filósofo–, encierran típicamente a los tres grandes modelos de la raza humana, llevados por el deseo del ser, de la vida y del conocimiento, corporal y anímicamente, pero cuando operan inescindiblemente son pura transparencia de ser, vida y conocimiento, sin nada que los oculte. No debe soslayarse, sin embargo, que en el seno de la transparencia está presente la claridad para que la misma transparencia sea posible, luego ese brillo que permite la transparencia total es más que esa transparencia y ella la desea. La atracción no se ha extinguido todavía, porque la transparencia ama a su propia luz –la belleza (*kalón*)– luego, superando el eros que ama locamente al eros que conoce transparentemente y

elevándose a través del primero será posible tocar a la pura luz que no está en otro, amor que ya no ama, porque nada desea, ya que es amor en sí y que está sobre toda belleza. Esta realidad serena que nada busca ni necesita, porque nada es, aunque todo es por ella; ni en nada se divide aunque todo lo que es, que es múltiple, por ella se multiplica, la podemos llamar Bien (*agathón*) o Uno (*ben*).

Decía bien el lexicógrafo del siglo vi, Hesiquio, que *kalón* se emparenta con *koilus*⁶ lo sagrado como intacto, indemne o sano, que atrae como saludable o plenitud de vida, belleza que es la antesala del Bien y como intacto/sacro, el umbral de lo Uno en cuya transición se experimenta la ambigüedad de la vía final del desconocimiento abismal-deslumbramiento, de la atracción-alejamiento, de la aceptación-rechazo que puede unir o separar de lo Uno, núcleo secreto, palpitante y recogido de lo sagrado en sí.

II. La fenomenología de la religión y el *Homo religiosus*

Ahora bien, partiendo de estas premisas, M. Eliade ha podido caracterizar a los hechos religiosos como “hierofanías”, o sea, como “manifestaciones de lo sagrado”, y ha podido sostener al mismo tiempo que la disposición o actitud ante lo sagrado es indisociable de la conciencia humana, es decir, que lo “sagrado” forma parte de la estructura de la conciencia y que como tal, ella misma es hierofánica y, además, que la religión a lo largo del tiempo es con sus apariciones y eclipses hierofánicos, el reflejo de la dialéctica de lo sagrado y lo profano.

En esta ocasión especial al referirnos a la fenomenología en relación con el hombre religioso, resultará ilustrativo poner el acento en los orígenes mismos en el tiempo en que se revela el fenómeno. Dicho en otros términos, referirnos con particular atención a la “emergencia del hombre religioso”, un momento que es incluso anterior al de los mitos y del que estos guardan en algunos casos la memoria. O sea, que nuestra tarea circulará por la esfera de los fenomenólogos de la religión en esta ocasión en la medida en que la

fenomenología valora estos hechos en sí mismos, hace la tentativa de comprenderlos con un método propio y el resultado que obtiene —vivencia o empatía— es lo que describe; pero apoyándose particularmente en las investigaciones de campo y las derivaciones comparativas de los trabajos directos de los paleoantropólogos y de los estudios sobre el tema de algunos prehistoriadores: A. Leroi Gourhan, H. Breuil, F. M. Bergounioux, E. Boné, A. C. Blanc, E. Anati, F. Facchini, R. Hamayon y otros.

II.A. La paleoantropología frente a los reduccionismos teóricos

Esta parte de la exposición es particularmente deudora al trabajo de Fiorenzo Facchini, *La emergencia del homo religiosus. Paleoantropología y paleolítico*, que resume las amplias enseñanzas de las etapas prehistóricas de la humanidad contenidas en varios libros del profesor de la Universidad de Bolonia.

☞

El hombre como ser reflexivo y artista y, sobre todo, religioso es muy anterior al *homo sapiens sapiens* y al neandertaliense.

Como despeje preliminar del campo se consideran insuficientes para el presente propósito descriptivo, las interpretaciones sobre el hombre religioso ofrecidas por las posturas evolucionista, sociologista, etnologista y funcionalista, surgidas desde poco después de mediados del siglo XIX, porque de algún modo estas posiciones no consideran estos hechos en sí mismos, sino que los interpretan por otros hechos. Son expresiones encubiertas, se podría anticipar, no

relativas al *homo religiosus*, sino nacidas del *homo ideologicus*, que se incubaba combativamente y emerge a redropelo en la cultura europea durante el siglo XVIII. Forman parte del cuadro de interpretaciones deficientes antes aludidas:

1. La corriente evolucionista, representada por J. Lubbock, E. B. Tylor, L. Morgan y James Frazer, que “parte del presupuesto de que en la fase primordial de la humanidad no existía ninguna forma de religiosidad y que la religión se formó después de distintas etapas

de evolución religiosa”, tratándose de una etapa posterior dentro de esa evolución y de un absurdo que se debe superar.

2. El planteamiento sociologista que se origina y alcanza también la culminación en la escuela socioantropológica francesa (É. Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert). Este grupo de estudiosos divide los resultados de sus estudios en dos aspectos. Considera correctamente, por una parte, que si bien la atención de lo sagrado permite distinguir la dicotomía socialmente visible de lo sagrado y lo profano y de este modo ordena a la sociedad y sus usos y costumbres de acuerdo con este principio; lo sagrado, por otra parte, revela por naturaleza una ambigüedad de atracción y rechazo que tiene su fuente, sin embargo, en el sentimiento ambivalente de repulsión que despierta la constrictión de la norma social y al mismo tiempo el de atracción que suscita su cumplimiento, ya que por este último se alcanza la aceptación social. Las normas sociales son, por lo tanto, el origen y fundamento de la experiencia operativa de lo sagrado en las sociedades humanas.

3. Andrew Lang partiendo del estudio de algunas sociedades primitivas entre los australianos y los habitantes de las islas Andaman, llegó a la conclusión de que la creencia en un Dios superior era el punto de partida de la actitud religiosa. Wilhem Schmidt retomó la idea con nuevos ejemplos de grupos de América del Norte y australianos, generalizando la tesis de que la primera forma de religión habría sido el monoteísmo. Es decir, la creencia en un Ser supremo vinculada a una revelación primordial que posteriormente degeneró en otras formas religiosas inferiores como el animismo, la magia y los politeísmos. Cuando posteriormente R. Pettazzoni y Paul Schebesta aplican el método histórico a la misma noción con la exigencia de recurrir tanto a la etnología como a la prehistoria, modificarán la tesis reconociendo el origen del monoteísmo en el culto del Dios Celeste, pero sin salvar el escollo de que es la concepción monoteísta de las religiones abrahámicas, la que subyace en el fondo de este modo de comprensión, con la pretensión de darle valor universal.

4. Bronislaw Malinowski y Richard Thurnwald vinculan las creen-

cias religiosas con las necesidades fundamentales del grupo social. Entre los pueblos cazadores manifiesta la idea generalizada del carácter sagrado de los animales (teriomorfismo). El totemismo correspondería a las culturas de predadores más especializados, mientras que el animismo que personaliza a la divinidad se ofrecería en las culturas agrícolas. La idea de un Ser supremo se dará, finalmente, entre los pueblos de pastores. E. Jensen agregará a la idea primitiva de un Señor de los animales propia de los cazadores y a la de un Ser celeste y creador, la de una divinidad de tipo *dema* propia del ciclo agrícola matriarcal, que posteriormente se transformará en diversos dioses. En todos los casos, la interpretación se basa en la función socioeconómica, la que subyace a las descripciones de un desarrollo a través de períodos culturales.

II.B. Los restos del hombre prehistórico y el culto de los muertos

Sin embargo, es digno de observar que dentro de los cinco períodos prehistóricos de desarrollo en relación con seres vivientes que abarcan los últimos cuatro millones de años y que desde el punto de vista morfológico señalan hacia una evolución que llega hasta el hombre actual, se distinguen las etapas del hombre australopiteco, la del hombre hábil, la del hombre erecto, la del *homo sapiens* antiguo y la del *homo sapiens sapiens*.

Ahora bien, desde la cultura del paleolítico inferior correspondiente a la edad del *homo erectus* (1.700.000 a 150 mil años) se poseen elementos que se consideran como testimonios de restos significativamente humanos. Debemos, sin embargo, considerar testimonios mucho más recientes para poder llenar coherentemente estas amplias lagunas en relación con el *homo religiosus*.

Las sepulturas más antiguas que actualmente se conocen son las de la gruta de Qafzeh en Israel. Su antigüedad es de 90 mil años (paleolítico medio). Se han encontrado en ella restos de esqueletos de 16 individuos junto con remanentes de industria de la misma edad, o edad musteriense. Llama la atención entre los restos a disposición el esqueleto de un adolescente junto al de una mujer, con los brazos doblados y las manos a cada lado de la cabeza sostenien-

do la cornamenta de un gran ciervo. Conserva sobre el pecho fragmentos de un huevo de pato hembra y huellas de fuego. Sobre el abdomen tiene un bloque calcáreo y las piernas están dobladas. Varios investigadores sostienen que se trata de notas que se relacionan con la idea de vida futura. En realidad, el ciervo que pierde sus cuernos en primavera y después los regenera podría haber sido símbolo de fertilidad e inmortalidad. En el chamanismo más arcaico, el siberiano, se ofrecen interesantes paralelos.

En la misma Palestina, en la gruta de Skhul se han encontrado una decena de sepulturas que igualmente remontarían a 90 mil años. En otra gruta situada en Kebara, en el Monte Carmelo, se ha encontrado una sepultura cuya antigüedad remonta a 60 mil años, el esqueleto carecía de cráneo, posiblemente porque habría sido transportado posteriormente a otro lugar.

Pero en otros lugares más recientes del paleolítico superior o neandertaliense se han encontrado en Teshik-Tash (Uzbekistán, en el Asia central) sepulturas con los restos de un joven junto a cinco trofeos de cuernos de cabra montés. En Shanidar (Irán) se hallaron restos de varios individuos de distintos niveles cronológicos, del 70 mil al 45 mil. Son de características neandertalienses y están acompañados de restos de industria de la cultura anterior mustariense. El análisis de pólenes muestra que el hombre inhumado del estrato IV, reposaba sobre un lecho de flores y estaba rodeado todavía por más flores. Queda de esta manera establecido con firmeza la atención y el culto que se rendía al difunto en tan lejana antigüedad. Pero cuando se transita de nuevo hacia el paleolítico superior se comprueba que el *homo sapiens sapiens* continuó practicando sin interrupción la inhumación y proveyendo a las sepulturas con material funerario incluso más abundante. Así se ratifica en Cromagnon, en Combe-Capelle, en la cueva de Morín en España, las de Grimaldi en Italia, en Moravia, etcétera. En el último caso, en las cuevas de Breno y Predmost, se incluían entre los restos omóplatos de mamut. Las posturas y orientaciones de los individuos sepultados, además, difieren: unos están en posición de reposo, otros replegados sobre sí, otros con los miembros flexionados. Las distintas pos-

turas se interpretan diversamente, se las considera tanto como una posición para impedir que los muertos retornen entre los vivos, como la tentativa de devolverlos a la tierra en posición fetal, o bien, como imitando al que duerme.

Pero se posee otro dato tan importante como sugestivo para la interpretación. En varias sepulturas del musteriense así como del paleolítico superior está documentado el uso del ocre rojo, en Gadeb (Etiopía), en el segundo estrato de Olduvai (Tanzania), en Terra Amata (Niza), y en Becov (Checoslovaquia). Este simbolismo tan frecuente entre los restos fúnebres, que tiene que ver con la sangre como vehículo de la vida, una semejanza observada con la sangre derramada de los animales y que mantiene un visible parentesco con los usos rituales chamánicos de los pueblos uralo-altaicos e incluso con el derecho griego arcaico, como lo sigue manteniendo el vocablo indoeuropeo "pena", o sea, *poína* o *poena*: resarcimiento de sangre.

Tanto en el paleolítico medio como en el superior, según se ha ido mostrando, el culto de los muertos está bien difundido y arraigado y puede también observarse que las inhumaciones últimas pertenecientes al período posterior ofrecen un uso más copioso de materiales. Pero debe igualmente advertirse que los ritos funerarios, aunque de manera más simple, están ya entre los enterramientos primeros, por más que haya aumentado la complejidad. Por eso lo más llamativo e interesante *para una consideración fenomenológica y como nota humana característica es la continuidad ritual que persiste, entre todos estos casos diferentes.*

Y por la razón antedicha se pueden adelantar varias reflexiones sobre la base de estos datos referentes a las sepulturas antiguas y extraerse de sus significados, diferentes niveles de sentido: una consecuencia general es la conclusión de que el hombre deseaba continuar viviendo de algún modo, o sea, sobrevivir. Otro aspecto humanamente intencional y generalizado es el de la realización de las inhumaciones en grutas. Pero a estas observaciones primeras sobre los datos se superponen las múltiples intenciones que pueden estar implícitas en estas prácticas mortuorias: ¿se trata de

simple piedad hacia el difunto, de la voluntad de mantenerlo alejado al conservarlo sujeto y aprisionado, o bien, del anhelo de trascender la muerte y de permanecer por siempre? El sentido simbólico, empero, contenido en estas reliquias rituales aludidas y a las que pueden agregarse otras, como los elementos y trofeos animales, las sustancias colorantes, los sílex trabajados y las conchillas, remiten a creencias suficientemente difundidas que superan una intención dirigida al cumplimiento de las necesidades vitales inmediatas, para remontarse a poderes más elevados. Dentro de estas condiciones esbozadas se puede seguir avanzando en otros campos que son límites, por motivos que se exponen a continuación.

II.C. Honras fúnebres e inmortalidad

Porque, primeramente, el empleo del ocre rojo no sólo se ha encontrado en tumbas humanas, sino también en las de animales.

Efectivamente, los depósitos de huesos encontrados de las épocas prehistóricas contemporáneas a las referidas, no son a menudo simples amontonamientos de huesos, sino que en diversos casos se descubre tanto que se han realizado en lugares que son inaccesibles para los animales, como paralelamente mostrando una intencionalidad humana en su organización.

En el fondo de la gruta de la hiena (Arcy-sur-Cure, Francia), el lugar de habitación de los humanos, se han conservado gruesos fragmentos de huesos de mamut, rotos a golpes de un elemento percusor, junto con una docena de formas esféricas de caliza. En el mismo lugar geográfico, en la gruta del reno, se ha descubierto en una pared, un nicho de 50 centímetros de profundidad, lleno de fragmentos de huesos de renos. En Drachenloch (Suiza), Salzhofen (Austria) o en Petershol (Baviera) bien sea en nichos o alineados contra una pared, se han conservado en "cajas de piedra", cráneos y osamentas de oso, lo que manifiesta un interés particular del hombre hacia este animal.

También en el fondo de una caverna de Meiendorf se habían depositado algunos cadáveres de hembras de reno, cuyas vísceras fueron reemplazadas por piedras. Otros depósitos de cráneos se han

encontrado en Predmost, en Grimaldi, etcétera. Se han señalado similitudes entre estos hallazgos y las costumbres de los esquimales de Alaska, que esconden intactos los huesos de sus víctimas, especialmente el reno, para evitar que los devoren los perros y así favorecer la reincorporación de las almas o principio de vida de estos animales, que son indispensables para la propia subsistencia del grupo. En diversos yacimientos del período se han encontrado cornamentas de uros y bisontes y dientes con ranuras o perforaciones, lo que indica nuevamente el interés directo del hombre por estos animales. Una de las hipótesis más verosímiles en relación con estos enterramientos es la del respeto de ciertas partes sólidas del animal con la expectativa de que el alma-*anima* retorne, comenzando a recubrirse en primer lugar esas partes óseas de carne y tendones. Se trata de una costumbre asimismo preservada entre algunas formas de chamanismo arcaico, pero que nos recuerda, al mismo tiempo, las raíces de una de las creencias básicas de la religión cristiana, la de la resurrección de los muertos, también presente en corrientes judías helenísticas, como las de los fariseos, y presente en los mismos textos del Antiguo Testamento, según escribe con anterioridad el profeta Ezequiel: "La mano de Yahvé fue sobre mí y, por su espíritu, Yahvé me sacó y me puso en medio de la vega, que estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: 'Hijo de hombre ¿podrán revivir estos huesos?'. Yo dije: 'Señor Yahvé tú lo sabes'. Entonces me dijo: 'Profetiza sobre estos huesos. Les dirás: huesos secos, escuchad la palabra de Yahvé. Así dice el Señor Yahvé a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar el espíritu en vosotros, y viviréis. Os cubriré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os cubriré de piel, os daré un espíritu y viviréis, y sabréis que yo soy Yahvé'".⁷

II.D. El hombre arcaico y el hombre religioso

Una primera reflexión sobre los puntos antes expuestos nos permite retroceder todavía más en el tiempo y remontarnos hacia el período del paleolítico inferior. Nos referimos al cuidado de los crá-

neos humanos encontrados en diversos lugares por los paleoantropólogos (es el caso de los pitecántropos de Java y del sinántropo de Pekín, cuyas reliquias son exclusivamente craneales), cráneos que se han descubierto conservados en posición invertida, con la base craneana faltante y el hueso occipital perforado. Muestras en relación con lo dicho pertenecientes a unos cuarenta individuos se han encontrado en Chou-Kou-Tien y asimismo en Ngandon y también en la gruta de Guattari en el Monte Circeo en Italia, etcétera. Por encima de la hipótesis de posibles prácticas de canibalismo ritual como se ha sostenido respecto de los restos del Monte Circeo en Krapina, Croacia, debe advertirse ante todo la diferencia de estado que interfiere entre el momento primero, el de la muerte, y el segundo, el del tratamiento sobre el cadáver que separa la carne de las osamentas y de las que se consideran dentro de ellas las partes más nobles y representativas del cuerpo y que se seleccionan, como el cráneo. Las osamentas han sido transportadas a esos lugares para su conservación. Y esto permite suponer desde otra perspectiva, la idea de una continuidad entre la comunidad de los vivos y la de los muertos. Nuevamente en este caso y en una considerable lejanía cronológica respecto del hombre contemporáneo, lo que queda sugerido es la intención de conservación de la vida más allá y por encima de la necesidad material del alimento. Efectivamente, tanto el posible canibalismo, que encierra un sentido de adquisición de potencia vital, como el tratamiento cultural de las partes óseas seleccionadas después de un período de abandono posterior al momento de la muerte, sustentan la idea de una restitución compartida de la vida, que sigue permaneciendo autónomamente, entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Entonces es posible avanzar en una segunda reflexión que se proyecta sobre el conjunto de la exposición.

Porque de acuerdo con lo descrito, los hombres de Neandertal que poblaron Europa y el Próximo Oriente conocían la práctica de la sepultura hace 25 mil años y gradualmente se fue afirmando la forma humana moderna del *homo sapiens sapiens* con el que el pensamiento conceptual y las actividades artísticas del arte parietal

(figuras y conjuntos de figuras del arte rupestre, Lascaux, Altamira, etcétera) y el mobiliario (placas de hueso, piedra o marfil con incisiones, figurillas), que es anterior a lo primero, se ensancha notablemente. Pero estas formas modernas de actividad ya tenían antecedentes 100 mil años antes en África (Tanzania) y se fueron extendiendo por el continente euroasiático. Lo dicho permite sostener que el hombre como ser reflexivo y artista y, sobre todo, religioso es muy anterior al *homo sapiens sapiens* y al neandertaliense hacia el que apuntaban los individuos del *homo sapiens* arcaico desaparecidos hacia la mitad de la glaciación de Wurm.

Pero para poder mantener la idea afirmada hay que hacerlo sobre una noción de hombre, como se sostiene actualmente –y se pone de relieve– en el ámbito de la paleoantropología, que sea lo suficientemente amplia como para no reducirla ni a lo biológico ni a lo cultural, pero tampoco a un concepto abstracto que lo separe de su contexto cósmico, sino que afirmado en este, incluya los diversos aspectos.

Una base biológica incluyendo las características típicas de la especie humana (estructura cerebral adecuada, dentadura reducida, oposición completa del pulgar a los dedos de la mano, aparato de fonación idóneo para el lenguaje articulado), *un nivel cultural* que se integra en la especie biológica, pero que es inseparable del *proceso de adaptación al medio cósmico* y que la ha ido constituyendo en lo que es con unas posibilidades específicas de innovación y crecimiento, por acumulación y transmisión de conocimientos por una vía que no es genética ni exclusivamente parental, conservando por sus actos individualmente inagotables de amor, decisión y razón, un vínculo intencional con la unidad ordenadora del todo que los preside: “Aquella dimensión tan definitivamente humana que ha hecho sentirse inicialmente al hombre profundamente integrado al cosmos como una totalidad animada y que cuando potencias particulares le han hecho percibir su superioridad lo haya experimentado al universo como un misterio, que se revela y se sustrae. De este modo lo sagrado se hacía presente al hombre más arcaico, que ansiaba conservar esa situación, por eso el hom-

bre es también por esencia tradicional y trata de retornar al principio, como lo atestiguan los mitos como relatos tradicionales".⁸

III. La fenomenología de la religión y el *Homo ideologicus*

Sin embargo, la crisis religiosa iniciada en Occidente durante el mismo Medievo,⁹ que se precipita políticamente hacia el fin de la Edad Media con el nacimiento de unidades nacionales clausuradas y cuya eclosión histórica en el ámbito religioso cumplida por el Renacimiento y la Reforma se registra por la fecha emblemática del año 1328, cuando Guillermo de Ockham y otros cuatro frailes franciscanos se alejan de la autoridad papal y buscan la protección de Luis de Baviera. Este conjunto de hitos históricos anárquicos adquirirán rasgos de abstracción crecientes durante el Siglo de las Luces, proyectándose hacia el presente bajo el conjunto de los prejuicios dogmáticos y que jamás entran en discusión para el hombre actual, de las creencias ciegas en el progreso, la evolución, el culto autónomo de la razón, el relativismo, el individualismo, el cientificismo social y el empirismo, nociones que son genéricamente consideradas como principios que no admiten discusión y que ante la inestabilidad de las creencias tradicionales han ocupado dentro de la cultura el espacio vacante, consolidando una ingenua tendencia hacia la emancipación de la sociedad de todo tipo de autoridad religiosa, política, intelectual e incluso paradójicamente ideológica en nuestros días. La combinación de estos factores es un óptimo caldo de cultivo a favor de la desintegración mental de los individuos y de la debilitación de la voluntad.

La tarea, antes que educadora de la conciencia, intelectualmente corrosiva de la necesidad del equilibrado control de la razón y de su perversión ideológica, fue individualmente planteada por P. Bayle, B. Spinoza, J. Toland y R. Simon, pero adquirió características grupales entre los deístas y los intelectuales parisinos de los salones literarios (Voltaire, Diderot, D'Alembert) y especialmente entre los miembros de las sociedades de pensamiento, cuya expresión máxima será el Club de los Jacobinos como usina de abstracciones. Al no

encontrar una respuesta similar, las divisas combativas subterráneas que se venían lanzando contra los símbolos religiosos entendidos como supersticiones, fueron reemplazadas por conceptos extraños a la realidad, pero gradualmente consensuados, que adquieren finalmente la calidad de dogmas laicos e irrefutables. Son estas ideas-certeza puras las que combinándose construyen ideologías racionales y absurdas que utilizadas por un poder minoritario, pero decidido, se transforman en ideocracias y se van integrando a los grandes discursos ideológicos de la modernidad en los que la sacralidad se torna en profana, aunque manteniendo un silente poder invertido. Surge de este modo la aceptación sin réplicas de una moral sin religión y de

∞

El hombre moderno, posmoderno, historizante y fabricante de utopías ideocráticas espera siempre el "acontecimiento" que le brinde la liberación.

una religión de la razón sin símbolos ni dogmas sagrados –junto con los fallidos intentos de fundar una religión civil– que se metamorfosea de a poco en ideologías políticas de salvación; de una antropología evolucionista que se proyecta hacia posibilidades humanas indefinidas; de una adhesión ciega a la ciencia sin orientación y a un vacuo endiosamiento epistemológico, conjunto que necesariamente debería desembocar contemporáneamente bajo las irresponsables etiquetas de "ontología débil", "gnoseología débil", etcétera, en la confusión de los conocimientos y en el caos de las

ideas. Es este el panorama que domina gran parte de la producción de los pseudopensadores y falsos profetas puestos de moda por el mercado editorial.

Se explica, ante la situación poco antes descrita, la ineficacia dentro del marco de una modernidad que se pretendió posreligiosa, de la actividad de los llamados humanistas ateos o "pensadores de la sospecha", que levantaron sus críticas desde diversas perspectivas: económica, política, social y antropológica (Karl Marx), psicológica y cultural (Sigmund Freud) o filosófica (Jean Paul Sartre), lástradas

de Ilustración y de suplantaciones ideológicas, que han pretendido señalar las deficiencias de un racionalismo totalitario que ha condenado al hombre integral a quedar fuera de sí y que han incluido a la religión como uno de sus aliados ("opio del pueblo", "neurosis universal", "pasión inútil"). Balances sumarios y ejecuciones rápidas han llevado hacia adelante sin cambiar de senda, aunque sí de estrategias culturales, los adherentes a la Escuela Crítica de Frankfurt.

Pero el último y engañoso capítulo en despliegue de este corto *film* que apenas araña los tres siglos de existencia –incluidos sus prolegómenos– sobre la aventura del hombre y de su inserción en la cultura, con pretensión de distinguirse de las grandes ideologías políticas modernas (liberalismo, socialismo, nacionalismo y anarquismo) es la posición antimetafísica seguida de una sonora campaña de difusión filosófica propia de los pensadores europeos continentales, que nace con Friedrich Nietzsche, a causa de una ambigua actitud crítica frente a las tradiciones religiosas de Oriente y Occidente, que se consolida con Martin Heidegger, y que muestra su frustración y esterilidad con el fárrago de los denominados pensadores posmodernistas.

Un libro nietzscheano prototípico –incluido en lo característico su título– es el *El Anticristo*, que confirma su carácter de denuncia contra los valores trascendentes del cristianismo exacerbados por Pablo de Tarso, una escapada metafísica que desvitaliza las funciones religiosas reales, que sin embargo se ven reivindicadas desde la tradición religiosa vital encarnada en las *Leyes de Manu* del hinduismo, un verdadero tratado de valores fundantes según el profesor de Basilea, por ser intramundanos. Es el rostro oriental del dionisismo ancestral: una forma de lo sagrado telúrico y natural que se liga con el espíritu de la tragedia y excede la medida que impone la vida en interminable aventura, el intelecto y la disciplina sacerdotal. Quien sea capaz de abreviar en su fuente de potencia inagotable con aquello del hombre que lo puede tangencialmente contactar, la voluntad intensa de poder vacía de condicionamientos, realizará el acto sagrado por excelencia ante el divino Dionisos, desterrando al Cristo evanescente del cristianismo. Se trata de la manera como al

vacío de Dios –“Dios ha muerto”– responde una construcción desde la nada.

El parentesco antimetafísico y nihilista de M. Heidegger con F. Nietzsche es insoslayable, pero asimismo es una muestra de su influencia en edición corregida y ampliada, que trata de llenar el intervalo humano a través de la experiencia de la facticidad de la existencia que le susurran al oído al filósofo suabo las lecturas de Soren Kierkegaard.

El pretexto para avanzar en la propia dirección es una peculiar manera de entender el pensamiento presocrático, interpretado con independencia de la dialéctica socrática –que por siglos tuvo entretenidos a los autores griegos– y del proceso hacia la inteligibilidad y sus niveles de exigencia proseguido firmemente por Platón.

Que “el ser es” como sostuviera Parménides,¹⁰ no quiere decir que los entes o los seres reflejen al ser en su inmutabilidad, noción que es producto del pensamiento estereotipado, ni la combinación de la fe religiosa cristiana con su mismo intelectualismo elaborado como ontoteología, sino que la inagotable permanencia oculta y congregativa del ser se manifiesta en la interminable fluencia temporal de los entes, un fluir que la existencia humana frecuente (el “hombre pastor del ser”) y que en la medida en que su existencia se entregue a lo que es –entre otras cosas, tiempo y libertad–, entrará en sintonía con el ser –recluido, inmanifiesto y origen–, y su entidad existencial, su pensar y su decir¹¹ flexible lo harán brillar, de lo contrario se oscurecerá. La espontaneidad permanente del ser manifiesta la fluencia y la claridad del devenir destinado, muestra la ambigüedad de lo que connaturalmente rehuye la expresión y lo que prístinamente se manifiesta es lo sagrado, en cuyo ámbito crecen los dioses, que celebran poetas y pensadores, en tanto que participan de lo sagrado. Para Heidegger huelga, por lo tanto, la presencia de sacerdotes y rituales.

Este nuevo replanteamiento ontológico y su implantación sobre un diálogo entre el brotar naturante y su fluir natural, es un retorno a la vida telúrica y una nueva versión dionisiaca desgajada de los cultos de misterio. Es una religión que religa a la naturaleza y que

el hombre está llamado a domesticar: mortales-inmortales; Cielo-Tierra.

Pareciera ser con lo dicho que la emancipación del hombre como entidad libre en todos los sentidos se completó, liberándose de toda ligadura tanto religiosa y trascendente, como mítica.

Pero M. Heidegger en su liquidación metafísica dejó un remanente por saldar: la presencia o constancia del evasivo ser en la errancia incierta de los seres, un residuo que conservado no llega a redimir por entero la libertad del hombre.

De este último resto de fundamento y de su injustificada presencia en la cultura occidental se harán cargo los representantes del pensamiento posmoderno, porque la posmodernidad, como la expresión actual de una posición a caballo entre el *homo ideologicus* –exterminador por infalible autoerección de los encantamientos del cosmos ante las luces de la razón– y el filósofo antimetafísico, ejecutor inmisericorde de toda certeza para que la libertad se recupere sin trabas, no es más que un híbrido de la Ilustración sazonado con humanismo ateo, ideologismo vago y frívola erudición desligada de los planos de investigación de las ciencias humanas.

El recientemente fallecido Jacques Derrida ha sido un ejemplo brillante y provocativo de la postura señalada con su teoría, por una parte, de la deconstrucción, y por la otra, con su adhesión a la proclamación altisonante del “retorno de la religión”.

Con la deconstrucción, la parte *destruens* de su mensaje ha mostrado –a la retaguardia de la posición crítica de Michel Foucault, Jacques Lacan y Louis Althusser sobre la institucionalización inconsciente del poder por las estructuras sociopolíticas, económicas y lingüísticas– que lo estable en la historia de Occidente como sostén del lenguaje es la escritura y que en sus bordes interiores –lo que distingue a los significantes por sus significados– se revela el elemento operativo que moviliza el vagabundeo lingüístico –la “diferencia”– que distingue y crea referencias permitiéndole al lenguaje estructurado el crecimiento, la ðiseminación y la dispersión. Dicho en términos más amplios, la diferencia es en sí repulsiva, por eso separa, y al mismo tiempo, atractiva, por eso asocia. O bien con terminología cosmo-

lógica y posmodernizando a Platón: diferencia y *khora* del *Timeo* otorgadora indeterminadamente de espacio y lugar, sus análogos, porque la *khora* es una y única, como la inversión de lo Uno neoplatónico. Única como alteridad que distingue porque aleja; y una porque impasible o sin composición, atrae o une. Es lo sagrado y su ambigua manifestación: *khora*/diferencia, que genera un mundo inesperado, ocultándose por propia potencia y agitándose en los espasmos de la libertad humana.

Y las etimologías sobre la religión y lo sagrado manejadas con las licencias con que se gratifica la prosa de ensayo, y la aparición sorpresiva de la religiosidad difusa de las mal llamadas enseñanzas y prácticas esotéricas, y el recrudescimiento de los fundamentalismos y la invasión de las sectas serían la confirmación de ese retorno de lo sagrado que abría para el autor argelino, Derrida, ocultas perspectivas.

M. Heidegger con su ingenuo naturalismo ontológico, condenable a los ojos posmodernistas, y J. Derrida, basado en su individualismo libertario radical, no escapan del círculo del *homo ideologicus* cayendo en la ilusión de que el hombre es el hacedor del mundo y de la Historia, una vez que ambos han logrado, de diferente manera, desembarazarse de los “grillos” de la metafísica.

La amplia diversidad de los restantes pensadores posmodernistas desde un Gianni Vattimo –antojadizo intérprete de la *kénosis* paulina o vaciamiento de Dios, encarnado y crucificado–,¹² hasta el más joven escritor esloveno, Slavoj Žižek –quien propone reivindicar al cristianismo frente a nebulosos “retornos religiosos”, homologando “el odio a la familia” de Jesús el Nazareno con el radicalismo revolucionario de K. Marx, dando una espectacular pirota sobre cualquier vestigio comprobable del contexto histórico–, pasando por H. Blumenberg, Peter Sloterdijk o G. Agamben, no hacen sino ejecutar la misma música en diferentes tesituras. Todas estas posiciones tienen algo en común: una identidad de estilo filosófico en tanto que lo que les interesa a sus cultores no es tanto pensar filosóficamente cuanto cultivar un modo de hacer filosofía, no un modo de filosofar, cuanto de “filosoficio” u operar filosófico, que sacuda, provoque y

fácilmente repercuta en el público masivo, es una metamorfosis de la filosofía en praxis social. Además, proponen un optimismo ingenuo e ideologizante, que les hace creer en la posibilidad de la realidad antes que en la observación de lo que se piensa acerca de ella. La libertad, antes que el hecho de ser libre de por sí, hace para ellos libre al hombre que pretenden reivindicar en su humana soledad y de ella depende. Los griegos atenienses reconocían con claridad que el hombre libre (*eléutheros*) bajo sus diversas formas era el que se distinguía del esclavo (*doûlos*), pese a sí mismo dependiente, y no querían caer en la forma de esclavitud suprema de tomar la libertad como una abstracción (*eleuthería*), aspirando, en consecuencia, a la autosuficiencia (autarcía) radical que proviene de la mismidad señorial. El hombre moderno, posmoderno, historizante y fabricante de utopías ideocráticas –tomando siempre antropológicamente lo peor de la herencia cosmológica griega mal entendida– espera siempre el “acontecimiento” que le brinde la liberación.

Bajo esta perspectiva –herencia de las Luces y del dominio conspirativo de los clérigos– se entiende que lo religioso y lo sagrado no necesiten de sacerdocio, de ritos, ni de mitos, ni de ética comunitaria de fundamento religioso, en otros términos, del hilo de la tradición. Un hombre individual, ficticiamente libre y que gira como un átomo sobre sí mismo, no es súbdito de nada y de este modo se cree soberano en el imperio de un universo “secularizado” o desacralizado, aunque sea el último de los esclavos que ha producido la civilización en profunda decadencia de un Occidente masivamente apático a la escala y rango de los valores reales.

Por eso la coherencia de situación exige que no se ha de buscar la religión en los templos y en la convivencia comunitaria, sino en la conciencia; tampoco en el diálogo basado en la comprensión de los valores religiosos universales y la tolerancia en el respeto por ellos, sino en los principios de la convivencia democrática, el pluralismo de las ideas y la comodidad que ofrece el aparente bienestar sensible y mental, manteniéndose callado todo asalto de sensibilidad hacia lo trascendente. Los condicionantes religiosos consecuentes se denunciarán como bordeando el fanatismo, mientras

que los pseudodogmas profanos funcionarán como el antídoto eficaz frente a toda orientación que proceda de la enseñanza tradicional. Los derechos del hombre no obedecerán a su intrínseca naturaleza antropológica en relación inescindible con lo sagrado, sino a las convenciones políticas de los poderosos, cuyo campo de acción ha sido inadvertidamente allanado y el ejercicio de su tiranía, fortificado por los mismos pensadores que han desacralizado la vida humana y la del universo.

IV. A modo de conclusión

En tiempos de tan extendida y profunda desacralización en los que todo rasgo de sacralidad tiende a ser cuestionado o sometido al filtro del escepticismo y, por lo tanto, condenado a desaparecer bajo la superficie de una gradual e intensa profanación económica, política, jurídica, social, institucional, familiar e individual, las tentativas irrefrenables de las manifestaciones de lo sacro en sus ámbitos transmisores tradicionales: la naturaleza y la cultura –religiones, artes, pensamiento– también quieren ser violentamente confiscadas.

- La postura del hombre desacralizado que se ata al mal llamado progreso humano –no solamente conflictiva, sino expoliadora de la vida natural cósmica e individual– no sólo lleva en casos de grandes conmociones y catástrofes del planeta (como los recientes maremotos acaecidos en el Sudeste asiático) a hablar irreflexivamente de una “naturaleza injusta” y “despiadada”, en lugar de reflexionar honda y humanamente acerca de una equilibrada ecología de adaptación de la especie humana, sino que en su abismal error propicia el suicidio colectivo mediante superficiales y hedonistas programas demográficos y justificaciones abortivas y eutanásicas arbitrarias, dejando al margen las meditaciones urgentes que reclaman la criminalidad de las guerras y de las explotaciones colectivas de los hombres.

- La voluntad generalizada del no entendimiento religioso –otra forma sutil de desacralización– es la que induce a muchos creyentes, como un modo no de confianza en la propia fe, sino de inseguridad e innecesaria defensa, a rechazar a los que no creen ni piensan igual

que ellos. El siglo I de nuestra era con el doble surgimiento de las dos grandes ortodoxias que han dominado a Occidente, el judaísmo rabínico (en torno al 90) y el catolicismo romano, un poco después, han marcado la historia de los repetidos encuentros y desencuentros de las religiones del mundo y de la historia de las herejías y las persecuciones religiosas.

- La actualidad cultural revela dos formas explosivas del rechazo de lo sagrado a través de una forma solapada de manipulación, tan hábil como carente de escrúpulos. En el campo de la literatura, el *best seller* de Dan Brown, *El código Da Vinci*, y el mercado de abalorios que se ha instalado a su alrededor, maniobra con el misterio sin miramientos y como hemos tenido oportunidad de sostener: "El cuadro construido, aunque enmarañado, pertenece a la esfera de un género al que las condiciones actuales de la cultura occidental no solo reciben con entusiasmo, sino que lo han promovido a ser un polo de fascinante atracción. Esto, independientemente de la inclinación natural del ser humano por el misterio, esconde otras motivaciones más específicas, ya que en una época en la que el ideal de la emancipación del individuo de toda tutela de autoridad religiosa, política, institucional, intelectual e incluso dogmático-laica—cuando las ideologías trepidan por doquier— ha llegado al paroxismo, es atendible que la incitación del deseo ocupe el lugar de lo deseable y que el éxito de los deseos indefinidos colectivamente inducidos esté asegurado de antemano".¹³ Pero igualmente se explica que cuando se quiere contener la trampa cultural, el impulso desacralizante que inspira a los detractores no les permita salir del círculo de hierro de la intelectualidad profana y que por esa razón no se detengan a estudiar con respeto y a fondo las razones pseudohistóricas esgrimidas por el autor. Con similares procedimientos y por la simple sospecha de que Dan Brown sea atacado gratuitamente, gana más adherentes que lectores críticos.

- La otra forma cultural de repulsa de lo sacro es tangencial al resonante fenómeno literario de Dan Brown, pero persistente, pues se mueve en el círculo de la actitud intelectualmente alborotadora de los escritores posmodernos. Estos ensayistas suelen rebuscar

entre las escorias que deja el duro y ágil trajinar de las investigaciones en las ciencias del hombre y demuestran poseer un especial olfato para descubrir entre ellas aquellos temas complejos y ambiguos que han sido frecuentemente relegados o no examinados en especial por la filosofía: la locura, la sexualidad, el abandono humano, la violencia, los sueños, el mito, la escritura y, más recientemente, la religión como fenómeno general e incluso el gnosticismo, como turbadora herejía. En nuestro modo de ver, este estilo asociado de proceder debe interpretarse como una estrategia ideológica de equipo, antes que como un espontáneo “signo de los tiempos” como se solía decir hasta hace dos décadas. Puesto que la velocidad de cambio es frenética y la probabilidad de que algunos sectores sociales en corto plazo repitan simplificados los contenidos de un material complejo y escasamente digerible –cuya paternidad es atribuible al unísono a unos pocos autores a los que acompañan unos medios de comunicación masiva que les permiten acceso fácil y fluido– es segura, en menos de una década el éxito está logrado. De este modo para la audiencia que aspira a comunicarse intelectualmente, aunque con pocos recursos para ello, lo importante de la religión no serán los “hechos religiosos”, que es lo que interesa a la Historia, la historia comparada y la fenomenología de la religión, sino lo que tales autores posmodernos “piensan de la religión”. Y el enjambre social acrítico no encuentra vías de salida creativas y obrando como resonador, vendrá de inmediato a repetir lo mismo. El tópico del gnosticismo se desarrolla paralelamente entre estos escritores al de la “religión”, pero de forma más críptica y dicha como susurrando, pues lo misterico y esotérico lo invade y prestigia su naturaleza y el hallazgo de los nuevos escritos en copto de la biblioteca de Nag Hammadi del Alto Egipto, ahora traducidos por completo en al menos tres lenguas modernas, lo tornan en un filón inagotable de ocurrencias antojadizas y sin control. Se ha tenido la ocasión de leer páginas deplorables por la desorientación a que conducen firmadas por autores posmodernos de lengua alemana como H. Blumenberg y P. Sloterdijk, en las que todavía se sigue afirmando –aunque se simule que se manejan fuentes documentales con independencia–

que lo que H. Jonas escribió sobre el gnosticismo influido por la analítica existencial de M. Heidegger, para dar configuración a una erudición heteróclita e ingente, posee validez general como clave de interpretación para un fenómeno histórico, religioso y filosófico que se les escurre por todos los costados. Parece algo inverosímil, pero la misma confusión hacia el fenómeno gnóstico difundida por la absurda interpretación político-religiosa de Eric Voegelin, Ernst Topitsch y L. Pellicani que embrolla "espíritu" y "razón", "gnosis" y "conocimiento" y todo lo demás, aparece en estos autores que militan en sus antípodas ideológicas. Es que, lo quieran o no, son todos vástagos en la uniteralidad de sus lecturas y ademanes del *homo ideologicus*. Un autor, sin embargo, que escribe en castellano, Eugenio Triás, ha sido más afortunado al haber tenido acceso a algunos trabajos eximios de Antonio Orbe. Pero extraer de este hecho una matriz del gnosticismo de exclusiva vertiente valentiniana es una consecuencia excesiva que habría sido inaceptable para el mismo Orbe y si desde tal punto de partida se diera un mal ejemplo para presentar algo así como una cartilla escolar de exégesis idónea para lectores semianalfabetos en el tema, serían todavía peores los resultados. Salvado el equívoco de que el *pneûma* entre los gnósticos no opera en el mundo y la historia, sino en la mismidad que allí reside secretamente.

- En fin de cuentas, lo que el *homo religiosus* rescatado de las profundidades ancestrales y remotísimas de los tiempos por prehistoriadores y paleoantropólogos idóneos está exigiendo es que es necesario descubrir sus raíces inseparables de las transformaciones de la humanidad en la continuidad de la historia de las religiones y de los fenómenos religiosos actuales que están difundidos por todo el planeta y que se debe ser un poco más suspicaces con las interpretaciones precipitadas que se ofrecen sobre estas realidades, que con ligereza circulan plagadas de prejuicios, pues lamentablemente son frecuentes los pseudocultores de las ciencias del hombre y de la filosofía que han querido reemplazar inconsciente y concientemente al *homo religiosus* atávico y arcaico por la imagen del *homo ideologicus*, revolucionario y moderno, y sus tentativas son tan ajenas a la humanidad como lo es la voluntad de pretender

fagocitar lo antiguo por lo nuevo, aunque se desconozca en qué consista la naturaleza de tal novedad.

NOTAS

1 Carl J. Bleeker: *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, p. 42.

2 Algunos de estos seguidores son: J. Wach, M. Eliade, Meslin, Ries y los equipos de Th. H. Idinopulos y E. A. Yonan (*The Sacred and its Scholars*, 1996; *What is Religion*, 1998).

3 Ver de estos autores *The Sacred and its Scholars*.

4 Ver F. García Bazán: "La religión y lo sagrado", en F. Díez de Velazco y F. García Bazán (eds.): *El estudio de la religión*, pp. 49-51.

5 San Agustín: *Confesiones*, xi, 9, 1.

6 gr. *koilu*, viejo eslavo *celu*; gótico *hails*; alemán *Heilig*, inglés *holy*.

7 Ezequiel 37, 1-14.

8 F. García Bazán, "La fenomenología de la religión en acción: método, significado y sentido", en *Escritos de Filosofía*, pp. 43-44.

9 René Guénon apunta como indicio de esta subversión de valores de orden religioso y comunitario a la figura de Felipe IV el Hermoso de Francia, quien en el siglo XIV pone al papado al servicio de la realeza, con la persecución y condena de la Orden del Temple (1314).

10 Parménides fragmento B8.

11 Parménides fragmento B6.

12 Fil 2, 6 y ss.

13 García Bazán: "Jesús, las mujeres y los vínculos familiares en los textos gnósticos", en Varios autores: *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del Código Da Vinci*, p. 85.

BIBLIOGRAFÍA

ANATI, E.: "Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del *homo sapiens*", en J. RIES (coord.): *Tratado de antropología de lo sagrado* [1]. *Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 183-214.

BLEEKER, C. J.: *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden, Brill, 1963.

- BLUMENBERG, H.: *El trabajo en el mito*, Valencia, Pre-Textos, 2002 (ed. alemana 1979).
- W. Burkert: *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, 1983.
- ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas 1. De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*, Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 19-71.
- FACCHINI, F.: "La emergencia del *homo religiosus*", en J. RIES (coord.): O. cit., pp. 151-182.
- GARCÍA BAZÁN, F., y otros: *René Guénon o la tradición viviente*, Buenos Aires, Hashtinapura, 1985.
- GARCÍA BAZÁN, F.: *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000. (*Aspectos incommuns do sagrado*, São Paulo, Paulus, 2002.)
- GARCÍA BAZÁN, F.: *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- GARCÍA BAZÁN, F.: "La religión y lo sagrado", en F. DÍEZ DE VELAZCO y F. GARCÍA BAZÁN (eds.): *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002 (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 1), pp. 23-60.
- GARCÍA BAZÁN, F.: "La fenomenología de la religión en acción: método, significado y sentido", *Escritos de Filosofía* (43-44) (2003).
- GARCÍA BAZÁN, F.: "Jesús, las mujeres y los vínculos familiares en los textos gnósticos", en E. DE BOER y otros: *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del código Da Vinci*, Buenos Aires, Lumen, 2004, pp. 81-109.
- GARCÍA BAZÁN, F.: "Plotino y la fenomenología de la belleza", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid) (2004) (en prensa).
- HAMAYON, R.: *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990.
- JAMES, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa 1-2*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.
- MARSAL, M. M.: *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta, 2002.
- SIRONNEAU, J.-P.: "La crisis religiosa del siglo de las luces y la secularización", en J. RIES (coord.): *Tratado de antropología de lo sagrado* [4]. *Crisis, rupturas y cambios*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 299-377.
- SLOTTERDIJK, P.: *El extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- TRÍAS, E.: *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.
- VALVERDE, C.: *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, BAC, 1996.
- VEGA, A.: "Experiencia mística y experiencia estética en la modernidad", en J. M. VELASCO (ed.): *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 247-264.
- ZIZEK, S.: *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

La mente en la hierba

INTELIGENCIA, DIVINIDAD Y AUTORREGULACIÓN EN LA NATURALEZA

*Esteban Ierardo**

En el cielo de la tarde galopan veloces nubes grises. El lomo sombrío de la tormenta tapiza el firmamento. El hombre está en el bosque. Uno de sus brazos sostiene un arma de borde filoso, metálico, de reflejos opacos.

La cúpula tormentosa escande lluvia y rayos apasionados sobre la tierra. Tierra sembrada por el destino de los árboles.

Y cesa la tormenta. Calladas gotas resplandecen en los bordes de las hojas. Entre los senderos del bosque flotan voces de pájaros y silbantes oraciones del viento. El hombre avanza entre las húmedas cortezas de los árboles. Elige un árbol; un árbol cualquiera para él.

Y estalla el primer sonido violento. El hachazo inicial. El golpe del brazo del hombre de afilado metal. Entonces atendamos a ese: “[...] hombre que con un hacha está cortando un árbol. Cada golpe del hacha se modifica o corrige de acuerdo con la forma que dejó en el árbol el hachazo anterior. El proceso autocorrectivo (o sea mental) proviene de un sistema total (árbol-ojos-cerebro-músculos-hacha-hachazo-árbol). El sistema total es lo que tiene las características de la mente inmanente”.¹

* Licenciado en Filosofía, docente de la UBA y de la Fundación Centro de Estudios Psicoanalíticos, ensayista y poeta, autor de numerosas publicaciones.

El hombre, el hacha, la autocorrección, una situación explorada por Gregory Bateson, biólogo pensador, pensador biólogo, para acariciar la mente *inmanente*: mente dentro de la materia, dentro del aire. Solemos asociar lo mental con la sutileza del intelecto, con el intangible rigor de la razón o una espiritualidad libre del cuerpo y la pesadez material. En las atalayas modernas del pensamiento, la escalera hacia el ser es *mente*, alma emancipada del organismo mecánico, *res cogitans*, cosa pensante, distinta y superior a toda *res extensa* (la naturaleza desplegada de los cuerpos y espacios físicos).²

Para la modernidad cartesiana, la mente es *trascendente*. Piensa y ordena un mundo desde fuera de las relaciones entre las particularidades. El pensar cartesiano es logos que se descuelga sobre los objetos desde una cima inmaterial. Desde su cumbre mental, este pensar se escribe sobre la dócil textura de la materia. La materia, las relaciones entre los organismos, el ambiente, la naturaleza, padecen a los pies del gran sujeto racional, mental.

El sujeto moderno palpita sobre el tejido material de las cosas. Es mente trascendente que fragua una afirmación esencial respecto a la inteligencia. Lo inteligente no es lo que misteriosamente bulle en la amplitud de la naturaleza. *Inteligencia es el poder concentrado en el sujeto*. La inteligencia es un atributo del sujeto (humano) que comprende y que se autopercebe como superior al universo comprendido. El hombre, con su ánfora intelectual, es quien derrama el agua inteligente sobre la aridez salvaje de la tierra o del cielo de prepotente altura.

En la mente trascendente pueden también alzar sus colinas el platonismo, el cristianismo,³ el materialismo mecanicista de Holbach, el apriorismo matemático determinista de Pierre Simon de Laplace, el cientificismo positivista, o la acción de la burguesía capitalista que transforma a la naturaleza en materia pasiva destinada a la dominación.

Todas estas son variantes de un sujeto (sea filosófico, religioso, espiritual, científico-racional o económico-productivo) y concentran, vierten e imponen la inteligencia. Nunca la encuentran, reco-

nocen o descubren en una exterioridad previa, anterior. Que acaso es una mente divina, la línea de horizonte donde brota el caldero de todas las religiones.

El sujeto humano concentra la inteligencia. Lo humano inteligente puede comprender, transformar e inventar, pero no puede crear el cuerpo y el cerebro que contiene e irradia inteligencia. El sujeto no puede ser entonces autofundación plena, autocreación absoluta. La inteligencia mental humana no puede autodarse su biología corporal, su cuerpo. El sujeto racional intenta entonces aumentar su luz para encandilarse a sí mismo y ocultarse la angustia de no poderse autofundarse por el hecho de recibir un cuerpo que preexiste y le es dado.

Y el origen del cuerpo permanece velado para la mente racional. El origen exacto de la vida pluricelular admite teorías pero no explicaciones apodícticas. Paradoja del sujeto moderno. La subjetividad racional aspira a dominar y transparentar todo con sus rayos. Pero no puede crear o generar desde una pura acción mental su corporalidad organizada (y tampoco la materia, el átomo, el neutrino, la bacteria, la gravedad y los cuerpos gravitatorios atraídos por esa gravedad).

El cuerpo humano, los cuerpos animales, las frondosidades vegetales, las variedades de los metales, el espacio saturado de vida y los ecosistemas preexisten respecto a la mente trascendente (humana).

Pero lo inteligente no es solo atributo exclusivo de la *humanitas*. Acaso lo inteligente es la totalidad autorregulada del cielo y la Tierra. Inteligencia es acaso el despliegue y construcción de la complejidad universal. ¿No habría así una mente inteligente en la multiplicidad del mundo natural, con independencia del sujeto mental, humano, inteligente? ¿Podría un universo ser inteligente sin la presencia o mediación del arrogante mamífero que razona?

La fuerza que ordena e integra la gran complejidad universal exige una designación en el pensamiento y la cultura modernos. Surge así una pluralidad de denominaciones para el poder ordenador de lo complejo: sujeto de la apercepción trascendental, idea o espí-

ritu absoluto, yo absoluto, identidad trascendental, sustancia infinita, entendimiento, materialismo histórico o dialéctico.

Todas estas variantes del poder ordenador de lo complejo remiten a alguna forma de un sujeto humano racional. Todas las variaciones de la modernidad filosófica para nombrar las potencias que regulan la complejidad impiden una denominación: Dios.

Dios: concepto de semántica plural y conflictiva. En estas líneas sólo será sinónimo de una acción universal ordenadora de complejidades. Pero, a pesar de esta ceñida traducción conceptual, ¿cómo sería posible que el sujeto racional, cima de la historia, de la ciencia y la tecnología, de la comprensión analítica y lógica de la existencia, acepte otra vez expresiones teológicas?

¿Cuál sería la especificidad de una incómoda mente inteligente no humana?

La indicación de su especificidad poco o nada depende de la teología.

Volvamos al biólogo pensador para capturar el sendero de una Mente Mayor que, a pesar de todas las previsibles protestas, supera la particularidad del *homo sapiens*: "La mente individual es *inmanente*, pero esto no se reduce al cuerpo. También se halla inmanente en las trayectorias y mensajes fuera del cuerpo. *Existe una Mente Mayor de la cual la mente individual es un mero subsistema. La Mente Mayor puede compararse con Dios*, y quizá equivalga a lo que algunos quieren decir con el término 'Dios', pero sigue hallándose inmanente en la totalidad del sistema social entrelazado y en la ecología planetaria [el subrayado es mío]".⁴

La mente inteligente no es patrimonio exclusivo de lo humano. La "ecología de la mente" de Bateson propone una meditación en torno a una mente *en* la naturaleza que es paralela recuperación de la arcaica experiencia de lo sagrado, donde no se separaba el espíritu de la materia, donde la naturaleza y sus fenómenos eran la manifestación de la acción inteligente de diversas divinidades. Pero tras muchas fuerzas divinas, latía una sola fuerza que se expresaba mediante distintas máscaras.

En la antigüedad egipcia, la fórmula religiosa fundamental era la

constituida por Amón-Ra. Ambas divinidades solo eran y actuaban mediante sus ineludibles expresiones materiales. Amón era el viento. Ra se entroncaba con la energía lumínica solar. Una correlación parecida entre lo divino y sus expresiones físicas o naturales podría extenderse a otras divinidades del panteón egipcio. Así "la inmanencia de los dioses en la naturaleza, lejos de disminuir su significado para los egipcios, posibilitaba una correspondencia entre la vida humana y la vida natural como fuente inagotable de fuerza. La vida

La flor, lo mismo que Prometeo o Aquiles, arremete contra el destino; esto la expone al vértigo del sufrimiento o la muerte. Lo heroico no es cualidad aristocrática exclusiva del mamífero humano.

del hombre, tanto la individual como la social, estaba integrada en la vida de la naturaleza".⁵ Tras las diversas fuerzas naturales y divinas (el viento o el sol), tras la vida, palpita una sola fuente inagotable de fuerza. Una sola fuerza divina inteligente que actúa en el espacio, que es inmanente a la naturaleza.

La divinidad inmanente antigua regresa en algunas costas del pensamiento contemporáneo. El arcaico animismo retorna en territorios de combinaciones multidisciplinares. Biología, astronomía, física, se interpenetran con lo religioso oriental, las culturas míticas, o las filosofías de sesgos panteístas.

Reveel, Fritjof Capra, Edgar Morin, Bateson, Francisco Varela, Humberto Maturana, Rupert Sheldrake, James Lovelock. Por distintas vías, la naturaleza es contemplada nuevamente como totalidad viva, como inteligencia que se autorregula. Mediante estrictas investigaciones empíricas, Lovelock funda su hipótesis Gaia.⁶ Gaia, la Tierra. Para un pensar cartesiano, el planeta es máquina gobernada por repetidas leyes de causas y efectos. La máquina-naturaleza solo adquiere inteligencia si el intelecto humano explica, comprende y domina su funcionamiento. Una máquina reproduce (salvo que sea programada para interactuar con variables externas). La naturaleza-máquina, en la visión científica tradi-

cional, no podría ser entidad con el poder de una decisión inteligente de autorregulación. Sin embargo, Gaia, la Tierra, no es máquina reproductora sino realidad global y viviente. Diosa autoconsciente creadora de los muchos frutos y presente en cada retazo de existencia surgida de su vientre. Gaia, en la comprensión biológica de Lovelock, se autorregula y se autocorriges: es viva inteligencia controlada.

Los ejemplos del biólogo son profusos. Ejemplos donde la observación y el asombro ante los procesos naturales se amalgaman y encienden mutuamente. Un ejemplo: los gases que se suspenden en la atmósfera poseen su función: deben observar una proporción adecuada para conservar su índole benéfica y no devenir amenaza para la vida. Y allí es el oxígeno. Su presencia dentro de los gases atmosféricos es de un 21 por ciento; su pasaje a un 25 por ciento aumentaría la disposición combustible de la madera y las hojas de bosques y junglas e incluso del detritus húmedo de una selva tropical. En una productividad aparentemente derrochadora, la atmósfera, Gaia, genera grandes cantidades de metano sin una aparente utilidad. Sin embargo, el metano regula o impide el crecimiento excesivo del oxígeno. La producción de metano es así inteligente acción autorregulatoria del planeta-hembra. De la Tierra. Gaia. La vieja Diosa, un ser viviente.

Bateson, por su parte, arribó al descubrimiento de una inteligencia inmanente y ambiental a través del "sentido sagrado de las ideas cibernéticas". Un circuito cibernético simple es un regulador, una máquina (por ejemplo un ventilador) que funciona mediante la repetición de un mensaje que determina la *diferencia* entre su velocidad real y una velocidad ideal predeterminada. El regulador convierte la diferencia en información (que aumenta o disminuye la provisión de combustible o retarda la velocidad). El sistema obra mediante *diferencias*, despliega así un mecanismo autocorrectivo, una *homeostasis*. El circuito entonces no funciona como una dinámica cerrada sino que depende de la información procedente del exterior, por medio de una red de trayectorias entre lo interior y el afuera. Tal como funciona un circuito cibernético actúa la mente. A través de continuos inter-

cambios de información, entre un organismo y su entorno. La mente así no se repliega en ningún circuito, organismo, o sujeto cerrado.⁷

Así, "según este criterio, los arrecifes de coral, los bosques de secoya y las sociedades humanas presentan los atributos de la mente. Es decir, en cada uno de esos casos intercambian mensajes los conjuntos entrelazados de organismos".⁸

La Mente Mayor es el plexo de los cuerpos entrelazados por relaciones de diferencia e información. La inteligencia obra mediante cada relación. Frente a la exuberancia erizada de las olas del mar, Bateson aseguró: "No crea que existe un Dios separado de ese océano";⁹ ante la belleza de la inmensidad marina y sus espumeantes labios en la playa, el biólogo pensador prosigue: "Por otra parte, tengo la sensación de que el océano es un ser viviente. ¿Es esto... una actitud religiosa?".¹⁰

Romain Rolland escribió a Freud una carta en la que refiere la probable legitimidad de ancestrales experiencias de los hombres de distintas culturas, llamadas religiosas, según las cuales el hombre percibe un sentimiento profundo e irreprimible de unidad con todo lo existente. Freud replica. Freud refuta. Lo hace famosamente en *El malestar en la cultura*.¹¹ La vivencia a la que alude Rolland es un *sentimiento oceánico*, una disolución del yo en un entorno de placer, una regresión al narcisismo infantil, donde el individuo aún no se separa o diferencia de un mundo exterior que lo siente destinado a su propia satisfacción. Freud refuta a Rolland. Aun sin saberlo, confuta a Bateson y su identidad entre el océano y la divinidad, entre su yo contemplador y la vastedad marina. Tras la crítica freudiana al supuesto narcisismo de la evocación de Rolland y Bateson, resopla la crítica de Jenofonte y Feuerbach a la proyección antropológica de la divinidad. El sujeto se proyecta asimismo como divinidad objetivada en el afuera a fin de satisfacer sus intereses y expectativas. El hombre emana un mundo divino para sentir que el universo posee sentido y que es fuente para la plasmación de sus deseos de seguridad y dominio de la existencia. En la historia de las culturas, el animismo habría sido la primera invasión de la subjetividad sobre la trama de las cosas. Todo posee *ánima*, vida y con-

ciencia, porque el hombre proyecta su autoconciencia en el árbol o la piedra, para humanizar la extrañeza de la exterioridad, del mundo natural. Si el hombre se percibe idéntico al roble, no es porque ambos, el sujeto humano y el vegetal, existen en un contexto vital común, sino porque esa identidad es falsa proyección del psiquismo humano.

El hombre moderno expulsa la posibilidad de una inteligencia en humana en la naturaleza. En esta expulsión hay una apropiación de la totalidad natural por la mente humana, lo que promueve una nueva observación del biólogo pensador: "Si se deja afuera a Dios y se lo pone cara a cara con su creación, y si no se tiene idea de que uno fue creado a imagen de Él, lógica y naturalmente se ve uno a sí mismo fuera de las cosas que nos rodean y opuesto a ellas. Al adjudicarse uno la mente en su totalidad, se considera que el mundo circundante carece de inteligencia y que por lo tanto no es merecedor de consideraciones morales y éticas. Parecerá que el ambiente está a nuestra disposición para que lo explotemos".¹²

Bateson, el biólogo pensador, no tolera la ruptura del tejido ecosistémico que iguala al humano y su entorno natural. Tampoco el poeta lo tolera. Maurice Maeterlinck, el esteta del simbolismo, medita en las flores. Las observa con la mirada empírica de los botánicos. Las escudriña también con el cristal de la fascinación poética. La tragedia clásica griega nos ha acostumbrado a la lucha del héroe contra el destino: actitud de nobleza superlativa y máxima dignificación de lo humano. Sin embargo, la noble embestida contra el hado no es intrínseca solo a los hombres. La frágil flor, grávida de tenacidad e ingenio, puja por "vencer el espacio en que el destino la encierra, acercarse a otro reino, penetrar en un mundo moviente y animado".¹³ La flor, lo mismo que Prometeo o Aquiles, arremete contra el destino; esto la expone al vértigo del sufrimiento o la muerte. Lo heroico no es cualidad aristocrática exclusiva del mamífero humano. La flor endeble y el héroe griego del ingenio o el coraje se igualan por participar de un mismo poder de respuesta a las exigencias de un entorno, en muchos casos, de hostilidad y escasez. Lo heroico, como la acción inteligente, no es patrimonio úni-

co de la presuntuosa frente humana. Maeterlinck, el poeta, extiende luego la inteligencia compartida por dos términos aparentemente disímiles, la flor y el héroe, a la multiplicidad de lo universal: "No hay seres más o menos inteligentes, sino una *inteligencia esparcida*, general, una *especie de fluido universal*, que penetra diversamente, según sean buenos o malos conductores del espíritu, los organismos que encuentra [el subrayado es mío]".¹⁴

Es cierto. El hombre quizá posee la mayor capacidad de concentración y transformación creativa del *único fluido inteligente*. Quizá la vida humana sea la que "menor resistencia ofrezca" a ese fluido que las religiones llaman divino. Nuestros nervios serían los hilos por donde se distribuiría "esa electricidad más sutil".¹⁵ Nuestro cerebro está saturado de inactividad y curiosidad, del poder de fabricación de los objetos y las culturas, de la avidez por modificar o completar la naturaleza.

Nuestro cerebro alberga el deseo de la expresión estética. Nuestro cerebro aspira a prolongar el ojo mediante el telescopio, la sonda espacial, hasta la entraña de los agujeros negros. Nuestra especie así multiplica "la fuerza de la corriente" del *único fluido inteligente*; pero esta corriente "no procedería de otro origen que la que pasa por la piedra, por el astro, por la flor o por el animal".¹⁶

La *inteligencia esparcida* es un solo brillo que galopa y agita sus crines a través de cada expresión particular de vida. Para la cultura del predominio del sujeto, la inteligencia no es lo esparcido por igual en la variedad del espacio. La concepción de una inteligencia universal extrahumana es resabio de las *plásmataton protéron*, las ficciones de los antiguos, como el fuego artesano de los estoicos que crea y gobierna la inmensidad de la naturaleza. Inteligente es siempre el sujeto (humano) que constituye y marca lo múltiple. Otra vez, el sujeto se escinde y brilla desde su altar de superioridad sobre las cosas. Bateson se lamenta entonces de la pérdida del "totemismo, del sentido de un paralelismo entre la organización del hombre y de los animales y las plantas".¹⁷

La inteligencia esparcida, mentada por Maeterlinck, y la mente de la naturaleza, auscultada por Bateson, disuelven la ilusión del cuer-

po-frontera. En la *Weltanschauung* moderna, lo corporal es, en el decir de Descartes, aquello que se restringe a sus límites físicos y que ocupa un solo lugar al mismo tiempo. Es el cuerpo-límite, la anatomía-frontera, cuerpo enclaustrado en su propia finitud y desmadejado y enfrentado a la multiplicidad de las formas vivientes. Desde la otra visión que consideramos, el fluido común que fluye por la piedra, el animal, el árbol o el hombre, iguala o integra distintas formas de la vida. Y reintegra así al cuerpo humano en el tapiz vasto de la naturaleza. El cuerpo es ahora continuidad y compenetración con el resto de los seres y con la propia amplitud del espacio planetario y cósmico. Es restitución de un *cuerpo universal*, forma de percepción de lo corporal que ya latió en las culturas míticas, en la cultura popular de la Edad Media o el Renacimiento, o también en el hermetismo renacentista.¹⁸

El cuerpo reintegrado a la naturaleza readquiere su relación con la diversidad de la vida no humana que compone la biosfera. ¿Pero qué es lo que efectivamente relaciona o vincula una individualidad viviente con otra? En la expresión inquisidora del biólogo pensador: "¿Qué pauta conecta el cangrejo con la langosta y a la orquídea con el narciso, y a los cuatro conmigo? ¿Y a mí contigo? ¿Y nosotros seis con la ameba, en una dirección, y con el esquizofrénico retardado, en la otra?"¹⁹

La *pauta que conecta* es distinta a cualquiera de las conexiones particulares. Actúa desde un *metalugar*. Es una *metapauta* que unifica distintos campos de relación. La integración de todos los campos es unidad suprema, y esa "unidad suprema es estética".²⁰

El yo analítico sólo entiende mediante distinciones entre partes; mediante la determinación de las diversas laderas de un tema para luego, vía razonamiento y deducción graduales, vislumbrar la cima de un contenido, o un conocimiento lógico, proposicional. Además, una indagación racional sobre una temática dada puede desplazarse larga, indefinidamente, entre nuevos aspectos o datos revelantes.

La disposición estética de un cuerpo alerta y abierto al tejido de las relaciones, en un solo instante fugaz puede percibir las líneas in-

tegradas de un paisaje, la armonía hechizante de un rostro, la esbeltez felina de un tigre. Y aunque no sea un directo dato empírico, las líneas del paisaje, el rostro y el felino se extienden e integran, se relacionan bajo una metapauta, en un espacio común. Este espacio no es directamente observable a través de una observación visual, o por una evaluación puramente conceptual. El espacio común es percibido por un sentido estético y es la percepción del bello fundirse de los pigmentos de las muchas cosas en un solo lienzo.

— ∞ —
Nos empecinamos en
no pensar lo
preexistente. Antes del
hombre, preexistía ya
un poder ordenador,
la metapauta, para
un biólogo pensador.

Este percibir estético abreva en lo súbito, lo instantáneo y fulgurante. Su dinámica profunda es oscura. La aprehensión sensible de la unidad de las relaciones transcurre con la velocidad de una intuición. La intuición estética de la metapauta recuerda, invariablemente, la inmediatez cognoscitiva celebrada por la filosofía romántica de Friedrich Schelling que provocó la acerba repulsa hegeliana. En Hegel, el concepto gradual y razonado no entregaba la llave de la comprensión del todo a una turbia e

imprecisa emotividad estética. La velocidad de la intuición estética de la metapauta no es provocable. Esta experiencia no es enseñable u obtenible mediante una educación artística de la sensibilidad, o por dialécticas filosóficas. Ocurre. Acontece. Como el súbito siseo de una brisa inspiradora. Es sorpresiva. Es.

El sentido estético de la unidad relanza al hombre al mar común de la vida. El yo que analiza la naturaleza desde la distancia de la cubierta del conocimiento, a través de la oposición sujeto-objeto, regresa a la pertenencia y proximidad con la naturaleza, con el vasto oleaje marino.

Primero es la intuición estética de la unidad, luego, la posible fusión del sujeto con la diversidad del entorno natural. Esto es experiencia poética. El estado poético es empatía, con-fusión, penetración entre el sujeto y lo contemplado. En la modernidad,

un paradigma de empatía artística emerge en las cartas de John Keats: "Si un gorrión se posa junto a mi ventana, tomo parte en su existencia y picoteo en el suelo".²¹ En misiva a Richard Woodhouse, el poeta insiste en la fusión del poeta con el anillo de las cosas: "[...] un poeta [...] no tiene identidad, continuamente tiende a encarnarse en otros cuerpos. El poeta no posee ningún atributo invariable".²²

Bateson hurga esa posible fusión del sujeto con la multiplicidad de los seres en el llamado *silogismo de la hierba*. El biólogo pensador encuentra en una especial forma silogística, una rápida detonación de imágenes que induce un deslizamiento desde un escenario de confrontación entre el sujeto y el objeto a un mundo de circulación e impregnación de atributos entre sujetos de distintas clases. El célebre silogismo, de repetida tradición escolar, afirma:

Los hombres mueren.

Sócrates es un hombre.

Sócrates muere.

En cambio, un silogismo, otro, reza:

"La hierba muere.

Los hombres mueren.

Los hombres son hierba."²³

El filósofo de la mayéutica es sujeto que pertenece a la clase hombre. Cada sujeto de una clase comparte ciertos atributos comunes. Si Sócrates es hombre, y los hombres mueren, Sócrates deberá morir. Pero esto nada dice sobre el hecho de que el atributo de la mortalidad también pertenece a otras clases de seres. El silogismo de la hierba, por su parte, afirma que la hierba muere y que lo que "muere, es igual a aquella cosa que muere".²⁴ La hierba muere. El hombre muere. Y el hombre será igual a la hierba, que muere, y a todo lo que muere. El hombre, entonces será idéntico a la herbaria y delicada floración que perece. Cuando dos cosas poseen un mismo atributo, se hacen idénticas aunque sean sujetos de distintas clases. Por lo tanto:

La lluvia es agua.

El hombre es agua.

El hombre es lluvia.

La identidad se torna múltiple. El hombre deviene lluvia; la lluvia

puede también ser hombre. Realidad de transformaciones y fusiones. Keats: la empatía poética.

La posible identidad entre el sujeto y lo exterior, y las formas que son afuera, puede hallarse también en la llamada "observación participante" de la investigación físico-cuántica actual. Desde Werner Heisenberg, se vislumbra que lo más pequeño de la materia sólo es observable dentro de un marco de referencia creado por la conciencia que investiga. Entre el observador y lo observado hay una integración y no una diferencia de esencias.²⁵

Por su propio camino reflexivo, la microfísica contemporánea *hace consciente* la unidad entre el sujeto y la alteridad de las infinitesimales presencias en nuestro entorno material. Algo similar consumó un poeta irlandés.

Es una bella mañana soleada. Las naves de la raza de Milé arriban a las solitarias costas irlandesas. Se inicia la última invasión de Irlanda. Pero Amairgen, el sujeto de la poesía y la magia, desembarca antes que los guerreros. Y canta un poema. El primer acto de conquista es un abrazar con soplos poéticos la nueva tierra. Pero detrás de la corteza del hecho aparente, pulula otra experiencia. Porque el poeta canta:

"Yo soy el viento que se abate sobre el mar;

Yo soy la ola de la profundidad;

Yo soy el trono de las siete batallas [...]"

Y concluye:

"[...] Yo soy la punta de la lanza que abre la batalla;

Yo soy el dios que da forma a los pensamientos de la mente".²⁶

Amairgen no induce sólo un acto de "conquista poética" de la tierra. Su canto es expresión de la identidad múltiple, del sujeto que no es ya individualidad encerrada en una sola clase de seres. El sujeto es ahora la memoria de una historia de metamorfosis; el humano no es la mirada señorial que vislumbra el mundo como trofeo para su grandeza. El sujeto es ahora yo diseminado, subjetividad de las muchas formas, nomadismo o devenir entre los diversos seres. El sujeto pagano céltico cantado por Amairgen no es ya un término privilegiado dentro de un sistema de relaciones. Es alternativamen-

te cada uno de los términos interrelacionados. El sujeto aquí ya no es lo opuesto o diferente a las otras formas de la vida sino que es aquello que se identifica con los diversos seres de la naturaleza.²⁷

El poeta celta canta que el sujeto sólo es la *relación* con otros seres, otras formas. Mediante su canto, Amairgen se confunde con la red de lo diverso. Y, para una mentalidad mítica de un poeta pagano, tras las redes de relaciones entre las cosas, vive y actúa una inteligencia que brilla en la naturaleza: inteligencia divina. La metapauta, el dios que da forma a los pensamientos del poeta y a todas las formas en las que se convierte el poeta.

Y la metapauta inteligente, el dios que da forma a los pensamientos de la mente del poeta *y que da toda forma*, atraviesa el mapa donde se tensan las relaciones entre el hombre, la ameba, el rayo solar, el canto rodado y el rocío. Pero también puede atravesar el mapa de las relaciones entre la ameba, el rayo solar, el canto rodado y el rocío. El mapa sin hombre. Sin humanidad. La unidad de relaciones sin la efusión autoritaria del gran sujeto. El hombre no es el arbitrador supremo de los códigos. Es presencia y fuente de efectos y relaciones recientes en la historia natural del planeta. Millones de años antes del hombre de la *ratio* existía ya orden, unidad de relaciones. La acción de la metapauta.

Heráclito sentenciaba: "Escuchando no a mí, sino al logos, es sabio reconocer (*homologeín*) que todo es uno".²⁸ Si el sujeto sólo atiende a su propia historicidad, y a su propia acción, se desbarranca en la ilusión de que todo es dentro de su propia historia y que todo existe bajo el cristal de su interpretación. Esta actitud ilusoria es amonestada por el Platón de *Las leyes*: "La creación no ocurre por causa de ti, sino que tú ocurres por causa del universo".²⁹ La realidad como logos, como inteligente unidad autorregulada preexiste, actuaba ya y actúa ahora en la exhaustiva variedad de lo uno. Sin embargo, y nuevamente según el decir heraclíteo: "Aunque todas las cosas suceden según este logos, los hombres parecen gentes sin trato con él".³⁰

El hombre no es ya *homologoumenos*; no vive en conformidad con el atávico logos (metapauta) que penetra la totalidad del *bios*.

El hombre sólo atiende a lo que es a partir de él, luego de él; no a lo que ya resplandecía como vida organizada antes de la fosforescencia de su paso y su intelecto.

Durante millones de días y noches la vida discurrió sin la necesidad de la aparición humana. Aún hoy la vida planetaria podría prescindir del hombre. A pesar de toda nuestra autoexaltación, Gaia no necesita de nuestra intervención.

Nos empeñamos en no pensar lo preexistente. Antes del hombre, preexistía ya un poder ordenador, la metapauta, para un biólogo pensador. Dios, el horizonte de las diversas tradiciones religiosas. La evidencia de la preexistencia de un orden no humano de la naturaleza horroriza a la intelectualidad antropocéntrica. Se debe invertir la máxima energía para escapar de esa evidencia. Es oportuno disuadir, despreciar, vituperar o sencillamente ignorar a los espíritus "retrógrados" aún dispuestos a insinuar la preexistencia de la metapauta, de una Inteligencia Mayor. Acaso la divinidad olvidada.

Pero tengamos el valor suficiente de imaginar y recrear la mañana que reverberó hace veinte millones de años cuando la sombra de un cuerpo humano aún no caía sobre las sólidas mejillas de los suelos.

No había hombre. Pero ya era la lluvia que nacía del cuello del cielo. Ya eran los rayos solares que cabrilleaban sobre las ramas y las veladas semillas. Ya eran los mares, el volcán del puño enrojecido. Ya eran los millones de especies. Y la piedra quieta. Y los antepasados del elefante y el bello tigre.

Y ya era el ecosistema. Las relaciones entre los seres y los procesos. Una totalidad autorregulada de una inteligencia. No humana. Que galopa a través de las partes y las conexiones entre las partes del todo planetario.

Y ya era la Mente Mayor. Y todavía es. Y, aunque lo niegues, sobre la naturaleza aún resplandece el círculo. De alguna corona divina.

NOTAS

1 Gregory Bateson: "La cibernética del sí mismo (self)", en *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1991.

2 Ver René Descartes: *Meditaciones metafísicas*, segunda meditación: "Sobre que el alma es más fácil de conocer que el cuerpo".

3 El cristianismo responde a un modelo de mente trascendente de índole religiosa. Dios crea *ex nihilo*, desde una nada precedente, por lo que el mundo no es emanación o proyección de la propia sustancia de lo divino. Ver San Agustín: *Confesiones*.

4 G. Bateson: *Forms, Substance and Difference*; citado en David Lipset: *Gregory Bateson. El legado de un hombre de ciencia*, México, FCE, 1980, p. 301.

5 Henri Frankfort: *La religión del Antiguo Egipto*, Barcelona, Laertes, 1998, p.101.

6 Ver James Lovelock: *Gaia*

7 Ver G. Bateson: "La cibernética del sí mismo (self)".

8 D. Lipset: O. cit., p. 301.

9 Ib., p. 331.

10 Ib.

11 Sigmund Freud: *El malestar en la cultura*.

12 G. Bateson: *Forms, Substance and Difference*; citado en D. Lipset: O. cit., p. 298.

13 Maurice Maeterlinck: *La inteligencia de las flores*, Buenos Aires, Biblioteca personal Jorge Luis Borges, pp. 12-13.

14 Ib., p. 72.

15 Ib.

16 Ib.

17 G. Bateson: *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, p. 29.

18 Ver sobre el cuerpo integrado a la naturaleza el clásico de Mijail Bajtin: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1987; y André David Le Breton: *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva visión, 2002. Sobre la proyección cósmica del cuerpo en el renacimiento hermético, Cornelio Agrippa: *Filosofía oculta*, Buenos Aires, Kier, 1998.

19 G. Bateson: *Espíritu y naturaleza*, p.18.

20 Ib., p. 29.

21 John Keats: *Cartas*, citado en Julio Cortázar: *La casilla de los Morelli* (ed., prol. y n. de Julio Ortega), Buenos Aires, Tusquets, 1973, p. 97.

22 Ib.

23 G. Bateson: "Los hombres son hierba", en James Lovelock y otros: *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1995, p. 44.

24 Ib., p. 45.

25 Ver Werner Heisenberg: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Hispamérica, 1985.

26 La canción de Amairgen en el *Lebar Gabala*, citada en Joseph Campbell: *El vuelo del ganso salvaje*, Barcelona, Kairós, 1998, pp. 221-222.

27 Una voz defensora de la independencia exaltada del hombre respecto al mundo natural rápido afirmará que es insalvable una diferencia inalterable entre la inteligencia humana, intelectual, mental y la inteligencia instintiva animal. También se señalará la diferencia supuestamente ostensible entre lo humano inteligente y la roca, el viento o el mar que se someten pasivamente a las leyes de la naturaleza. Se recordará también que, antes de la discusión sobre la naturaleza del sujeto y su diferenciación o compenetración con las formas de la naturaleza, se encuentra la cuestión del origen de la multiplicidad de la vida. Allí sólo se halla el azar. La negación de una oscura intervención de una inteligencia universal en los procesos creadores de las células, los organismos, los elementos químicos y los átomos.

El hombre, la criatura de la máxima inteligencia, es capaz de descubrir el sustrato azaroso de la vida, cuyo desarrollo se plasmaría luego, mediante la evolución, la adaptación a las exigencias del medio y la sucesión de mutaciones favorables. Frente a este primado del azar, como expresión de la inteligencia universal, es oportuno recordar una de las consideraciones de Fred Hoyle en su obra *El universo inteligente*, Grijalbo, Barcelona, 1984, p. 243: "Veamos el ejemplo del cubo de Rubik. Supongamos que un observador, con la capacidad de comprender el modo de funcionamiento del cubo ayuda a una persona que intenta resolver el pasatiempo con los ojos tapados. El observador dice 'no' tras cada movimiento del cubo que no permite avanzar hacia la solución, en cuyo caso el jugador rectifica el movimiento e intenta un nuevo sí. Por el contrario, el movimiento realizado permite avanzar hacia la solución. El observador no dice nada y el jugador realiza otro movimiento. Si asignamos un tiempo de un minuto a cada movimiento con éxito y suponiendo que se necesita del movimiento para llegar a la solución, se requeriría dos horas. Si el observador dice: '¡Alto!', cuando se ha resuelto el problema, '¡Ah, se acabó todo!', esa sola palabra 'no' dicha por el observador marca la diferencia entre una solución de dos horas y una solución al azar de trescientas veces la edad de la Tierra".

28 Heráclito, fr.50, en Diels-Krans: *Fragmentos de los presocráticos*, Madrid, Biblioteca clásica Gredos.

29 Platón: *Las leyes*, libro x.

30 Heráclito, fr.1, en Diels-Krans: O. cit. También el fr. 2 es ilustrativo de la indiferencia humana respecto al logos universal, a la inteligencia esparcida independiente del sujeto: "Aunque el logos sea común, la multitud vive como si poseyera un entendimiento particular".

La época de la muerte de Dios

Leandro Pinkler

La muerte de Dios y el fantasma de la libertad

Si Dios no existe, todo está permitido.

Esta expresión de Dostoievski se encarna en Kirilov –un personaje de su novela *Los demonios*– encerrado en el dilema de su conciencia que afirma: “Si no hay Dios, yo soy Dios [...]”. Y como magnífica manifestación de tan poderosa autonomía, Kirilov se suicida en virtud de una consecuencia lógica de la aplicación de su *libertad*. Este texto de Dostoievski, quien ha sido una de las fuentes inspiradoras de Nietzsche en su último período, contiene claves para entrever cuál es la situación del ser humano en una época en la que “todo está permitido”. Desde el Iluminismo dieciochesco pasando por las influencias del historicismo materialista hasta el reinado total de los medios de información tecnologizados que crean la opinión pública, la desacralización de la existencia ha crecido hasta tal punto que la creencia en el *progreso* se ha constituido en la perspectiva desde la que todos los procesos de transformación de las sociedades se han interpretado como una ininterrumpida liberación. Sin embargo, esta supuesta emancipación manifiesta, en realidad, la soberanía de un tipo de mentalidad que se ha hecho carne en el hombre actual. Y como ciertamente nos convertimos en lo que pensamos pero nos olvidamos de dónde han surgido estos pensamientos que creemos nuestros, hay que volver a las ideas de Nietzsche porque él fue el primer crítico genealógico de las creencias de la civilización occidental. Pero resulta necesario preguntarse qué se ha hecho con su pensamiento en tanto Nietzsche fue sin duda el filósofo-

fo más leído del siglo xx –tanto en las cátedras como por un público general– y existe una “moda Nietzsche” (en particular a partir de la recepción francesa e italiana) que ha banalizado aspectos fundamentales de su obra para olvidarse por completo de otros.

Ahora bien, nos interrogamos en qué medida la fórmula nietzscheana de “la muerte de Dios” ha resultado significativa para el *Zeitgeist* actual, el espíritu de la época contemporáneo, sin perder de vista que esta concepción es inseparable de la de *nihilismo* que la completa y explicita. Queda por ver entonces cómo se circunscriben estas ideas en el pensamiento de Nietzsche, con qué otros elementos fundamentales se relacionan para poder penetrar en su significado y percibir en qué sentido se aplican a nuestros tiempos.

El texto¹ que narra “la muerte de Dios” presenta el tono tremendo de un asesinato (“nosotros lo hemos matado”) en una escena en la que un loco frenético busca a Dios con una lámpara en el mercado y se encuentra con la indolencia de unos seres que “precisamente no creían en Dios”, y entonces grita: “[...] lo más sagrado y poderoso que hasta ahora poseía el mundo sangra bajo nuestros cuchillos”.

Todo el clima del escrito anticipa el mercado (*Markt*) en el que Zaratustra iniciará su prédica en el encuentro con el que Nietzsche llama “el último hombre, lo más despreciable”. Así denomina a un conjunto de seres pequeños, mezquinos, cansados incluso para morir, que afirman: “Hemos inventado la felicidad”.² Se vanaglorian de la propia domesticación, de la ilusión del confort como mejor calidad de vida, de la prosperidad anunciada por la revolución industrial: “Han abandonado las comarcas donde era duro vivir”. La frase que sintetiza la sensibilidad de Nietzsche respecto de este nuevo modo de vida es contundente: “Todo se ha vuelto más pequeño [...] y esto se debe a su doctrina acerca de la felicidad y la virtud”.³ Porque “la muerte de Dios” anunciada por Nietzsche no puede separarse del hombre que lo ha matado, del tipo de ser humano que habita en esta época. La última parte de *Así habló Zaratustra* enfatiza el hecho de que fue “el más feo de los hombres” el que mató a

La época de la muerte de Dios

Dios; el hombre reactivo, decadente y resentido, que no está abierto a las fuerzas creativas, impera hoy en lugar de Dios.

Pero está claro que Nietzsche no siente que el proceso marcado por “la muerte de Dios” sea indeseable o negativo. Él lo manifiesta⁴ en el apartado que justamente lleva el título “Qué es lo que trae consigo nuestra alegría”: “El más grande y más nuevo acontecimiento –que Dios ha muerto, que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble– comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa [...] y estas primeras consecuencias no son en absoluto tristes ni oscurecedoras [...]”.

La matriz nietzscheana de la interpretación de la historia reside en la determinación de los valores y creencias que caracterizan a una época, y al ver que un edificio de hipocresía comienza a derrumbarse, Nietzsche no puede más que sonreír pensando en “todo cuanto tendrá que desmoronarse a partir de ahora, luego que se haya sepultado esta creencia, porque se había construido sobre ella, [...] por ejemplo, toda nuestra moral europea”. Y en este punto de su elaboración, Nietzsche augura una serie de “rupturas, destrucción, aniquilamiento” que valora positivamente como “una nueva aurora”. Ahora, un siglo después de la muerte de Nietzsche ¿tenemos hoy noticias de “una nueva aurora”? Nos preguntamos en qué situación nos encontramos hoy, para plantear si los términos creados por Nietzsche son efectivos o simplemente hay que abandonarlos.

La expresión nietzscheana, su diagnóstico póstumo del tiempo que vendrá tiene el nombre de *nihilismo*, que él situó geográfica y temporalmente como “el nihilismo europeo de los próximos dos siglos”: “Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: el advenimiento del nihilismo. Tal historia ya puede ser relatada hoy [...] para esta música del futuro ya están afinados todos los oídos [...]. ¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan.”⁵

Y en este sentido preciso de que "los valores supremos se desvalorizan" sostenemos que la categoría de *nihilismo*⁶ es muy acertada para describir el clima preponderante del siglo pasado y del momento actual, marcados por la ausencia total de un principio superior que pueda ser ordenador de la existencia humana. Aludimos al espíritu cultural de la época más que a un autor o un pensador determinado con el objetivo de marcar cuáles son los supuestos más habituales. Y de hecho hay que hablar de una ontología de predominio de lo inferior —es decir, una concepción de la vida en la que se entiende que algo es más real cuanto más bajo es— nacida en el horizonte de una visión del mundo en la que la noción misma de *jerarquía* está estigmatizada. Pues este es el punto nuclear, la Muerte de Dios instaura un sistema simbólico que se sostiene en la anulación de lo superior con un argumento típicamente nihilista, que puede expresarse así: "No hay superior ni inferior, ni alto ni bajo. La distinción misma carece de sentido porque todo lo considerado superior es la proyección de las más elementales necesidades y los más bajos deseos humanos". De tal manera, la palabra *jerarquía* solo puede connotar una intención discriminatoria y despótica, pero la etimología recuerda su sentido profundo: *jerarquía* significa originariamente *el poder (arkhé)* de lo sagrado (*hierós*). Y cuando no hay una justa jerarquía en el conjunto de las creencias de una cultura, se atrofia el sentido para distinguir entre lo grande y lo pequeño en una nivelación hacia abajo de todas las cosas y una tergiversación respecto de todo lo valioso (*They mistake bigness for greatness*). Aunque en realidad siempre hay una jerarquía y en tiempos en que el principal conjunto de la intelectualidad europea y sus ecos mundiales —los referentes son tantos que no es necesario especificarlos— se posicionan en la destitución de todas las manifestaciones de lo sagrado con un discurso de la igualdad y la libertad propio de humanistas librepensadores, las desigualdades marcadas por la jerarquía económica crecen hasta signar un momento singular en la historia de la humanidad: nunca existió tanta acumulación de poder, nunca tanto hipnotismo colectivo en millones de seres que en un lapso minúsculo de tiempo son *informados* y deforma-

dos gracias al progreso impresionante de los medios de comunicación. Pero el valor superior que ordena el mundo es evidente y explícito, basta recordar en dónde está inscripto *In God we trust*. Mientras tanto la mentalidad reinante concluye que siempre fue así todo, que no se puede hablar de decadencia, ¿decadencia respecto de qué?, nunca hubo nada digno que pueda llegar a decaer.

La obliteración total de la existencia en el universo de algo superior a lo humano –un absurdo para todas las

El grito de Nietzsche en el siglo XIX tuvo un profundo sentido en el marco de la cultura contemporánea en la que los términos habituales expresaban una religiosidad vacía y una moralidad hipócrita.

civilizaciones de la Antigüedad y del Oriente– encuentra su clave hermenéutica reductiva en la interpretación *ab inferiore* (por lo inferior) cuyos maestros son Marx, Nietzsche y Freud. Podemos situar esta actitud en Nietzsche como una inversión de la famosa expresión de Goethe:⁷ “Todo lo perecedero es solo un símbolo (*Gleichnis*)”. A la que Nietzsche replica: “Todo lo impercedero es también solo un símbolo”.⁸ Mientras en la primera expresión, Goethe reproduce la fórmula analógica por excelencia “Como es arriba es abajo” (*Sicut superius, inferius*. Es la fórmula hermenéutica de *La Tabla de Esmeralda*),

advirtiendo que todo cuanto ocurre en la Tierra y en el tiempo es una manifestación, una epifanía de una dimensión latente (“La armonía inmanifiesta es más poderosa que la manifiesta”, dice una sentencia de Heráclito), la hermenéutica nietzscheana apunta a demoler el trasmundo (*Hinterwelt*) del espíritu, *el otro mundo* de la escatología cristiana y de la metafísica platónica en tanto uno y otro niegan el valor de este mundo en virtud de otro *mundo verdadero*. Y por lo que juzga que tienen en común –negación de la vida, desprecio del cuerpo, moralización de la existencia– Nietzsche afirma: “El cristianismo es platonismo para el pueblo”.⁹ Por cierto muchas de estas palabras han sido poderosas y significativas en su momento pero han

devenido clichés en virtud de su trivial reiteración. Porque el grito de Nietzsche en el siglo XIX tuvo un profundo sentido en el marco de la cultura contemporánea en la que los términos habituales expresaban una religiosidad vacía y una moralidad hipócrita que se postulaban como parámetro universal de toda civilización frente a la barbarie (una actitud que por cierto continúa hoy patéticamente). Y en este punto, el ataque de Nietzsche continuó y a la vez criticó lo iniciado por la Ilustración¹⁰ en la misma perspectiva que en la Antigüedad Clásica fue testimoniada por los sofistas. No hay que olvidar que a la sentencia de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas", el divino Platón respondió:¹¹ "El Dios es ciertamente para nosotros la medida de todas las cosas". Pues en el siglo V a.C. aparecen por primera vez las creencias en el progreso y en la autonomía humana, como también los primeros en ser llamados *ateos*. En cambio hoy ser ateo es una característica de "la moral del rebaño", aunque muchos prefieren llamarse "agnósticos" no siempre con precisión semántica sino para expresar un tibio titubeo que es la moneda más común. Ya en *Demonios* de Dostoievski, Kirilov dice de un personaje central: "Cuando Stravoguín cree, no cree que cree; y cuando no cree, no cree que no cree". Falta la disposición visceral del creer, la fe que mueve montañas es reemplazada por una mente confusa que no cree ni en sí misma. Por eso resulta interesante recordar que en el uso más temprano la palabra *ateo* (*átheos* en griego) significa *desprovisto de dios*, es decir, carente del poder que concede la divinidad.¹² Alude no al hecho de que uno no cree en Dios sino que, por así decirlo, los dioses no creen en uno.

En la lectura de Nietzsche, "el Dios transmundano soporte de la moral cristiana" fue el producto de la evasión de una instintividad debilitada que se apartó asustada de la vida, y este Dios, reformulado por el Protestantismo y la filosofía moderna de Kant, sinónimo de rigorismo ético y convencionalismos vacíos, es el que hoy está muerto. Pero al morir no ha sido restaurada la potencia exuberante de la vida, no ha vuelto a sonar la flauta de Dioniso, sino que nos hemos quedado sin la ilusión de la trascendencia, sin tener acceso al mundo real. Este es el nihilismo y su oscuro sentido de pobreza

espiritual está presente en pasajes centrales de *Así habló Zaratustra*, que revelan un sentimiento distinto de la alegría que antes comentábamos: “[...] y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió y junto a ella corría una fe: ¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue! [...] estamos demasiado cansados incluso para morir”.¹³

La expresión es clarísima, hay una nueva fe (*Glaube*), una fe en la falta de fundamento (ético, religioso, metafísico) porque toda creencia es suplantada por otra creencia y la que actualmente prevalece es la de: *no hay fundamento*. Lo que en sí mismo no deja de ser un nuevo fundamento, el fundamento de una fe imbécil, porque en su sentido originario la palabra *imbécil* significa *lo que no tiene sustento*, deriva del prefijo privativo *in* y *baculum* (apoyo). Pero en verdad se apoya en el cansancio que es su *pathos* básico, pues el éxito colectivo de la criticabilidad corrosiva de todas las cosas sólo puede tener lugar en una época crepuscular, de los seres cansados de la cultura del nihilismo europeo. Entre ellos la mencionada expresión del “último hombre”: “Hemos inventado la felicidad, significa ante todo: hemos progresado tanto que hemos descubierto que la vida no tiene sentido, solo queda la satisfacción de nuestros caprichos, que es lo único real”. Que esta pérdida de sentido –y de vigor– se interprete como una liberación es una gran ironía, algo que provoca la risa de los dioses, aquellos que según Séneca se complacen al ver las grandes acciones de los hombres. Porque el filósofo latino formuló una visión distinta de la de Kirilov:

“Nacemos con la sagrada obligación de soportar las cosas propias de los mortales y no dejarnos perturbar por lo que no está en nuestro poder evitar. Hemos nacido en un reino: obedecer a dios es libertad (*deo parere libertas est*)”.¹⁴

Un clima cultural característico del siglo xx

*El desierto está creciendo. Desventurado quien alberga
desiertos.*

—“Entre hijas del desierto”, en *Así habló Zaratustra*

Si el arte es reflejo de los mitos de la época, se advierte que gran parte de la literatura del siglo xx está transida de este sentimiento anticipado por Nietzsche. A este desierto se refiere T. S. Eliot como *La tierra baldía* tomando la expresión de la literatura artúrica. *The Waste Land* es la tierra sin *el santo Grial* que como objeto simboliza la conexión con el mundo superior, y el suelo se vuelve yermo cuando no está en contacto con la gracia de Dios. En esta tierra de la poesía de Eliot habitan “los hombres huecos”, seres semejantes a los Vladimir y Estragon de la brillante creación de Samuel Beckett, ellos están *Esperando a Godot* (1952). Y Beckett se ocupó en enfatizar que si Godot fuese Dios (*God*), él lo habría llamado por su nombre. Pero como sus personajes, tampoco Beckett sabe quién es Godot, es la espera vana de un ser inane. En su obra *Final de partida* (1957) los dos personajes –un ciego y su lacayo– mantienen un diálogo con el sostenido efecto de verter la nada en el vacío: “Klov: ¿Crees tú en la vida futura? Ham: La mía lo ha sido siempre”.

Y cuando el ciego le pide a su compañero que abra las ventanas para sentir la brisa con el aroma de los árboles, este le responde: “No hay más naturaleza”. No hay centro, ni horizonte, ni suelo, ni vida propia, solo un discurso de la mente consigo misma, en una profundización de la textualidad inaugurada por James Joyce cuyo *Ulises* es un espejo invertido de la épica del héroe solar así como el teatro de Beckett del “No hay más naturaleza” se construye en las antípodas de la tragedia griega, que es manifestación de un orden divino del mundo. Innumerables ejemplos podrían mencionarse respecto del ánimo que configura esta *nueva fe*, que tiene asimilado una estética marcada por *el gusto por lo feo*, incluso por la exaltación de los excrementos. Resulta realmente sintomático que los principales críticos de arte del mundo han recientemente elegido como la obra de arte más representativa del siglo xx un orinal de Marcel Duchamp¹⁵ con argumentos teóricos que demuestran lo acertado de la elección. Incluso un filósofo en boga como Derrida, ha propuesto con éxito una interpretación excrementicia de la creación, en diálogo con Freud y Artaud: “La historia de Dios es la historia de la Obra como excremento”¹⁶. Pero tomar la *deconstruc-*

ción de Derrida como digna continuación del pensamiento nietzscheano es olvidar por completo lo que Nietzsche clamaba en *La genealogía de la moral*: “No veo hoy nada que se encamine hacia algo grande”. Pues ninguno de sus epígonos más recientes se ha hecho eco de la altura del pensamiento nietzscheano –ni Vattimo, ni Foucault, ni Deleuze, para mencionar solo algunos – sino que han continuado los aspectos corrosivos que concluyen en la afirmación de la inmanencia. Pero si bien es innegable que este es un punto capital del pensamiento nietzscheano su comprensión de esta *inmanencia* es tanto más rica que la que ha quedado en sus continuadores que resulta dudoso que hablen de lo mismo. La circunscripción por parte de Nietzsche al campo de *la vida* como *Voluntad de Poder* se enraíza en la concepción de que la vida se entiende como “aquello que se supera siempre a sí mismo”¹⁷ y por lo tanto va mucho más allá de lo biológico, la supervivencia o un hedonismo mezquino; se despliega tanto en una ética heroica (por encima de toda moral domesticada) como en una dimensión cosmológica en la que la Voluntad (*Wille*) es omnipresente. Por otra parte, a pesar de su radical ateísmo, Nietzsche no ha cesado de referirse al dios Dioniso y al “monotono. teísmo” de una civilización que ha perdido el vigor de lo divino; y no obstante su destitución de cualquier instancia trascendente, toda la tercera sección de *Zaratustra* –dedicada al *Eterno Retorno*– culmina en el anhelo de Eternidad (*Ewigkeit* aparece continuamente en los textos referidos): “[...] mas todo placer quiere Eternidad, quiere profunda Eternidad”.¹⁸ Se trata sin duda de una Eternidad terrestre (del *sentido de la Tierra*) y de un dios afirmador del mundo que se manifiestan como un gesto explícito de destituir los valores y creencias del Occidente cristiano para reinstaurar los del antiguo mundo indoeuropeo.

La fecundidad del pensamiento nietzscheano radica en gran parte en la reunión de un espíritu despiadadamente crítico con la intuición creadora de imágenes de un altísimo horizonte, absolutamente perdido hoy en estos autores. Y en este punto de la cuestión resulta ineludible una mención del así llamado *retorno de Dioniso*, (o de lo

trágico, o de lo sagrado griego) en la actualidad. Hay que recordar que la presencia de Dioniso en Nietzsche es continuación de las concepciones del Romanticismo alemán, en particular del poeta Hölderlin¹⁹ y su anuncio del *dios venidero*. La médula del pensamiento romántico tendiente a restablecer la Unidad del origen, busca llenar el vacío de la escisión (*Spaltung*) que aparta al hombre de la Naturaleza y perpetúa esta fragmentación en su interior, y reencuentra a la Antigüedad con inspirados tonos nostálgicos. Bien conocida es su influencia en la primera elaboración de Nietzsche así como la resignificación de esta temática en el pensamiento de Heidegger, quien ha pensado con profundidad la cuestión del oscurecimiento de lo divino. Así en *La carta sobre el humanismo* (1949) después de marcar la más atávica disposición del ser humano, por la cual lo más próximo se convierte para él en lo más lejano, traduce de manera original un fragmento de Heráclito (fr. 119 DK): “El hombre en la medida en que es hombre mora en la proximidad de dios [*in der Nähe Gottes*]”.

Pero cae en el olvido total de lo que es lo más próximo y vive en la alienación (*Entfremdung*), por eso el preguntarse por lo sagrado, lo divino o por Dios no puede tener lugar desde el mismo lugar desde donde se discuten las habladurías de las últimas novedades, sino desde lo que llama Heidegger “el claro del Ser”.

No está en la presente exposición la posibilidad de detenerse en el pensamiento de Heidegger, pero no podemos dejar de mencionar que en la interesantísima entrevista —de la revista *Spiegel*, publicada póstumamente por su propio pedido— ante las intervenciones, no siempre lúcidas, de su interlocutor que le preguntaba acerca de cuál era la función de la filosofía en la transformación de la actualidad, Heidegger contestó que la filosofía solo podía prepararnos para estar atentos y dispuestos ante la llegada de un dios (“Sólo un dios puede salvarnos”), “el último dios” (al que se refiere en *Aportes a la filosofía*) porque “hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el Ser, cuyo poema es el hombre”.²⁰

Ahora bien, todas estas sugestivas expresiones rociadas con el embriagador vino dionisiaco de las citas nietzscheanas han configu-

rado la base de una literatura filosófica posmoderna de “regreso de lo trágico o de lo divino griego²¹ –de mayor o menor impronta heideggeriana– que de manera autorreferencial anuncia un albor de una sacralidad tan polimorfa como vacua que no llegamos a comprender qué tiene que ver con la riqueza ritual y mitológica de las tradiciones helénicas consagradas por siglos de transmisión colectiva, o con Esquilo, Sófocles y la expresión de la Cultura Trágica que Nietzsche mismo opuso a la Cultura Moderna de la que la llamada posmodernidad es una débil manifestación. Pero, en general, este fenómeno –como también el de la llamada *New Age*– remite a la incompreensión de lo que significan las religiones históricas que se constituyen como realidades en el decurso de una cultura determinada y resultan los auténticos canales de transmisión de lo sagrado, que es necesario distinguir de cualquier moda cultural o *hobby* del espíritu. Por la misma razón resulta difícil encontrar algún asidero en la reflexión sobre Dios de los filósofos que se desentienden de los aspectos efectivos de la religión y su carácter de tradición.

Tradicón y mundo moderno

Las críticas iniciadas por Nietzsche en torno de la civilización occidental se convierten en un tópico habitual en el momento histórico enmarcado entre las dos Guerras Mundiales en el denominado *pesimismo cultural* como puede atestigüarse por la edición en la década del 20 de *La decadencia de Occidente* de Spengler, *Ser y tiempo* de Heidegger, y *El malestar en la cultura* de Freud. A este momento pertenece la obra de René Guénon, (1886-1951), *La crisis del mundo moderno* (1927), que representa una crítica radical de la *Época de la muerte de Dios* desde una mirada distinta de la de Nietzsche, porque ante la pobreza espiritual del mundo moderno Guénon opone los principios de lo que él denomina “la Tradición”, como una civilización ordenada “desde lo alto y hacia lo alto”. Y denuncia que el mundo moderno occidental constituye una anomalía degradada de la vida del hombre sobre la Tierra, una inversión total del auténtico sitio del ser humano en el cosmos. Por el contra-

rio, si se examinan las culturas de la Antigüedad y de aquellas que no han sido influenciadas por el Occidente –lo que es difícil situar hoy–, siempre se encuentra la concepción de la realidad como una Unidad escalonada en diversos niveles, de un orden divino del cosmos y de un ser humano que participa en él mediante su propia realización espiritual. Esta visión teofánica del hombre y del mundo constituye “la Unidad trascendente de las religiones” –como la llamó Frithjof Schuon posteriormente– pero fue desgastándose en la cultura occidental hasta no quedar nada de ella. Guénon sostiene en *La crisis del mundo moderno*, que el Occidente no es cristiano sino absolutamente antirreligioso, porque el auténtico núcleo sagrado del cristianismo originario no han quedado más que reliquias en el catolicismo, en sus símbolos y rituales pero no una verdadera calificación espiritual de quienes los practican. De todos modos, la única posibilidad de recuperación occidental reside en la revitalización de la Tradición del catolicismo mediante el esfuerzo de un grupo que posea la suficiente comprensión y conocimiento.

Es fundamental aclarar que la noción de *Tradición* que está operando en este pensamiento no tiene nada que ver con un *conservadorismo* sino que previene precisamente contra la esclerosis del mismo, porque la etimología misma de *Tradición* –de *tra.ditio*, que refiere a la acción de *dar a través* (de una cadena en el tiempo, como la llamada *silsilah* en el Sufismo)– enfatiza el carácter dinámico de la donación, lo que significa que un legado de conocimientos, símbolos y prácticas es continuamente reformulado sin alterar su carácter esencial (una construcción análoga tiene el término griego *diadokhé*, también el significado de la palabra hebrea *Cábala* es el de *tradición*).

A lo largo de toda su obra, Guénon se ha dedicado a señalar la índole antitradicional de las sociedades occidentales que han sufrido en la Modernidad un proceso acelerado de desacralización, manifiesto en los precisos rasgos que las definen: “el individualismo”, como negación de todo principio superior a la individualidad; “la ciencia profana”, que cuanto más ha progresado más se ha divorciado de una visión totalizadora y profunda para perderse en aplica-

ciones tecnológicas; “una determinación rudimentaria de la razón”, como consecuencia de la catástrofe metafísica que ha separado la razón de otras capacidades cognitivas que han quedado en el olvido; “una miseria simbólica de sus realizaciones culturales”; y consecuentemente “una visión materialista mezquina y una moralidad lisiada” incapaces de percibir la magnitud de la potencia divina en el mundo y el digno puesto asignado al hombre en esta organización en la

En cambio hoy ser ateo es una característica de “la moral del rebaño”, aunque muchos prefieren llamarse “agnósticos” no siempre con precisión semántica sino para expresar un tibio titubeo que es la moneda más común.

que todo tiene un sentido. El camino emprendido por Guénon –riquísimo en experiencias y fecundo en sus producciones– se dirigió a la búsqueda de una Tradición viviente y la encontró en el Islam. Continuó su crítica al mundo moderno en una obra capital *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, publicada en 1945 después de años de pertenencia a una orden sufi. La potencia del escrito –que hoy puede resultar más asequible porque muchas cosas comentadas son más evidentes– desarrolla una visión del mundo moderno en dos etapas. A la primera la denomina *Solidificación*, caracterizada por la visión del mundo –inaugurada por la Modernidad– en la que la realidad se configura como materia inerte determinada en sus aspectos cuantitativos. La separación

del orden humano respecto del cósmico tiene lugar en este momento, en el que la *Solidificación* –*coagulatio*– de toda potencia más sutil traerá como consecuencia la progresiva dependencia del ser humano respecto de *las cosas*, su propia cosificación. Y el segundo momento señalado por Guénon –que corresponde proféticamente a los procesos de la llamada *Posmodernidad*– es el de la *Disolución* (la *solutio*, porque ambas expresiones son propias de la alquimia): en ella la ilusión de seguridad que reinaba se ha disipado

debido a la velocidad acelerada de acontecimientos de corrosivas consecuencias, y el hundimiento de las certezas del primer momento da lugar a una bizarra polimorfía, en la que todo tiende a contribuir con la confusión general.

La continuidad del pensamiento de Guénon encuentra una figura singularísima en el italiano Julius Evola (1898-1974). Impregnado del pensamiento de Nietzsche, traductor de Bachofen y de Spengler, erudito conocedor de la tradición hermética, del budismo, del tantrismo, Evola ha llegado a producir una obra en la que el encuentro de Guénon con Nietzsche tiene como resultado una aguerrida radicalización, tal como queda manifiesta en *Rebelión contra el mundo moderno* (1934). La interpretación evoliana de Nietzsche –fundamentalmente la de *Cabalgar el tigre* (1961)– enmarca el problema de la *Muerte de Dios* con elocuentes términos: “Cae la ‘epidermis moral’ de un Dios que se había convertido en un opio [...] caen un conjunto de conceptos que en Occidente cristiano eran imprescindibles para cualquier ‘verdadera’ religión –el dios personal del teísmo, la ley moral con las sanciones del paraíso y el infierno, la restringida concepción de un orden providencial y de un finalismo ‘moral y racional’, la actitud de la fe de base puramente emotiva, sentimental y subintelectual [...]. Pero el núcleo esencial de las doctrinas tradicionales permanece invulnerado, inaccesible a todos los procesos nihilistas”.

De tal manera Evola aunque por un lado coincide con la actitud nietzscheana típica de que “a lo que cae hay que ayudarlo a caer empujándolo” y en este sentido perpetúa la actitud crítica y “racional”; por el otro, llevado por su conocimiento, sostiene enfáticamente el carácter perenne de las concepciones tradicionales, que constituyen los núcleos sapienciales de las religiones y de las enseñanzas filosóficas de la Antigüedad y del Oriente. Estas son absolutamente distintas de las cristalizaciones dogmáticas y las sentimentalidades ignorantes fácilmente refutables por los críticos escépticos, que habitualmente las desconocen o tergiversan en el infantilismo o la grosería de una interpretación literal. Este conjunto de enseñanzas constituye una

Gnosis en el pleno sentido de *conocimiento*,²² en la que las concepciones de Dios, del Mundo y del Hombre se desarrollan en su legítima y profunda complejidad. Cualquier mención sucinta de estas fuentes será necesariamente parcial, pero piénsese solamente –si nos ceñimos a Occidente– en los comentarios del Antiguo Testamento en la Antigüedad, en los textos del *Sepher Yetsirath* y del *Zohar*, en las elaboraciones del gnosticismo que hoy conocemos gracias a la Biblioteca de Nag Hammadi, en las profundidades alcanzadas por la tradición islámica (los Hadices del Profeta, Avicena, Al Ghazali, Ibn Al Arabi), en los escritos del *Corpus Hermeticum*, del neoplatonismo, de la riqueza de la filosofía medieval, y en general de la interpretación exegética de las Sagradas Escrituras (Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Corán). Si se abreva de estas fuentes, se comprueba la riqueza simbólica de sus contenidos, carentes del antropomorfismo simplificador al que ha sido rebajado el concepto de lo divino.

Ahora bien, siempre existe una visión del mundo –una *Weltanschauung*– como un plexo de creencias y valores que constituyen la interpretación de la vida. Y en ella existen tres significados básicos inescindiblemente entramados: Dios-Mundo-Hombre.²³ Por ejemplo, la concepción epifánica de los dioses griegos y de una naturaleza ominabarcante –*Phycis*– conlleva la del carácter heroico de la realización humana; la semítica de un Dios trascendente lleva a la de un ser humano *siervo de Dios* que no se arrodilla ante nada de este mundo. Y la de *Muerte de Dios* no ha producido más que la del carácter de un ser humano fragmentado. Por eso Evola ha podido afirmar: “Ningún Dios ha jamás atado al hombre [...]. Desde hace un cierto tiempo buena parte de la humanidad occidental considera como algo natural que la existencia se encuentre privada de cualquier verdadero significado por lo cual se ha dedicado a vivirla de la manera más soportable [...]. Ello tiene como contrapartida una vida interior siempre más reducida, informe, lábil y fugaz, una creciente disolución de toda rectitud y cualidad de carácter. Como dice un personaje de Hemingway: opio para el pueblo es la religión. Y hoy la economía es el opio del pueblo, junto al patriotismo. ¿Pero el sexo no es el mejor opio para el pueblo? Sin embargo entre los opios, el de la

bebida es soberano, aun hay quien prefiere la radio, que es el opio más barato".²⁴

Y es innegable en este punto el *progreso* conseguido en los opios cada vez más al alcance de todos, lo que evidencia que la *Ilusión* es estructural del ser humano y la sugestionabilidad impera en todos los órdenes, no fue monopolio de la religión. Por el contrario, la concepción fundamental que encontramos en los testimonios tradicionales manifiesta que el ser humano está dormido, pero puede despertar. Son necesarias prácticas continuas y la intención sostenida de despojarse de los velos, de los folículos de cebolla que nos hacen impermeables a toda otra influencia distinta de nuestra idiotez. Porque como lo ha expresado soberbiamente Heráclito: "Aunque todas las cosas ocurren de acuerdo a este Logos, la mayoría vive como poseyendo una inteligencia particular (*ídián*)" (Fr. 2 DK).

"Para los despiertos existe un único mundo común, en cambio los dormidos se vuelve cada uno al suyo particular (*ídián*)" (Fr. 89 DK).

El carácter de lo particular *-ídián-* revela el idiotismo atávico del ser humano que se contenta ante todo con su propia visión subjetiva y no percibe el *logos* que representa el orden divino del mundo. Por el contrario, desde su pequeña burbuja es capaz de juzgar de todo y de todas las cosas.

Es necesario tener presente esta distinción entre mundo tradicional y mundo moderno, sea cual sea el posicionamiento particular ante la cuestión, porque en la actualidad impera —como lo ha señalado Carl Jung en tantas oportunidades— una tremenda pobreza simbólica inmersa en una enorme saturación de imágenes sin sentido. Y las construcciones simbólicas de una cultura son precisamente las que pueden ampliar el horizonte de comprensión del ser humano enriqueciendo su perspectiva particular e inmediateista. Que las tradiciones religiosas —en el sentido amplio que incluye también los elementos filosóficos y *mitológicos*— son el tesoro simbólico de la humanidad, ha sido el acuerdo que ha podido reunir a los principales estudiosos del siglo xx en el *Círculo Eranos*: R. Otto, H. Corbin, M. Eliade, J. Campbell, K. Kerényi, G. Durand, G. Scholem, H. Zimmer y tantos otros, a los que es imprescindible

acudir como puertas de entrada a la fuente inagotable de la Tradición. Asimismo la obra de Guénon fue especialmente continuada con profundidad por M. Lings, F. Schuon y T. Bukhardt, y el espectro de los *estudios tradicionales* se amplió incluyendo a eruditos de la dimensión de E. Zolla, G. Durand y F. García Bazán.

El horizonte actual

Todo lo expresado hasta el momento concierne evidentemente a una dimensión colectiva en términos que a muchísimos puede no resonarle a nada y no pretende ser un diagnóstico que se aplique a cada ser individual. Por eso mismo importa dar una última perspectiva del estado actual de la *Época de la Muerte de Dios* en momentos en que muchas de las condiciones mencionadas se han exagerado, refiriéndose a dos signos singulares de la actualidad: la reciente prohibición en Francia de la exhibición de cualquier símbolo religioso en la indumentaria de los estudiantes, siempre en defensa de la libertad, es un ejemplo preciso de una civilización *antitradicional* que tiene como sombra temida a la cultura del Islam. Así lo muestra el libro de Oriana Fallaci que tiene el título *La fuerza de la razón*, en el que a la hora de defender los valores de Occidente más bien ayuda a destrozarlos con la ignorancia que demuestra y lo burdo de sus argumentos. Pero lo que no se puede dejar de citar, porque es una marca clara de lo que queremos enfatizar, es que se proclama: *cristiana atea*, en nombre de la razón, mientras profesa un total *antisemitismo* —en el sentido propio del término, porque también los árabes son semitas—, que hoy es políticamente correcto. La complejidad de la dimensión que enmarca los gestos mencionados no nos distrae del hecho de que la principal aversión que se siente ante el Islam en la *Época de la Muerte de Dios* deriva de que en esta cultura cientos de millones de seres humanos en las cinco oraciones diarias repiten continuamente: *iAllahu Akbar! ¡Dios es lo más grande!*

NOTAS

1 F. Nietzsche: *La ciencia jovial*, 125.

2 Nietzsche: "Prólogo", en *Así habló Zaratustra*.

3 Nietzsche: "De la virtud empuñecedora", en *Así habló Zaratustra*.

4 Nietzsche: *La ciencia jovial*, 343.

5 Nietzsche: *Fragmentos Póstumos*, 8, 11 [411]; 8, 9 [35].

6 La noción de nihilismo es considerada ambigua por el mismo Nietzsche en el marco de los fragmentos citados: existe, entre otras distinciones, la oposición entre un nihilismo activo y uno pasivo. Para la relación entre la Muerte de Dios y el nihilismo, así como para la discusión del significado de este, ver Martin Heidegger: "La frase de Nietzsche *Dios ha muerto*", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995. El texto de E. Jünger, "Sobre la línea", dedicado a Heidegger en su 60º aniversario, muestra una brillante comprensión de la cuestión (Ernst Jünger y Martin Heidegger: *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994).

7 Goethe: *Fausto*, v. 12.104.

8 Nietzsche: "De los poetas", en *Así habló Zaratustra*.

9 Nietzsche: "Prólogo", en *Más allá del bien y del mal*.

10 Para una exposición lúcida de esta cuestión ver Silvio Maresca: *Nietzsche y la Ilustración*, Buenos Aires, Alianza, 2004.

11 Platón: *Las Leyes*, 716 c.

12 Sófocles: *Edipo Rey*, v. 1.360.

13 Nietzsche: "El adivino", en *Así habló Zaratustra*.

14 Séneca: *De vita beata* 15, 7.

15 La célebre obra denominada *Fuente* (1917) fue considerada la más influyente del siglo xx por más de quinientos críticos reunidos en noviembre del 2004 (de acuerdo a *The Sunday Times*) por haber determinado el *arte conceptual* y las vanguardias posteriores. Hay que recordar que Duchamp presentó este objeto —que había comprado en una subasta— en una muestra en Manhattan con la actitud de reírse del esnobismo norteamericano que tomaba todo lo europeo como *el gran arte*.

16 *La escritura y la diferencia* (1978), Madrid, Anthropos, 1989, p.250.

17 Nietzsche: "De la superación de sí mismo", en *Así habló Zaratustra*.

18 Nietzsche: "La segunda canción del baile", en *Así habló Zaratustra*.

19 También de la elaboración mitológica de Friedrich Creuzer. Para una presentación de estos contextos ver Manfred Frank: *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Barcelona, Serbal, 1994 y *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*, Madrid, Akal, 2004.

20 M. Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1947. La expresión: "Llegamos demasiado tarde" (*Wir kommen [...] zu spät*) ya se encuentra en el poema *Patmos* de Hölderlin. Para una exposición del pensamiento de Heidegger ver la exposición de D. Picotti en el presente volumen y la mirada crítica de F. García Bazán en *Ausen-*

cia y presencia de lo sagrado en Oriente y Occidente, pp.149 ss.

21 Como un ejemplo puede verse la optimista prosa de Teresa Oñate: *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad*, Madrid, Aldebarán, 2000, con un epílogo de G. Vattimo.

22 Diferente de la expresión Gnosticismo (que se circunscribe a la elaboración cristiana desde el Congreso de Mesina), para un tratamiento exhaustivo de la cuestión ver Francisco García Bazán: *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2001.

23 La relación no es de mi invención sino habitual en el estudio de culturas y épocas, ver por ejemplo K. Löwith: *El hombre en el centro de la historia*, Madrid, Herder, 1998, p. 263.

24 Julius Evola: *Cabalgando el tigre*, Buenos Aires, Heracles, 1999, p. 38.

Nuevas pruebas de la insistencia de Dios

*Tomás Abraham**

Milagros

Las religiones nacen de una visión. Debe haber Alguien que Lo vio. No importa cuál sea la religión, esta no puede existir sin la presencia de hombres superiores o semidivinos. Para que haya religión hacen falta dioses, pero más hacen falta hombres sobrehumanos.

Entonces cabe la pregunta: ¿existen los hombres divinos? Me refiero a brujos, videntes, profetas, gurúes, manosantas, pitonisas, todo el fondo milagrero sin el cual no habría religión. La prédica de los especialistas en demistificación científica que nos quieren desasnar y nos dicen que todo es sugestión, que doblar cuchillos con la vista es un truco, que la imposición de manos es una actuación y que el paseo por las aguas del Señor disimulaba las piedras que había debajo, este conjunto de admoniciones positivas, nos parece por lo menos ingenuo.

Si no hay milagro no hay religión, se necesitan hombres superiores, Superhombres, Zaratustras, hasta Magos, para que creamos. Nuestra necesidad de fabulación requiere nutrimento para grandes *gourmets*. Los ilustrados de la ciencia, como los filósofos positivistas o los ateos higienistas, no gritan contra el Cielo en nombre de la Tierra, no hacen más que resguardar sus bibliotecas. Porque al

* Fundador del Colegio Argentino de Filosofía, director de la revista *La Caja*, profesor titular de Filosofía UBA-CBC y analista político. Publicó más de una decena de libros, entre ellos *Pensadores bajos*, *Los senderos de Foucault* y *Fricciones*.

Cielo se accede desde la húmeda Tierra, la escalera se clava en el humus, se clava bien clavada.

Para ver algo de lo otro que está en lo mismo, me refiero a la divinidad, a la urdimbre que hace que la percepción cotidiana sea algo más que geometría, gramática y aritmética, para vibrar con la dimensión biológica del universo al que pertenecemos, un bios que es movimiento y metamorfosis, y no solo aristas separadoras y putrefacción, esta red de fuego de la que nos hablan desde los mantras hindúes a los aforismos de Heráclito, para acceder a eso no hace falta morir, sino alterar nuestra mente.

Por supuesto, no le hablemos a los imanes, rabinos, obispos, al sacerdocio en general, de este fondo milagrero. Les parece blasfematorio, y, si usamos una palabra comercial, trucho. Tienen hacia los visionarios la misma desconfianza que los comerciantes establecidos tienen respecto de los vendedores ambulantes. Para ellos, la religión es fundamentalmente moral gregaria –digamos comunitaria– y obediencia, digamos fidelidad. Es contra esta versión de la religión que batallaron Spinoza y Nietzsche, pero no lo hicieron contra la visión del trasmundo que es inmundo o de una trascendencia que es inmanente. Uno buscaba la beatitud contemplativa, el otro parado sobre la roca poseído por visiones eternas, los dos escribiendo, gramatizando, geometrizando, labrando desde el tacto aquello que no es más que pneuma.

El hombre es un ser imposible. Está por debajo o por encima de sí mismo. Esto lo han dicho grandes pensadores. No son entes paradójicos, en cuanto monos con alas, sino seres vestidos por Sagitario, el signo realista, base de centauro, alas de fuego. Base animal, impulso quemante. No hay como la filosofía (y Freud) para ilustrar este fracaso o esta unión imposible.

A partir de esta fisura, me pregunto si hoy en día los hombres en su mayoría no han reemplazado la fe religiosa por la fe médica. No quieren salvación sino cura, lo que parece ser lo mismo. Ha ganado el cuerpo la batalla metafísica. En realidad casi siempre la ganó.

La religión es hija del asombro y de la maravillosa sensación de la visión primera, pero también se alimenta del miedo, el miedo a su-

frit, y el miedo a morir, a desaparecer y *no ser nunca más*. La nada. Si somos nada, dejamos todo, no somos, y el yo que nos habita y que somos quiere seguir siendo, se resiste a la aniquilación, persevera en su ser. Por eso aquel que le saque ventaja al instinto de conservación es un semidios, "Amo" decía Hegel, un héroe, un hombre amado por los esclavos, es decir por el resto de los hombres.

Fusiles y misiles

Pero queremos remedios para el alivio del dolor y para durar. Los hombres quieren la vida, ya no somos aquellos que en el alba de nuestra era esperaban en las grutas las carrozas de fuego. ¿Y los suicidas? ¿Y lo que dijo Albert Camus? ¿Y lo que dice Bin Laden? ¿Acaso todo el mundo se aferra a la vida? ¿No hay gritos por doquier que piden matar y morir para vengar otras muertes y afrentas?

Párrafos atrás decía que los hombres quieren la vida, pero su precio se ha elevado. La vida cuesta mucho, no es algo obvio, vivir es una decisión, es lo que afirmaba Camus. ¿Pero cómo se pasa de la visión extática del individuo a las colectividades reunidas para matar? ¿Para qué entonces la divinidad?

Lo más sagrado es la vida, dicen los católicos, pero cometieron el genocidio más arrasador de la Historia: vaciaron un continente. La Iglesia del platonismo criminal exterminó millones de cuerpos para salvar algunas almas. El rabinato heredero del Libro ha ungido al Separado, y nos recuerda que somos distintos, porque somos judíos, nos han perseguido, nos hemos distinguido, siempre debemos permanecer unidos, somos los hijos de Israel, el Uno Aparte.

El Islam, la religión del momento, religión de guerra, que se nos pide comprender como hemos comprendido la salida de los judíos de Egipto, la liberación de los esclavos, la religión como forma de identidad de un pueblo sojuzgado. Pero el Islam no es homogéneo, sus patriarcas son temibles, un terror para el pensamiento, para las mujeres, para todos aquellos que se atreven a dudar y cuestionar. En nombre de Alá regentean una humanidad castrada.

Dios es celoso, es lo que dicen las Escrituras, el monoteísmo tiene

una relación de perro con el Amo. El devoto es un perro guardián. No hay generosidad monoteísta. No hay mestizaje, el *apartheid* es la política del momento. Los blancos protestantes del Norte dicen temerle a la hispanización. Los europeos a la "turquización", vivimos tiempos étnicos, de guerra de razas y guerra de religiones, de ejes del mal. La nación, la religión, la lengua, la Identidad es el tesoro preciado. Dicen que es una rebelión, que este grito identitario nace porque hay Uno que quiere ser Todo, por eso la multitud resiste. Aunque el Todo no es todo, a veces apenas la mitad, y la multitud no son necesariamente muchos, sino algunos pocos con poderes letales.

Son tiempos de la Verdad, y la Verdad se dice en nombre del Ser. Hay otra verdad, es cierto, la que denuncia el paso del Ser al Poder, el desplazamiento encubierto de mayúsculas. Y son tiempos de Imagen, no se puede ignorar que vemos la escena cotidiana de la muerte, que se mata frente a cámaras, que se buscan las cámaras y los micrófonos para hacerse ver y oír, que los cuerpos se meten en el cuerpo de la técnica y su eco repercute por los puntos cardinales. No es la sociedad del espectáculo, es el circo romano transformado en el circo humano, la vertical religiosa se ha convertido en una antena, el purgatorio está habitado por satélites... basta ya, me parezco a un pensador argentino auspiciado por *Telenoche*. El sermón no solo viene de las montañas, todos estamos habitados por el pucherito sermoneador.

Volvamos a la dulce religión, la de la visión primera. Pero no, antes quisiera hablar de nihilismo, es tan necesario hablar de nihilismo, no se pueden soslayar temas ineludibles, hablemos de nihilismo, bien, ya está, hemos presentado al nihilismo. Cuando digo nihilismo, el nihilismo pasa por mi boca. Ahora, si me permiten, me gustaría abordar el tema de la crisis de los valores y de la *Krisis* en general, ya está, ya lo abordé, pero la nave está vacía, soy un pirata cesante. Antes de continuar, no quiero olvidarme del desarrollo autosustentable, no sé para qué sirve mencionarlo, pero sé que es necesario tomarlo en cuenta. A ver cómo seguimos, la biodiversidad no, mejor mañana, prefiero agregarle una dosis de pluralismo, algo de tolerancia, me parece indispensable denostar al relativismo y al irresponsa-

ble multiculturalismo, hiervo la posmodernidad a punto de nieve, por supuesto que bato y mezclo democracia con derechos humanos, remato el pastel a lo Dolli Yrigoyen con una cerecita llamada sociedad de conocimiento, veo como queda: divino –ya estamos nuevamente en tema–, mojo la repostería en petróleo refinado ESSO (*das Ding*) y le pido a un entusiasta un fósforo marca Rancherita. Ya está, sublime, un *omelette* más que *surprise*, estamos en la llanura de la visión primera. Un estado virginal, adolescente, el opio del poeta.

Consuelo

Me pregunto si hoy en día los hombres en su mayoría no han reemplazado la fe religiosa por la fe médica. No quieren salvación sino cura, lo que parece ser lo mismo.

En la visión primera reina la concordancia. Las cosas tienen sentido. Cuajan. Sabemos por qué el árbol está donde está y por qué el nido se hace del modo en que se hace y donde se hace. Comprendemos sin analizar, vemos cómo los seres conviven. Además, somos parte del reino.

Algo así vemos en Animal Planet y en Discovery Channel, me refiero a la animalidad en su inocencia y necesidad. Nos horroriza ver a un tigre hincando sus colmillos en un cervatillo mientras este patalea inútilmente. Pero decimos:

“Así es la vida”. Son canales de televisión filosóficos, griegos, paganos. El único dios visible es la naturaleza, y es ella la que se reproduce y persiste a través de la vida y muerte de sus criaturas. El gerente de programación de aquellos canales de cable es el doctor Arthur Schopenhauer.

El hombre que sufre necesita consuelo. Se retuerce en su dolor y cae en la desesperación. ¿Qué tipo de vida se le presenta al desesperado? Todo es negro y rojo. Tiene una espina siempre clavada y le duele. La filosofía le ofrece el remedio de la comprensión racional. Es la imagen del logos, un hilo discursivo compuesto por pala-

bras pero que debe ser acompañado por la voluntad. La vida es una rueda, nos dice el filósofo, todo gira, somos apenas un aspa movida por el motor inmóvil del cosmos. El dolor nace de nuestra mala voluntad. Se llama mala a la voluntad de querer retenerlo todo, a pesar de que lo que llega también se va. Debemos dejarlo ir.

Esta forma de desprendimiento es demasiada exigencia para el hombre. San Agustín dice que la vigilante razón siempre vuelve sobre sí misma y se debilita en su esfuerzo por fortalecerse. La angustia permanece, está instalada en el corazón. Sólo el amor nos devuelve a la vida y nos permite quererla.

Hay un modo por el que los hombres intentan volver a vivir. Me refiero a los que les quitaron todo. Irrumpen acontecimientos que nos dan vuelta como un guante, estamos del reverso, y no hay retorno posible. Los hombres en carne viva. Seres que perdieron a sus hijos, padres, esposas, la parte más preciada de sí mismos. Son los sobrevivientes, hombres como Primo Levi, Viktor Frankl, Graciela Fernández Meijide, Hebe de Bonafini, Juan Carlos Blumberg, el doctor José Antonio Iglesias, el grupo de ayuda mutua Renacer. Nuestra sociedad ha visto a los padres y a las madres en la calle. Cada vez que el Estado mata un hijo, o cada vez que el Estado se burla de la vida, los padres salen a la calle. No siempre es el poder público o las fuerzas del terror, a veces es la vida misma en su imprevisibilidad la que nos saca la sangre y nos arroja a la nada.

Hay hombres que sacan fuerza de algún lado y vuelven a vivir con su dolor. No se anestesian, ni siquiera buscan la salvación. Actúan, van hacia el otro. Unos dicen Justicia. Otros musitan amor. Auxilian a los que padecen lo que ellos mismos padecen. Me refiero a esta extraña palabra llamada espiritualidad y que no es exclusiva de la religión. La espiritualidad es un fin buscado por la filosofía. Los anti-gueros también han pensado que a través de una crisis existencial, el hombre se enfrenta a las verdaderas preguntas. Comienza desde cero, está en un punto límite entre la vida y la muerte. Hace un uso nuevo de la memoria: construye una memoria doble. A la memoria del dolor puede agregar una memoria de homenaje, como lo hacen Bonafini, Blumberg, Meijide, el doctor Gustavo Berti. O compren-

den creando un nuevo cuerpo, el cuerpo de un escritor como Levi o de un pensador como Carl Améry. Vuelven a la vida sin haber pasado por la religión.

¿Puede la religión consolar? De hecho sabemos que es esa una de sus funciones. El fondo milagrero de las religiones no solo seduce como demostración de poder, no alcanza esa exhibición. No es casual que los milagros, desde Jesús a los manosantas de cualquier antiguo cine de la ciudad, se dediquen a curar. La religión es remedio, y si antes interrogaba sobre las sustituciones entre medicina y religión, es porque hay una bisagra que las une. Es suficiente ver la gratitud de los pacientes curados, tan parecida a la devoción del feligrés, y el enojo dostoiievskiano ante la mala praxis. ¿Pero hay en la religión, antes de convertirse en teología, un mensaje que cargue con el peso de la soledad del hombre?

El deseo

Miguel Angel Buonarroti creó en el mármol la imagen de la divinidad en algunas de sus manifestaciones. El Moisés nos muestra a un ser colérico y justo. Los dos atributos son indiscernibles. Es un gran hombre, de enorme fuerza, un titán, es el representante de Dios en la Tierra, una muestra de su poder. Combina a Hércules con la sabiduría del libro. Sólo un ser así pudo haber guiado a un pueblo extraviado por el desierto durante años. Se parece a Fidel Castro, Moisés es un dictador que libera. Cuando se enoja, de sus ojos nace una llamarada y de su boca ruge un trueno. Produce temor. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob es inmisericorde. Un dios que pide pruebas de fe, como el sacrificio del hijo, no admite circunstancias atenuantes. La fe es obediencia. Moisés es la Ley. Para que la palabra escrita tenga la fuerza de un arma letal si se la desobedece y un poder de fuego que se marca en la memoria necesita una colectividad agarrada con candado. Domesticación, fidelidad, vigilancia recíproca, castigo y culpa.

La historia de este proceso la contó Nietzsche en su *Genealogía de la moral*.

Contemplemos ahora la *Piedad* de Miguel Angel, la que está en el Duomo de Florencia. El mármol ya no parece piedra, se ha blanqueado, es transparente. El cuerpo de Jesús es la debilidad absoluta. Su madre lo contiene con sus brazos abiertos. La madre es tan joven como el hijo. Tan bella como él. Moisés es el vigor del macho, la madre y el hijo son la fragilidad grácil de lo femenino. Entre la madre y el hijo se ofrece la belleza de la recepción, en Moisés irrumpe el acto y la ruptura del que hace y manda. Piedad dice la imagen de María y Jesús, es la palabra del débil, un pedido de amor. Nietzsche dirá que es la astucia del esclavo.

El Amo está solo, el siervo necesita del otro. Poder y amor son dos caras de la religión. Pero esta doble vertiente no mantiene su pureza ideal. El jefe que asume su deber y destino para que una federación de tribus animistas embrutecidas se conviertan en un pueblo elegido que obedece el mandato de la ley de un Dios invisible, olvida que no es más que un mensajero, un subcomandante, y convierte su poder en placer. Obtiene el beneficio del goce del que lo puede al otro. Ver sufrir, martirizar, torturar, el vejamen del que proclama una nueva verdad: el reino de Dios es necesario. El jefe se ha vuelto político. Necesita del Diablo. En el cosmos se ha declarado la guerra. Quizás el gran invento de la gnosis cristiana no haya sido el Cristo del amor sino el Diablo. Satanás.

La piedad es una forma de la ternura. Su modelo es la mirada de la madre al hijo, y nuestra mirada a los dos. Todos miramos la mirada y nos compadecemos. No solo nos perdonamos, sino que nos abrazamos. Una ronda de corazones abiertos anidados en el amor. Nos acercamos al otro porque sufre. Nadie ríe. Nada más que la sonrisa apenas descubierta que ofrece la madre. Todos nos convertimos en madre. "Todo estará bien", decimos, mientras abrazamos al caído.

Pero de pronto perdemos el aire. Nos falta espacio. No hay oxígeno. Un algo se mueve y se transforma en pesadilla. Se infla el pecho, sentimos que ascendemos. Es nuestro cuerpo el que se levanta. La madre se convierte en pechos blancos y carnosos. El hijo adquiere en sus mejillas un tinte sonrosado. Todo el mundo parece mejor

alimentado. La madre afila el contorno de su rostro y ya no mira al hijo, mira al hombre. La túnica oscura de las madonas de Giovanni Bellini nos muestran a una Jacqueline Bisset de veinte años envuelta en una tela azul con un muñeco regordete en sus brazos. Detrás de la *Pietá* hay una madona. No nos importa más nada, necesitamos beber, tenemos sed. Deseo.

Desde San Antonio y San Agustín hasta Pierre Klossowski y Georges Bataille se traza un circuito variable entre la fe, la culpa y el deseo. Bataille y Klossowski son antiguos seminaristas. Se interesan por los juegos de tocador del marqués de Sade. Dar clases de filosofía mientras se le baja la bombacha a la alumna no solo es una afrenta dudosa a la academia de Platón sino un sueño pedagógico persistente.

☪

Dios es celoso,
es lo que dicen
las Escrituras,
el monoteísmo tiene
una relación
de perro con el Amo.
No hay generosidad
monoteísta.

Abelardo y Heloísa combinaban la escolástica con el coito, Sócrates no iba a las palestras para rescatar almas. Es una suerte que en la historia de la filosofía hayan ocurrido algunos extravíos. Hay que tener una visión muy particular de la vida para sostener que la virginidad estimula la actividad racional. Ascetismos los hay, porque se necesita disciplina, amaestramiento de los impulsos, todo trabajo lo requiere. Si la descarga animal solo puede sublimarse en la fe, las visiones extáticas son carnales y celestiales y dan una garantía de entrega total. La fidelidad.

Carne del Cielo. Pero el filósofo racional y analítico, aquel que ordena, combina, inventa figuras ideativas y usa la gramática, sabe —Platón fue el primero que lo dijo— que la escritura ya es cuerpo, velamen, materia y belleza. La máquina de soplos pensantes que habita el cuerpo filosófico no requiere un acto como el de Orígenes, pero tampoco necesita armarse con una disciplina pornológica o con un confesionario de la carne.

Klossowski piensa que el hombre que está apegado a su rol y que tiene un yo fabricado por lo gregario, no puede acceder a otra rea-

lidad que la de un envase de supermercado. Somos soporte de un código de barras religioso y civil. Nada más que eso. Transitamos por la cinta que nos lleva a la caja y la autorizada cajera –llámese sacerdote, empleador, o juez– lee nuestro precio.

El erotismo le sirve a Klossowski para que mediante actos sabiamente calculados nos desprendamos del refugio en el que habitamos: nuestro yo. Para eso la herida narcisista debe abrirse, tenemos que desposeernos de nuestra amada, darla a otro, verla gozar con otro, es decir, humillarnos.

No debe ser una novedad que la humillación sea una vía regia para templar al soldado de la fe. Renacer con un cuerpo glorioso luego de haber atravesado la afrenta nos prepara para un nuevo camino. Hemos perdido la máscara, el envase se ha abierto, el fruto nace. Somos otro. Bataille da cuenta del fracaso del yo que no puede serlo todo. Más nostálgico que Klossowski, su sentido de la perversión bordea límites algo más cándidos, como fornicar al lado de una tumba, etcétera.

Desprenderse del yo parece ser una exigencia universal de todo camino iniciático. Implica dar lo que se posee, lo más querido que se posee. Abraham pensó en Isaac, Klossowski en su mujer, pero mientras es posible creer en el calvario del primero, el del segundo parece más un juego de poco costo. Las hermandades maritales son bastante siniestras, desde mi humilde punto de vista. Son sociedades masónicas que interactúan con el común y luego mantienen sus rutinarias y exclusivas reuniones secretas. También se puede pensar en encuentros de tres... ¿Pero qué sucede...? Me parece que me fui de tema. Veamos... se trata de la muerte de Dios...

Un poco de sociología

Se me ocurre Osho, el gurú hindú que escribió, entre sus seiscientos libros, dos obras sobre Nietzsche, de las buenas. Osho alentaba el desbarajuste sexual. Danzas, fiestas, desnudos, placeres: la multiplicidad erótica. Para él, el ascetismo no incluye la contención sexual (habrá visto que en Occidente una buena parte de la maldad

moral de sus gentes proviene de su particular concepción del pecado). Y sí, es posible que el universo pecaminoso de arrepentidos y culposos no cree una sociedad ni fraternal ni alegre. Por eso se odia a la mujer.

Hay dos formas de odio a la mujer: una es no tocarla, la otra es tener varias. Virginidad y poligamia son las dos caras de la misoginia. Vayan a una fiesta de mormones, jasids y sunitas. Todo es barba, salto y gritos roncros. Pienso en las discusiones que hubo en el viejo continente por el asunto del velo en los colegios públicos. Es una cuestión difícil. Respecto de ella hay que argumentar y saber que no se llegará a una explicación completa y virtuosa. Habrá que tomar una decisión. Por un lado, todo aquel que asiste a una escuela pública debe poder ir vestido como quiere, mientras vaya vestido. Más aún si la vestimenta tiene que ver con tradiciones étnicas o religiosas. Por eso hay libertad, para que la creencia de cada uno no constituya por su mera existencia una ofensa a nadie. No hay derecho de ofensa por el hecho de que el otro sea. Desde este punto de vista, la escuela pública no es un ente homogenizador y disciplinario por el que todo el mundo debe ser igual. La misión del ente regulador de costumbres no es la uniformidad sino la diversidad armonizada. Pero. Este adversativo apunta a que si realmente estamos a favor de un Estado laico que autorice y proteja el cultivo de las creencias particulares, la garantía de que este espacio exista es que en lo público, en la escuela pública, la única simbología que se autorice es la que recuerde esta misión democratizadora y republicana. Digamos que el guardapolvo y la escarapela son los símbolos que evocan la libertad de cultos y costumbres que garantiza la Constitución. Para las prácticas particulares existen las iglesias, los colegios confesionales y las asociaciones religiosas, y, claro, las casas.

¿Podemos pensar que hoy la religión ya no es un fenómeno iniciático, ni siquiera de sectas, o de individuos excelsos, sino un efecto de masas movilizadas por la imagen mediática universal? ¿Que las masas segregan religiosidad y construyen mitos y altares para así cimentar nuevas identidades?

También se nos puede ocurrir que la religiosidad actual es un

fenómeno reactivo, una respuesta a la hostilidad. La ideología religiosa puritana de los pueblos del Norte que en sus orígenes era individualista a la vez que comunitarista, intimista y de raíces disidentes, hoy en día fabrica efectos-masa y efectos-cruzada. Esto que vemos no solo en la invocación de símbolos religiosos, sino en la sacralización de héroes cotidianos y en la mitificación de ídolos populares. ¿Qué diferencia hay entre la adoración al padre Mario, Rodrigo, la Virgen de Luján, Maradona, Evita, Fray Cayetano...? ¿No es la misma adoración la que nace? Hoy a los políticos les cuesta más enamorarse.

Quiero decir que sin esa adoración no hay religiosidad y que todo el canon moral de las religiones monoteístas respecto del comercio, del matrimonio, de las relaciones con los padres y antepasados, todos los cuentos del Corán y del Talmud, la epifanía y la vida de todos los santos, las lecciones de civilidad de profetas y enviados celestes no valdrían un código de convivencia de la Ciudad de Buenos Aires sin el aura que ilumina los cuerpos de la adoración.

Diré un truismo: sin Dios no hay religión, y con Dios, no hace falta.

Las señas del último dios en el planteo de Heidegger

*Dina V. Picotti C.**

El tema que nos convoca, dios, es sin duda un gran tema, una cuestión central porque hace a lo humano mismo, tal como lo manifiestan todas las tradiciones culturales desde los primeros tiempos hasta la actualidad, dando los más diferentes testimonios de conciencia y a la vez de búsqueda de lo sagrado, divino, como origen, presencia y sentido de todo lo que de alguna manera es, incluido el hombre.

Señal de ello es que en este, la conciencia se da paradójicamente como finita y a la vez abierta infinitamente: en la tradición occidental, Aristóteles decía en *De Anima* "por el alma el hombre es todas las cosas"; San Agustín, ocho siglos después, expresa dirigiéndose a Dios en *Confesiones*: "Mi alma estará inquieta hasta que no repose en Ti"; Sartre en el siglo xx desde su declarado ateísmo caracterizará sin embargo al ser humano como conciencia, es dios una nada en su ser, y libertad;¹ los fetichismos de todo tipo atestiguan en las sociedades contemporáneas la necesidad de llenar el vacío de lo sagrado al que no da cabida el sistema instrumental que las comprende; y, para citar ejemplos de otras tradiciones culturales, entre "los cantos agónicos", como llamó Roa Bastos² a cantos indígenas del Noroeste argentino y Paraguay, en tanto siguen testimoniando elocuentemente su identidad en medio de la extinción a la que han si-

* Doctora en Filosofía, especialista en Heidegger y traductora de su obra. •

do condenados, los Mbyá de Misiones se dirigen en todos sus actos a "Nuestro padre Ñamandú verdadero, el primero", esforzándose en "su [de Dios] morada terrenal" por "alcanzar la condición perfecta"; los afroamericanos, según sus tradiciones, religan todo lo que es con un sentido de presencia sagrada del que dan cuenta entre todas sus manifestaciones particularmente sus ritmos, danzas y cantos; la religiosidad india se orienta hacia la infinitud del nirvana, superando la individuación y el cambio, etcétera.

Este desequilibrio esencial de una apertura infinita a la que la finitud del hombre no puede satisfacer, lo impulsa a una búsqueda permanente, aun cuando parezca ignorarla, distraído en los asuntos de la cotidianidad, o bien la corriente hacia el dominio y manipulación de las cosas, tal como lo experimentamos en nuestra época, con el consiguiente "malestar de la civilización", según expresión freudiana. Es lo que ya a mediados del siglo XIX Nietzsche denunciaba, en medio del "nihilismo europeo", como el "hombre pequeño", el "más feo", porque absolutizándose había perdido aquella medida, es decir, la distancia y a la vez íntima relación con lo infinito.³

En este mismo contexto, extremado en nuestra contemporaneidad, se ubica el planteo histórico, porque obedece a las exigencias de nuestros tiempos, y originario, porque parte de lo más básico, que Martin Heidegger hace sobre todo en *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*,⁴ bajo la figura de "el último dios". En efecto, tras el planteo fundamental-ontológico de la pregunta por el ser que hiciera en *Ser y tiempo* (1927), ya en manuscritos de los años 1936-38, que aparecerán publicados apenas en 1989 en el tomo 65 de Obras completas, explicita el intento abarcador de un pensar más originario desde otro comienzo: en el ser como acaecer. Una orientación hacia el mismo estuvo sin duda presente desde los inicios del pensar heideggeriano, posibilitando el planteo de *Ser y tiempo*, que sería impensable de otro modo, pero se manifiesta en *Beiträge* como despliegue de lo que en *Carta sobre el humanismo* (1946) llamará "Kehre", viraje, del nivel entitativo vigente al del ser. Se trata, como el autor mismo expresa, de un "pensar inicial", que ha de preparar

el tránsito desde el fin de la historia del primer comienzo, es decir, de la metafísica como pregunta conductora por el ser del ente, al otro comienzo, o sea, a la pregunta fundamental por la verdad del ser. Si bien aún no puede determinarse desde este, es ya un pensar según su historia, que se configura en una estructura de seis ensambles: a partir de la “resonancia”(1) de la verdad del ser en la experiencia indigente de su abandono en el ente, alcanza “el pase”(2) al otro comienzo y prepara “el salto”(3) a aquella verdad, en pertenencia al esenciarse del ser como acaecer, desde el que “funda”(4) la verdad de este en tanto ser-ahí (*Dasein*) y su espacio-de-juego-temporal; los que osan andar por el ocaso del acabamiento metafísico son los fundadores, “los futuros”(5), quienes se ubican bajo las señas de “el último dios”(6), el más largo precurso de un profundo comienzo.

Este desequilibrio esencial de una apertura infinita a la que la finitud del hombre no puede satisfacer, lo impulsa a una búsqueda permanente, aun cuando parezca ignorarla.

Es decir, en esta situación de indigencia que caracteriza precisamente a nuestra época de sistematización total, en que los entes, “abandonados” por el ser, pierden su ser y sentido en la misma medida en que son reducidos a objeto, precisamente en esa experiencia “resuena” ser y quienes son capaces de encaminarse hacia él como el otro comienzo, “los futuros”, estos siguen “las señas del último dios que pasa”.

En la vi sección de la obra, titulada “El último dios”, explica detenida y reiteradamente esta expresión y planteo para distinguirlos del lenguaje y el pensar vigentes e indicar el todo otro ámbito en el que se juegan, el del ser mismo como acaecer, que exige otra actitud, comprensión y respuesta.

Lo “último” se identifica como el más largo precurso, el más profundo comienzo; sustrayéndose a todo cálculo, es un espacio-tiem-

po de decisión con respecto al inaugurarse de todo otro ámbito, el del evento, la primera verdad fundada del ser. La expresión "último dios" no ha de ser considerada entonces degradación ni blasfemia, sino que se denomina así porque trae en último término la decisión sobre los dioses, bajo estos y entre estos, y de este modo, por el contrario, eleva a lo sumo la singularidad de la esencia divina. Sin embargo, advierte que todo saber acerca de él se torna imposible si se toma lo "último" solo como cese y fin en lugar de la extrema y más breve decisión sobre lo sumo; no se puede querer calcular en el pensar acerca de la esencia divina, sino se ha de meditar, de otro modo, acerca del peligro de algo extraño e incalculable. No se trata de un fin sino del asentarse del comienzo y con ello de la suprema figura del rehuso, puesto que lo inicial se sustrae a toda retención y sólo se esencia en el sobresalir entre todo lo que ya como venidero ha sido capturado por él y entregado a su fuerza determinante; el fin está sólo donde el ente se ha arrancado de la verdad del ser y ha negado toda cuestionabilidad, es d. toda distinción para conducirse en interminables posibilidades, en el así y sucesivamente, a lo que lo último como lo más inicial se ha sustraído desde un comienzo y hace mucho tiempo; por ello el fin no se ve nunca, se da por acabamiento y está lo menos preparado para experimentar lo último.

El último dios no es el fin sino el otro comienzo, de inconmensurables posibilidades, de nuestra historia –en el sentido originario de *Geschichte*, historia del ser como acaecer–; a causa de ello esta no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin y tenemos que crear las transfiguraciones de sus posiciones esenciales fundamentales hacia el tránsito y la disposición. El último dios, insiste el autor, tiene su máxima singularidad, está fuera de esa determinación compensadora que mienten los títulos de mono-teísmo, pan-teísmo y a-teísmo y toda especie de teísmo, que se dan tan solo desde la apologética judeo-cristiana y tienen a la metafísica como supuesto pensante; con la muerte de este dios caen todos los teísmos; la pluralidad de dioses no está subordinada a número alguno sino a la riqueza interna de los fundamentos y abismos en el sitio instantáneo del resplandecer y del ocultamiento de la señal del último dios.

Tiene que ver con el rehuso, que contrariamente a lo que se puede suponer desde el pensar vigente, es otorgamiento del ser, y plenitud de otorgamiento, la suprema nobleza del obsequio; es lo venidero y se relaciona con la esencia originaria de la verdad del ser; porque este deviene extrañamiento, la serenidad del paso del último dios. Pero la verdad del ser como rehuso tiene en sí la garantía de grandeza, no de la vacía y gigantesca eternidad, sino de la vía más breve; y el ser-ahí es acaecido como fundación de la custodia de esta serenidad. En el rehuso se funda el origen del estilo venidero, la retención en la verdad del ser. La huida y advenimiento de los dioses se aproximan ahora a lo sido y son sustraídos al pasado.

A esta verdad del ser como rehuso pertenece el encubrimiento del no ente como tal, el desate y malbaratamiento del ser, que no es vacía arbitrariedad ni desorden, sino antes bien todo es conducido en el seguro curso de un dominio total; maquinación que pone al no ente bajo la apariencia del ente e inevitable devastación del hombre, que es compensada con la vivencia. Todo ello, en tanto inesencia, tiene que hacerse más necesario que antes porque lo más extraño requiere lo más corriente y el quiebre del ser no puede ser enterrado por la apariencia de compensación, dicha y falso acabamiento, a lo cual odia en primer lugar el último dios.

El evento tiene su más íntimo acaecer y su más amplio alcance en el "viraje". Este viraje originario es el fundamento oculto de todo otro viraje, giro, círculo, que le están subordinados, permanecen oscuros en su procedencia, incuestionados y de buena gana tomados como lo último. La acometida del ser en el acaecimiento del ahí lleva a este a sí mismo y de tal modo a la realización o abrigo de la verdad, fundada con instancia en el ente; solo la fundación del ser-ahí, la preparación de la disposición al éxtasis encantador en la verdad del ser, trae lo oyente y perteneciente a la seña del acaecimiento que acomete.

El último dios tiene su esenciarse en la seña, en la acometida y ausencia de advenimiento y huida de los dioses que han sido y de su oculta transformación. No es el evento mismo pero acaso necesita-

do del suyo, como perteneciente al fundador del ahí. Esta seña como evento coloca al ente en el extremo abandono del ser e irradia al mismo tiempo la verdad de este como su más íntimo brillo; se encuentran de esta forma nueva tierra y mundo para la más simple contienda, que se traduce en la más pura reserva y la más elevada transfiguración, el más favorable encantamiento y el más terrible éxtasis. Y ello solo históricamente en los niveles, ámbitos y grados del abrigo de la verdad en el ente, a través de lo cual este se hace más ente, en el desmesurado pero regulado extinguirse en el no ente. En tal esenciarse de la seña el mismo ser llega a madurez, es d. dispuesto a tornarse un fruto y una donación, y aquí se esencia lo último, el fin esencial exigido desde el comienzo y no aportado a él; aquí se descubre la más íntima finitud del ser, en la seña del último dios. En la madurez se encuentra asimismo la más oculta esencia del no, como todavía-no y no-más, a partir de lo cual ha de vislumbrarse la intimidad del inesenciarse de lo noedor en el ser; en el juego de acometida y ausencia del esenciarse del ser, el no mismo tiene diferentes figuras de su verdad, y de acuerdo a ella también la nada; mas si esta es ponderada solo lógicamente por la negación del ente como presente ante la mano, y explicada exteriormente de modo literal, sin que por lo tanto el pensar llegue al ámbito de la pregunta por el ser, entonces toda réplica a la pregunta por la nada es una vanidosa habladuría, sin posibilidad de internarse en el ámbito de decisión de la pregunta por la más esencial finitud del ser.

Pero este ámbito es ingresable solo gracias a la preparación de una larga vislumbre del último dios. Los futuros del último dios tan solo son preparados a través de aquellos que encuentran, miden y construyen el camino de retorno desde el experimentado abandono del ser; sin el sacrificio de estos retornantes, verdaderos precursores de los futuros y completamente diferentes de los solo reactivos, que están sujetos miopemente a lo vigente, sin alcanzar a serles manifiesto lo sido en su expandirse hacia lo venidero, ni lo venidero en su clamor a lo sido, no se da posibilidad alguna del hacer señas del último dios. La preparación del aparecer de este es el riesgo extremo de la verdad del ser, gracias a lo cual se logra la devolución del ente al

hombre. Entonces la máxima cercanía del último dios acaece cuando el evento, como vacilante denegarse al ascenso, llega al rehuso, que no es mera ausencia, sino que perteneciente al evento es solo experimentable a partir de una esencia más originaria del ser, como resplandece en el pensar del otro comienzo. La extrema lejanía del último dios en el rehuso es una singular cercanía, una referencia que no puede ser desfigurada ni apartada por dialéctica alguna; la cercanía resuena en la resonancia del ser desde la experiencia de indignancia de su abandono; el rehuso fuerza al ser-ahí hacia sí mismo como fundación del sitio del primer paso del dios, en tanto el que se rehúsa. Tan solo a partir de este instante puede medirse cómo el ser tiene que devolver al ente, en qué superación del ente tiene que realizarse la apreciación del dios.

☉

Los futuros del último dios tan solo son preparados a través de aquellos que encuentran, miden y construyen el camino de retorno desde el experimentado abandono del ser.

Estamos en esta lucha por el último dios, afirma el autor, es d. por la fundación de la verdad del ser en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso, en el ámbito del poder del ser como acaecimiento y con ello en el viraje. Tenemos que preparar la fundación de la verdad, pero sabiendo y ateniéndonos a que el abrigo de la verdad en el ente y con ello la historia de la guarda del dios solo son exigidos por este mismo y en el modo en el que nos necesita como fundadores del ser-ahí; exigidos no solo como una tabla de mandamientos sino más originaria y esencialmente, de modo que su paso exija una estabilización del ente y del hombre en medio suyo,

en la que el ente en la simplicidad de su esencia recuperada resiste al paso, no lo detiene sino lo deja actuar como curso. Aquí no acaece ninguna redención, es d. como alude la palabra, en el fondo derribamiento del hombre, sino la inserción de una esencia más origina-

ria —la fundación del ser-ahí— en el ser mismo, el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser a través del dios, la confesión del dios que nada perdona a sí ni a su grandeza de necesitar al ser. Esa pertenencia al ser y este necesitar de él es descubierto por el ser en su ocultarse como ese centro de viraje en el que la pertenencia excede al necesitar y este supera a la pertenencia, el ser como evento apropiador que acaece desde esta virante desmesura de sí mismo, convirtiéndose así en origen de la contienda entre el dios y el hombre, entre el paso del dios y la historia del hombre.

El último dios es el comienzo de la más larga historia en su más corta vía. Se requiere larga preparación para el gran instante de su paso. Para su disposición son pueblos y estados demasiado pequeños, demasiado arrancados ya a todo crecimiento y solo librados a la maquinación; sólo grandes y ocultos singulares crearán serenidad al paso del dios y entre sí la silenciosa consonancia del disponer. El ser, como lo único y más insólito ante la nada, se habrá retirado de lo masivo del ente y toda historia servirá, donde descienda a su propia esencia, sólo a esta sustracción del ser a su plena verdad; lo público se entusiasmará y perseguirá en sus resultados y quiebras para no vislumbrar nada de lo que acaece; entre esta esencia masiva y los realmente ofrendados, los pocos se buscarán y encontrarán para vislumbrar que les acaece algo oculto, ese paso en medio de todo arrastre, de lo rápido, asible y consumible; ya no será posible la inversión y confusión de exigencias, porque la verdad del ser mismo en su quiebre ha traído a decisión las posibilidades esenciales. A su vez, este instante histórico no es un instante ideal, porque este contraría la esencia de la Historia, sino el acaecimiento de ese viraje en el que la verdad del ser llega al ser de la verdad, porque el dios necesita al ser y el hombre en tanto ser-ahí tiene que haber fundado la pertenencia al ser; para este instante el ser es como el más íntimo ente, igual a la nada; el dios predomina sobre el hombre y este excede al dios, ambos sólo en el evento, como el que la verdad del ser mismo es. Pero habrá una larga, muy reincidente y oculta historia hasta este incalculable instante, que tampoco puede ser algo tan de primer plano como una meta; ya a cada hora los creadores tienen que dis-

ponerse en la retención del cuidado a la custodia de ese paso, en el espacio-tiempo.

Para la meditación pensante, la verdad del ser sólo puede darse como una senda sobre la que lo antes impensable sin embargo es pensado, es d. comienza la transformación de la referencia del hombre a la verdad del ser; con la pregunta por el ser, que ha superado la pregunta por el ente y con ella toda la metafísica, está encendida la antorcha y ha sido osado el primer arranque para un amplio curso. Los corredores que toman la antorcha y delatan a sus predecesores, tienen que ser cuanto más ulteriores tanto más fuertemente predecesores; ningún sucesor, que a lo más sólo mejora y refuta lo primero intentado, sino una y otra vez más originariamente iniciales que los precedentes, pensar lo uno y mismo de lo por preguntar de modo aún más simple, rico e incondicional; lo que asumen en tanto toman la antorcha no puede ser lo dicho como teoría, sistema y algo semejante, sino lo debido, que sólo se inaugura a aquellos que, de procedencia abismosa, pertenecen a los forzados, siendo lo forzoso lo incalculable e irrealizable del evento, la verdad del ser. Bienaventurado el que puede pertenecer a lo funesto de su quiebre, para ser un sujeto en el diálogo siempre inicial de los solitarios, a los que el último dios ingresa haciendo señas, porque a su paso a través de ellos se le hace señas.

Procedentes a través de la metafísica de una posición determinada con respecto al ente, solo difícil y lentamente podemos saber lo otro, que el dios no aparece en vivencia personal o masiva sino únicamente en el espacio abismoso del ser mismo. Los cultos e iglesias vigentes y cosas semejantes no pueden volverse preparación esencial del choque entre el dios y el hombre en medio del ser, pues primero tiene que ser fundada la verdad del mismo ser y para esto, es necesario otro comienzo. Pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser y el salto del hombre al ser-ahí; en lugar de ello parece que el hombre tuviera que esperar al dios, y tal vez esto sea la forma más capciosa de ateísmo y aturdimiento de la impotencia para experimentar ese sobrevenir del ser, que ofrece an-

tes un sitio al estar del ente al interior de la verdad y le asigna el derecho de estar en la más vasta lejanía del paso del dios, derecho cuya asignación solo acaece como historia, en la transformación del ente a la esencialidad de su determinación y a la liberación del abuso de las maquinaciones, que trastornando todo agotan al ente en el usufructo.

Este planteo, que se ubica en la época de "acabamiento de la metafísica", en tanto máximo juego de sus posibilidades, como movido por la "indigencia" de la pérdida de ser y sentido, tiene entre otras cosas el mérito de, ante el planteo vigente en la civilización planetaria, reubicar lo divino, sagrado, y con ello lo humano y los entes, en el cuarteto del ser en tanto acaecer, como una dimensión esencial del mismo, en la contienda de cielo, tierra, mortales y divinos en que se da la verdad en su juego de oculta-desocultación, y la habitación de un mundo por parte del *Dasein*, requiriendo de este veneración⁵ y en el viraje hacia el otro comienzo seguir sus señas. Como lo testimonian antiguas culturas, esencialmente se sustrae pero también se da de diversas maneras en medio de la historia del ser, nos implica ahora desde la resonancia de ser en la indigencia del acabamiento metafísico, en la figura del último dios, como exigencia y condición de lo humano mismo. Si bien implica el quiebre, la sus-tracción, la extraña otredad del otro comienzo, no está ausente del sentimiento religioso que a pesar de todo pervive en nuestra época.

NOTAS

1 Jean Paul Sartre: *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1966.

2 Augusto Roa Bastos (comp.): *Cantos agónicos*, México, Siglo XXI.

3 Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires, Siglo XX, 1976.

4 En ed. castellana *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Alma-gesto/Biblos, 2003 (Biblioteca Internacional M. Heidegger).

5 Martin Heidegger: "Construir habitar pensar", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Odós, 1994.

Temerarias palabras

LA RELIGIÓN EN LOS TIEMPOS DE LA MUERTE DE DIOS

*Perla Sneb**

I

[...] *como si fuera menester razones para hacer cualquier cosa, para que el tiempo pase, no importa, uno se lo puede preguntar, para hacer memoria [...].*

—BECKETT

Toda invitación a la escritura tiene algo de inquietante. Más aún si viene de la mano de palabras excesivas como *religión* y *muerte* y *Dios*, términos que resuenan con la contundencia de lo indiscutible, de lo completamente dicho. Escribir al conjuro de ese exceso es casi una temeridad, redoblada en la ocasión en que estos términos parecen buscarse para oponerse como en nuestro título.

Podemos, quizás, buscar resguardo en la etimología. Pero la más mínima excursión al diccionario nos muestra que la unidad de *la* religión se diluye en *las* religiones, un plural que pone en jaque la desmesura del singular, precisamente ahí donde confluyen –y se distancian– los plurales: el monoteísmo, ese aire de familia de Oc-

* Escritora y psicoanalista. Integra la revista *Redes de la Letra*. Es miembro de *Ensayo y Crítica del Psicoanálisis*. Es docente de posgrados en la UBA y la UNR. Es autora (e/c con Juan Carlos Cosaka) de *La Shoah en el siglo. Del lenguaje del exterminio al exterminio del discurso* (Buenos Aires, Xavier Bóveda, 2000).

cidente, siempre un poco espeso a la hora de las palabras (ni qué hablar, de los cuchillos).

En ese aire denso, la *religio* cristiana difícilmente pueda traducir la *dat* judía ni el *din* islámico. La palabra latina *religio*¹ –conciencia escrupulosa– arraiga en *religare*, que es volver a atar, a sujetar; se trata de renovar el lazo con el origen,² lazo tramado en la creencia: revelación, dogma y misterio. *Dat*, por otra parte, es una palabra que el hebreo toma del persa y significa *ley*, una ley ordenada en preceptos (ninguno de los cuales reclama creencia) que rigen las acciones de los hombres. *Din*, a su vez, –palabra árabe de raíz bilitera (*d-n*) que también está en el hebreo– que es *juicio, juzgar, retribuir*, deriva de *dan*, tomar prestado, hacerse deudor y transmite la revelación de la palabra divina que habla en el Corán.

¿Cómo creer –el verbo no es casual– que decir *Dios* puede zanjar en lo inequívoco aquello que es nombre inencontrable entre judíos, dolor en carne viva entre cristianos, nombre personal entre musulmanes, y hasta callado ateo para Unamuno?³

Las cosas se complican, y eso que aún nos espera esa palabra tan llena y tan vacía que se dice como *muerte*. Aquí lo excesivo se vuelve paradójico, porque esa muerte que no nos cansamos de tildar de “agujero en la representación”, parece volverse extrañamente representable cuando se trata de Dios. Nomás decir *muerte de Dios* y se nos vienen encima la caída del orden celestial, el triunfo de la Razón, el derrumbe de la verdad del mundo, la celebración de un pensamiento depurado de sus mitos, en fin, los goces ilustrados de una soberanía luminosa ganada a la oscuridad divina.

Pero algo en ese limpio balance de ganancias y pérdidas no deja de evocar la presurosa economía que, entre velorio y esponsales, suprime una demora: la de atender a las palabras, porque si hablamos de una muerte, ¿cómo no decir que se trata de un duelo?

¿Por qué creer –el verbo insiste– que esa muerte (ese muerto) por muy celebrada (celebrado) que sea, pese menos en el aire de los vivos? ¿Por qué suponer que ya no alimenta sus –nuestras– novelas familiares, por muy caídos que se declaren los relatos? ¿Acaso esa caída no alimenta nuestra narración más exasperante, ese rela-

to *demasiado* familiar? ¿Por qué creer que ese muerto nos libera de su muerte? ¿Por qué pensar que sus palabras tientan menos las orejas de los vivos?

Porque, a todo esto, Él, ¿sabrá que ha muerto o *sigue hablando como solía*?

Unheimlich, dice Freud.

¿Qué inquietante familiaridad supone ese exceso de representación en la ocasión misma de lo irrepresentable? ¿Qué supone ese muerto en la conversación de los vivos? ¿Qué les hace esa muerte a las palabras?

II

[...] *two holes and me in the middle, slightly choked* [...].

—BECKETT

La muerte de Dios es, al parecer, una vieja historia. Ya en los primeros siglos del cristianismo alucinaba a algunos heresiarcas; en el siglo xvi alentaba los ánimos de la Reforma. Sin embargo, esta historia cobra cuerpo — una extraña corporalidad— recién a comienzos del siglo xix con Hegel y Sade. Freud, por su parte —al igual que el cristianismo paulino—, hace de esa muerte desmesurada el fundamento de la religión.

Pero el anuncio de esa muerte lleva el nombre de Nietzsche, que una y otra vez, vocifera la noticia. Porque es en sus palabras desgarradas que *anunciar* también viene a decir *registrar con estupor, espantarse hasta la locura*. No en vano esa muerte se pregona en las temibles palabras de un loco, en una retórica de fragmentos dislocados, de sentencias y aforismos, de exuberancias y exclamaciones que exceden toda filosofía: locura descomunal de un hombre que ha logrado —pero, ¿cómo?— borrar el horizonte, pero también locura cósmica de un mundo sin norte: los soles se alejan sin remedio, la noche ya no cesa de caer.

“No importa cómo, lo que importa es que se ha ido.”⁴ Se ha ido, se ha ido, no queda nada.

¿Nada?

¿No oímos nada de los sepultureros que entierran a Dios?

El anuncio es también ruido sepulcral que no puede dejar de escucharse. Así *anunciar* también puede ser decir que el ruido que entra por las orejas –ese agujero en el cuerpo que no se cierra– llega hasta la boca y se hace voz en las palabras.

Pero el anuncio no solo asalta los oídos: “¿No percibimos aún el hedor de la podredumbre divina? ¡Que también los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto!”⁵

En la nada infinita, donde hace más frío que antes, donde las linternas se encienden de mañana, las palabras estallan como pústulas: *el cuerpo de Dios se pudre*.

Miasma y carroña divinos, presencia irrehusable de la carne corrompida, hedor insoportable. El olor, dice Freud: *lo más irreprimible*. Olor que suprime toda distancia, que no deja olvidar, que es motor de la más involuntaria de las memorias.⁶ Las palabras de Nietzsche parecen lograr lo que siglos de escritura y exégesis no pueden asegurar, porque la exaltada imprecación de la podredumbre vuelve a Dios *inolvidable*.

Extraño ateísmo.

Curiosamente, ese mismo vaho hediondo se eleva de las palabras inaugurales del texto de un hombre piadoso, católico militante, profeta embravecido de un Apocalipsis actual y cotidiano: León Bloy.

“¡Cómo apesta Dios acá!”

Estas palabras abren a *La mujer pobre*, su libro más importante. Y aun si la cita quiere servir a la denuncia de la blasfemia, también *denunciar* reclama lectura y bien puede leerse como *anoticiarse con espanto*. Porque lo que Bloy va a decir es que Dios se ha retirado. Y lo dice con la voz desesperada de quien le ha perdido el rastro.

Extraña piedad.

Relámpago, furor, paradoja, violencia verbal: Bloy y Nietzsche coinciden –dice Albert Beguin–⁷ en el *anacronismo*. Agregó: *también en la blasfemia*.

La blasfemia supone⁸ la necesidad de violar, por la vía del ultraje, la interdicción de pronunciar en nombre de Dios. El tabú lingüístico es la marca de algo retirado de la lengua, algo que halla su existencia en ese retiro.

La blasfemia busca restablecer la *totalidad* de lo sagrado –sin excluir lo sagrado *maldito*–⁹ profanando el nombre de Dios, única posesión humana de lo divino. La blasfemia –que viene al lugar del juramento, al lugar del llamado de Dios– toma al Nombre por testigo; pero al hacerlo por la vía del ultraje, hace surgir, en el mismo movimiento, la censura; esta mueve a la eufemia como modo de despojar de sentido a la blasfemia.

La blasfemia busca restablecer la totalidad de lo sagrado –sin excluir lo sagrado maldito– profanando el nombre de Dios, única posesión humana de lo divino.

El exceso de la blasfemia revela la piedad que la anima, nostalgia de invocación que más que la trasgresión del tabú, pone en juego –con imperiosa violencia– el reclamo de la presencia del Otro *en su totalidad*. Vieja nostalgia de hacer del *Todo* lo *Uno*.

Bloy, un escritor que se dice igualmente incomprendido “por el notario, la devota y el fabricante de supositorios”,¹⁰ habla del “bazar de consuelos recíprocos” creado por la necesidad moderna de dudar de la existencia de Dios.

Pero no hablamos de la existencia,¹¹ sino de un decir que viene a conjugar la piedad del ateo y la incredulidad del piadoso en una renovada teología. Y tampoco la teología nos cobija de la temeridad ni del exceso.

Si las palabras de Bloy y de Nietzsche proliferan en la carne –sufriente o putrefacta– del cuerpo divino, las de Shmuel Yosef Agnón¹² lo hacen –con un aire irónicamente ritual– en la *degradación del texto*, cuerpo de papel que si bien no se pudre, *se quema*

en una profanación inaudita: "De tiempo en tiempo el alma despierta y recuerda y recuerda lo que fue antes, cómo hubo sabios y poetas y cómo de toda su poesía y sus libros de sabiduría nada queda en absoluto porque fueron usados como combustible para cocer comidas y hornear pan".¹³

El libro –cuerpo escrito del pueblo– se degrada en materia descartable: "Nadie hay que aprenda de esos libros y las ratas han venido a roerlos. Los libros se hacen y se coleccionan y se dejan a los herederos que no necesitan de ellos [...]".

La profanación se dice con la retórica piadosa de un creyente ingenuo, pero la pretendida ingenuidad destila un sutil y grotesco humorismo, la risa inquietante de quien huele cenizas en el aire, las del Talmud, texto arrojado a la hoguera. Esa sonrisa a medias, ese rictus amargo, asoman a los giros religiosos con que Agnón incita a la revuelta contra la fe.

Así, una versificación cómica de un servicio recordatorio –"el jazan¹⁴ del shul, necio gandul, tocado de sombrero arrugado, [...] arroja inflexiones en todas direcciones, dirige a afligidos y dolientes su plegaria de creyente y una pequeña oración: Oh Dios, ten compasión"– puede convertir el temor del creyente en ridículo tedio.

Pero el servicio –palabra elaborada que no dice nada a nadie– termina con una mezcla de olores: "[...] dejé la casa de lamentaciones. La plaza estaba llena de automóviles [...] poco más tarde nada quedaba de ellos sino el olor a gasolina quemada, cosméticos y polvo [...]".¹⁵

¿Otra vez el olor? Sí, pero ventilado en la ironía –kafkiana– de una palabra que no disimula su ocaso en esa tierra de nadie, una palabra que se ríe de las ideologías, sean estas las de la ortodoxia o las del progreso:

"Se quitó el cigarrillo de la boca y dijo: Tenían a Dios en sus corazones.

Le susurré: Dios todavía existe.

Él dijo: Pero no entre nosotros".¹⁶

Lengua grave, amarga, que carga el peso de un ideal relegado a los sueños y las sombras, un ideal que se conjura en la sátira, en la ironía –no en el cinismo– de figuras como la del cantor moralmen-

te insensible, un inútil que se emborracha en el Día del Perdón pero que, sin embargo, hace llorar a la congregación.

Agnón compone, con voz socarronamente suave, una extraña plegaria, plegaria vaciada que habla a lo que se ha ido, que invoca a lo que no ha de responder, pero no como añoranza de respuesta sino como soledad que orienta la pregunta. Plegaria vacía que da a la palabra el raro rumbo de una esperanza kafkiana: "Por supuesto que esperanza, esperanza sin límites, pero no para nosotros".

☉

¿Por qué creer que
ese muerto nos libera
de su muerte?
¿Por qué pensar que
sus palabras tientan
menos las orejas
de los vivos?

Hasta aquí, todavía, las palabras.

Pero, ¿qué queda cuando la muerte de Dios adviene aniquilación de la misma muerte en el destino último del tren de la Razón, ajustada maquinaria impulsada a fuerza de "una gramática bien hecha"? Auschwitz es la estación donde esa luz revela su más contundente oscuridad.

Balbupear y sólo balbupear
siempre-siempre
más-más.

Solo queda balbupear ante la eliminación física de la palabra —ex-terminio de la metáfora—, que Adorno dice con su famosa frase que, leída como prohibición, evita escuchar lo que tiene de anoticiamiento espantado de lo que ya no tiene palabra para decirse. Con Celan, la palabra deriva de aforismo en balbupear, voz de un habla hecha cenizas como el cabello de las mujeres.

Genizo: materialidad de un cuerpo suprimido que vuelve como onomatopeya abrupta en Celan; como palabra de sujeto informe en Beckett; como "eructo vomitado" —¿blasfemia sin Dios?— en Celine.

Cuerpo hecho nada que estremece la voz: jadeo, balbupear, exclamación, astillas de un tiempo sin duelo del que la palabra fue expulsada.

III

What now? Who now? Whom now?

—BECKETT

En 1984, Orwell habla de la “neolengua”, una lengua laboriosamente confeccionada con *palabras cuyo significado está decidido rigurosamente*: “Lo que hacemos [...] es destruir palabras, centenares de palabras cada día. Estamos podando el idioma para dejarlo en los huesos. [...] Si tienes una palabra como ‘bueno’, ¿qué necesidad hay de la contraria, ‘malo’? [...] Al final, acabaremos haciendo imposible todo crimen del pensamiento. [...] ¿Cómo puede haber un crimen así si cada concepto se expresa claramente con una sola palabra, cuyo significado está decidido rigurosamente y con todos sus significados secundarios eliminados y olvidados para siempre?”.

Perfecta economía de un habla sin matices. Pero —decirlo no es menos obvio que necesario— lo “olvidado para siempre” retorna. Haciendo vibrar el rastro de lo que las palabras alguna vez dejaron en la lengua.

Bloy menciona los “peligros” del latín eclesiástico. “¿Por qué no se lo entierra? Terminará por oler mal y ser un peligro público.” La lengua, como el cuerpo divino, se pudre sin remedio.

Lejos, *mu*y lejos de Bloy —y, sin embargo, en extraña cercanía con él, aun si por una vía opuesta— dice Scholem:¹⁷ “Este país es como un volcán en el que hierve el lenguaje. Creen haber secularizado la lengua hebraica, haber suprimido su aspecto apocalíptico. [...] Es imposible vaciar su carga de palabras llenas de sentido a menos que se sacrifique el propio lenguaje. El volapuk fantástico que se habla por las calles define exactamente el espacio lingüístico inexpressivo que ha hecho posible la “secularización” del idioma. [...] ¿no es posible que la fuerza religiosa de ese lenguaje se vuelva violentamente contra los que lo hablan? [...] vivimos en el interior de nuestra lengua como ciegos que caminan sobre un abismo. Cuando se nos devuelva la vista [...] ¿no caeremos en el fondo [...]? Nadie puede saber si el sacrificio de los que sean aniquilados con esta caída será suficiente para cerrarlo”.

La cita no pretende una comparación banal; menos aún reducir una cuestión grave a la torpe facilidad de una opción irresponsable, sino, apenas poner de relieve lo inquietante de un “monolingüismo inédito” ahí donde la palabra siempre fue versión y traducción. La reducción de una deriva entre lenguas a una lengua oficial¹⁸ la despoja –dicho sea en su acepción más dolorosa– “de las lenguas otras” que la animan.

Scholem llama a ese modo inédito de la palabra hebrea –y no deja de temblar al decirlo– “secularización”. Por mi parte, al contrario –aunque no con menos temblor– lo llamo “teologización”, afán de un Todo hecho Uno, afán que resigna la interpretación. Y no digo la hermenéutica, digo la *lectura*, esa demora indispensable.

Puede que la muerte de Dios sea lo que Bloy llama “lugar común”: un cliché secular que tiene el poder de hacer vacilar los mundos y desencadenar catástrofes.¹⁹ Puede que sea el modo en que un “siglo de carroñas” huye de la traducción. Logrado refugio contra la castración, dice Lacan,²⁰ es decir, logrado refugio contra la ausencia de un significado que acalle el silencio de las palabras.

La “muerte de Dios” –religión exasperada– es un rastro en las palabras que aún hay que leer. Pero, ¿cómo?

Víctor Klemperer²¹ –y nombrar a quien fundara, en carne propia, la lectura del lenguaje nazi tampoco es aquí casualidad– quiere leer como quien viaja en globo: confiando en los vientos y prescindiendo de una verdadera dirección. Cierto. Pero leer, aun si es sin dirección, no es sin esperanza. Esperanza vacía de un lectura sin rumbo; la módica, imprescindible esperanza de –en palabras de un poeta–²² mantener la lucidez en medio de un torbellino y navegar sobre aguas erizadas.

NOTAS

1 *Diccionario ilustrado latino-español español-latino*, Barcelona, Spes, 1960.

2 Pierre Legendre agrega una dimensión sugestiva al incluir en el entramado etimológico del término el matiz que aporta *al-ligare* en el giro *alligare se scelere*, hacerse reo de un crimen. Ver P. Legendre: *Lecciones VIII. El crimen del cabo Lortie*.

Tratado sobre el padre, México, Siglo XXI, 1994.

3 "¡Y Dios se calla! He aquí el fondo de la / tragedia universal. Dios se calla. Y se / calla porque es ateo."

4 Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires, Libertador, 2003.

5 F. Nietzsche: *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2003.

6 "El olor es el refugio inaccesible de la memoria involuntaria", dice Benjamin.

7 "Los auténticos pares de León Bloy, en aquel fin de siglo XIX en el que las ilusiones del progreso deslumbraron tantas miradas y dejaron a salvo a tan pocos clarividentes, son esos adoloridos, esos atormentados, Nietzsche, Rimbaud, Dostoievski, que parecen anacrónicos en un tiempo de ciego optimismo [...] anacrónicos 'por anticipado' [...]." Ver Albert Beguin: *León Bloy, místico del dolor*, México, FCE, 1987.

8 Emile Benveniste: "La blasfemia y la eufemia", en *Problemas de lingüística general* (trad. Juan Almela), 6.ª ed., México, Siglo XXI, 1977.

9 Es Bataille quien pone de relieve esta dimensión, en su consideración del sacrificio como no exento de *maleficio*, guiado este por la voluntad de *llegar lo más lejos posible*. Introduce así una cuestión de *intensidad* –acento– que revela el crimen guiado no por ningún lazo social sino por el exceso y la fusión que fascina. "Lejos de ser el origen del sacrificio, la institución del vínculo social puede llegar incluso a disminuir su virtualidad [...]. Pero no ocurre lo mismo con el maleficio." (Este es consumado para fines ajenos y hasta opuestos al Bien, sin pretensión de atenuar la transgresión sobre la que se funda.) Ver Georges Bataille: "Michelet", en *La literatura y el Mal*, Madrid, Taurus, 1987.

10 León Bloy: *Exégesis de lugares comunes*, Buenos Aires-México, Carlos Lohlé, 1977.

11 Y esto no se limita al sentido que da Baudelaire a la cuestión ("Dios es el único monarca que no necesita existir para reinar").

12 Shmuel Yosef Agnón (Czaczkes): escritor israelí, nacido en Polonia, que comenzó a escribir en idish y en hebreo, para luego refinar un arte narrativo sumamente original, en un hebreo clásico y muy difícil de traducir. En 1966 recibió –junto con la poeta Nelly Sachs– el Premio Nobel.

13 Sh. Y. Agnón: "Hasta ahora". Las citas de Agnón pertenecen a los cuentos publicados en el número 16 de *Ariel. Revista de Artes y Ciencias de Israel* (Jerusalén) (1968).

14 Hebreo: cantor litúrgico.

15 Sh. Y. Agnón: "La carta".

16 Sh. Y. Agnón: "Cercano y visible".

17 En una carta escrita a Rosenzweig desde Palestina en 1927. Ver Stéphane Mosés: *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamín, Scholem*, Madrid, Cátedra, Universitat de Valencia, 1997.

18 El hebreo es una lengua que siempre estuvo en conexión con otras, ya desde su lejano enlace al arameo. Es la lengua sagrada pero, además, el modo en que la palabra arraiga en la errancia y la traducción en el judaísmo. Por supuesto, los avata-

res del hebreo y su resurgimiento en el moderno Estado de Israel –experiencia inédita en Occidente– así como los de la riquísima deriva ligüística de las lenguas de los judíos, son demasiado complejos como para pretender reducirlos a un par de frases, pero una consideración más detallada excedería el marco de estas breves líneas. Quede apenas indicada aquí la pregunta: ¿Qué implica la declaración del hebreo como *la lengua oficial* del estado *judío*?

19 L. Bloy: O. cit.

20 Jacques Lacan: *El Seminario libro xi. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

21 Víctor Klemperer: *L.T.I. La lengua del Tercer Reich, apuntes de un filólogo*, Barcelona, Minúscula, 2000.

22 Néstor Perlongher.

PARTE II

LA RELIGIÓN PROFESADA

Dios no ha muerto LAS CONCEPCIONES ERRADAS DE DIOS MUEREN

*Abdul Karim Paz**

Desde el punto de vista islámico, vemos en el Sagrado Corán que Dios revela algunos de sus atributos de perfección, ser Compasivo, Misericordiosísimo, Sapiéntísimo, Creador, etcétera. A Dios le pertenecen todos los atributos de perfección y entre los atributos esenciales o de su esencia absoluta se halla el de la Vida o Viviente. Su Vida es Eterna y Perfecta, Su vida es una con Su Esencia, es Autosuficiente y Sustentadora de todo cuanto existe. Los seres contingentes o creados reciben el ser desde “fuera” de su esencia, es decir, en su esencia no está la necesidad de ser, por eso comienzan su existencia en un momento dado, antes del cual no existían.

* Sheikh de la Mezquita Al Tawhid, licenciado en Filosofía (UBA) y autor de numerosos artículos sobre la tradición del Islam.

En términos coránicos, Dios es el *Hail*, el *Qaiium* que significa el Viviente, el Sustentador de todo cuanto existe, el que hace ser a todo lo existente y de quien depende absolutamente todo en la creación.

La súplica profética dice: "Él es el viviente quien no muere, el Vivo antes de la vida de cada cosa viviente, el Vivo luego de cada cosa viviente y el Vivo durante la vida de cada cosa, Él es quien da vida a los muertos y quien hace morir a los vivos".

Independientemente de nuestra limitada concepción de Dios y del universo en toda su realidad, más allá de la esfera humana, Dios es inmutable a nuestros vaivenes psicológicos, a nuestros reconocimientos o negaciones y no podría no existir. La no existencia no le afecta al Ser Absoluto. El ser proveniente de Dios lo llena todo. Dios es Fuente de toda vida y de todo ser.

En términos teológicos o filosóficos sabemos que Dios no puede morir, no puede dejar de existir porque ello conlleva una contradicción ontológica y lógica insostenible. Dios, por tanto, está más allá de esta discusión y no le afecta en absoluto lo que los seres humanos crean o dejen de creer respecto a Su Ser. Pero sin embargo, ¿cómo es que la sentencia de muerte a Dios hecha célebre por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (aunque antes de él la había acuñado Hegel) ha tenido cabida y se ha instalado en el horizonte cultural de la humanidad, o mejor dicho, en un sector de la sociedad occidental? Debemos circunscribir la supuesta "muerte de Dios" al marco de la cultura occidental y ni siquiera a todos los que nos movemos en ella.

Dios está más allá de todo posible ocaso por mínimo que sea. Sin duda, la secularización que se vivió y se vive en la modernidad, sumada a la expansión dominante de la concepción occidental en el mundo actual, ha relegado a Dios del horizonte cultural y psicológico de muchos occidentales hasta llegar a su casi desaparición. Dios ha dejado su omnipresencia en este horizonte para replegar-se allí donde su presencia pareciera ser mínima o inexistente. Digo "pareciera" porque la verdadera presencia de Dios subyace en cada átomo de la realidad y en la naturaleza de todo cuanto existe, inclu-

yendo al ser humano escéptico y negador de Dios, de una manera insospechada por esas mentes ocupadas en fútiles rechazos de aquello que los sostiene y que les permite existir.

Todo nuestro ser no es más que signo o manifestación de la realidad última de Dios. La imaginación con la que concebimos nuestras ideas, aun nuestras ideas mismas, son un signo del poder, la voluntad, la vida y la existencia de Dios y nada existe fuera de Su Anuencia. ¿Qué es lo que se niega cuando se niega a Dios? Una idea, una falsa idea, una errónea idea de lo que Dios es. Es más bien una actitud emocional la que suele primar en el rechazo de Dios y es un emotivo rechazo de todo aquello que representa a Dios en la experiencia del sujeto que niega. Lo que muere es aquello que algunos occidentales han entendido de Dios, no Dios mismo. La forma en que algunos occidentales han interpretado la voluntad o la esencia de Dios es lo que muere o se relega a un margen de la vida moderna, no la realidad de Dios con la que indefectiblemente la modernidad se vuelve y volverá a encontrar una y otra vez.

Hace mucho tiempo, Dios reveló que no debemos asociarle nada y hace mucho también, los filósofos griegos, como Parménides, enseñaron la imposibilidad lógica y ontológica de asociar algo al Ser Absoluto, pues bien, la modernidad pretendió y aún pretende la quimera de asociar a Dios al ser humano con todas sus evidentes limitaciones. Hace tiempo que el hombre pretende marginar a Dios y tomar las riendas de la conducción de los asuntos del mundo, pero cada vez está quedando más claro que tal dominio se le escapa y, por el contrario, en muchos sentidos está cayendo en una profunda decadencia que pone en riesgo la vida en el planeta, tanto por los desórdenes sociales que ha generado con más de dos tercios de la humanidad sumida en la pobreza, como la posibilidad de agotar los recursos vitales del planeta por un consumismo desmesurado.

Sin duda, la representación de Dios que fue tan fuerte y decididamente relegada no ha de volver tal como existía antes. Seguro que la realidad de Dios ha de presentarse de otra manera, porque la experiencia de la humanidad no es vana y lo que no sirvió en el pasado no puede servir ahora sin ninguna modificación. Lo vivido no es en va-

no y la evolución del pensamiento es una de las manifestaciones de la verdadera conducción del verdadero Dios y de la verdadera búsqueda y tendencia que tienen todas las cosas hacia el verdadero Dios.

¿Por qué se dio la secularización tan ajena a la verdadera realidad de cuanto existe? ¿Por qué Dios es dejado de lado en la conducción de los asuntos humanos y no se busca Su satisfacción y Su complacencia? Evidentemente el Dios que se adoraba no satisfacía las necesidades de la sociedad que lo dejó de lado, no daba respuesta y, lo que es peor, en muchos casos se mostraba cruel, inmisericorde y tiránicamente opuesto al progreso y a la justicia entre los hombres, a su bienestar, a sus instintos y meros deseos naturales. Un Dios así, producto en parte de la imaginación humana, estaba destinado a fracasar en su intento de conducir a la sociedad y a la humanidad.

¿Qué alcances tenía el concepto de la muerte de Dios en el mismo Nietzsche? ¿Acaso podemos confirmar que lo que el filósofo alemán negaba era esta falsa representación humana de Dios y no al Ser Absoluto, al verdadero Dios?

El filósofo alemán Martin Heidegger, comentando la célebre frase de Nietzsche expresada en *La gaya ciencia*: “Dios ha muerto”, confirma lo que hasta aquí veníamos diciendo. No es Dios el negado sino una manera de entender a Dios lo que Occidente, indefectiblemente, irá enterrando.¹

Heidegger destaca un pasaje del quinto libro que Nietzsche agregó a los cuatro de *La gaya ciencia* donde afirma: “El suceso más importante de los últimos tiempos, que ‘Dios ha muerto’, que la fe en el Dios cristiano ha perdido toda credibilidad, comienza a arrojar sus primeras sombras sobre Europa”.

Para el autor de *Ser y tiempo*, esta frase nos revela que la fórmula de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere a la representación de Dios que se hacía el cristianismo en su época (en términos de Heidegger “el dios cristiano”). Pero aclara: “[...] tampoco cabe la menor duda –y es algo que se debe pensar de antemano– de que los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general, Dios es el nombre para el ámbito de las ideas. Este ámbito de lo suprasensible pasa por

ser desde Platón o, mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es solo el mundo del más acá, un mundo cambiante, por lo tanto meramente aparente, irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud del más allá”.

Se entiende, entonces, que Nietzsche no niega a Dios con mayúscula, sino a un dios con minúscula, tal como lo viene interpretando la filosofía dominante desde los griegos y los teólogos cristianos desde Pablo de Tarso en adelante. Como tampoco niega en rigor a la metafísica en general, sino a una metafísica que niega a la física. Esta es la interpretación de Heidegger cuando trata de separar al

cristianismo que condena Nietzsche de “lo cristiano” o de la vida cristiana de los primeros tiempos anteriores a Pablo.

La frase “Dios ha muerto” significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva, no procura vida. La metafísica, para Nietzsche la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado a su fin. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, en eso consiste su nihilismo. Para Nietzsche, el

cristianismo es la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento no son lo mismo. También una vida no cristiana puede afirmar el cristianismo y usarlo como factor de poder, en la misma medida en que una vida cristiana no necesita obligatoriamente del cristianismo.

Heidegger señala este antagonismo permanente que denuncia Nietzsche entre el Cielo y la Tierra, la religión y la filosofía que niegan la vida y los instintos: “En el lugar de la desaparecida autoridad

— ∞ —
No es Dios el negado
sino una manera de
entender a Dios
lo que Occidente,
indefectiblemente,
irá enterrando.

de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra esta se alza el instinto social. La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico se convierte en distintivo del quehacer humano”.

La Iglesia perdió poder y la visión metafísica en detrimento de las realidades de este mundo. El ser humano moderno se ha liberado de toda tutela trascendente para delinear su propio destino, pero hoy yace impotente, desorientado, falto de esperanza, ante un mundo que cada día se vuelve más difícil para vivir y convivir en él. La riqueza sigue concentrándose cada vez más en menos personas y la pobreza continúa su marcha bochornosa. El sistema capitalista, materialista y consumista se extiende casi sin oposición ahondando los problemas de injusticia, de descuido del medio ambiente y, si bien posee una serie de adelantos extraordinarios, se niega a realizar una autocrítica que le permita corregir el rumbo en cuestiones que si no se atienden y se deja que continúen multiplicándose acabarán por sumir a todos en caos muy dolorosos. Nietzsche afirmaba que la desaparición de Dios, de la metafísica y del dominio de la Iglesia darían lugar a la liberación de las fuerzas creadoras, volitivas y racionales de un hombre nuevo, por ello un superhombre, pero lo cierto es que nada de eso ha pasado, no hay un superhombre racional, creativo, feliz y sustentable, en términos de la civilización occidental hasta nuestros días. Sin duda, la nueva era traerá una religiosidad más auténtica pero el ser humano habrá de emplear toda su capacidad creadora, de asombro, toda su fuerza racional y moral para descubrir y que se le descubra la religiosidad profética, auténtica, que incorpora a la realidad del mundo sensible a la trascendencia, tal como la Tierra está incorporada a los Cielos. El hombre occidental deberá asumir con humildad la necesidad de los otros en esta construcción, la necesidad de Dios y del resto de la humanidad en este descubrimien-

to y en especial, la necesidad de abrirse al mundo musulmán que es el depositario de la última revelación profética del Dios Único, Absoluto, no en actitud servil, pero tampoco en actitud hostil y arrogante como sucede hoy en términos generales. En una actitud digna, humilde, adulta.

En una anotación del año 1887, Nietzsche plantea la pregunta: "¿Qué significa nihilismo?". Y contesta: "Que los valores supremos han perdido su valor".²

Lo que se desprende de estas palabras, lo que el filósofo alemán pareciera denunciar es una situación donde la religión predominante, los valores y las nociones metafísicas de su época y sociedad estaban en crisis y debían desaparecer o morir para dar lugar al nacimiento de otro mundo, otros valores y otra idea del hombre. Las nuevas ideas debían reivindicar al mundo, a los sentidos, a lo sensible, a lo material, a la voluntad de poder, de expandirse en el mundo y poder gozar, valerse de él sin culpas, sin ataduras ni complejos. Desde entonces, el secularismo ha privado al mundo de toda metafísica, de todo valor trascendente, de Dios, de otra voluntad que no sea la humana. Con ello, el sentido del mundo se ha perdido. Lo inmanente parece abarcarlo todo y no hay lugar para pensar o ver más allá. Se ha operado una inversión de los valores que por ser tan radical terminó cayendo en los mismos excesos que pretendía erradicar. Dios se ha replegado en este nuevo horizonte cultural, pero la búsqueda religiosa nunca se detiene.

Dios es el Creador de los Cielos y de la Tierra, dice el Sagrado Corán y nos confirma que Él "[...] ha sujetado a vuestro servicio lo que hay en los Cielos y en la Tierra" (SC 45, 137). ¿Por qué, entonces, en nombre de Dios se ha insistido en negar lo terrenal cuando la Tierra está sujeta a Su Gobierno tanto como lo están los Cielos? ¿Por qué hemos de ver a los Cielos como signo de Dios y no a la Tierra? ¿Por qué el cuerpo, que es un milagro explícito de la obra de Dios, es desvalorizado y negado? Toda esa negación del mundo, de la Tierra, del cuerpo, de los instintos, de los sentidos, no es otra cosa que una forma de negar a Dios. Pero la exaltación de lo sensible, que reina en nuestros días en detrimento de las realidades celestiales,

es quizás una forma peor, más bestial y salvaje, de negar a la divinidad. Porque si bien ambos, los Cielos y la Tierra, son signos de Dios, no hay duda de la mayor jerarquía de los Cielos en relación con la Tierra, como no hay duda de la jerarquía superior del espíritu en relación con el cuerpo y de las visiones del corazón en relación a las visiones de los sentidos y hasta de las visiones metafísicas en relación a los meros razonamientos por más correctos que estos sean. No se trata de negar la Tierra ni de encandilarse sólo con ella como si no existiera otra cosa. Se entiende el movimiento de contrabalanceo que hace la humanidad en su marcha hacia Dios. De la negación y el desprecio casi total del mundo y del cuerpo pasó a la afirmación con exclusividad y la indiferencia o la consideración vacía de lo espiritual, de los valores trascendentes, celestiales o divinos. Como oscilación pendular inconsciente en la innata búsqueda del equilibrio podemos comprender estos vaivenes, pero no podemos avalar o resignarnos al mero movimiento inconsciente en la criatura humana que tiene la potencialidad de hacer conscientes todos sus movimientos y saber hacia dónde quiere ir y cómo. De Oriente pasamos a Occidente, sin tener en cuenta, como dice la revelación en el Sagrado Corán, que "Dios es la Luz de los Cielos y de la Tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pábilo que está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige Su Luz a quien Él quiere. Dios propone las parábolas a los hombres, Dios es Omnisciente" (SC 24, 35). La Luz de Dios no es Oriental ni Occidental, ni la mera inclinación puramente espiritual predominante en Oriente ni la mera inclinación material sensible que predomina en Occidente. La zona geográfica del llamado Medio Oriente fue la zona elegida por Dios para el envío de Sus grandes mensajeros, aunque estos no se limitaron a esta zona, pero sí fue en esta región estratégica donde hicieron su aparición los más grandes enviados de Dios: Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad (BPD), a quienes dicen seguir la mayoría de los seres humanos en la actualidad y en los últimos siglos. (La

tradición islámica nos enseña que la humanidad ha tenido 124.000 profetas que han surgido en todos los pueblos a lo largo de la Historia.)

Sin duda, como vimos al principio, Dios no puede morir, como tampoco el ser humano puede dejar de adorarlo y buscarlo, inconsciente o conscientemente. No puede dejar de marchar hacia Él, pero puede errar el camino y eso es lo que nos ha pasado. El recuperar la Unidad perdida con nuestro Creador será el signo de los tiempos por venir, será el derrotero de la humanidad en un futuro no muy lejano, el encuentro del equilibrio en el justo medio. El justo medio es, además de una virtud aristotélica, una virtud profética, el equilibrio al que tienden las cosas por su naturaleza y hacia donde tenderán finalmente los hombres. No bajo la forma de un fatalismo, sino libremente los hom-

☪

No hay paz verdadera fuera de la Unidad, donde se concilian los opuestos y se funden las contradicciones.

bres abandonarán su piel animal para dar lugar al renacimiento de su espíritu y el necesario reconocimiento de la guía de Dios que en su estado puro se halla en el la revelación del Sagrado Corán y en la guía del Profeta Muhammad (BPD) y su Inmaculada Familia.

Atrás habrá quedado la negación de una parte importante del ser humano y de la divinidad que hoy encarna la potencia de los valores terrenos, corporales, sensuales, sensibles, materiales, carnales y también habrá quedado atrás la embriaguez dionisiaca (como diría Nietzsche) de lo sensual, corporal, y terrenal sin ningún fin más allá de sí mismo. Dios, el Eternamente Vivo, el que no muere ni puede morir, el Único que creó todo cuanto existe, los Cielos y la Tierra, el Absoluto tal como se presenta a Sí mismo en la revelación Coránica, a cuyo Gobierno sutil o evidente nadie puede escapar, el Primero y el Último, el Principio y el Fin de todo, será redescubierto. Entonces la Unidad perdida será restablecida, y con ella la verdadera Paz, la Armonía, la Felicidad que no provienen sino de la Unidad Divina. El equilibrio cósmico de la Tierra, la plenitud del medio ambiente, la verdadera

hermandad humana, y, como dice la tradición profética, la abundancia de la tierra que dará todos sus frutos y las bendiciones que lloverán del cielo para los hombres. Recién entonces vivirá el superhombre, como súper adorador y siervo de Dios Poderosísimo, Majestuoso, Eterno, Uno (en árabe la palabra *abd* en los nombres propios Abdullah o Abdulkarim significa a la vez, adorador y siervo de Dios y del Generosísimo respectivamente). No hay paz verdadera fuera de la Unidad Divina (en árabe *Taubid*), donde se concilian los opuestos, se funden las contradicciones y se vencen los límites. Será la restitución de los valores supremos que Nietzsche decía con razón que se habían perdido, de la metafísica revitalizada, de la muerte de la nada y del nihilismo, el resurgimiento de la auténtica vida judeo-cristiana y de la verdadera vida islámica, de la auténtica humanidad.

Dios no muere ni puede morir, ni siquiera replegarse, lo abarca todo, lo inunda todo, hace ser a todo, cómo podría replegarse, dónde habría ser o existencia sin Su presencia creadora, es imposible. El retorno de Dios a la conciencia de la humanidad es inexorable, porque es únicamente ahí, donde para algunos una vez puede haber muerto o para otros haberse replegado, no en la realidad objetiva donde no puede retroceder un paso, porque hace ser a todo cuanto existe.

El mundo se prepara para recibir a los representantes de Dios que conducirán a los hombres a la cima de la conciencia, a Jesús y al Imam Mahdi, el duodécimo de los guías descendientes del Profeta Muhammad (La Bendición y la Paz sea con todos ellos). La fe de millones de personas cobrará sentido pleno y real.

La sociedad islámica verdadera

La tradición islámica nos enseña que la supremacía definitiva y completa del derecho y la victoria universal de la justicia se materializarán durante el período de la aparición de Muhammad Al-Mahdi, el decimosegundo Imam. En esa época será establecida una sociedad islámica bajo la égida de un gobierno justo.

En las siguientes páginas, damos una perspectiva resumida de la sociedad y sistema de ese momento, extraído de cientos de tradiciones que describen las características de ese período. Se debe recordar que esta sociedad será una sociedad islámica verdadera y su sistema no diferirá en nada del prescripto por el Islam.

Veamos algunas tradiciones islámicas en la predicción de este período. Aclaremos que la creencia en el Imam Mahdi y su misión de justicia universal, es una creencia compartida por todos los musulmanes y todas las escuelas de pensamiento islámicas por la cantidad de dichos proféticos que hay en torno a este tema. Se informa que el santo Profeta ha dicho: "Surgirá en un momento cuando el caos esté reinando en el mundo. Distintos países estarán empeñados en ataques nocturnos de unos contra otros. Ni los mayores tendrán misericordia por los más jóvenes ni los fuertes se mostrarán amables con los débiles".

El Imam Muhammad Al-Baqir (el quinto Imam, con él sea la paz) ha dicho: "El Mahdi aparecerá en una época de gran ansiedad, cuando los pueblos estén sumergidos en profundas crisis, disturbios, desastres y enfermedades, y cuando masacres salvajes, violentas disensiones y discordias religiosas estén a la orden del día. En esa época, la gente se sentirá angustiada y desanimada, se matará entre sí y deseará morirse permanentemente. El Mahdi aparecerá en un momento de total falta de esperanza. Surgirá para establecer la justicia cuando el mundo esté plagado de injusticia y tiranías".

Se informa que el Santo Profeta, con él sean la Bendición y la paz y con su Descendencia, ha descrito al Imam de la época final con estas palabras: "Es un Imam piadoso, puro y encantador. Es un líder admirable, guiado rectamente y que prescribe la justicia. Dios lo reconoce y él reconoce a Dios".

De otro informe aprendemos que en esa época habrá personas que serán fieles, virtuosas, sinceras, religiosas, piadosas, conscientes, tolerantes, firmes, atemperadas y amantes de Dios. Serán agradecidas a Dios, quien las hizo herederas del poder y la riqueza de la Tierra y estableció su fe elegida por ellos. No adorarán a nadie si-

no a Él, orando cuando corresponde y pagando el *zakat* (la caridad obligatoria) cuando se deba hacer, exhortarán el bien y prohibirán el mal.

Acerca de los verdaderos seguidores del Mahdi, se informa que el Imam Ya'far Al-Sadiq, la paz sea con él, (el sexto sucesor del Profeta Muhammad BPD) ha dicho: "El temor ha sido quitado de sus corazones y puesto en el de sus enemigos. Cada uno de ellos se abalanza más que un venablo y es más osado que un león".

Se informa también que el Imam Ya'far Al-Sadiq ha dicho: "Veo al Mahdi y sus compañeros amenazados por el peligro desde todos los ángulos: sus provisiones quedaron exhaustas, sus vestimentas raídas, sus frentes llevan la marca de la prosternación, durante el día son tan valientes como un león y durante la noche están ocupados en la adoración a Dios, y sus corazones son como sólidas piezas de hierro. Sin embargo todos estos sacrificios y penurias tendrán un feliz fin".

Ha dicho el Imam Ya'far Al-Sadiq (P): "Es cierto que la rectitud siempre lleva a una vida dura. Pero el fin de las penurias no está lejos. De todos modos, el éxito del Mahdi se deberá, en grandísima medida, a la invisible ayuda divina. Muchas tradiciones aseveran esto. Como resultado de estos sacrificios y la ayuda divina se establecerá el real gobierno islámico. Estos son algunos de los relatos que arrojan luz sobre el sistema doctrinal y social que regirá".

Actualmente el Islam está rodeado de gente con tantos mitos y dudas que parecen de una religión distinta. Esta posición se mantendrá hasta que surja el Mahdi. Ha dicho el Imam Al-Sadiq: "En cuanto aparezca el Mahdi presentará un nuevo sistema como ha hecho el Profeta al comienzo del Islam".

El nuevo sistema presentado por el Mahdi será tan comprometedor para algunos que aseguran ser los campeones de la religión y que afirman poseer un conocimiento total de la misma, que entablarán la lucha contra él pero no serán capaces de resistir el movimiento divino mundial y serán aniquilados.

Se informa que ha dicho el Imam Alí (P): "Veo un gran número de tiendas y que a la gente se le enseña el Corán en el mismo orden en el que fue revelado".

El conocimiento se incrementará en todos los campos. El total de los descubrimientos del pasado no aguantará ninguna comparación con los hechos durante ese período. De acuerdo a un informe, el Imam Ya'far Al-Sadiq (P) explicó esto alegóricamente: "Si se supone que el total del posible conocimiento humano corresponde a 72 hojas escritas, dos corresponderán a lo conocido hasta ese momento y las setenta restantes serán descubrimientos hechos gradualmente durante ese período".

Respecto al desarrollo moral e intelectual de la gente, dijo el Imam Muhammad Al-Baqir (P):³ "Cuando nuestro *Qa'im* surja y el pueblo quede bajo su protección, sus facultades intelectuales florecerán y sus cualidades humanas serán perfeccionadas y fructificarán".

Durante ese período, las masas subestimadas serán las dueñas del poder y la riqueza mundial. Muchos relatos dicen que el siguiente versículo se refiere a ese período: "Quisimos favorecer a los oprimidos en el país y hacer de ellos conductores, hacer de ellos herederos" (SC 28, 5).

De esta manera, el poder y la autoridad de los tiranos y egoístas llegará a su fin y la justicia será restaurada en todas partes bajo un nuevo sistema. "Él llenará la tierra de justicia después que ha sido llenada de injusticia y tiranía."

"El *Qa'im* ordenará la justicia. Durante esta época la injusticia se disipará. Los caminos serán seguros. Los derechos serán restaurados."

La total equidad será puesta en vigor. Dijo el Imam Al-Baqir: "Inmediatamente a que aparezca, el *Qa'im* distribuirá la riqueza equitativamente y restaurará los derechos de las masas.

"Cuando el justo trabajo sea confiado al hombre justo y por todos lados prevalezca la justicia, naturalmente todo el mundo prosperará en todo sentido.

"Las bendiciones serán derramadas desde el Cielo sobre la Tierra. La tierra entregará sus mejores productos. Los árboles tendrán copiosas frutas. La atmósfera de la Tierra será sencilla, fragante".

También es evidente que en tal atmósfera, los recursos naturales y minerales podrán ser explotados al máximo. Dicen los comentaristas: "Dios revelará [al hombre] los tesoros de la tierra".

Finalmente, todas las fuerzas naturales serán controladas por los seres humanos y estos dispondrán de todos los medios para usarlas en su propio provecho. Gradualmente, la riqueza crecerá de tal manera que no habrá pobres ni necesitados.

“Los trabajadores cobrarán salarios dobles. La equidad será observada entre las personas. No habrá nadie a quien dar el *zakat* [pues no habrá pobres]. Se ofrecerá dinero a la gente pero esta se negará a aceptarlo porque no lo necesitará. Todos los recursos naturales exteriores e interiores a la tierra estarán a disposición del Imam. Dirigiéndose al pueblo les dirá: ‘Esta es la riqueza por la que ustedes estuvieron combatiendo, cortando las relaciones con sus parientes y amigos y derramando sangre en el enfrentamiento de uno contra otro’. Luego, el Imam entregará riquezas en cantidades sin precedentes”.

En tales circunstancias prevalecerán el orden, la ley y la paz completas. “En ese momento la paz completa prevalecerá en todo el mundo. Nadie perjudicará a nadie. No existirán el temor y la ansiedad. Incluso los animales salvajes andarán entre la gente sin dañar a nadie. La gente se amará y simpatizará entre ella. Distribuirá la riqueza entre ella de forma equitativa. Ya no existirán la pobreza o la necesidad. Ningún grupo buscará dominar a otro. Los mayores serán amables con los más jóvenes y estos respetarán a los primeros. Todos serán conscientes de sus acciones y decisiones.”

“Cuando el *Qa'im* haya aparecido, la hermosa sinceridad y cordialidad se expandirán por doquier, de tal manera que cualquiera sacará lo que quiera del bolsillo de otro y este no se preocupará en absoluto.”

Desaparecerá todo tipo de debilidad, enfermedad e incapacidad. “En cuanto a los que vivirán durante la época del *Qa'im*, se recobrarán de su enfermedad y su debilidad recuperará la fortaleza”.

“Todos los ciegos y tullidos serán curados y los que sufren lograrán mitigar sus sufrimientos.”

“Un gobierno mundial, caracterizado por la justicia y la rectitud, será establecido. Se extenderá desde el Este al Oeste. Todos vivirán

bajo una atmósfera de paz, justicia y prosperidad.”

“Existirán relaciones entre los creyentes de todo el mundo. Parecerá que desde un extremo a otro del mundo se buscan uno a otro, se hablan uno a otro y cooperan uno con otro.”

“Estas relaciones serán distintas a las de hoy día, y los acuerdos de paz actuales, que se hacen solamente para salvaguardar los intereses de los grandes poderes, perderán sentido. Tales acuerdos (y otros como las pesadas deudas usureras que esclavizan a los pueblos hoy) serán anulados con la aparición del *Qa'im* y serán reemplazados por un sistema justo totalmente difundido.”

“Este gobierno caracterizado por la restauración final y completa de la justicia y el completo desarrollo, será el último estadio de la historia humana. El gobierno divino será establecido después del fracaso de todos los otros sistemas en el logro de los resultados deseados. Aunque será de duración limitada, será la última palabra en justicia y rectitud. Será el fin de la historia.”

Algunos verán todas estas tradiciones proféticas que enseña el Islam como una utopía, de un candor infantil, sin embargo, la justicia universal es la utopía de creyentes, agnósticos y ateos porque es el anhelo de la naturaleza humana. Este será el fin de la historia y no el que preconizó con oportunismo interesado y apresurado el liberal Fukuyama.

NOTAS

1 Martin Heidegger: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 190-240.

2 Friedrich Nietzsche: *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, aforismo 2.

3 Todas las citas de este artículo (salvo indicación contraria) están tomadas de la obra *Bibar al Anwar* (El océano de las luces), de Allamah Muhammad Baqir Maylisi II, vol. 52.

Un convite simbólico

LA MESA DEL DIÁLOGO ARGENTINO

*José Pablo Martín**

1. Un viaje frustrado

El joven sacerdote católico vive y trabaja en el centro de la capital de la Argentina y, como actividad lateral, atiende una capilla en el cordón urbano de la metrópolis. Paso a paso, los crecientes problemas de los fieles que encuentra en este segundo lugar ocupan mayor parte de su tiempo y a veces le roban el sueño. Transcurren los meses de primavera del año 2001. Su misión consiste en administrar el culto de una capilla suburbana, en especial para familias de empleados y jubilados que viven en bloques de vieja edificación. Progresivamente aparecen los habitantes de las casillas de marginados que ganan espacio, mientras se hace necesario generar nuevas estrategias, como la de un grupo de maestras que buscan apoyo comunal y religioso para el desbordado comedor escolar.

En los primeros días de diciembre, el sacerdote recibe en su domicilio de la capital a un investigador universitario que quiere estudiar las relaciones entre las instituciones políticas y las religiosas en la Argentina. Durante la conversación, el religioso hace un paréntesis en las discusiones académicas y expresa una inusitada invectiva contra el destino porque se ve impedido de disponer de los fondos

* Investigador de la Universidad Nacional de General Sarmiento y del Conicet. Profesor de Griego y Doctor en Teología, ha recibido la beca Alexander von Humboldt y ha ejercido la investigación y la docencia en las Universidades de Mainz y de Bonn, en Alemania, y en la Universidad del Salvador y Maimónides, en Buenos Aires.

previstos para financiar un viaje de estudios. El ministro de Economía, en efecto, acababa de encorsetar la circulación bancaria haciendo uso de facultades que le habían concedido los parlamentarios, los mismos que poco antes habían consagrado la llamada intangibilidad de los depósitos.

2. El diálogo abierto y los bancos cerrados

Pocos días después del encuentro entre el sacerdote y el investigador, el 13 de diciembre de 2001, la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal emitió la declaración "El diálogo que la Patria necesita". Los obispos se dirigieron "a la opinión pública" y en especial a los "dirigentes", mientras se ponían al servicio "de un sincero diálogo entre los argentinos", con ocasión de enfrentarse la sociedad "a una crisis considerada por muchos como terminal". Transcurrió la segunda semana del cierre selectivo de operaciones bancarias y todos pudieron ver que ya no quedaban páginas en el libro de magia de la cartera de Economía: el país estaba exhausto y endeudado sin medida. El rostro de la crisis terminal asomaba en los hambrientos y en la furia de quienes habían perdido sus ahorros. La "Mesa del Señor" estaba rota y la sociedad democrática sabía que había renegado del sentido de su Constitución.

Durante esas primeras semanas del cierre de los bancos, de mesas sin pan y de invitaciones religiosas al diálogo, el ministro de Economía Domingo Cavallo afirmaba públicamente que la restricción bancaria era una buena oportunidad para modernizar la bancarización para todas las clases sociales de la Argentina, lo cual dejaba pensar que no solo se habían volatilizado la moneda y el pan, sino también que se estaba perdiendo el sentido de las palabras.

En estos cruces encontramos tres de las principales connotaciones que rodean al término mesa: allí se habla, se negocia y se come. Y si en ella ocurren estas tres cosas, allí hay familia, hay asociación, hay comunidad, hay club, hay Estado.

3. La mesa rota

Mientras el colapso de la administración del Estado se extendía y profundizaba, la invitación al diálogo hecha por los obispos fue aceptada por el Poder Ejecutivo y acompañada por delegación del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Se reunieron el 19 de diciembre en un lugar ofrecido por el Episcopado, la sede de Cáritas, a metros de la Casa Rosada. Acudieron obispos, funcionarios de las Naciones Unidas, diputados, un ex presidente, un futuro presidente, economistas, senadores, gremialistas, ministros en función y futuros ministros y, por fin, asistió el mismo presidente Fernando de la Rúa para comenzar lo que sería el último y vertiginoso día de su gestión. No asistió el ministro de Economía, pero fue el mismo Presidente, al parecer, el que lo representaba. Allí el Presidente expuso con claridad la idea de su ministro: la política económica de su gobierno no había sido ni sería objeto del diálogo al que se había convocado. Asistió al diálogo para retirar del diálogo el tema del diálogo. Las reacciones fueron dispares, durísimas, furiosas. La práctica de los saqueos, otra forma de llevar pan a la mesa cuando no hay palabras para decir, se reflejó durante toda la tarde en las pantallas de televisión de todo el país. Entonces el Presidente respondió con el mecanismo más duro que prevén las leyes para quitar toda palabra a cualquiera: anunció, representando esta vez a su ministro del Interior, el estado de sitio. Teníamos por una parte, una política económica que no podía estar en discusión y por otra, un Estado que se debía encargar de sitiar a los que querían ponerla en discusión. Ante esta esquizofrenia, la respuesta de los habitantes que todavía comían fue salir en camino hacia la Plaza de Mayo, para poner en discusión la política misma. En pocas horas, la sensibilidad comunicativa del país había pasado de una mesa de diálogo en una sede eclesiástica a la certeza de que ya no había palabra con validez, ni leyes, ni gobierno con legitimidad, sino el despliegue de la fuerza: estado de sitio, saqueos y multitudes con percusión de cacerolas.

Las palabras cacerolazo y saqueo se convirtieron en el nombre de

la ira, "ciudadana" en un caso, "popular" en otro. Constituyeron también una espada de Damocles para los que recibieron, por horas o días, el cargo de la Primera Magistratura.

Era común escuchar el diagnóstico de la disolución de la república desde muy diversos lenguajes. Los obispos lo dijeron desde el suyo propio en los mensajes de la Navidad de 2001.¹ "La Patria está moribunda, solo una fuerza divina –afirmaban los obispos en sus templos de Navidad– podrá hacer renacer las esperanzas."

4. La convocatoria al Diálogo Argentino

Durante las últimas horas de 2001, el candidato parlamentario para ocupar el resbaladizo cargo de presidente de la República era el senador Eduardo Duhalde. El senador, además de intensas conversaciones con otros parlamentarios, antes de asumir el cargo hizo llamar a algunos obispos para activar la experiencia del diálogo que había quedado trunca en la sede de Cáritas. La respuesta afirmativa permitió a Duhalde dirigirse a la Asamblea Legislativa, que lo eligió Presidente el 1º de enero de 2002, con un párrafo programático puesto en la introducción de su discurso, y que casi puede interpretarse como que lo que iba a ocurrir en el desempeño de su función no iba a ser otra cosa que la continuidad de lo iniciado y frustrado en la reunión del 19 de diciembre. Decía así: "Hace pocos días respondimos al urgente llamado a la responsabilidad formulado a la dirigencia política por la Conferencia Episcopal Argentina. La Iglesia prestó el ámbito de Cáritas, donde con el concurso y asistencia del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, comenzamos a transitar un proceso de diálogo nacional capaz de cambiar la dirección que llevó al país a este angustioso presente".²

La Comisión Permanente del Episcopado publicó el documento el 8 de enero: "Reconstruir la Patria". Allí los obispos reconocían la necesidad del diálogo, se mostraban críticos de "toda forma de violencia física o moral" otorgando con esto un suplemento de aire para el nuevo Presidente. Pero al mismo tiempo retomaron en su voz

la consigna “que se vayan todos” de las multitudes en la plaza, con un lenguaje menos directo, al escribir: “Los dirigentes que no se sientan capaces de hacer los renunciamientos y esfuerzos necesarios [...] deberían dar un paso al costado”.³

El 14 de enero se realizó la convocatoria al Diálogo Argentino desde un ámbito eclesiástico, el convento de Santa Catalina, y participaron el Presidente de la República, el presidente de la Conferencia Episcopal y el embajador de las Naciones Unidas, Carmelo Angulo Barturen.⁴ El presidente Duhalde quería tomar una posición inversa a la de su predecesor respecto de la propuesta del Episcopado y de las Naciones Unidas y ubicar su gestión en relación directa con lo que sucediera en la Mesa del Diálogo.

5. Los intereses cruzados

La Argentina estaba en agudo conflicto con el poder financiero internacional, padecía una ruptura profunda entre mandantes y mandatarios del sistema político, y estaba a punto de experimentar el colapso de sus sistemas internos, aquellos de producción, intercambio, alimentación, comunicación, educación, salud y seguridad. Los funcionarios políticos intuían que algún acto de religión debían hacer. Probablemente no todos tenían acendradas creencias en la ira de Dios, pero la ira del pueblo podía ser muy dura. Los ministros de la religión, especialmente la católica por su amplia presencia social, debían volver a pensar su actitud ante semejante coyuntura.

Los tres hombres que leyeron sus mensajes durante aquella tarde fundacional del 14 de enero traían intereses y preferencias heterogéneos de las personas, grupos e instituciones a quienes representaban. Sabían también que una crisis inédita y terminal los obligaba a estar juntos en aquel acto. Desde la orilla de los partidos políticos no todos veían con simpatía la insistencia de los documentos episcopales y especialmente las declaraciones personales de varios obispos que insistían en recomendar “renunciamientos”, versión más educada del “que se vayan todos”. Pero el Presidente sabía que la clase política tenía en esos meses poco espacio para moverse.

Duhalde estimaba que era necesario resolver primero la amenaza de anarquía y de sedición endémica. El mismo Partido Justicialista, dominante en la Asamblea Legislativa, de varias maneras había acompañado la presión popular para derrocar a De La Rúa utilizando métodos de hecho, llamémosle así, para desembarazarse de Adolfo Rodríguez Saa como un primer Presidente de la transición, y sabía perfectamente que el arma de las manifestaciones populares debía detenerse antes de que se volviera en su contra. Se sabía que en algún momento había que abandonar los hechos de la calle por las palabras dichas en algún espacio. Ese "espacio" era el que ofrecía la "Iglesia".⁵

Dos meses después, el Presidente reconocería la importancia de este paso necesario como descompresión de la violencia social y de la función que cumplió para abrir la posibilidad de dar otros pasos "políticos" cuando la fuerza de la ola "que se vayan todos" se hubiera amansado en las arenas del lenguaje, y cuando las cosas mismas hubieran deshecho las profecías aterradoras de los teóricos del monetarismo que veían hiperinflación y dolarización compulsiva a corto plazo. A mediados de marzo, en efecto, Duhalde hablaría de "una segunda etapa de mi gestión" en referencia clara a la primera etapa que fue la de la "Mesa del Diálogo". La primera es la que estaba por comenzar en enero y que después evaluaría positivamente, tanto que al modo de la primera se pensaría la segunda, como una "mesa del diálogo entre funcionarios y legisladores", es decir, con aquellos que ya se tendrían que haber ido, según la plaza de los cacerolazos.

De hecho, como veremos, no se dará este segundo tipo de Mesa, pero tampoco la primera (única) Mesa del Diálogo se retirará de la escena resignándose a ser un factor coyuntural de contención social. Algunos, desde la observación del comportamiento social, reconocieron en aquel entonces la importancia de la función que cumplió la Iglesia como instancia de emergencia: "La presencia de la Iglesia tiene su fuerza en decir 'no' a que la violencia social desemboque en una guerra civil".⁶

En la Conferencia Episcopal, por otra parte, no todos juzgaban de la misma manera la conveniencia de que la Iglesia participara en la

Mesa. Pero en todos los casos y en todos los documentos públicos la apuesta por la Mesa del Diálogo tenía condiciones y resguardos. La Iglesia no se presentaba como parte de los que dialogaban (aunque de hecho intervenía y de modo importante). En palabras del presidente de la Conferencia Episcopal: "No participa como un miembro más, sino como quien brinda un espacio de encuentro, en el que están vigentes viva y cuidadosamente los grandes valores morales propios de un diálogo auténtico".⁷ Una de las condiciones de autenticidad consistía en acabar con las palabras vacías no seguidas de acciones, por parte de los "dirigentes". Sólo así el diálogo no se transformaría "en una mentira más", aclaró el religioso allí mismo. No era un lenguaje del todo agradable para la clase política.

Se supone entonces que un cristiano no podría vivir con la conciencia tranquila en una sociedad donde no se conjugan libertad y justicia, justicia y libertad.

En cuanto al embajador de las Naciones Unidas, Carmelo Angulo Berturen, por tener una función coordinadora y de asistencia técnica, podría pensarse que no representaba ningún interés local en las tensiones entre sectores que dialogaban. Pero esto fue una primera impresión. Como él mismo lo expresó en su mensaje del 14 de enero, su equipo "es muy consciente de que se esperan cambios sustanciales en el campo

social y del empleo, en la reforma del Estado y en la manera de hacer política, en el diseño del Estado federal, en las políticas económicas y en la inserción de la Argentina en el mundo globalizado".⁸

El punteo mismo de los temas que se definía con nitidez en la conciencia de los asesores impedía mirarlos como técnicos indiferentes. Había una pregunta cuya respuesta no podía ser técnica sino política: ¿Por qué razón estos técnicos no estaban trabajando en el Parlamento argentino, donde hay comisiones que entienden precisamente de todos los tópicos mencionados, y donde, según la Constitución, se encuentran los poderes legales para discutirlos y

resolverlos? ¿Por qué en cambio actuaban en una Mesa de Diálogo convocada por afuera de la formalidad democrática establecida? Sin duda hubo un discernimiento de la situación local, un juicio político al mismo tiempo que técnico, por el cual no cabían muchas posibilidades para una reforma del Estado y de la "manera de hacer política" desde los órganos políticos del Estado. Esta realidad evidenciaba una debilidad estructural de la Mesa del Diálogo, que se manifestaría en el tiempo y sobre la que el Presidente podría operar.

Y hay algo más. El último tópico de los enumerados en la cita anterior se refiere a cambios sustanciales "en las políticas económicas y en la inserción de la Argentina en el mundo globalizado". Los asesores de la Naciones Unidas tenían clara conciencia de que la Argentina debía cambiar su relación con el mundo a través de las políticas económicas. ¿Qué significaba la "inserción de la Argentina en el mundo globalizado"? ¿Es que los problemas de la Argentina son de otra naturaleza que la de los del mundo globalizado? ¿Tiene el mundo globalizado algún foro o conducción para presentar propuestas o quejas sobre las diversas inserciones posibles o sobre las diversas inserciones ya realizadas? ¿Dónde está el responsable de máximo nivel de este mundo globalizado para que pueda hablar con nuestro Presidente? ¿O habrá que pensar que no hay ninguno porque se trata de una entidad suprahumana y entonces se convierte en una cuestión de religión, por lo que habría que derivar el tema a la jurisdicción de los obispos, que también están en la Mesa del Diálogo?

No debemos olvidar que el tercer actor del Diálogo Argentino proviene de un programa que es organismo de las Naciones Unidas tanto como lo es el Fondo Monetario Internacional, el cual también se presenta a sí mismo como un organismo técnico.

6. Problemas de asamblea: el Parlamento y los cacerozazos

El término "asamblea" está íntimamente ligado a la experiencia política moderna de la democracia. Pero la convocatoria al diálogo del Presidente, inspirado por la Iglesia y sostenido por las Naciones Uni-

das, se dirigía a una sociedad donde la asamblea del parlamento no podía ser parte de la solución porque se encontraba en el centro del problema, como ya hemos visto. Además, dicha convocatoria al diálogo se hacía sin duda ante la perplejidad y el miedo producidos por otra asamblea, la de la plaza de los caceroles, que se expandió en incontrolladas asambleas ciudadanas y barriales. Frente a estas contradicciones, el Presidente se apoyó coyunturalmente en la "Iglesia". Ahora bien, la palabra "iglesia" tiene su origen en el término griego *ekklelesia* que es el que usaban los atenienses y otros griegos para denominar las asambleas que se reunían en la plaza como sujeto máximo de la política. El discurso político de algunos griegos clásicos se caracterizaba, además, por el término *isegoría*, es decir igualdad en el uso de la palabra. El concepto y la práctica de la democracia evolucionaron y sufrieron cambios, hasta llegar al principio vigente por el artículo 22 de la Constitución argentina: "El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes". Pero una memoria ancestral, que nos remonta a la "semana de mayo" y quizás a los escritos de los romanos y atenienses, nos hace pensar en la plaza cada vez que el pacto entre pueblo y representantes se deshace y se desvanece la legitimación del artículo 22.

La Iglesia Cristiana, siguiendo una tradición de los judíos cuando traducían sus textos al griego, utiliza la expresión *ekklelesia* para referirse a sí misma como "asamblea del pueblo de Dios". Ya no se trata de una plaza donde los ciudadanos se reúnen para deliberar y decidir, sino que se trata de la reunión de los convocados para escuchar la voz de Dios.

El señor Duhalde y sus socios en la Mesa del Diálogo no tenían asamblea y debían reconstruirla, debían encontrarla, o al menos suplir su ausencia. Estaba desquiciada la imagen de la Asamblea parlamentaria e impugnada su legitimación; se temían las asambleas de la calle; se buscaba el espacio de la Iglesia, como un espacio real de gran proyección simbólica, que habla en nombre de una voz superior. Lo que parecía demandar de la Iglesia es este resorte básico de la *ekklelesia* como convocatoria hecha por una voz no contaminada por el conflicto. Dos modelos completamente diferentes de asam-

blea se combinaron en el fondo disponible de los imaginarios ancestrales.

7. El pueblo y sus representantes

Veamos las cosas desde el punto de vista del modelo de la democracia representativa. Durante esos primeros meses del 2002 algunos recriminaban a los obispos su participación en el Diálogo, porque lo veían como “una nueva triquiñuela del poder político para encontrar un cauce de estabilidad que la sociedad parecía negarle”.⁹ Otros no querían el diálogo por una razón más honda y desesperada, pues pensaban que “no había que poner paliativos a la crisis y dejar que esta llegara a sus extremos, que incluso llegando a la violencia el resultado iba a ser mejor. Preferían esa posibilidad para que desaparecieran de escena todos los dirigentes, porque todos estaban sospechados”.¹⁰

Muy pocos se atrevían a señalar la contradicción interna del “que se vayan todos”, la mayoría respetaba su fuerza amenazante, como señal política ineludible. Entre la dificultad de resolver la contradicción interna y la dificultad de absorber su amenaza había que buscar una mediación que fuera primero de lenguaje, después de legislación y por fin de ejecución. Por supuesto que en el recorrido de la mediación, los que vivían de la actividad política iban a manejar los hilos para no tener nunca que aplicarse las consecuencias.

Una de las formas más tempranas de interpretación del grito de la plaza la dieron los documentos y las repetidas declaraciones episcopales. La forma era inicialmente ético-religiosa: los políticos deberían convertirse y cambiar de actitud, de la mentira a la verdad, de la corrupción a la honestidad, y si no se sentían capaces de reformarse a sí mismos, “dar un paso al costado”. Podría parecer entonces que habían reducido el problema al de la intimidad de la conciencia de cada representante, funcionario o juez. Pero la insistencia de los hombres de la Mesa del Diálogo para que se modificara con urgencia y efectividad la conformación de los poderes de la democracia, la legislación eleccionaria y la vigencia de los cargos ac-

tuales, hacía ver que los obispos, si bien valoraban la capacidad espiritual de los individuos, no olvidaban la eficiencia de los ordenamientos jurídicos y de la fuerza para hacerlos cumplir.

Pero había otras lecturas del "que se vayan todos". Quizás la más sorprendente era la que lo interpretaba como un grito popular para que se achicara todavía más el Estado. No se hacía una evaluación de la conducta, de la eficiencia o del sentido de la administración política y de la incidencia de la clase política en la sociedad, más bien se hacía un cálculo de costos pensando que un país en crisis y en achicamiento debe disminuir los gastos de la política, como hubiera hecho un buen directorio de una empresa en crisis. Se reflojaron proyectos de fundir en una las administraciones de Tucumán y Santiago del Estero, de Neuquén y Río Negro, de fundir bicamerales en una sola cámara en todos los niveles o anular bancas de diputados,¹¹ de cerrar ministerios aquí¹² y de clausurar embajadas allá.¹³ Un problema insalvable de esta interpretación era que si por vías de reducción se llegaba a tener la mitad de funcionarios en todo el país, también para esa mitad la plaza había dicho "que se vayan todos". El grito de la plaza no se calmaba con la entrega de una mitad.

Otra repuesta posible para el grito de la plaza tenía una sofisticación mayor. Daría la razón a la plaza y diría que ya en la Argentina no había honestidad ni capacidad para gobernar. Los autóctonos ya no eran confiables y debían dejar el poder. La plaza tenía razón y el Fondo se la daba al proponer que una junta de expertos tomara las riendas de la economía, es decir de la política. La Argentina tenía que ser gobernada por una comisión de expertos, curadores de los bienes que en realidad pertenecían a los acreedores por obra de la deuda. Un buen gobierno de esta junta de expertos redundaría sin duda también en el beneficio de los autóctonos. No siempre se hablaba de una intervención, sino de una ayuda. Así el periodista Andrés Oppenheimer titulaba una de sus columnas: "Un comité de sabios para la Argentina".¹⁴ No estaba claro en el artículo cuáles serían precisamente las funciones de estos sabios y su relación con la estructura constitucional del poder en el país, pero se suponía que

estos sabios deberían estar en la cúspide de la tarea de reorganización y tener mucho poder, por la dificultad que el periodista encontraba para este proyecto salvador. En efecto, el mismo Oppenheimer se preguntaba: "¿Aceptaría el gobierno del presidente Eduardo Duhalde un 'consejo de sabios' extranjeros o rechazaría la idea en un raptó de indignación nacionalista?".¹⁵

Las mediaciones del "que se vayan todos" más realistas, aunque nunca pacíficas, fueron apareciendo en el seno de la Mesa del Diálogo en varias facetas. Primero como diagnósticos y propuestas de muchos participantes, después como mesas sectoriales dedicadas a las reformas del sistema político y de la judicatura y finalmente como propuestas de leyes e incluso como objetos de una eventual reforma constitucional. El 25 de enero, los representantes de la Mesa se reunieron con el presidente del Senado y el de la Cámara de Diputados y con otros parlamentarios y funcionarios. Manifestaron unánimemente la satisfacción del compromiso asumido por los parlamentarios de "transformar en leyes los acuerdos de la Mesa",¹⁶ aunque se sabía que no estaba asegurado el éxito, puesto que los diputados y senadores que hablaban con la Mesa, incluso algunos que eran miembros de la Mesa, no representaban a su vez la mayoría de los cuerpos parlamentarios y menos los intereses de los partidos mayores. Por eso el vocero de la Mesa se apresuró a recordar que si no se daban los "renunciamientos" esperados, "los obispos se encargarán de recordar que se prestaron al diálogo amparados en esas condiciones".¹⁷

Durante todo el desarrollo de la Mesa del Diálogo, entre el 14 de enero y el 11 de julio, se dio una tensión profunda e irresuelta, que ha quedado como problema y tarea. En un principio, el Poder Ejecutivo necesitó de la Mesa para reducir la violencia social; la Mesa pidió como contraparte que no fuera una simple invitada al rescate en emergencia sino que se convirtiera en la instancia generadora de proyectos de leyes cuya aprobación y promulgación estuviera garantizada por los poderes correspondientes. Las cabezas de dichos poderes dieron las garantías a los obispos y a los funcionarios de las Naciones Unidas, pero los cuerpos de esos poderes hicieron jugar

el tiempo y los procesos a favor de otras salidas. Los diarios de Buenos Aires del 15 de marzo informaban sobre las dificultades que tenían las leyes de reformas políticas para dar pasos efectivos. El 20 de marzo, los diarios informaban que se aumentarían las secretarías y subsecretarías de Estado y sus estructuras, mientras se empantaban en las cámaras las propuestas de reducción. Ya nadie hablaba de las violentas reducciones de ministerios y embajadas. El obispo Jorge Casaretto mantenía su insistencia: "La Iglesia Católica no está dispuesta a seguir respaldando el Diálogo para que todo siga igual".¹⁸ Desde el Parlamento, los periodistas anunciaron en la tarde del 19

Los funcionarios políticos intuían que algún acto de religión debían hacer. Probablemente no todos tenían acendradas creencias en la ira de Dios, pero la ira del pueblo podía ser muy dura.

de mayo que no podría seguir su curso parlamentario ninguno de los proyectos derivados de los acuerdos de febrero en el ámbito de la Mesa, es decir, la disminución de un 25 por ciento de las bancas nacionales, la reducción de todas las legislaturas provinciales, la reforma sustantiva de las leyes electorales, la anulación de las jubilaciones de privilegio, la creación de instancias de control y la evaluación del poder judicial.

Después de meses de tensión, se acercó el tiempo establecido para presentar a la sociedad los frutos de la Mesa del Diálogo Argentino, el 9 de julio de 2002, en lo que se pensaba iba a ser un acto de refundación de la política tras la crisis de diciembre anterior. Pero ese acto no tuvo lugar. El 13 de junio, la Mesa anunció la presentación de sus documentos con propuestas para la reforma de los tres poderes. Se incluían referencias a la caducidad de todos los mandatos. Los documentos, sin embargo, no consiguieron las firmas del compromiso de los representantes parlamentarios. El Parlamento trató algunas leyes de contenido electoral pero no fue posible avanzar sobre los temas polémicos. La situación cambió radicalmente

después del asesinato de dos piqueteros en Avellaneda, el 26 de junio, y de la convocatoria a elecciones para marzo de 2003 que el Presidente hizo el 2 de julio. Llegó el 9 de julio y no se realizó el acto de las firmas y del compromiso parlamentario. La población ya tenía la certeza de que se harían elecciones en marzo con las leyes vigentes en el 2001 con retoques insustanciales.

El 11 de julio, no en un lugar de los poderes públicos sino en el "espacio espiritual" de la sede de la Conferencia Episcopal Argentina, se presentaron los documentos de la Mesa. Los miembros de la misma advirtieron sobre el peligro de pasar abruptamente a los temas electorales sin recordar los acuerdos tejidos durante las discusiones de la Mesa, y eso, al parecer, fue lo que ocurrió.

Del resultado del Diálogo Argentino emergieron propuestas de "mejoras significativas en las formas de representación políticas".¹⁹ Pero estas mejoras implicaban la probable pérdida del poder para la mayoría de los que tenían que aprobarlas. Más aún, la propuesta de la Mesa incluía un sistema de control sobre el mismo Parlamento y sobre el Poder Ejecutivo, con su participación pero externo a ellos, que recibiría la antorcha de la reforma política en la Argentina.

Con esta propuesta, el Parlamento, cuyos miembros estaban invitados a firmar el compromiso, parecía alcanzar la figura de un objeto a ser reformado más que la de un actor de la reforma y del consenso. No significa esta observación que las propuestas de la Mesa y de la mesa sectorial sobre gobierno ignoraran la importancia de la actividad parlamentaria. Sin embargo, parecía que la gravedad de la enfermedad política era vista como un impedimento para incorporar en el mismo Diálogo a las cámaras legislativas, donde teóricamente actuaban los representantes de las ideas e intereses de la sociedad. En todo caso, se pensaba que estas iban a tener una tarea secundaria o de ejecución.

8. Paradojas vistas desde la Iglesia Católica. Problemas del diálogo

Veamos las cosas desde el punto de vista del modelo de la comuni-

dad religiosa, aquella que se remite a una voz exterior y superior a los conflictos humanos. En los documentos del Episcopado nunca se desliga la exhortación a la "opinión pública" de la misión de predicar un Evangelio. Así se debe entender la autopresentación de los obispos que dicen no considerarse "un sector más". Esta referencia a la voz superior puede mirarse como una de las fuerzas simbólicas de la apelación a lo religioso desde un espacio social y político. La relación es conflictiva en su naturaleza misma, porque en un modelo de sociedad toda legitimación y legalidad provienen de una voz inmodificable e indisponible, mientras que en otro modelo la legitimación y legalidad proceden del consenso de los iguales. La relación conflictiva no consiste en que representantes netos de ambos modelos se impugnen a todo o nada. La conflictividad consiste en que los actores del ámbito político incorporen los datos del poder social, económico y cultural de las instituciones religiosas como elementos de su propio juego, y a su vez, los actores del campo religioso distingan dos ámbitos, uno donde juegan los principios de la verdad poseída y de la salvación recibida, y otro donde hacen su juego la verdad a buscar, la felicidad a encontrar y la ciudad a construir. En este juego de oposiciones puede proponerse un diálogo sincero y abierto, pero pueden darse también acusaciones de trampas; así hemos encontrado que algunos pensaban que la convocatoria a los obispos por parte de los políticos era una "triquiñuela" para salvar su poder, y de la misma manera podíamos haber mencionado que las presiones de los obispos en la provincia de Buenos Aires en materia de legislación educativa tenían intereses prioritariamente "sectoriales".

De cualquier manera, los obispos que intervinieron en la Mesa no acentuaban tanto métodos deductivos para encontrar verdades, sino más bien convicciones democráticas fuertes para depurar y refundar "el modo de hacer política". Una prueba de ello es la coordinación pacífica, por lo general, con los funcionarios de las Naciones Unidas que provenían de cenáculos activamente democráticos en el sentido parlamentario, por partidos y no por corporaciones. Quizás el sentimiento de una misión por la verdad (aunque fuese democrática) endureció los procesos y perdió conexiones con actores de asambleas

reales, ciudadanas, piqueteras, parlamentarias. Quizás la presunción anterior no es válida, en cuanto cabría pensar que para expresar el ideal de una democracia representativa, depurada de la degradación que provocó la furia social, no era ya conveniente seguir dialogando con los que de pacto en pacto y de reparto en reparto habían hecho colapsar las instituciones. De cualquier manera no es posible afirmar que lo único que hacían los obispos en la Mesa era prestar el espacio espiritual para que otros dialogaran. Podemos corroborar esta afirmación con una explicación del proceso de la Mesa dada por uno de los obispos delegados. Juan Carlos Maccarone, obispo de Santiago del Estero, explicó el sentido de la presencia de la Iglesia en el Diálogo con estos términos: “En primer lugar, a pedido de las autoridades, ofrecemos el espacio espiritual y hasta físico, en algunos casos. En segundo lugar, evidentemente que en el decurso del diálogo podremos opinar. Tenemos una doctrina social que nos puede ayudar a discernir, y la ofreceremos allí. Somos testigos de la lealtad o deslealtad de los actores”, lo que por consecuencia “servirá para que la sociedad se entere”.²⁰ Tenemos aquí una descripción de la presencia del Episcopado en la Mesa, con casi todos los componentes: prestar el espacio para el Diálogo, exponer una doctrina, y juzgar según ella el proceso de diálogo, es decir convertirse en testigo (y juez) ante el público de la moralidad de los participantes. Muy disímiles pueden haber sido las motivaciones de los parlamentarios que no aceptaron estampar una firma de compromiso aquel 9 de julio. Algunos habrán visto que si se impusieran esos documentos ellos no tendrían un cargo público nunca más. Otros habrán considerado excesiva la presencia de una judicatura sobre medios, fines y conductas, exterior al juego de las discusiones políticas reales. Otros habrán visto en los obispos el mismo perfil que estos señalaban en los políticos: crecimiento de un poder sectorial, poder sectorial que a su vez nunca se da a sí mismo una estructura democrática.

Pero la influencia en los acontecimientos políticos que pueda tener una institución como la Iglesia Católica tiene varias manifestaciones. Primeramente encontramos su presencia social como institución, donde una organización como Cáritas tiene incidencia específica en

los acontecimientos que aquí se han tratado. Si el Estado se está retirando desde hace casi tres décadas, si el mercado ha mentido con la ilusión de la difusión por desborde de los bienes, entonces toda institución que sostenga la vida del que ha sido abandonado malherido como el samaritano a la vera del camino, consolidará su prestigio y sus lazos sociales, aunque no siempre esta consolidación redunde directamente en fortalecimiento de los lazos políticos del pueblo.

En segundo lugar, encontramos las fuerzas simbólicas de la religiosidad misma que han sido combinadas con las prácticas culturales del catolicismo. El simbolismo encerrado en aquella experiencia de asamblea en el desierto, convocada por la voz de Dios junto a la montaña, cuando el pueblo había marchado lejos del rey, de la ciudad, del trabajo, de los alimentos. El valor está en el símbolo de una voz que convoca y nos hace hermanos más allá de nuestros fratricidios. Las contrariedades históricas parece que hacen poca mella en el prestigio de este modelo de comunitariedad simbólica.

En tercer lugar, podemos recordar los efectos en la sociedad general de la presencia de la Iglesia como comunidad. Todas las iglesias, y en este caso la Iglesia Católica, forman una organización social que es espejo para toda otra sociedad, que realiza la reproducción de sí misma desde la familia, en la escuela, en la iglesia y en actividades derivadas y convergentes. El resultado de esta cultura particular descarga su influencia en el resto de la sociedad. Los obispos lo reconocieron en una particular autocrítica en el documento "Reconstruir la Patria", del 8 de enero de 2002: "También los pastores hemos de examinarnos. En un país que se profesa mayoritariamente cristiano no es fácil explicar la presente crisis sin una grave falla en la coherencia entre la fe y la vida, y en la catequesis y predicación de la moral social".²¹

Esta perspectiva puede enraizarse en la práctica original de la comunidad cristiana. En efecto, los cristianos del siglo II, por ejemplo, no pensaban en dirigirse al emperador Antonino Pio para que impidiera con la Policía del imperio el asesinato y la exposición de recién nacidos. ¿Qué hacían? Ellos mismos formaban una comunidad donde estas prácticas eran desterradas. ¿Podría alguien imaginar que el único modo de beneficios que una comunidad religiosa transmite a

la sociedad es el de la bondad que aporta la conducta de sus miembros? Quizás no sea posible sostener un principio tan extremo. De cualquier manera, esta autocrítica de los obispos deja ver que en la mente de los redactores la práctica de la religión cristiana puede medirse también por los efectos benéficos (o maléficos) que transmiten a la sociedad en el orden político y que son el fruto directo del seguimiento de sus convicciones éticas. La autocrítica puede tocar también las diferencias que los mismos obispos tuvieron durante la presidencia de Carlos Menem. Así el obispo de Corrientes, Domingo Castagna, declaró a inicios de febrero de 2002: "Los mismos cristianos y no pocos pastores de la Iglesia hemos cedido nuestros principios a cambio de un paraíso de libertad fraguado en la discriminación y en la injusticia".²² Se supone entonces que un cristiano no podría vivir con la conciencia tranquila en una sociedad donde no se conjuga libertad y justicia, justicia y libertad.

Los documentos episcopales publicados durante la celebración de la Mesa del Diálogo Argentino mostraron novedades importantes en la historia de las ideas políticas del clero argentino, tema que excede sin duda los márgenes de este escrito. En última instancia, propusieron un nuevo modelo de relación de los componentes sociales, aunque hayan fracasado en la propuesta de plazos para hacer aprobar leyes y monitorear su cumplimiento, como los hombres de la Iglesia y de las Naciones Unidas hubieran preferido. Quedó una experiencia de diálogo y una experiencia política. Quizá puede pensarse que los hombres de la Mesa daban por supuesto un fracaso parcial, pero dejaron textos y propuestas que la nueva etapa de partidos y de parlamentos no podrá dejar en el olvido. Queda también la paradoja de la democracia: no puede funcionar un sistema democrático si su calidad está referida a una Comisión de Seguimiento y Control.

Baste esta observación para sospechar que las cuestiones que en esas reuniones de la Mesa se discutían no pertenecían solamente al orden de la moral. También tocaban transformaciones básicas del modo de vivir del hombre en el planeta, de la manera de encontrar el hombre los nutrientes y la energía, de la forma de expandir un

mundo simbólico, del modo de tratar cada uno su propio cuerpo y el de los semejantes, del modo de comunicarse un hombre con otro y de manejar las comunicaciones en sistemas abiertos y complejos, de la novedad de ejercer poder en escala mundial por arriba de las naciones. Es difícil formular una ética o una política que no se entrevere con estas mutaciones. No es de poca importancia que los hombres de diversas proveniencias sociales, profesionales y culturales hayan encontrado un mínimo común denominador en la Mesa del Diálogo. Los desafíos son grandes, especialmente cuando adquieren la máscara de la religión en un país con 21,4 por ciento de desocupación según registros públicos del 2002 y 51 por ciento de pobreza. La manifestación extrema del hambre pone en renovado estado de crisis la conciencia de los católicos y de los ciudadanos y, al mismo tiempo, abre una nueva etapa en el modo de relacionarse de las instituciones religiosas y las estatales.

Tres años después del encuentro mencionado al inicio de este escrito, el sacerdote que tenía que viajar para extender sus estudios no había hecho el viaje programado. Trabaja actualmente como párroco en otro lugar. Ante la pregunta sobre la situación de aquella capilla mencionada al inicio, responde lacónicamente: todavía va algún cura, la capilla ha quedado en medio de la villa.

NOTAS

1 Ver *Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina*, 2.349 (2001); y 2.350 (2002).

2 *Diálogo Argentino. Boletín Informativo* (Buenos Aires), 1 (2002), p. 5.

3 AICA, 2.352 (16.1.2002), pp. 83-84.

4 Cada uno de ellos leyó un mensaje, que se publicó en *Diálogo Argentino*.

5 Por "Iglesia" se entendía en el lenguaje público de aquellos momentos Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica de la Argentina. En este escrito, por metonimia de contexto, se adopta frecuentemente este uso del término.

6 Oscar Landi, en la entrevista de *La Nación* (27.1.2002).

7 *Diálogo Argentino*, p. 12.

8 *Diálogo Argentino*, p. 14.

9 Jorge Casaretto: *Criterio*, 2.272 (junio de 2002), p. 210.

10 Ib., p. 208.

11 Se anunció un ajuste de una cuarta parte del número de diputados nacionales y algún porcentaje mayor en las provincias, ver *Clarín* (7.2.2002).

12 El Presidente anunció desde Olivos que se eliminarían las carteras de Salud, Educación e Infraestructura, ver *La Nación* (8.2.2002).

13 Roberto Lavagna, siendo todavía embajador en Europa, debió negar que se fueran a cerrar embajadas.

14 *La Nación* (22.1.2002).

15 Ib.

16 Ver *La Prensa* (26.1.2002).

17 *La Nación* (26.1.2002).

18 *Página/12* (27.3.2002).

19 *Diálogo Argentino. Bases para las reformas*, (11.7.2002), p. 6.

20 Declaraciones de J. C. Maccarone en *Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina*, 2.353 (2002), p. 123.

21 *Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina*, 2.352 (2002), p. 84.

22 *Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina*, 2.355 (2002), p. 209.

Ecología-religión / alimento-santidad

*Daniel Goldman**

Introducción

Una historia del pensamiento rabínico nos relata acerca de dos hombres que discutían la propiedad de un lote de tierra y que ante la falta de un acuerdo coincidieron en apelar a un sabio que oficiara de juez para que dirimiera el pleito.

El sabio decidió inclinarse y colocar su oído sobre la tierra. Al ver la reacción de este, ambos contendientes se acercaron y le preguntaron por qué se había inclinado, y el maestro respondió que él debía consultar a la misma tierra quién era su dueña. Y culmina el relato diciendo que la tierra expresó que ella le pertenece al Todopoderoso, su Creador.

Desde el punto de vista religioso, esta simple y breve narración nos confronta con uno de los grandes dilemas que hoy acosa a to-

* Estudió Derecho y es posgraduado en Filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel y el Hebrew Unión College, Cincinnati, Ohio, USA. Se ordenó como Rabino en el Seminario Rabínico Latinoamericano, Argentina, donde actualmente enseña teología, y se desempeñó como tal en Río de Janeiro y desde hace diez años en la Comunidad Bet El. Es Vicepresidente de la APDH y miembro del Observatorio Internacional de Prisiones. Es fundador del Proyecto HINENI, que otorga comida diariamente a 600 personas. Recibió diversos premios, entre ellos la "Distinción Ecuémica por el Diálogo y la Justicia Social" y "Amar la Vida" de la representación de Naciones Unidas en Argentina por su compromiso con la promoción y defensa de los derechos humanos.

da la trama de vida que habita el planeta e involucra el mismo futuro: el resguardo de la Tierra y el problema ecológico.

¿Cuál es el papel que debe asumir el hombre como socio del Creador en la preservación del planeta?

¿Cómo debe actuar el ser religioso ante el peligro del uso desenfrenado y destructivo de la tecnología inventada por él mismo?

¿Cuál es el nivel de responsabilidad de los líderes religiosos ante una falta de acción política que involucre el peligro actual de la destrucción de la Tierra?

Es necesario que el tema de la curación de la Tierra se transforme en una de las metas humanas más importantes del próximo quinquenio.

Basándonos en esta premisa y desde un enfoque macro-religioso deberíamos compartir la traducción de elementos simbólicos y metafóricos que unan a los diversos credos para formar una conciencia esencial del problema, ocupando un espacio importante en ceremonias, ritos de pasaje, vida congregacional y familiar.

Además sería de importancia fundamental la conformación de un gran mosaico de reflexión que contribuyera a reunir una visión conjunta entre el avanzado conocimiento científico y la sabiduría espiritual, para aprender a vivir "con" la Tierra y no "sobre" ella.

En general, por cierto temor a tendencias paganas, las religiones occidentales desarrollaron una predisposición muy fuerte a resaltar la dimensión temporal-histórica por sobre la de la naturaleza. Pero siempre hubo pequeños núcleos que han insistido en destacar el valor que ocupa el potencial creativo que la Tierra brinda. Estos grupos han dado un gran salto cualitativo al intentar amalgamar espiritualidad y naturaleza.

Y es más. Aun cuando la tradición judeo-cristiana ha necesitado escapar al fantasma del paganismo, borrando todo resabio de aprecio a la naturaleza, no ha podido separarse de la visión agrícola-pastoral, en donde los ritos del ciclo del año entrelazan fuertemente historia y ecología. La práctica del descanso sabático, la creación del año sabático y del jubileo ahondan en la conciencia ecológica a partir de la noción de un necesario reposo de la Tierra y de todo aque-

lo que ha sido creado, exigiendo del hombre el mismo trato para todas las formas de vida como para sí mismo.

Desde la perspectiva judía de vida, otro ejemplo que resulta paradigmático, como veremos, es la idea de *kashrut* o *kosher*, a partir del desarrollo de la noción de la no-distinción entre cuerpo y alma, estableciendo también un paralelismo entre mundo y espíritu.

No hay distinción entre cuerpo y alma

Al Harizi, filósofo judío medieval, preguntaba: ¿quién es el impostor: el cuerpo o el alma? ¿Quién empujó al ser humano al exilio (el mayor drama existente en la saga del pueblo judío, como paradigma de la historia de la humanidad): el cuerpo o el alma? Esta lucha no se resuelve sino viendo que no hay separación entre uno y otro, siendo ambos receptores de un mensaje.

— ∞ —
¿Quién es el impostor:
el cuerpo o el alma?
¿Quien empujó al ser
humano al exilio: el
cuerpo o el alma?

Es casi imposible encontrar un punto exclusivo en donde el judaísmo juegue con la dicotomía entre “alimento físico” y “alimento espiritual”.

Tal vez la palabra *nefesh* nos pueda ayudar a sobrellevar el dilema.

Nefesh. Cuerpo y espíritu

La palabra *nefesh*, que usualmente se la relaciona con espíritu, es utilizada de manera indistinta tanto para referirse al cuerpo como al alma.

Algunos ejemplos podrían ilustrar esta idea:

- a) El Génesis, la mítica historia de la Creación, nos dice: “Llénense las aguas de *nefesh* [seres o cuerpos] vivientes” (Génesis 1, 20).
- b) El libro de la salida de Egipto, Éxodo, nos sorprende relatando que la familia del patriarca Jacob al descender a Egipto contaba con setenta *nefesh*, lo cual puede ser traducido como personas, cuerpos o almas (Éxodo 1, 5).
- c) El código sacerdotal conocido como Levítico nos recuerda que

si un descendiente de Aaron se encuentra leproso, al tocar a un reptil cualquiera o a un *nefesb* (cuerpo), lo hará impuro (Levítico 22, 5-6).

d) La oración central de la liturgia judía denominada *Shemá Israel* (Escucha Israel) nos ordena amar a Dios con todo el *nafsbejá* (derivado de *nefesb*), la unidad de cuerpo-alma (Deuteronomio 6, 5).

Y así, tanto textos legales como poemas del Medioevo juegan con el mismo concepto. El conocido poema *Unetane Tókef*, que se le atribuye a un exégeta español y forma parte central de la liturgia de las Altas Fiestas judías, en un pasaje sostiene que el hombre gana su pan con riesgo de su *nafsbó* (derivado de *nefesb*) cuerpo-vida-alma.

El judaísmo no tiene intención de separar el cuerpo del espíritu, ni de transformar el cuerpo en espíritu, sino que pretende elevar a ambos a una categoría de santidad. Sin confundirlo con un carácter hedonista, el judaísmo desea enaltecer el cuerpo transformándolo en un instrumento donde la esencia divina pueda estar impregnada en cada célula, para poder continuar elaborando la obra de la creación y mejorar el cosmos. Es ahí donde el alimento, como tópicico ecológico, siendo una forma de mensaje divino (fruto de la creación), juega un papel cardinal.

La idea de santidad nos puede ayudar a comprender el lugar que ocupa el alimento en la teología judía.

***Kedushá*. Santidad**

El ya citado Levítico, ubicado en el centro de la Torá (el Pentateuco), resguarda en su propio núcleo la declaración más revolucionaria que se haya dicho en idioma humano: "*Kedoshim tibibiú ki aní kadosh*", cuya traducción habitual es: "Santos seréis porque Yo soy Santo".

Si a cualquier hombre o mujer se le pregunta qué les sugiere la palabra santidad, la relación que surge es la de algo intangible, inalcanzable, hasta etéreo y abstracto. Y es verdad. La palabra santo en su origen latino significa algo así como "hombre entregado a las cuestiones monásticas de la religión". Lo monástico está vinculado usual-

mente con el ideal asceta. El monje es el individuo que vive la vida apartado del mundo, contemplándola desde un afuera, un monasterio, un lugar de altos muros que lo aísla del resto de la creación.

Podemos llegar a entender la palabra *kadosb* (santo, sagrado en hebreo) de un modo no muy alejado a esta noción, porque *kadosb* es traducida en la literatura rabínica y en la exégesis medieval como *parush*, que en el lenguaje hebreo representa tanto el acto de separar como el de distinguir. Y estas son dos nociones totalmente diferentes. Separar significa apartar, mientras que distinguir es dar un carácter valorativo destacado. Aunque suene paradójico, distinguir algo es destacarlo del resto sin apartarlo.

El acto de apartar proporciona una sensación muy fuerte, tajante, cortante. En cambio, el acto de distinguir permite apreciar las cosas, las situaciones, los momentos de una manera diferente.

Hay un ejemplo práctico que nos ayudará a comprender esto un poco más. El *kidush* es la bella ceremonia que cada judío realiza en su hogar durante la cena sabática (viernes de noche) antes de beber vino. El *kidush* proviene de la palabra *kadosb*.

El *kidush* no es precisamente la "santificación del vino", sino el acto concreto en el que distinguimos, a través del vino como un instrumento, el séptimo día del resto de la semana como jornada preciosa y anhelada, colmada de descanso y regocijo, que imita la pausa sagrada hecha por Dios al concluir con la obra de creación. Una hermosa costumbre que se practica en los hogares sefardíes (de origen judeo-español) es que al terminar de recitar el *kidush* todos los que se encuentran alrededor de la mesa se saludan, de modo tal que las rencillas familiares queden atrás, las disputas se diluyan y el beso y el abrazo diferencien este momento del resto, para reproducirlo durante cada instante de la semana, y que la armonía continúe durante los próximos seis días. La armonía es una de las formas de convocar la Presencia Divina a la mesa de la cual recogemos la comida proveniente de Dios. No hay *kidush* si no hay *kedushá*. Hay santificación del vino cuando distinguimos el inefable momento sabático valorándolo de una manera diferente. En este contexto, distinguir es el acto humano en el que humildemente se reconoce a

Dios como fuente de la cual emana todo lo creado: el cuerpo, el alma, el alimento y el amor. Armonía, según los kabalistas, proviene de las palabras *Harmón-ia*, Palacio-de Dios. El cuerpo y el alma en unidad equilibrada, es decir, cuando reciben alimento con amor y amor con alimento, representan la más bella morada divina. Esta pequeña morada divina debe ser cuidada con el mismo amor que la Gran Morada Divina representada por la Tierra de la cual emana el alimento. Esto constituye un principio ecológico-religioso.

***Brajá*. Bendición**

Es también en virtud de este reconocimiento que una de las formas de santificar-distinguir el alimento es bendecirlo previamente. La bendición, a través del misterio de la palabra, es la forma en la que se reconoce el origen, la fuente del alimento.

Rabí Isaac Luria, uno de los grandes maestros kabalistas, enseñaba que cuando se bendice la comida, ella está dispuesta a ser "imantada" con lo sagrado. Este imán nos permite saber cómo debemos integrar el alimento a nuestra vida, lo cual en última instancia representa quiénes somos y cuál es nuestra función en el mundo. De esta manera la bendición resulta una forma de crear una conciencia ecológica.

La *brajá*-bendición, al simbolizar nuestra función en el mundo, impone la noción del amor al cuerpo y al alma propios y del prójimo, como forma de responsabilidad y enaltecimiento del resto de la creación. Esta disciplina que realza la armonía es la esencia de la *kasbrut* o *kosber*.

***Kosber*. Los diez mandamientos de la dieta judía**

La *kasbrut* o *kosber* representa tanto la unidad de leyes dietéticas que se encuentran en la Biblia y en el Talmud como la pretensión de una actitud sensible frente a esas leyes. Así nos recuerda el rabino Nilton Bonder: "La *kasbrut* es un tipo de conducta cuyo valor más importante es influir en el destino de nuestras vidas".¹ Las

leyes de la *kasbrut* establecen puntos claros de intersección con principios ecológicos.

Existen diez principios alimentarios establecidos por la Torá, que no tienen el objetivo de justificar la higiene sino que como la ecología, vista desde una experiencia religiosa, tienden a aproximar la santidad a la vida, con la visión de aportar algo de la era mesiánica a nuestros días:

1. En el judaísmo hay una tendencia hacia el vegetarianismo. De-

☉

¿Una política económica que no toma en cuenta el ecosistema y al indigente como víctima del sistema, puede ser considerada *kosher*?

be haber una disciplina clara tendiente al consumo de todos los alimentos que brotan del suelo. El profeta describe los días mesiánicos diciendo que los seres humanos se alimentarán de hierbas (Isaías 11, 6-9). Pero conociendo el carácter cazador del hombre antiguo, la Torá estableció una serie de limitaciones para el consumo de carne.

2. La prohibición de ingerir carne de un animal que haya muerto de vejez, enfermedad o como víctima de las bestias de rapiña.

3. La prohibición de comer carne arrancada de un ser viviente. Aunque

resulta obvio hoy día, en el entorno histórico en la que fue escrita la Biblia no era así.

4. La prohibición de beber sangre. El judaísmo considera a la sangre el símbolo de la vida. El empleo de la sangre en cualquier comida es excluyente de su consumo.

5. No mezclar carne y leche. Esta regla surge de la curiosa prohibición repetida tres veces en la Torá y con idénticas palabras: "No cocinarás al cabrito en la leche de su madre". Esta reiteración, según Maimónides, el destacado filósofo español, surge debido a que en la época bíblica esto constituía un rito corriente entre los pueblos paganos. La interpretación de esta prohibición llevó a considerar que la carne mezclada con productos lácteos debía ser excluida de la dieta.

Los alimentos que brindan la tierra y el agua se pueden comer tanto con carne como con leche. Los alimentos cárnicos y lácteos nunca se sirven juntos en una mesa.

6. El animal que se ingiere debe tener la pezuña hendida y el estómago rumiante. Este pequeño grupo de animales, a su vez, debe ingerir hierbas y no alimentarse de otros animales.

7. Los roedores, cerdos, caballos, primates, bestias de rapiña y reptiles están prohibidos para la alimentación.

8. Hay restricciones de consumo de algunas partes de los animales permitidos.

9. Las aves de presa están prohibidas.

10. Los peces que pueden ser consumidos son solamente aquellos que tienen escamas y aletas.

***Kosher*. Conciencia social y ecológica**

Si bien al concepto *kosher* se lo relaciona con la comida, la acepción misma de la palabra es más general y está vinculada a la idea de lo apto, lo correcto, lo adecuado, lo apropiado. Siguiendo esta línea, algunos rabinos de una nueva corriente a la que adscribo, llamada *Jewish Renewal* (renovación judía), han reinterpretado la textualidad, trasladando este significado a todos los órdenes de la conducta humana y reasentándolo también a una dimensión ecológica.

Arthur Waskow, ideólogo de esta corriente, pregunta: ¿aquellos tomates que han sido sembrados y “preservados” con pesticidas, pueden ser considerados *kosher*? ¿Aquellos libros y diarios impresos en un papel que ha sido extraído de un árbol que hoy día resulta irremplazable pueden ser considerados *kosher*?

¿Aquellos productos que no resultan biodegradables y que producen un daño incalculable al planeta, como plásticos, latas, pañales descartables, pueden ser considerados *kosher*? ¿La electricidad generada por una planta nuclear que pone en peligro a los habitantes de una población determinada y al resto del sistema, puede ser considerada *kosher*? ¿Una política económica que no toma en cuenta el ecosistema y al indigente como víctima del sistema, puede ser

considerada *kosher*? ¿Un banco que invierte sus depósitos en una compañía petrolera que produce contaminación marítima, puede ser considerado un negocio *kosher*?

¿Una cosecha de vino que ha sido recolectada por obreros a los cuales se les ha pagado de manera indigna debe ser considerada *kosher*? ¿El acto de comer sin tomar conciencia ni actuar en favor de una humanidad masacrada por el flagelo del hambre es *kosher*?

La idea de lo *kosher* debe ser la de aplicar aquellos principios de la tradición y la sabiduría judía para establecer una relación diferente y una visión compartida entre los seres humanos, su entorno y la vida en general.

Kabalá

La palabra *kabalá* proviene de *lekabel*, que significa recibir.

El alimento nos es dado para que este sea nuevamente transmitido en forma de energía, de gracia, de acción, que otra vez retorna en nosotros y en la creación, estableciendo un vínculo de unidad. El alimento como mensaje y producto de la divinidad ingresa en nosotros y es nuestra función la de producir actos de *kedusha*-distinción. Es decir, el cuerpo y el alma representan una suerte de "usina de *kedusha*-distinción".

Como en el mapa de la mística, "todo está entrelazado".

La unidad comida-actitud representa lo mismo que cuerpo-alma bajo la entidad: Dios-creación ecológica.

Alimento para el alma es alimento para el cuerpo. Y a esto lo llamamos Torá, sabiduría que emana de Dios. Como nos recuerda el Midrash: "Y fue el prosélito a lo de Rabi Joshua, quien le dijo que alimento es Torá, como está escrito que Dios expresó: Vengan, coman de mi pan" (Proverbios 9, 5).

A modo de conclusión

Así como en el ejemplo de la *kasbrut*, cada tradición religiosa, superando temores históricos, debería permitirse desarrollar ideas

que permitan exponer la recuperación de la categoría ecológica como parte de procesos de reelaboración de sus teologías, símbolos y rituales, generando la concientización del profundo flagelo que nos aqueja.

Esta búsqueda de símbolos y elementos naturales en cada una de las tradiciones religiosas debe sumarse, como dice Michael Lerner, a la organización de encuentros de compromiso con el medio ambiente que estimulen, por ejemplo, la reducción del consumo de petróleo y su sustitución por elementos menos nocivos como la energía solar o la creación de "un día sabático semanal" en donde se restrinja el uso de nafta y elementos contaminantes. Estoy convencido de que una visión compartida y un desarrollo armónico de este tema transformarán al mundo en un mejor lugar para vivir.

NOTAS

- 1 Nilton Bonder: *La dieta secreta de los hebreos*, Barcelona, Obelisco, 1992.

La guerra a los demonios y la economía espiritual del cosmos

*Hilario Wynarczyk**

1. Introducción

La épica de la sujeción y expulsión de los demonios se constituye a partir de los 80 en el dinamismo de grupos evangélicos que consideramos neopentecostales pero a partir de ellos se difunde hacia otros llamados “conservadores bíblicos”. La “guerra espiritual” llega a ser un marco interpretativo de la acción colectiva que debe ordenar la comprensión, misión y estrategia de la iglesia de Cristo.¹ Funciona como un marco maestro que articula marcos menores o primarios relacionados con la sanidad y la prosperidad.

Para evangelizar sociedades –afirma Peter Wagner, uno de los teóricos del tema– es necesario derrumbar primero las fortalezas de Satanás y entrar en las comunidades que sujetó. Wagner dice: “Muchos

* Licenciado en Sociología (UBA), Máster en Ciencia Política (UFMG, Brasil), profesor de Métodos de Investigación Social (U. Nacional de General San Martín, U. Argentina de la Empresa); investigador en sociología de las iglesias evangélicas. Miembro fundador del CALIR (Consejo Argentino para la Libertad Religiosa). Miembro del comité de expertos de la Secretaría de Culto de la Nación (1999-2001). Una primera versión de este artículo fue publicada como “La guerra espiritual en el campo evangélico”, *Sociedad y Religión*, 13, pp. 111-126.

cristianos que no habían pensado apenas en la posibilidad de que los sucesos que moldean la sociedad humana pudieran guardar relación con la lucha entre poderosos seres espirituales, hablan ahora abiertamente de tal probabilidad".² "Para la inmensa mayoría de los cristianos norteamericanos, la guerra espiritual que he estado describiendo es un concepto nuevo",³ afirma en la misma obra. "Nuestro trabajo no consiste en ganar la guerra —Jesús lo hizo en la cruz—, sino en llevar a cabo una operación de limpieza de territorio. Pero el Señor aún espera de nosotros que venzamos en esto",⁴ concluye.

2. Difusión de la Guerra Espiritual

Debemos distinguir la guerra espiritual tradicional y la corriente actual.

La idea tradicional surge de una concepción cosmológica de los evangélicos conservadores del siglo XIX. Los pentecostales la incorporaron en el siglo XX y puede verificarse en ellos la activa creencia en la posesión y el exorcismo. Los neopentecostales en la década del 80 exacerbaron el combate a los espíritus. Luego la guerra espiritual se difundió hacia comunidades evangélicas conservadoras bíblicas de distintos signos. Pero el segundo efecto "transversal" se debe a la intervención de autores norteamericanos que en parte construyeron sus ideas a partir de la realidad que observaron. En particular Wagner, se inspiró en la actividad de lucha contra demonios que llevaban a cabo predicadores neopentecostales que conoció en la Argentina.⁵

Existe una diferencia entre la guerra espiritual "estratégica" (contra espíritus que dominan territorios y culturas) y la guerra "al ras del suelo" contra espíritus de opresión individual. Los diablos menores son el objeto de las prácticas de "liberación" que conducen a la sanidad y la prosperidad a través de la beligerancia contra espíritus de umbanda, hechicería, brujería, pobreza, deudas, depresión, adicciones y enfermedad.

3. Sistema de creencias

A. La brecha en los Cielos y sus consecuencias en la Tierra

La guerra espiritual propone una percepción metafísica de los acontecimientos humanos mediatizada por el relato del ángel caído o la "teoría de la brecha" (*the gap*) a partir de pocos textos de la Biblia, principalmente de Isaías capítulo 14, versículos 12 al 16: "¡Cómo caíste del Cielo oh Lucero, hijo de la mañana! Cortado fuiste por tierra, tú que debilitabas a las naciones. Tú que decías en tu corazón: subiré al Cielo; en lo alto, junto a las estrellas de Dios, levantaré mi trono, y en el monte del testimonio me sentaré, a los lados del

norte; sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo. Mas tú derribado eres ante el Seol, a los lados del abismo".⁶

La guerra espiritual propone una percepción metafísica de los acontecimientos humanos mediatizada por el relato del ángel caído o la "teoría de la brecha".

Aparentemente la frase es una metáfora de la soberbia de un rey histórico comparado con el "lucero del alba" que sale en el firmamento y se esfuma en el atardecer antes que los otros astros. Pero tomada literalmente como la referencia a la sublevación de un ángel hermoso perteneciente a los planos angélicos más elevados en los tiempos "pre-adánicos" constituye el eje de la teoría.

La brecha se inscribe en la plasmación ideacional del cosmos como un sistema formado por tres planos ontológicos y axiológicos superpuestos, de acuerdo con el Viejo Testamento: el Cielo, la tierra y el agua, y el abismo debajo del agua. En el pasaje bíblico de Isaías el actor se mueve entre los tres para caerse en el último.

La metáfora cosmogónica de la brecha presenta a los ángeles y explica la manera en que surgen los ángeles caídos y la condición humana. Así se establece la "economía espiritual del cosmos" con su escenario y protagonistas.

La primera caída o historia pre-adánica. Antes de la creación de Adán y Eva descrita en el libro del Génesis, Dios vivía con sus ángeles. Movidado por la soberbia Luzbel cae desde la más alta capa de las jerarquías angélicas. Varios ángeles lo siguen. Una parte queda capturada en el Infierno. La mayoría queda libre y se va del Cielo. Entonces aparece el segundo espacio activo del universo espiritual que es el plano de las tinieblas.

La segunda caída y el origen de la generación humana. El príncipe de los demonios seduce la mente de Eva y a través de ella la de Adán, que le miente a Dios. Luego se constituye el espacio humano de la Creación situado entre el Cielo y el abismo.

Esto da comienzo al plan de Salvación y la historia de la relación humana con Dios.

La Salvación y el Reino. A partir de la venida de Cristo a la Tierra, el Reino de los Cielos comienza a instalarse. La participación del hombre en la regeneración cósmica tendrá lugar en la Iglesia que fue ungida de autoridad espiritual desde el día de Pentecostés para guerrear contra Satanás.

B. La naturaleza de los espíritus y sus relaciones con la sociedad

Del mismo modo en que los ángeles buenos están constituidos en jerarquías de querubines, serafines, arcángeles, como huestes de Dios, los ángeles malos (demonios) se distribuyen jerárquicamente como huestes de Satanás.

Los seguidores de la guerra espiritual interpretan que en el libro de Efesios, capítulo 6, versículo 12, consta la lista de jerarquías de los demonios: "Porque no luchamos contra sangre y carne, sino contra *principados*, contra *potestades*, contra los *gobernadores* de las tinieblas de este siglo, contra *huestes espirituales de maldad* en las regiones celestes".⁷

Satanás le asigna gobernadores a los territorios, las naciones, subculturas y grupos.⁸ Wagner y otros teóricos de la guerra espiritual identifican como seres con poder territorial a las entidades del pan-

teón religioso de las culturas rurales, indígenas, animistas y de la mitología griega. San la Muerte, Pombero, Curupí, la Reina del Cielo, Diana de Efeso, los dioses de la naturaleza (africanos, coreanos, japoneses, hindúes, celtas y románicos), y el ángel Moroni, son espíritus de esa clase.

Los autores de la guerra espiritual interpretan diversos indicadores de desorganización social como espíritus o ataduras satánicas. A la comunidad negra de Los Angeles, por ejemplo, la atormentan espíritus de desesperación, depresión, sentimientos de rechazo, violencia y toxicomanía.⁹

C. Las "puertas" de ingreso

Satanás ingresa a través de "puertas", individuales y colectivas, actuales e históricas. El abuso sexual, la tristeza, el rencor, son puertas individuales. Las masacres de indios, la opresión étnica, la codicia de los mineros de California en el siglo XIX, son puertas colectivas. Los pecados y los traumas son puertas. Una vez que los demonios entran pueden permanecer por años, décadas y siglos. Las injusticias históricas que sufrió un sector social lo debilitan frente a los demonios que hacen que sus miembros —en el caso de los negros por ejemplo— sientan su espíritu embargado por un aura de desesperación.

Sherman, tal vez el autor más inclinado al orden como un valor en sí mismo, sostiene que Satanás ata y destruye donde falta control. La autoridad mal ejercida y la rebeldía injustificada (que diferencia de la desobediencia civil por causas bíblicamente justas) son puertas. Pero los muros de autoridad que rodean a las instituciones detienen al diablo. Este es un principio universal de Dios. Un país con fuerte estructura de autoridad limitará la maldad aunque no sea cristiano.

Los malhechores, depresivos y niños sin hogar, figuran entre los grupos de penetración o riesgo espiritual. Satanás trabaja sobre agregados sociológicos y antropológicos (naciones, subculturas, religiones, administraciones) y emplea análisis etnográfico, lingüístico, demográfico. Satanás hace planeamiento estratégico y traza mapas

culturales. Entre las manifestaciones de actividad satánica y ataduras, Sherman señala los asesinatos, el consumo de drogas, el alcoholismo, los juegos de azar, la prostitución, la pornografía, el embarazo de adolescentes, abortos, adulterios, divorcios, codicia, suicidios, homosexualismo, sectas, religiones paganas y satánicas, mortalidad infantil, enfermedades mentales, accidentes, enfermedades en general y Nueva Era.

La Teoría de la Evolución y sus “derivaciones” —el comunismo, el humanismo, el existencialismo y el nazismo— no deberían ser evaluados como teorías sino como hechos espirituales, por sus consecuencias espirituales.

Según Wagner, entre las potestades territoriales superiores y los más bajos demonios terrestres existen espíritus intermedios de ocultismo. El ocultismo tuvo en la Argentina una poderosa presencia durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón a través de José López Rega, en lo que sería un ejemplo de “pecado corporativo”. El ocultismo continúa presente en la Argentina, según Wagner, a través de los políticos que consultan a los ocultistas.

Dawson construye un interesante análisis simbólico acerca de un trauma social que produce una puerta de entrada al engaño en la cultura indoamericana. En la época de la Colonia fue común la situación del padre español desconocido, la madre india y el hijo bastardo. La trama de relaciones sociales y psicológicas asentada sobre esos vértices reproduce otra en el campo simbólico: el padre ausente, la madre protectora y el bebé víctima. Dawson sostiene que esta situación facilitó la existencia de una ideología religiosa centrada en un Dios ausente, una madre que encarna el principio activo y el Cristo representado como bebé, niño y adulto víctima.¹⁰

D. Tipos de oración y niveles de guerra

La oración es el arma principal en la guerra espiritual. Wagner distinguió tipos de oración.

La “oración de intercesión” es la oración para que Dios le permita al intercesor discernir espiritualmente las puertas y potestades de una ciudad.

La "oración de guerra" consiste en reprender a los espíritus, atarlos y expulsarlos con la autoridad de Jesucristo. Existe una oración de guerra a nivel estratégico o cósmico, en las regiones celestes (niveles más altos), contra los gobernadores y principados territoriales, y una oración de guerra en los planos inferiores, a ras de tierra, ejercida en el ministerio de consejería personal. La segunda es la práctica más difundida.

4. Consecuencias sobre las prácticas evangélicas

A. Consecuencias para las campañas

Tanto Wagner como Sherman y Dawson sostienen que no se puede separar la evangelización mundial de la guerra espiritual. Evangelizar es entrar en el territorio del enemigo y para entrar tenemos que expulsarlo. Los autores recomiendan varios pasos.

Primero, estudiar un área, ciudad o barrio, desde la perspectiva de la historia, antropología cultural y demografía, para identificar espíritus de religiones primitivas, pecados y traumas colectivos del pasado. Segundo, orar sobre la información obtenida pidiendo a Dios discernir espiritualmente las puertas, "potestades y fortalezas". Tercero, trazar "mapas espirituales" de potestades y áreas de influencia.¹¹ Finalmente, realizar campañas de oración de guerra por sectores sobre barrios, monumentos paganos y casas.

Antes de poder actuar como un guerrero espiritual, el cristiano debe derribar las fortalezas internas y limpiarse a través de la humillación, el reconocimiento de las fallas del propio ego, la abdicación de la soberbia y el orgullo. Eso lo conduce a la obtención de la autoridad en el nombre de Jesucristo.

B. Consecuencias a nivel de los roles, la teología y la ideología religiosa

La guerra espiritual vuelve en cierta forma a las funciones más primitivas del agente religioso: captar información desde el plano sobrenatural, saber cómo se llaman las entidades con poder invisible en el plano natural, hablarles, expulsarlas, liberar y curar. -

En la medida en que la guerra espiritual es la base de las campañas evangelísticas, articula la sanidad y la prosperidad que caracterizan a los neopentecostales. La guerra espiritual conduce a la liberación y esta a la santidad, curación y prosperidad.

La guerra espiritual contra espíritus de brujería, pobreza, deudas, adicciones, enfermedad, depresión (espíritus menores que trabajan al ras del suelo) tiende a unificar las búsquedas de liberación, sanidad y prosperidad. Dice Wagner: "La oración dirigida por el Espíritu abre el camino para que las bendiciones del Reino de Dios vengan a la Tierra con sanidades, liberaciones, salvación, santidad, compasión por los pobres y los oprimidos, y el fruto del Espíritu. Sobre todo, Dios es glorificado, adorado y alabado".¹²

Por este camino, la guerra espiritual desplaza la teología de la gracia por la fe en el sacrificio de Jesucristo característica de los evangélicos. Modifica el concepto de evangelización y lo que significa ser un pastor evangélico (aunque es cierto que entre los pentecostales clásicos la liberación y el exorcismo siempre han sido importantes).

En la épica colectiva que le sigue todos pueden ser partícipes del curso de la Historia. Cada congregación evangélica debería estudiar las necesidades y tendencias culturales de su área y de sus segmentos sociales, involucrando a los creyentes en una épica espiritual.

La guerra espiritual no se opone a las lógicas animistas ni está en contra de la etiología espiritual de las enfermedades inherente a una parte del saber y la psicología populares. El Pombero y San la Muerte circulan por Resistencia y Corrientes, son empleados de Santaná y deben ser expulsados para evangelizar. En este punto contribuye a la persistencia de patrones culturales resignificados en un discurso cristiano. Aquí se encuentra finalmente, a mi entender, el punto de articulación del movimiento de la guerra espiritual con los sistemas cognitivos preexistentes.

5. Difusión en la Argentina

Desde 1989, las principales líneas de difusión de la guerra espiritual han sido los seminarios y campañas organizados por Evangelismo de

Cosecha (Harvest Evangelism) y varios libros. Evangelismo de Cosecha permitió canalizar al mercado de bienes simbólicos religiosos principalmente los productos ideológicos de Peter Wagner y Cindy Jacobs.¹³ Los organizadores aplicaron un esquema experimental de diseño de un proyecto, puesta en acción en el terreno y evaluación posterior de los resultados. La medición de logros se basa en el crecimiento de las iglesias, atribuido por hipótesis a la expulsión de los espíritus. En este punto, Evangelismo de Cosecha actúa como una agencia "paraeclesiástica": desarrolla proyectos, obtiene el interés de los pastores y los pone en práctica.

Los autores de la guerra espiritual interpretan diversos indicadores de desorganización social como espíritus o ataduras satánicas.

Algunos libros de guerra espiritual presentan una fuerte base de sociología y otras ramas de las ciencias sociales que operan como una trama interna de los textos y quizás no podrían ser bien comprendidos por una parte del público y los encargados de anexos de iglesias pentecostales en los barrios más humildes.

El lanzamiento o instalación de la guerra espiritual como una corriente de moda tuvo lugar (siguiendo en esto el relato de Wagner) luego del segundo Congreso de Evangelización Mundial convocado por el Comité Internacional de Lausana, en Manila, 1989. Un grupo de pastores y profesores de religión se reunió en Pasadena unos siete meses más tarde, en febrero de 1990, por invitación de John Robb, de Visión Mundial (World Vision). Los presentes concedieron la presidencia del encuentro a Peter Wagner y fundaron la "Red de guerra espiritual - Grupo surgido de Lausana II en Manila para estudiar la guerra espiritual a nivel estratégico". Los reunidos en Pasadena, a mi entender, eran hasta cierto punto divergentes de las corrientes que predominaban en los encuentros de Lausana.

Edgardo Silvano, originario de San Nicolás, provincia de Buenos Aires, se radicó en los Estados Unidos al igual que otros argentinos

que lograron ser líderes importantes del campo evangélico en aquel país, y en los 80 fundó Evangelismo de Cosecha (Harvest Evangelism), que se convirtió en un canal de distribución del movimiento de guerra espiritual. Previamente en los años 70 integró el equipo de colaboradores directos del evangelista Luis Palau¹⁴ (cuñado suyo, también en los Estados Unidos). Evangelismo de Cosecha maneja relaciones institucionales y búsquedas de fondos desde sus oficinas en San José de California, pero buena parte de su trabajo quedó basado en San Nicolás y Buenos Aires. Ya en 1976, junto a Palau, Silvoso se había interesado en observar los efectos mensurables de las campañas. Juntos hicieron una campaña en la ciudad de Rosario colocando el énfasis en la formación de discípulos. La evaluación posterior reportó un impacto sobre la tasa de crecimiento de las iglesias locales mayor que el de las campañas tradicionales.

Varias ciudades de la Argentina y Pasadena, a una hora del centro de Los Angeles, donde Wagner trabajó de profesor e investigador del Seminario Fuller durante muchos años, fueron un laboratorio de las teorías de la guerra espiritual como herramienta para la evangelización. El conjunto más importante de hechos en la Argentina tuvo lugar en Resistencia, capital de la provincia del Chaco, entre 1989 y 1992. El "Plan Resistencia" abarcó cursos, talleres y reuniones de oración de guerra en lugares públicos.

Otro importante vehículo ha sido la serie de Seminarios Internacionales de Liderazgo, con énfasis en guerra espiritual estratégica, organizados por Evangelismo de Cosecha en la Argentina. En el contexto de estas actividades, que convocan a veintenas de conferencistas de Argentina, Estados Unidos, Brasil y otros países, Evangelismo de Cosecha promovió la venida de Cindy Jacobs para dictar seminarios e invitó a Peter Wagner y su esposa Doris en varias ocasiones.

Estas campañas y seminarios son los principales hilos de difusión de la guerra espiritual junto a la actividad de los predicadores que en sus reuniones de masas le dan un lugar muy importante a la liberación de potestades territoriales, espíritus de ocultismo y otros espíritus que oprimen a las personas. En las campañas de Carlos

Annacondia tienen un ámbito especial: la “carpa de liberación”. No existe investigación empírica conocida sobre la extensión estadística real y el tipo y relevancia de estas prácticas en las iglesias, más allá del exorcismo que suele tener lugar en muchos cultos pentecostales.

NOTAS

1 Para las divisiones internas de las iglesias evangélicas o protestantes (usamos los términos como sinónimos) ver Wynczyk: “Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía”, en Roberto Bosca (comp.): *La libertad religiosa en la Argentina. Aportes para una legislación*, Buenos Aires, CALIR y Fundación Konrad Adenauer, 2003, pp. 135-158.

2 Peter C. Wagner: *Oración de guerra*, Miami, Betania, 1993, p. 22.

3 Ib., p. 43.

4 Ib., p. 71.

5 Ver Hilario Wynczyk: *Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Annacondia y Giménez*, Informe de investigación, Buenos Aires, Prensa Ecueménica, 1989.

6 Santa Biblia, versión Reina-Valera clásica. Subrayados del autor.

7 Subrayado del autor.

8 Dean Sherman y Bill Payne: *Guerra espiritual*, Miami, Betania, 1991.

9 John Dawson: *La reconquista de tu ciudad*, Minneapolis, Betania, 1991.

10 Dawson parece basarse parcialmente en *The other Spanish Christ* de John Mackay (1933), que resalta el imaginario del Cristo niño y el Cristo vencido como características del cristianismo implantado en las colonias hispanoamericanas, en vez del Cristo victorioso y activo que predicaban los evangélicos.

11 La cartografía espiritual junto con el estudio de macro-tendencias (*megatrends*) constituye un capítulo importante de la guerra espiritual, en el cual se destaca el libro *The Last of the Giants* (El último de los gigantes), de George Otis Jr.

12 P. C. Wagner: O. cit., p. 33.

13 Ver Cindy Jacobs: *Conquistemos las puertas del enemigo*, Miami, Betania, 1993.

14 Ver Luis Palau y Leticia Calçada: *Cristo a las naciones. La historia de Luis Palau y su equipo*, Miami, Unilit, 1988.

RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

Es (~~i~~h)útil querer
salvar un sentido
(~~i~~h)condicionado.
Sin Dios

*Luis Vera**

I- La frase agredida

Si bien la proposición que antecede conserva todas las palabras de una frase que ha devenido célebre, así violentada sería incorrecto entrecomillarla señalando su valor de cita. Es obvio que al escribirla como lo hemos hecho, estamos alterando radicalmente el alcance original que le dio su autor. Restablezcamos entonces el texto original no sin antes señalar nuestro propósito. Queremos aquí reflexionar sobre esa frase. Queremos forzar un-otro sentido.

* Médico Psicoanalista, autor de numerosos artículos sobre filosofía y psicoanálisis.

Es en el camino de ese forzamiento que inferimos la agresión duplicada que suspende entre paréntesis el repetido prefijo privativo "in", y también, con idéntica intención, introducimos el punto que parte la frase y cuyo trazo minúsculo deja aislado en el final un término mayúsculo. Quizá no haya otro término mayúsculo semejante a Él entre los que pudieran pronunciarse. Hay irreverencia en ese trazo. ¿Podrá justificarse esa irreverencia?

La frase pronunciada, ahora sí con las comillas que enmarcan el reconocimiento de lo ajeno, es: "Es inútil querer salvar un sentido incondicionado sin Dios".¹

II- Es inútil... incondicionado... sin Dios

La solidaridad de los términos es evidente. La frase tiene pretensión apodíctica. La preposición final es determinante. Sin tal condición (Dios) es vano, es inútil (*eitel*) querer salvar. Nosotros, en nuestra "agresión" hemos puesto allí un punto. Porque "Dios ha muerto". Nos ha sido anunciado. ¿Diremos que entonces sin Él todo es posible, como proclamó uno de los hermanos Karamazov? Ese "todo" nos molesta. ¿Es que acaso esa inexistencia en frase condicional de impecable gramática, "Si Dios no existe..." habilita por derecho el "...*entonces* todo está permitido"? Si así fuese, vastas serían las consecuencias y ninguna la gloria de la acción buena. (Horkheimer: "Sin referencia a lo divino pierde su gloria la acción buena".) Se pretendería un reino de la libertad en el que ese "todo" sería más que problemático. Tal vez, vana ilusión, invirtiendo el lugar de la suma de los poderes, los haría ahora propiedad del hombre. Del hombre ahora vuelto Dios. Herejía soberbia en la cual la simple etimología descubriría una preferencia, una posibilidad de elección que en el registro del "todo" aleja la mirada de las propias *condiciones* de existencia.

¿Y si nos atreviésemos a pensar que es *útil pretender salvar un sentido condicionado* en el hombre, un sentido condicionado por su ser social, por los valores que lo habitan, por sus determinaciones inconscientes, un sentido condicionado e inapercibido ejercido en la

aparente espontaneidad de su vida práctica, de sus pensamientos, de sus anhelos, de sus deseos y de sus producciones en general?

Una de esas producciones, quizá la más generalizada y constante en la Historia, albergue tanto del misterio como de la respuesta, es la religión. ¿Qué la condiciona? ¿Qué condiciona aún la existencia de la religión en el mundo?

III- Condicionado 1: Ludwig Feuerbach, el Creador creado

Creemos haber leído en alguna parte que Feuerbach dice: "El misterio de la creación del hombre es el del gran amor de Dios por su creatura. Y el misterio de Dios es el misterio del gran amor del hombre por sí mismo".

Feuerbach irrumpe en la escena filosófica europea a mediados del siglo XIX. Inicialmente hegeliano fundó su propia concepción filosófica centrada en el hombre y en la naturaleza. Naturaleza que debió ser "necesariamente"² objeto de veneración como religión primitiva entre los pueblos no civilizados.

Su enseñanza debe haber sido revulsiva en un tiempo y en una Europa en que los estudios teológicos formaban parte del bagaje cultural habitual en las clases instruidas. No hay "causa primera", proclamó, ella es solo una abstracción del hombre, un símbolo imaginario; es necesidad del hombre crear-crear una "causa primera" en el lugar de lo múltiple; solo hay "causas reales" y la naturaleza es la suma de todas ellas. Tampoco hay pensamiento ni conciencia en ella, y sus "razones" se tornan tales solo en la cabeza del hombre. Desprovista así de cualquier clase de divinización —esa potestad atribuida que hizo que la naturaleza se revelara primero teológicamente—, queda la concepción de una disponibilidad "de todos y para todos", sin preferencias. La naturaleza "no tiene pueblo elegido alguno".³

Dios, en la concepción de Feuerbach, no es más que la esencia humana divinizada. Y la teología es la elaboración de ese particular "abandono de todo deseo individual"⁴ que enmascara, bajo el ropaje de la locura de la "abnegación", fines egoístas. Son significativas las

inversiones conceptuales que promueven su pensamiento: "El hombre no admite la inmortalidad a causa de su creencia en Dios, sino que cree en Dios porque cree en la inmortalidad, pues esta es algo esencial para el egoísmo humano.⁵ [...] Dios no ha creado al mundo, sino que el mundo ha creado a Dios."⁶

Feuerbach no es simplemente un pensador racionalista: en su concepción, el racionalismo es un deísmo atemperado por el ateísmo.

Ahora bien, en cuanto a nuestro tema, leemos en este autor dos núcleos temáticos articulados que organizan sus tesis: el sentimiento de dependencia y la mortalidad humana.

"El sentimiento de dependencia es la fuente de todas las religiones." Y el culto, la adoración, no es más que la ritualización del temor, expresión espontánea de ese sentimiento. Temor que no es causa única porque luego de su eventual superación, el reconocimiento y la gratitud hacen una sola causa con aquel espanto primero.

Y la muerte: la insoslayable verdad de la muerte propia. Dios y la inmortalidad del alma son los dogmas inseparables que conjuran lo inconjurable. Ese Dios que no debe ser buscado en ninguna otra parte que en el corazón de los mortales, en sus fantasías y en el humano nunca más humano, acuciante, inacallable, supremo de sus deseos: el deseo de no morir.

Escisión y alienación: Feuerbach y Marx

La religión es la escisión del hombre en sí mismo. Dios es ese otro separado de sí mismo y transformado en otro, en Otro, ajeno, extranjero.

"El hombre (y se podría decir aquí "el sujeto") comienza por proyectar su esencia *fuera de* sí y por hacer de ella un objeto exterior a sí, antes de encontrarla en sí mismo. Tiene por objeto su propio ser bajo la forma de otro ser."⁷

Carencia de conocimiento de sí, de una autoconciencia, que constituye un verdadero clivaje, una escisión del sujeto que instala, además, una estructura de dominación. La propia ley, desconocida, es alojada en un exterior, en un otro, que adquiere cualidad omnipotente. La inversión opera aquí como una reapropiación de lo trans-

ferido: “[...] lo que era contemplado y adorado como Dios es en el presente reconocido como humano”.

Es sobre esa escisión y sobre la crítica ateológica de Feuerbach, que Marx desarrollará su crítica a la economía política. La alienación de la cual aquel hacía matriz del hecho religioso será ahora trasladada al campo económico-social por el autor de *El capital*. No hay posibilidad de anulación de la alienación de modo tal que pudiera aspirarse a una sociedad ateológica. (Ya llegará Freud para reafirmar un largo porvenir a la ilusión religiosa.) Si la hay, es la operación de Marx, posibilidad de pasar de “lo imaginario [donde Feuerbach se acantonaba], a lo simbólico”. En el capítulo en que despeja el fetichismo de la mercancía, escribe Marx: “[...] la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Es de una forma ‘fantasmagórica’ que la relación se presenta en la escena del intercambio velando la relación social concreta entre los hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo [...]”.⁸

Notable recurso ejemplar. El término de comparación con el que Marx se esfuerza en ser comprendido es... la religión.

Es decir, la proyección imaginaria de Feuerbach, cuyo campo se centraba en las ilusiones y fantasías de índole religiosa, es ahora transpuesta en el ámbito socio-económico. La mercancía, no ya en su valor de uso, sino en su circulación como valor de cambio, enmascara las “verdaderas” relaciones sociales entre productores. Del campo religioso (Feuerbach) al campo de las relaciones entre los hombres. De la crítica de la ilusión religiosa a la crítica del dinero y del Estado. Dinero, aunque producto humano, cuarta forma del valor en Marx,

ahora devenido extraño y señor, pantalla del dominio y objeto de un nuevo culto.

El dios cristiano es la esencia del hombre mismo. Es la puesta superlativa de sus potencias proyectadas a las alturas. Feuerbach es el pensador eminente de la des-proyección.

IV- Condicionado 2: Sigmund Freud, la “psico-mitología”...

En una época temprana del desarrollo de la teoría, no sin cierta perplejidad, Freud escribe a Wilhelm Fliess⁹ comunicándole su último “engendro”. Enuncia allí una de sus primeras versiones de una concepción que sostendrá en obras posteriores: la proyección al exterior del sujeto, al futuro y a “un más allá”, de difusas percepciones del propio aparato psíquico. Llama al producto: ilusiones. “La inmortalidad, la expiación –insiste Freud–, ‘todo el más allá’, son otras tantas representaciones de nuestra interioridad psíquica [...] psico-mitología.”

...y una condición humana, demasiado humana: el desamparo (die Hilflosigkeit)

Hilflosigkeit: La palabra, de uso común en lengua alemana, deviene término técnico en Freud. En el adulto describe el prototipo de la situación traumática generadora de angustia. La total dependencia del niño condiciona la ilusión de omnipotencia en quien se ofrece a conjurarla. Que quede así, ambiguo; tanto omnipotencia imaginada en el otro de quien se necesita como ilusionada en sí mismo en ese otro capaz de cubrir la necesidad. Con tal alcance se lee el término en diversos pasajes de sus obras.¹⁰ Relevaremos algunos de ellos en contextos vinculados a nuestro tema intentando precisar su alcance hermenéutico.

Freud y la teología

Es sabido, el creador del psicoanálisis no se interesó por la teología. El hecho religioso, como el estético, lo alcanzaron sólo en cuanto a los enigmas de su producción. En sus textos se encuentra la hermenéutica de las más caras creencias humanas leídas como ilusiones de venturoso porvenir, la mitología religiosa leída como velo de los

destinos pulsionales, la soberana metafísica descendida (¿descendida?) a metapsicología,¹¹ la Institución como sede del lazo social. La angustia ante la humana fragilidad y el desamparo también están allí; al igual que las invenciones que intentan conjurar el desamparo. (Creo que fue nuestro Borges el que en alguna parte escribió que la de Dios es la invención más notable en la historia de la Humanidad.) Tomemos este punto, parcial, sin duda: desamparo. Tiene nombre en el malestar, *Hilflosigkeit*. Nombre de causa privilegiada en la amable polémica con el amigo escritor.¹²

“En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo (*Hilflosigkeit*) infantil y de la nostalgia por el padre (*Vatersehnsucht*) que aquel suscita, tanto más cuanto que este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino. Me sería imposible indicar ninguna necesidad infantil tan poderosa como la del amparo paterno (*Vaterschutz*). [...] la génesis de la actitud religiosa puede ser trazada con toda claridad hasta llegar al sentimiento de desamparo (*Hilflosigkeit*) infantil.”¹³

☞
“¿Qué es religión en el buen sentido? El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que esta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia.”

Ya en un texto anterior,¹⁴ el término se había reiterado con elocuente insistencia. Más que su ocurrencia aislada importa despejar la articulación conceptual

precisa de la que forma parte.

¿Cuál es esa articulación? ¿Cuáles los conceptos en juego?

La sección III de *El porvenir de una ilusión* se inicia con una interrogación: “¿En qué consiste el singular valor de las ideas religiosas (*religiösen Vorstellungen*)?”. Más adelante, el texto refiere los peligros a los que nos somete la naturaleza, incluido el “doloroso engima de la muerte”. Además, aquí y allá, hay referencias múltiples a la indefensión (*Hilflosigkeit*) y a la impotencia (*Obnmacht*) inheren-

te a la "infinita pequeñez" del hombre.

Es en el interjuego de estas condiciones de existencia que el deseo humano hace camino al andar, deshaciendo al mismo tiempo, ilusoriamente, el de la pérdida: *Vatersehnsucht*, anhelo, nostalgia de padre, deseo vehemente de recuperación de una providencia, de La Providencia.

En *El porvenir de una ilusión*, Freud discurre sobre la génesis de la ley del "No matarás" y de la ley en general vinculándola al mito del asesinato primordial, el del proto-padre de *Tótem y tabú*. Nos interesa destacar algunas frases de ese texto fundamental por cuanto allí se reconoce la "verdad histórica" que la versión "teísta" de la religión aloja y guarda: "[...] dicho padre primordial fue el prototipo de Dios, el modelo conforme al cual crearon las generaciones posteriores la imagen de Dios. La teoría religiosa está, pues, en lo cierto. [...] La doctrina religiosa nos transmite efectivamente la verdad histórica, si bien un tanto deformada y disfrazada. En cambio, nuestra descripción racional se aparta mucho de ella".¹⁵

No cabe entonces la rápida reducción con que se despide el asunto de la religión. No se trata solo de realizaciones de deseos, así sin más, sino que "el tesoro de representaciones religiosas" incluye también el tipo de reminiscencias que proveen las razones de su vigencia.

En *El malestar en la cultura*, apenas tres años posterior, Freud explicita que en su escrito *El porvenir de una ilusión* no se trataba de dirimir "las fuentes más profundas del sentido religioso", sino de discutir sobre la concepción religiosa del hombre común.¹⁶

¿Cómo aborda Freud el tema en *El porvenir de una ilusión*? Allí también el desamparo, la indefensión y la defensa contra ello (no ya tan solo en el niño sino también en el adulto) son las condiciones que promueven la génesis de la religión. Pero inmediatamente señala una salvedad: "No es el propósito adentrarnos más en la investigación de la idea de Dios". Un giro, quizá significativo, cierra el apartado (iv) al indicarnos que el tema será el "acabado tesoro de representaciones religiosas (*religiösen Vorstellungen*) que la civilización (*Kultur*) procura al individuo". Se trata, pues, de representaciones ofrecidas por la cultura, mediante las cuales cobran sentido

“hechos y relaciones de la realidad exterior (o interior), *äusseren (oder inneren)*”. ¿Por qué paréntesis encerrando lo interior?

Ahora bien, esta “oferta” de la cultura no solo es útil para figurar las acechanzas externas. Ese interior que la tipografía hace (interior) es protagónico. Es de la génesis psíquica de las ideas religiosas que Freud hace la hermenéutica en un párrafo en el que articula la indefensión (*Hilflosigkeit*), la necesidad de protección que “forja” al poderoso e inmortal padre y, en un paso más hacia la abstracción, a la Divina Providencia.

Son por demás conocidas las tesis freudianas: las ideas religiosas son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. De allí, de esa fuente, emana su fuerza.

Freud ha hablado de la humanidad. Hay un paso dado desde la impotencia del niño (y del adulto) a la edificación de un sistema, el sistema religioso, extensivo a la humanidad: el paso de la “neurosis infantil” a la “general neurosis religiosa”. Las formulaciones en las que condensa, cristaliza sus tesis, son conocidas: “La religión es la neurosis obsesiva de la humanidad”. Así como aquella carta a Fliess inauguró la perspectiva proyectiva, podría llamarse perspectiva clínica a la que implica el registro pulsional en la lectura de las semejanzas entre *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*.¹⁷

El porvenir de una ilusión se cierra con una frase conclusiva que radicaliza la diferencia con las doctrinas religiosas: “No, nuestra ciencia [el psicoanálisis] no es una ilusión”. No sin antes rebatir la opinión que afirma que la incognoscibilidad de las cosas incluye al “aparato anímico” mismo.

V- “Retorno religioso” o... “rodeo ateológico”

En un bello texto, de sugerente título,¹⁸ Jean Cristophe Bailly ha esquematizado los tiempos de la presencia-ausencia de lo divino en la Historia:

“Hubo un tiempo de los dioses.

Hubo un tiempo de Dios.

Hay un tiempo sin dioses y sin Dios”.

Y, se dice –ya no Bailly–, hay un tiempo del “retorno”. Este tiempo de hoy.

Ciertamente, no es poca cosa el aporte que una *Weltanschauung*, una concepción religiosa del Universo, ofrece al frágil mortal: un conjunto de “saberes” (sobre los orígenes, sobre el fin), la eficacia del consuelo y de la esperanza, y un conjunto de normas y prescripciones (para la vida práctica tanto como para la espiritual).

Se habla hoy con insistencia de un “retorno religioso” en el pensamiento contemporáneo de Occidente. Esta observación debe ser precisada. Plantearemos la ocasión posible de una lectura en tal sentido en la obra de dos pensadores contemporáneos de Occidente: Max Horkheimer y Gianni Vattimo.

Juan José Sánchez, el compilador de los trabajos de Horkheimer, nos previene desde las primeras líneas de su introducción a *Anhele de justicia* sobre la inconveniencia de ubicar este texto entre los que testimonian sobre el actual “retorno de la religión”. La ambigüedad de este amplio movimiento, nos dice, no hace aconsejable considerarlo entre esa “onda”, en tanto perdería allí, en ese conjunto, “el sentido genuino de su sorprendente reivindicación de la religión”, la cual es legible, en ello acuerda el compilador, en el último Horkheimer. Primer acercamiento: no está en duda esa “sorprendente valoración de la religión”; sucede que ha sido “(mal)interpretada”. ¿En qué consiste la “mala” interpretación? En considerar que el “retorno” es efecto en un espíritu “resignado” ante la suma de decepciones provenientes de la historia pasada y reciente, efecto también de un “escepticismo radical” ante el fracaso de la razón moderna en cuanto a la consecución del Bien dentro de la Historia. Pero lo que es tal vez más importante es que la “mala interpretación” desconocería que lo planteado en el “último Horkheimer” no es exclusivo de una etapa en un pensamiento, sino que es “lo que siempre, no solo en una etapa tardía, había constituido para Horkheimer el momento de verdad de la religión en cuanto negación del mundo presente y anhelo de justicia plena”.

“¿Qué es religión en el buen sentido? El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que esta debe cambiar, que se rompa la

maldición y se abra paso la justicia.”¹⁹

También la filosofía aporta consuelo. Dondequiera que la razón filosófica intente racionalizar la esperanza y la desesperación, reflexionar sobre sí misma queriendo superar la reflexión, en todos aquellos campos en que la razón no se reduce a funcionar, la filosofía se “convierte en consuelo, como la religión”.

*Gianni Vattimo, secularización, caridad y un retorno cristiano*²⁰

Gianni Vattimo es un filósofo europeo, su geografía es la Italia actual y su posición la de un “medio creyente”. Preguntado cierta vez, así nos lo cuenta, si creía todavía en Dios se escuchó a sí mismo responder que “creía creer”. El texto que tomaremos para nuestro propósito tomó su título de esa ocasión: *Credere di credere (Creer que se cree)*.²¹ Es un libro escrito en primera persona, coloquial, sincero, abierto hasta a la confesión personal y declarado autobiográfico. El autor toma posición, polémica, respecto a cierta historia dogmática y autoritaria de la Iglesia de Roma de la cual, de todos modos, se siente partícipe. Sería mejor decir que su referencia es el mensaje evangélico. Es central en su pensamiento el concepto de *kenosis*²² expresado en el Nuevo Testamento: “Cristo Jesús [...] siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse sino que se despojó (*ekénôsen*) a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte en la cruz”.²³

Vattimo enfatiza este aspecto del mensaje de Cristo: “[...] ya no os llamaré siervos [*doúlous*], porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os he llamado amigos [*philous*] [...]”.²⁴

Sintéticamente puede entenderse que la argumentación de este autor se enlaza en torno a tres correspondencias principales: a) una “teología de la secularización”, b) la vertiente –que hace derivar de Heidegger– de una “ontología débil” y que lleva a su postulación de un “*pensiero débole* [pensamiento débil]” y c) para reencontrar en estas articulaciones el “auténtico mensaje cristiano”. La reivindicación de la vía “kenótica” –cristiana, secularizante, desacralizante– lo

enfrenta polémicamente con las corrientes de pensamiento que aún se alimentan en “los sueños metafísicos de la religión natural” que piensan a Dios “como lo absoluto, omnipotente, trascendente; o sea como el *ipsum esse (metaphysicum) subsistens*”.²⁵ Vattimo es un exponente destacado, un promotor, de un cristianismo secularizado pero no por ello ajeno ni contrario al “verdadero” mensaje cristiano. La secularización que propone y en la que insiste –entendida como la “esencia misma del cristianismo”– desecha el camino de cualquier “teología que, metafísicamente aún, entiende la experiencia religiosa auténtica como encuentro con una trascendencia totalmente otra, hasta el punto de resultar incomprensible, paradójica, ‘absurda’”. Nótese que el párrafo concluye con un refuerzo tipográfico. Tal vez valga la insistencia en tanto se trata de un pensador explícitamente enrolado en el llamado “retorno religioso”, en su caso “retorno cristiano”. El concepto de *kenosis*, la encarnación de Dios en El Hijo, cuestiona el sostenimiento de la trascendencia, de lo incomprensible, de lo misterioso. La idea de un Dios trascendente rinde tributo a una concepción aún metafísico-naturalista, violenta, de la Divinidad. Paralela a esta posición crítica es la prevención contra las posiciones dogmáticas y autoritarias de la Iglesia en cuestiones mundanas, morales. Vattimo reivindica la contingencia histórica. El pensador católico se acerca a Lutero al acordar con la “interpretación personal de las Escrituras” en una historizada “reinterpretación continua del mensaje bíblico”.²⁶ Cuestión no menor: esta época, en la que se proclama el final de la metafísica, también implica la revisión del fundamento, entendido como una “causa primera objetivamente dada a la mente” y, correlativamente, también queda suspensa toda versión “última”. Hay violencia, nos dice Vattimo, en el sostenimiento a ultranza de una causa primera o de un fin último que imponga –imposición que suele ser activa– el silencio a la pregunta, a cualquier pregunta.

No sabemos si al redactar *Creer que se cree* Vattimo tuvo presente “el anhelo de lo totalmente Otro” de Horkheimer. A nosotros sí se nos hacen presentes estas posiciones en diferencia en dos pensadores del “retorno”.

Vattimo es un pensador del “retorno”. Es tal vez el que más explícitamente lo anuncia: “[...] advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo. [...] La renovada sensibilidad religiosa que ‘siento’ a mi alrededor [...] [el] ‘volver a creer’. [...] el retorno de la religión, que se me presenta como un hecho ‘colectivo’. [...] los factores que determinan la renovada actualidad de la religión”.

Podrían ser enumeradas, no parece necesario, muchas otras ocasiones en las que esta constatación es reiterada. Todo el texto está atravesado por ellas. También lo está por las interpretaciones que el

autor propone. Y por las advertencias, “la renovada sensibilidad religiosa” tiene también la eficacia de promover el auge político de las jerarquías religiosas. Es una razón más, y no menor, para preocuparse si esa “renovada sensibilidad” no queda acotada –y hoy es evidente que no– a la apacible práctica privada del culto en cada cual, sino que avanza sobre la Tierra. Avance que no es solo de emblemas y discursos. Como “nuevos cruzados” monoteístas, estos poderes,

así en plural, porque los hay hoy por todas partes y con diversas banderas, sacralizan su particular visión, como si fueran poseedores únicos de la verdad sobre la medida de las cosas.

Por otra parte, en Vattimo, el “retorno religioso” está fuertemente anclado en una experiencia de recuperación. Dicho enfáticamente: “es constitutivo” de la religiosidad esa experiencia, esa rememoración de un olvido. Claro está que podrá entenderse de diversas maneras esta rememoración. Como la recuperación de “lo sagrado” de lo cual el hombre se habría alejado y que permanece latente en el mensaje cristiano; no es ajeno a ello, en la interpretación de Vattimo, el pensamiento del olvido del ser (Heidegger). O, con la lectura de la lógica del inconsciente –y esto ya no es Vattimo– que reconoce en esta recuperación, una presentación “religiosa” de las teorías sexuales infantiles sobre el padre. Sobre un padre despojado de todo carácter

☪
No hubo, no hay,
nada indica que
habrá, un reino del
Bien en este mundo.
Los genocidios
son el testimonio.

trágico, terrible, de toda ambivalencia y vuelto sólo amor y amistad. "No os llamo siervos, sino amigos [...]."

La dependencia, el sentimiento de dependencia así dulcificado respecto de un Dios-Padre-Hijo-que-se-hizo-hombre y que es amor, derrama su benevolencia hacia la relación de los hombres entre sí abriéndose en el valor incondicionado de la caridad. Una caridad, que pretendidamente humana, deberá sostenerse en una ética de no-violencia. Una caridad erigida en centro de la vivencia religiosa. Es el pensamiento de Vattimo.

Las condiciones de las condiciones o la experiencia de la doble derrota: ¿un duelo imposible?

Tal vez sea siempre necesario afrontar, enfrentar, la experiencia de una doble derrota.

Una histórica y colectiva. No hubo, no hay, nada indica que habrá, un reino del Bien en este mundo. Los genocidios son el testimonio. "Los", en plural, para que el más horroroso de todos no haga olvidar otros. No haga olvidar que el mal en el hombre no es patrimonio de grupo (ya sea político, racial, étnico, religioso o de cualquier factura) aunque alguno —y no solo alguno— haya logrado consumir la barbarie.

La otra derrota es personal e inevitable: "Todos los hombres son mortales". Todos. Y no basta que la premura del ejemplo de una lógica elemental pueda, cada vez, sobrepasar rápidamente el asunto yendo al próximo silogismo; dejar atrás como una simple universal esa premisa mayor no es más que ilusión, ilusión escolar, queremos decir "infantil" (no importa aquí la edad) que cree que la conclusión implica sólo a Sócrates. Aquel Sócrates que, entre otras cosas, nos habría enseñado cómo morir.

VI- Una vez más: sentido... condicionado. El saber insabido. Escisión y clivaje del sujeto

No sería un acto de justicia intelectual sobrepasar rápidamente a aquel grupo de pensadores hoy identificados como "socialistas utópicos" dejando sus aportes en los recodos históricos de lo inútil. Mejor

sería despejar los obstáculos epistemológicos con los que se enfrentaron y tratar de comprender, con recursos actuales, las causas de sus detenciones, de sus "utopías". Limitemos la observación a nuestro tema y a nuestros autores.

Feuerbach describió una escisión en el hombre. En el hombre concebido como in-dividuo. En su proyecto se trataba de restituírle ese carácter que la "proyección" de su "esencia" había vulnerado. Otra manera de decirlo: era necesario revertir la concepción vigente propiciando la inversión del idealismo para promover un materialismo "recuperador" consecuente. Pero hay allí, en ese propósito, un impensado, un saber aún impensado que no debe sorprender si se lo enmarca en la teoría del sujeto de la época. No había llegado aún el tiempo de Nietzsche,²⁷ de Freud, de Lacan, para saber de esa otra escisión, irreductible, que instala la noción de sujeto dividido y con ella el fin de la "utopía desproyectiva". Y que también instala la de un saber insabido de otro orden que el que sería accesible a cualquier progreso.

Se podría calificar de "ignorancia", con un respetuoso entrecomillado, ese obstáculo epistemológico, esa "ignorancia" del clivaje que, a su vez, es el "saber" de la teología, ese saber por el cual "aventaja" a la razón ilustrada. Esa razón que aún se ilusiona de la posibilidad de reapropiación de esa supuesta esencia clivada. De esta "ignorancia" participa Feuerbach cuando ilusiona esa reapropiación como el fin de la escisión en el hombre, como el fin de una alienación superable. De esta "ignorancia" participa Marx cuando concibe sólo los determinantes externos, exógenos de la religión. Es el valor, en este punto, de sus pensamientos. Y es también el del encuentro con sus límites.

Es útil pretender salvar un sentido condicionado, condicionado por una tópica del sujeto, sujeto "dividido", "clivado" en una alteridad no reductible. Pero no sería ya una alteridad que refiriera a un "más allá" sino a este propio -reapropiado en alteridad- más acá. Tal vez quepa agregar: reapropiado en una alteridad, en la teoría, que no implica liquidación de esa alteridad sino el reconocimiento de la operatividad de un discurso, es decir, de una estructura signifiante. Esta estructura, esta organización es análoga a la de un lenguaje,

invención freudiana, de un lenguaje que escapa a la regulación consciente del sujeto. Fue dicho en fórmula sintética: "El inconsciente es el discurso del Otro".

VII- ..."rodeo ateológico"

Dijimos antes: el tránsito de Feuerbach a Marx es el tránsito que traslada la crítica del campo religioso al campo de las relaciones entre los hombres. De la crítica de la ilusión religiosa a la crítica del dinero y del Estado. Dinero, aunque producto humano —"mercancía-dinero" en función de "equivalente universal" en Marx— ahora devenido extraño y señor, pantalla del dominio y objeto de un nuevo culto. Como un Dios. *In God we trust*. (¿Dónde es que yo he leído esta frase? ¿Fue en una catedral católica, en una iglesia protestante, quizá? ¿O fue en una mezquita, o en un templo? Pues no, ahora lo recuerdo. La frase repite su devoción contable en... el billete dólar.)

Ese *God*, ¿es como un nuevo Dios? ¿Será ese, el papel moneda, como dinero simbólico, elemento significante en el intercambio, el altar del nuevo templo en la Tierra? Una Tierra que ya no necesitaría de un Cielo de proyecciones: "Dios no es más que el capital idealizado y el cielo, el mundo mercantil teorizado".²⁸

In God we trust. Tal vez sea esta otra vía del "retorno", el nuevo monoteísmo de este tiempo.

Pero cabe insinuar la posibilidad de una reflexión, incipiente, problemática, de futuro incierto. Se trata de interrogar lo que se podría llamar una "genealogía del centramiento". La estructura interna y los mecanismos de producción de los sistemas significantes que se configuran bajo un elemento "ascendido" a elemento capital, aquí en un preciso sentido etimológico. Esta indagación incluiría la de la "ordenación", que suele imaginarse apareada, opositiva y jerárquica, de los elementos subordinados (universal/particular, necesario/contingente, uno/múltiple, divino/profano, religioso/pagano, uránico/ctónico, alma/cuerpo y muchas otras). El paso necesario es la consideración del concepto de equivalente general tal como es expuesto en *El Capital* y su relación con el idealismo en filoso-

fía. Goux, de quien hemos tomado estas referencias afirma: “[...] *el concepto de equivalente es el concepto de la filosofía*. [La filosofía [...] a) en tanto que ella hipostasia el equivalente general en su función imaginaria [...] es *teología*; b) en tanto que define el equivalente general en su función simbólica es *episteme*; c) en tanto ignora e interroga la posición del equivalente general en la instancia de lo real, es *ontología*”.²⁹ (El subrayado es del autor.)

Se habrá notado en el análisis la presencia de los tres registros propios de la teorización de Lacan.

Ahora bien, una lectura como la de Goux, que vincula isomórficamente las etapas que culminan en la forma Dinero con las que llevan a las que conforman las nociones de Padre, Falo, Lenguaje, implica al mismo tiempo el despeje de las vías que llevaron a la instalación de tales “centros”. Sostiene que tales vías fueron las que llevaron a la instalación de una relación única y unívoca con el equivalente general, actuando como un “atractor” hacia un centro ideal, de la diversidad de elementos en juego. La forma Dinero habría sido la matriz de todos los centrismos. Y en una historia de desarrollo isomórfico, la preeminencia de la estructuración presidida por el equivalente general sería la que da razón de sus diversas escenas de presentación: teológica, monárquica, falocéntrica, logocéntrica y por fin monetaria y capitalista. Occidente habría resuelto “el conflicto de los equivalentes mediante la prevalencia y la monovalencia”.

La propuesta consiste en la constitución de un pensamiento “no falocéntrico, no centralizado, un pensamiento en red, una organización polinodal y no-representativa, un pensamiento del *texto*”.

“Ante todo se tratará, teóricamente, *más allá* del principio de centralización, y no *más acá*, como hace toda regresión anarquista o confederalista, de decapitar el pensamiento del equivalente general (teóricamente “la filosofía”, el idealismo) para abrir el camino a una organización social polimórfica, acéfala, que cuestionará los monopolios de la representación.”³⁰ (El subrayado es del autor.)

¿Será este el camino posible de un “rodeo ateológico”?

VIII- Max Horkheimer y el Otro Absoluto

"Es inútil querer salvar un sentido incondicionado sin Dios."

El texto en el cual fue dicha la frase que aún resuena lleva por título "Teísmo-Ateísmo".³¹ ¿Qué es Dios en esta frase? ¿Qué es aquello que habla de Dios: la teología? ¿Qué es el pensamiento, la práctica que se denomina religión? ¿Qué es Otro en Horkheimer?

Transcribamos, a fin de tenerlo a la vista, parte del párrafo que enmarca nuestra frase: "Pero la verdad, la verdad enfática y perdurable más allá del error humano, es inseparable en último término del teísmo. [...] Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios. Por muy independiente, diferenciada y en sí necesaria que sea una determinada expresión en cualquier esfera cultural, arte o religión, con la fe teísta debe renunciar a la vez a la pretensión de ser objetivamente algo más elevado que cualquier quehacer práctico. Sin referencia a lo divino pierde su gloria la acción buena. [...] Al permitir los teólogos protestantes progresistas que incluso el desesperado pueda llamarse a sí mismo cristiano, ponen en paréntesis un dogma sin cuya vigencia carece de sentido su propio discurso. Con Dios muere también la verdad eterna".³²

No solo se declara la mortalidad de Dios sino también la de la verdad en su eternidad. Es que para este pensador la una es correlativa a Aquel. No porque se sostenga en el teísmo filosófico para el cual la divinidad es el garante de las leyes de la naturaleza sino porque sus tesis llevan al "pensamiento de un Otro distinto de este mundo, en el que la naturaleza con sus rígidas reglas, que desde siempre generaron la fatalidad, ya no tenga poder alguno".³³ Entonces: lo que está en juego no es aquella antigua pretensión de una razón –ilustrada, si se quiere– que alentó la ilusión de someter a la naturaleza, sea lo que eso fuere, iluminando sus misterios. Es la ilusión, más ilusoria aún, de poder negar "sus rígidas reglas". Y de arrancar al hombre de su "fatalidad".

Doble duelo: de Dios y de la verdad. Pero, ¿quién, quiénes, cuándo fue concebida eterna? Porque, ¿qué es la verdad? Curiosa pregunta que ha desvelado a las mayores mentes. Y que no debería ignorar

las respuestas dadas por fuera de la herencia griega. Herencia de la que somos herederos. La noción de verdad es la que cada época, cada autor, cada filósofo, cada lógico reivindica. La pasión humana por la Unidad podrá llevar a sostener que alg-una sea La Verdad, La-Una-Verdad. También Nietzsche, se pregunta y se responde: "¿Qué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma un conjunto de relaciones humanas, que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza [...]"³⁴

Dios ha muerto. Así lo vocifera el insensato de Nietzsche. ¿Lo creemos? ¿Verdaderamente lo creemos? Tal vez no ha muerto, tal vez agoniza y lo queramos agonizante para siempre. O sí, tal vez haya muerto, pero nos negamos a enterarnos, nos resistimos al trabajo del duelo necesario. Tal vez.

En verdad, es una verdad tremenda esta muerte. Quizá sea por eso que algunos hablan hoy de un "retorno religioso" en cierto pensamiento contemporáneo. Porque ¿cómo privar al hombre de Dios? ¿Cómo concebirlo a-teo si Él es el garante moral del mundo y el lugar de la verdad? Y no sólo eso, también la gloria de la acción buena extravía su mérito si no guarda referencia a lo divino. La frase de Horkheimer, "Con Dios muere también la verdad eterna", hace retornar aquella otra de aquel gran piadoso que recordábamos antes, Dostoievski, a quien uno de sus personajes hace decir: "Si Dios no existe, [...]". El pensador judío y el escritor cristiano aunados ambos en esa necesidad tan humana de un legislador, de El Legislador.

Lo que nos parece relevante en el texto que seguimos, es que, si bien declara caduca la oposición teísmo-atéismo, no por ello deja de referir la alternativa a criterios de valor enlazados en una relación necesaria: "La necesaria relación entre tradición teísta y superación del egoísmo". Nos preguntamos: ¿puede admitirse que aquella sea condición necesaria de esta?, ¿que sea La condición?³⁵ No lo creemos. "Ama a tu prójimo como a ti mismo." La tradición bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento³⁶ ha forjado este impe-

rativo. Horkheimer nos enseña que en el "tú", en particular en la mención del término en los cinco primeros libros de Moisés, no es fácil distinguir si la referencia es a un individuo o al conjunto del pueblo. Sugiere como conjetura que una traducción más correcta avalaría esa identificación individuo-pueblo supuesta en el texto si fuese vertida como: "Ama a tu prójimo, él es como tú".³⁷ Sabio principio... en principio. Pero... "él" ¿es verdaderamente como "tú"? ¿Acaso tiene que serlo? ¿Debe serlo? ¿En qué sentido?

Entre los muchos y variados aspectos de la subversión freudiana, este es el lugar de uno de ellos. Y no el menos revulsivo. Freud, el "judío sin Dios", se interroga sobre este precepto del amor al prójimo, central en la ética, en la ética declamada desde siempre. "¿Por qué tendríamos que hacerlo? ¿De qué podría servirnos? [...] ¿Cómo llegar a cumplirlo? ¿De qué manera podríamos adoptar semejante actitud?"³⁸

La concepción del hombre a partir de Freud se abre a consideraciones que estaban veladas. Antes del psicoanálisis ya había sido dicho que *Homo homini lupus*. Pero la postulación de "disposiciones instintivas" —mejor sería traducir disposiciones pulsionales (*Triebbegabungen*)— que integran "una buena porción de agresividad" pasan a ser reconocidas como constitutivas habituales y normales del ser humano. Reconocida esta condición, ya no es esperable que el amor al semejante sea su potencia única; también es reconocido ese fatal "narcisismo de las pequeñas diferencias" en la raíz de muchos conflictos. Junto a Eros obra la tendencia agresiva (*Aggressionsneigung*), la "primordial hostilidad entre los hombres" (*primären Feindseligkeit der Menschen*). De la antigua oposición, el psicoanálisis viene a decir que "las pasiones instintivas (pulsionales) son más poderosas que los intereses racionales" (*triebhaftige Leidenschaften sind stärker als vernünftige Interessen*), lo que condiciona a la cultura (*Kultur*) a realizar ingentes esfuerzos para sostener su supervivencia. "Todos los hombres integran tendencias destructoras, antisociales y anticulturales, lo bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana."³⁹ El psicoanálisis tematiza ampliamente esta condición y, al reconocer una condición humana así ampliada, no puede adherir al precepto del amor al

prójimo, mejor dicho, apuremos la corrección, no puede considerarlo de inspiración espontánea y natural.

Más aún. No solo aparece interrogado el “amor al prójimo”, sino que, como lo muestra la evidencia en el psicoanálisis y en la vida, también el “como a ti mismo” del amor queda cuestionado. Es insuficiente considerar la agresividad, la pulsión agresiva solo en sus derivaciones “hacia los otros”. Una tal reducción desconocería el alcance y la potencia hermenéutica de la teoría de las pulsiones en Freud. Tal vez cabría “completar” a Thomas Hobbes con Freud. Más o menos así: “El hombre es el lobo del hombre”... y de sí mismo.

No se podría negar el marco regulatorio que provee un pensamiento religioso y teológico en la sociedad.

Teología. Horkheimer, aún. Freud

El filósofo Horkheimer, en su así llamado último período, reivindica explícitamente la religión. Y habla de teología. Cabría decir de teologías en tanto discute y polemiza con algunas corrientes de la época.

Tiene alcance de denuncia la mención de la alianza de la teología con el poder temporal, alianza puesta al servicio de hacer compatible el mensaje del Fundador del cristianismo con una estructura social de dominación. La gestación, exitosa, de una “autoconciencia complaciente” con la “realidad perversa”,⁴⁰ apartó a la teología de su pensar esencial. Y no es porque el pensador haya sostenido que ese pensar esencial no es cosa de este mundo. Por el contrario, reivindica su función como fundamento de la política y de la moral.

“[...] una política que no contenga en sí teología o metafísica, y por tanto, naturalmente, también moral, se reduce en último término a negocio.”⁴¹

“Todo lo que tiene que ver con moral remite lógicamente en último término a la teología, en todo caso no a razones seculares [...]”

Un orden moral y político, por tanto de este mundo, ¿fundado en qué?

“Al menos, no sin el pensamiento de un trascendente.”

Se trata entonces de seguir el texto a de fin de comprender lo dicho en este término: trascendente. Y sigue así: admitido, con Kant y

Schopenhauer, lo fenoménico del mundo, no le cabe el carácter de absoluto. Pero el Absoluto, la necesidad de Absoluto, parece ser un fuerte sentimiento... en Horkheimer. Luego de acordar con sus célebres predecesores acerca de la afirmación que remite al mundo a fenómeno, dice: "En cualquier caso, no es lo último [...]. La religión enseña que existe un Dios todopoderoso e infinitamente bueno: un dogma difícilmente creíble a la vista del horror que desde milenios reina sobre la Tierra! [...] Hay que renovar la teología. No existe una certeza de que exista un Dios todopoderoso. No lo podemos creer a la vista del horror de este mundo. [...] [queda] el anhelo [...] el anhelo de que no quede todo en la injusticia [...]".

...queda el anhelo de justicia. Y una teología debe fundarse sobre ese anhelo. No ya sobre la existencia de Dios, no parece posible ya remitirse a Él. Sin embargo, tampoco es concebible el abandono de alguna noción sustitutiva. No hablar ya de Dios—"el juicio piadoso trata de evitar en lo posible la palabra 'Dios'"—no es idéntico a renunciar al anhelo de Absoluto, de "lo Otro".

Un texto de 1970, precisamente, lleva ese título: *El anhelo de lo totalmente Otro*. La Teoría Crítica de Horkheimer y Theodor Adorno denomina "con gran cautela" lo Otro al Absoluto. Y remiten su sostenimiento a la vigencia de la religión. "Con la religión, con la idea de verdad, [...] se apaga el anhelo del Absoluto, de lo Otro [...]." ⁴² Es decir, es la religión la que asegura de la existencia de lo Otro.

El texto publicado guarda en letra impresa una entrevista con el filósofo. Su título en alemán es *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. El vocablo *Sehnsucht*, común en la lengua, se puede traducir también por nostalgia, añoranza, ansia, afán, deseo vehemente. Lo encontramos formando parte de la palabra compuesta *Vatersehnsucht* en la cita de Freud antes transcripta. ¿Es solo coincidencia terminológica entre dos pensamientos por demás diferentes? ¿O señala más bien un punto de contacto del que no podría, de todos modos, esperarse mayores consecuencias? Anhelo, nostalgia de padre, en Freud.

El filósofo Horkheimer en varios pasajes de sus textos también habla de la figura paterna refiriéndose explícitamente al "desmorona-

miento del mito del padre” y a una caída de su autoridad. Y a continuación, en una lógica en la que una pérdida arrastra a otra pérdida, el pensador de Frankfurt vincula el derrumbe de la figura paterna con la decadencia religiosa que denuncia: con la desaparición del respeto del padre terrenal se desvanece la veneración del padre divino y las categorías religiosas que se erigen en esa veneración. Nos importa detectar, aunque los supongamos de corto alcance, este punto de contacto entre el psicoanalista Freud y el filósofo Horkheimer. E importa indicar también aquí el provecho que, en las consideraciones respecto a la cuestión del padre, puede aportar una lectura orientada por los tres registros promovidos por Lacan: padre simbólico, padre imaginario y padre real.

IX- Final, con-texto-sagrado. El Salmo 91

La opulenta sociedad actual de producción y consumo, ni allí donde exhibe su obscenidad de opulenta sociedad de producción y consumo, puede hoy ni podrá jamás igualar la oferta del salmista. Cada línea, cada palabra, obra el conjuro de la amenaza, el anuncio de la protección y cuidado del Altísimo, garantiza consuelo al desconsolado, amparo al desamparado, justicia a la víctima. No hay brillo de mercancía —de la cual sabemos cómo el genio supo despejar su fetichismo— que pueda alcanzar la fascinación explícita en la promesa.

Escuchemos:

Tú, que habitas al amparo del Altísimo
Y te hospedas a la sombra del Omnipotente,
Di al Señor: “Refugio mío, alcázar mío,
Dios mío, confío en ti”.
Que él te libraré de la red del cazador,
De la peste funesta;
Te cubrirá con sus plumas,
Te refugiará bajo sus alas:
Su brazo es escudo y armadura.
No temerás el espanto nocturno,

Ni la saeta que vuela de día,
Ni la peste que se desliza en las tinieblas,
Ni la epidemia que hace estragos a mediodía.
Caerán a tu lado mil
Y diez mil a tu derecha,
A ti no te alcanzarán
(porque su brazo es escudo y armadura).
Nada más mirar con tus ojos,
Verás la paga de los malvados.
Porque hiciste del Señor tu refugio,
Tomaste al Altísimo por morada.
No se te acercará la desgracia
Ni la plaga llegará hasta tu tienda,
Porque a sus ángeles ha dado órdenes
Para que te guarden en sus caminos.
Te llevarán en sus palmas
Para que tu pie no tropiece en la piedra.
Caminarás sobre leones y víboras,
Pisotearás cachorros y dragones.
Porque me quiere, lo pondré a salvo,
Lo pondré en alto porque conoce mi nombre.
Cuando me llame le responderé,
Estaré con él en el peligro,
Lo defenderé y lo honraré.
Lo saciaré de largos días
Y lo haré gozar de mi salvación.⁴³

Cómo no consolarse uno de ser uno, tan sólo uno.
"¡Serés de un día! ¿Qué es uno? ¿Qué no es? ¡Sueño de una sombra
es el hombre!"⁴⁴

Si existe Otro, tal Otro, el Altísimo.

El Salmo 91 es quizá el texto que vaticina de forma más elocuente
la suma de seguridades y el fin del desamparo. ¿Hay palabra que
anuncie mejor provenir a una ilusión?

Es Dios quien dice: "Porque me quiere, lo pondré a salvo".

NOTAS

1 *Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel*. El texto en alemán no permitiría hacer de él una "frase agredida" de manera idéntica a como lo hemos hecho con la versión en castellano (el doble paréntesis, el punto); creemos, sin embargo, que es posible el "juego" de significaciones que proponemos. En castellano, Max Horkheimer: *Anbello de justicia. Teoría crítica y religión* (ed. Juan José Sánchez), Madrid, Trotta, 2000, p. 85.

2 Ludwig Feuerbach: *La esencia de la religión*, Rosario, Editorial Rosario, 1948, p. 49.

3 *Ib.*, p. 59.

4 *Ib.*, p. 40. Aquí, como en otras partes en estas páginas, no hablamos de la Teología sino de la caracterización que en cada caso y en cada autor citado se da del concepto mencionado. Lo mismo vale para Otro, Dios, trascendente, etcétera.

5 *Ib.*, p. 142.

6 *Ib.*, p. 55.

7 Ludwig Feuerbach: *La esencia del cristianismo*, citado en Jean-Joseph Goux: *Symbolic Economies. After Marx and Freud*, New York, Cornell University Press, 1990, p. 151. En estos párrafos seguimos este texto de Goux.

8 Carlos Marx: *El Capital*, México, FCE, 1968, p. 38.

9 Carta del 12 de diciembre de 1897.

10 Ver en relación al tema de estas páginas "Una concepción del Universo" en Sigmund Freud: *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, xxxv, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, *passim*.

11 Ver la "propuesta" de transformación de la *metafísica* en *metapsicología* en S. Freud: "Psicopatología de la vida cotidiana", Obras completas, t. 1, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 756.

12 Ver las consideraciones de Freud sobre el "sentimiento oceánico" que Romain Rolland propone como base de la religiosidad en *El malestar en la cultura*, t.

13 Sigmund Freud: *El malestar en la cultura*, Obras completas, t. 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª ed., p. 3.022.

14 S. Freud: *El porvenir de una ilusión*, Obras completas, t. 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª ed., *passim*.

15 *Ib.*, p. 2.984 y ss.

16 S. Freud: *El malestar en la cultura*, p. 3.023.

17 Título de un texto de 1907.

18 Jean Cristophe Bailly: *Adiós. Ensayo sobre la muerte de los dioses*, México, JGH Editores, 1998.

19 M. Horkheimer: "¿Qué es religión?", en *Anbello de justicia*, p. 226.

20 Jorge Alemán, antes de ahora, señaló la presencia del "retorno" en textos de Jacques Derrida y Gianni Vattimo. Ver "El giro religioso. Europa inacabada", en Jorge

- Alemán: *Jacques Lacan y el debate posmoderno*, Buenos Aires, Seminario, 2000.
- 21 Gianni Vattimo: *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- 22 Sustantivo derivado del verbo griego *kenóō*: vaciar, evacuar, despojar; el sufijo *-sis* indica acción; así: la acción de despojarse Cristo de los caracteres divinos; "abajamiento" interpreta el traductor de Paidós.
- 23 Filisteos 2, 5-8.
- 24 Juan 15, 15.
- 25 G. Vattimo: O. cit., p. 54.
- 26 G. Vattimo: O. cit., p. 70 y ss.
- 27 Ver la consideración del *individuum* como un *dividuum* en Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, 57.
- 28 Moses Hess: *La esencia del dinero*, citado en J-J. Goux: *Symbolic Economies*, p. 154.
- 29 J-J. Goux: "Lo imaginario, lo simbólico y lo real", en *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Caldén, 1973, p. 59.
- 30 J-J. Goux: "La centralización", en *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*.
- 31 M. Horkheimer: *Anhelo de justicia*, p. 75.
- 32 Ib., p. 85.
- 33 Ib., p. 87.
- 34 Friedrich Nietzsche: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Obras completas, t. 5, Buenos Aires, Aguilar, 1967, p. 245.
- 35 Confrontemos también aquí, en un ejercicio del pensar, el decir del filósofo con el decir del psicoanalista (Freud): "Las exigencias éticas a las que la religión quiere prestar apoyo, demandan más bien un fundamento distinto, pues son indispensables a la sociedad humana y es peligroso enlazar su cumplimiento a la creencia religiosa", S. Freud: "Una concepción del Universo", p. 866.
- 36 Levítico 19, 18 y 34; Marcos 12, 28-33.
- 37 Citado en M. Horkheimer: "El anhelo de lo totalmente Otro", en *Anhelo de justicia*, p. 170; también en "Religión y sociedad", p. 240.
- 38 S. Freud: *El malestar en la cultura*, *passim*.
- 39 S. Freud: *El porvenir de una ilusión*, p. 2962.
- 40 M. Horkheimer: "Teísmo-Ateísmo", en *Anhelo de justicia*, p. 77.
- 41 Y las citas siguientes en M. Horkheimer: "Lo que llamamos sentido", en *Anhelo de justicia*, p. 193.
- 42 M. Horkheimer: "Sobre la duda", en *Anhelo de justicia*, p. 115.
- 43 Salmo 91, *Biblia del Peregrino* (trad. L. Alonso Schökel), Bilbao, Ega, 1995. Cita-do (con un propósito sin duda más reverente que el nuestro) en M. Horkheimer: *Anhelo de justicia*, p. 105.
- 44 Píndaro, *Pítica*, VIII, p. 95 y ss.

El Abismo de Dios en la psicología

*Bernardo Nante**

Dios, en cualquiera de sus innumerables nombres, conocidos y ocultos, se abisma en la ciencia moderna porque, como quería Laplace, Dios es una hipótesis innecesaria. Ya no como hipótesis, sino como experiencia de lo inmutable, Él es, sin embargo, el fondo abisal de todo saber, cuyos límites metodológicos impuestos por la sana razón estallan cuando la prudencia encubre mera tibieza y el rigor científico, solemne obcecación.

La experiencia de Dios o de lo incondicionado, en tanto experiencia, compromete a la psique; por ello, objetar que la psicología se aboque exclusivamente a los fenómenos psíquicos es tan necio como reducir o excluir el espíritu o aun lo divino que puede darse en esos mismos fenómenos. Ya no se trata de liberarse de un supuesto teológico, de una hipótesis innecesaria y acaso condicionante, sino de un prejuicio que impide, para expresarlo con inspiración helénica, "salvar los fenómenos" (*sôzein ta phainomena*).

La fina ironía de Goethe no puede haber expresado mejor esa prejuiciosa obstinación; en el *Fausto* los *Proktofantasmistas* (mote jocoso e impúdico para ciertos científicos de la época) pretenden negar la positividad de una aparición fantasmal, pues tales seres ya fueron definidos de acuerdo con los recaudos científicos de la época. "¿Ud. está todavía allí? ¡Es inaudito! ¡Desaparezca pues! Lo he-

* Doctor en Filosofía, especialista en Jung. Participa en la edición de las Obras Completas de Jung que actualmente realiza la editorial Trotta. Es Director del Centro de la Vocación Humana.

mos explicado.”

Allí en donde Dios se ha abismado, allí Dios abisma, no será el retorno de lo reprimido, de la mera pulsión erótica, la señal de los tiempos, sino una nueva aurora cuyos primeros destellos anuncian figuras de luz divina en la densa oscuridad de la muerte de Dios. Y desde esta mirada puede retomarse el relato de las relaciones inestables, vacilantes, ambiguas y torpemente controvertidas entre psicología y religión o entre sus respectivas praxis, llámense respectivamente, psicoterapias y cultos.

Suele ubicarse emblemáticamente el comienzo de la psicología empírica hacia 1879, cuando Wilhelm Wundt instalaba los primeros laboratorios de psicología experimental, aunque de hecho lo precedió William James. Ese comienzo y su sinuoso desarrollo, acaso fecundo dentro del ámbito de la ciencia moderna, colaboró *–nolens volens–* con un largo proceso de desacralización operado desde los orígenes de la modernidad, si no antes. La misma historia del término “psicología”, atribuida erróneamente a Robert Goclenius, quien escribió una obra que se iniciaba con ese supuesto neologismo hacia 1590, y sus cambiantes denotaciones y connotaciones parecen reflejar ese mismo proceso. Si bien el término ya puede registrarse hacia 1520 en relación con la pneumatología, el mismo tuvo poca vida hasta que en el siglo XVIII Christian Wolff, discípulo de Leibniz, designó con el nombre “psicología” a una de las cuatro partes en las que se dividía la metafísica. Wolff distinguía a la psicología empírica, que se ocupa de los fenómenos psíquicos de la psicología racional, que estudia la esencia del alma y sus facultades. Lentamente la disociación entre uno y otro abordaje liberó a la psicología de presupuestos filosóficos racionalistas, pero tal ganancia perdió al alma que se tornó en una hipótesis innecesaria.

Esto explica en parte la relación inestable, no pocas veces hostil, entre psicología y religión que precede a la misma “psicología científica” y perdura con ella. Ya a mediados del siglo XIX, F. A. Lange propuso una “psicología sin alma” (*Psychologie ohne Seele*) que debe atenerse a describir los hechos mentales *–para este autor sólo conscientes–*, sin recurrir a innecesarias hipótesis.

Desprovisto de alma –o de cualquier principio equivalente, tal la mente o consciencia en sentido budista–, el hombre carece de órgano alguno para vincularse con lo divino o para vivir el misterio. Pero, más allá de los numerosos intentos por mantener o recuperar el término “alma”, es sugestivo el hecho de que el vocablo “inconsciente” –no la noción, que es arcaica– se haya acuñado y difundido en las lenguas modernas precisamente en la segunda mitad del siglo XVIII. Negada –o puesta entre paréntesis– el alma, es más difícil negar los procesos inconscientes, ya sean los normales como el sueño, ya los excepcionales o patológicos (éxtasis, hipnosis, alucinaciones, sonambulismo, etcétera). E. Platner utilizó por primera vez los términos *Unbewusstsein* y *Bewusstlos* con un sentido análogo al contemporáneo en 1776 y estos términos y sus equivalentes fueron difundidos por Goethe, Schiller y Schelling entre los años 1780 y 1820.

El adjetivo “inconsciente” aparece en inglés en 1751 y con más frecuencia hacia 1800, en autores como William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge. El impulso romántico intentó contrarrestar esta declinación del alma operada en el mismo seno de la psicología y, en definitiva, el eclipse del misterio operado en buena medida por el iluminismo. En la naturaleza humana opera una potencia inconsciente que enlaza lo individual con lo universal, lo finito con lo infinito, lo humano con lo divino. Pero el reconocimiento de una dimensión humana ajena a la luz de la razón no se limitó al ámbito de la filosofía, sino que fue fecunda durante gran parte del siglo XIX y alcanzó un notable desarrollo en la psiquiatría romántica.

Como bien señaló Carl Jung, la psicología experimental de Wundt y Gustav Fechner, y el materialismo de la época sepultaron esa psicología empírica de raigambre romántica, tal el caso de Von Schubert, Troxler y aun de Justinus Kerner, entre otros. Más allá de sus características propias y sus diferencias, en ellos predominaba la idea de una unidad esencial del hombre y la naturaleza, partícipes de un movimiento cósmico simpático al que debe prestarse adecuada atención. Desde el punto de vista macrocósmico, lo inconsciente es el fenómeno ordenador o creador del cosmos, la vía hacia lo divino o lo divino mismo; desde el punto de vista microcósmico, lo inconsciente es la

vía de acceso al secreto del alma y, por ende, la vía de aproximación hacia lo divino. Carl Gustav Carus escribió hacia 1846: "La clave de la naturaleza de la vida consciente del alma permanece en el mundo del inconsciente".

Estos autores registran, quizás, los últimos intentos decimonónicos de la ciencia por rescatar, con fundamento empírico, la presencia eficaz de lo divino en el alma humana. "Cuando Carus, Eduard Von Hartmann y en cierto sentido, igualmente Schopenhauer —escribe Jung—, equipararon lo inconsciente con el principio creador del mundo, no hicieron sino extraer la síntesis de todas las doctrinas del pasado que, sobre la base de la constante experiencia íntima, percibían lo que obraba misteriosamente como personificado en forma de dioses."¹

La desanimación del cosmos exterior, iniciada o promovida por Galileo, alcanzó al cosmos interior y se tornó definitiva con el surgimiento de la psicología empírica contemporánea. Sin embargo, aunque tal desanimación, tal desacralización, permitió —merced a la ciencia, en particular la psicología— liberarse del peso de la superstición, del concretismo; ese mismo movimiento enmascaró la potencia numinosa intrínseca que pugna por manifestarse. De allí la célebre afirmación junguiana según la cual los dioses se han tornado neurosis y aunque abandonaron el Olimpo, habitan el plexo solar y son motivo de consulta médica.

Esta reducción de los dioses en neurosis, en definitiva, del símbolo en signo y hasta en mero síntoma, refleja esa pérdida del alma en la misma psicología; la reducción del alma, ya sea a mera conciencia empírica o bien a un inconsciente que sólo disfraza o expresa una alteridad alienante. El misterio, escudriñado con medios inadecuados o insuficientes, deja de mostrarse como tal y se enmascara en el precepto o en la mera incógnita. Las psicoterapias dan testimonio de esa insuficiencia cuando no establecen algún enlace adecuado con el misterio. Jung escribió: "Los tratamientos psicológicos alcanzan un *fin*, en todas las fases posibles de su desarrollo, sin que tenga uno la sensación de que se haya alcanzado también una *finalidad*".²

Sin duda, esto distingue un proceso meramente "psíquico" de uno

espiritual, aunque desde esta mirada todo proceso psíquico no solo expresa un proceso espiritual, sino que es guiado por este último. Y es el proceso espiritual, atendido debidamente y asumido conscientemente, el que procura inexorablemente una “mutación ontológica”, condición fundamental de la curación del alma.

En épocas de indigencia, las psicoterapias y, en general, una cierta cultura psicológica, constituyeron y constituyen –hasta cierto punto– un instrumento apreciable para sobrellevar la vida cotidiana.

☪

La desanimación del cosmos exterior alcanzó al cosmos interior y se tornó definitiva con el surgimiento de la psicología empírica contemporánea.

Pero en la medida en que limitan el horizonte humano a los “fines”, por ejemplo liberarse de la psique infantil, y lo cierran a “finalidades”, recluyen al hombre en su estrecho mundo privándolo de la posibilidad de una mutación ontológica. Cumplen así con aquella admonición upanishádica (Isa Up. 3): son “asesinos de sus almas” (*Ātmabanāb*).

El narcisismo, acuñado en un contexto psicoanalítico, merece retomarse en clave ontológica; Narciso no es otro que el Dioniso órfico cuya pasión, en versión neoplatónica, relata el extravío del alma que se identifica con su minúscula indi-

vidualidad. Tal es la tendencia del hombre moderno (y de su epígono, el hombre posmoderno) que se encierra en su mundo privado, creyéndose así libre, cuando en realidad se asfixia y se aísla neuróticamente y declina ontológicamente en su propia privacidad, recluido en su pequeño mundo individual generándose problemas y necesidades artificiales.

De esta pérdida del misterio es cómplice la psicología en sus dos etapas, la primera, desde los orígenes de la modernidad hasta fines del siglo XIX, la segunda, aún más determinante, desde esa última fecha hasta nuestros días, con el surgimiento y el desarrollo de la psicología empírica científica. No podemos detenernos brevemente en ninguna de ellas, si bien ambas legaron valiosos intentos de recupe-

ración del misterio. El surgimiento de la psicología racional como abordaje racionalista, limitado, del alma, parece ser la conclusión de un proceso iniciado en el seno del pensamiento filosófico y teológico occidental vinculado con la pérdida paulatina de la imaginación creadora, órgano fundamental del alma, y de su lenguaje metaverbal, el símbolo. De acuerdo con diversas tradiciones, básicamente platonizantes –y más allá de sus diversidades– en el alma se reflejan el absoluto y los diversos principios que de Él se derivan, pero no como mera copia, sino como imagen potente, transformadora, en suma “teofánica” y, por ende, capaz de suscitar una reconducción del alma individual al origen. Pero, de acuerdo con Gilbert Durand, con la reelaboración de nuestra civilización a partir de Carlomagno comienza un lento proceso de “iconoclastia” entendido como pérdida de la imaginación creadora, del símbolo y, en definitiva, del alma. El cartesianismo, iniciado a comienzos del siglo xvii: “[...] asegura el triunfo de la iconoclastia, el triunfo del ‘signo’ sobre el símbolo”.³

Con el surgimiento de la psicología empírica contemporánea, el alma se confina inicialmente en la conciencia empírica (Wundt) o en un concepto de lo inconsciente limitado y limitante (Freud). Con excepciones como la de W. James y de algunos autores de la psicología humanista posterior (por ejemplo Viktor Frankl, entre otros), las teorías psicológicas y las praxis psicoterapéuticas predominantes suelen dar por abismado a Dios.⁴

Más difícil es presentar un panorama breve y equilibrado de la psicología transpersonal que se presenta como la cuarta fuerza, luego de la conductista, psicoanalítica y humanista. Por intentar una recuperación de la relación del hombre con la trascendencia, mediante una ampliación del campo de la conciencia a dominios transpersonales, supramentales y superracionales, en principio constituye un movimiento que intenta revertir la orientación reductiva respecto de lo religioso, propio de la psicología dominante. No obstante, bajo esa denominación suelen agruparse autores y textos de concepciones diversas y de valor desigual. Una vertiente transpersonal recibe una impronta *New Age*, caracterizada por una utilización acrítica de los aportes de las tradiciones espirituales universales, particularmente

orientales. Por ello, desde el punto de vista teórico, manifiesta serias falencias epistemológicas ya que no siempre se preocupa por articular cuidadosamente la psicología occidental con aquellos saberes psicológicos implícitos o explícitos en las tradiciones espirituales. Por otra parte, las prácticas transpersonales se prestaron a una utilización descontextualizada, arbitraria, individualista y hedonista de las prácticas respectivas, cayendo en el uso privado del símbolo de acuerdo con la denuncia de Scholem, consignada más arriba. Suele considerarse como fundante de la psicología transpersonal el texto que Anthony Sutich escribió en el primer número del *Journal of Transpersonal Psychology*. Ese texto proporciona una lista de aquello que constituye el objeto teórico y práctico de la psicología transpersonal, aunque su extensión impide que lo consignemos, basta mencionar que el mismo autor se vio obligado a relativizar su lista, pues en otra oportunidad agregó irónicamente: “¿Qué tal sería eso para una buena corrida en una ‘astro- bicicleta’ o quizás, mejor aún, para una ‘bicicleta espacial interior’?”.⁵ Por cierto, el propio Charles Tart escribió: “La creación de esta psicología transpersonal es una empresa a largo plazo”.⁶ Sin duda, existen valiosos aportes de una serie de psicólogos transpersonales: Abraham Maslow –inicialmente “humanista”–, Stanislav Grof, Ken Wilber, Michael Washburn, Hameed Alí (A. H. Almaas), etcétera. Pero, por lo general, su desconocimiento –u omisión– de las tradiciones esotéricas occidentales, su confusión con las deformaciones ocultistas y su menor atención a los procesos simbólicos que espontáneamente se dan en la psique del hombre contemporáneo y que permiten enlazar la situación real del sujeto con la trascendencia suscitan hiatos entre la esfera instintiva y la espiritual. Aunque se mencionen también, junto a los niveles transpersonales, los niveles prepersonales, instintivos, vitales, afectivos y mentales, lo cierto es que de poco sirve la construcción de un sistema que presenta panorámicamente “estados de conciencia” si no existe el método y, más aún, el temple de ánimo capaz de establecer mediaciones concretas. Aunque la psicología transpersonal no puede dejar de reconocer un antecedente en James y en Jung, por lo general se desconoce o no se comprende, tal el caso

de Ken Wilber, el aporte de estos autores. Como no podemos detenernos en estas cuestiones, basta concluir para nuestros propósitos que –sin desconocer sus méritos– la psicología transpersonal no da cuenta de la muerte de Dios y, paradójicamente, más allá de sus intenciones no pocas veces promueve el abismo de Dios al ocultarlo.

Ahora bien, la breve mención anterior que también denuncia una falta de unidad epistemológica de la misma psicología, se traduce en una ambigüedad de la que no está exenta la misma “psicología de la religión”. Por lo pronto, existe una psicología de la religión que proviene de la psicología empírica; otra que surge de aquello que puede denominarse “estudios de la religión”. A la primera solo le cabe describir los estados psíquicos subjetivos y las conductas que el *consensus omnium* acepta como religiosas, a la segunda, una descripción de los procesos subjetivos de la experiencia religiosa que solo en sentido lato puede denominarse “psicológica”. Como puede verse, surge aquí un dilema epistemológico: si, por una parte, la psicología no tiene autoridad para determinar qué es un fenómeno religioso, ¿cómo puede hablarse de psicología de la religión? Quizás sea redundante señalar que la salida aparentemente fácil es insatisfactoria; no basta que desde aquello que se denomina “estudios de la religión” se definan los fenómenos religiosos, pues inevitablemente, tal delimitación ya supone criterios psicológicos implícitos. Si la psicología se ve excedida por los fenómenos religiosos es porque aquello que los torna específicamente religiosos excede a la misma psicología empírica; los estudios de la religión, si se quiere, la fenomenología de la religión, carece por sí misma de autoridad psicológica para dar cuenta de los procesos psíquicos.

Para salir de tal dilema, es menester recuperar a la misma ciencia psicológica que en buena medida traicionó su objeto inicial, formulado en su etimología, con la intención de conquistar una pretendida autonomía. Pero esta psicología recuperada, esta ciencia del alma, no puede formularse como una nueva “psicología racional” sino que requiere de un abordaje empírico desde un método que dé cuenta de la totalidad del fenómeno psíquico. Tal psicología, que será así “psicología religiosa” o psicología sin más, puede surgir desde una fe-

nomenología de la experiencia humana, que se articula internamente con una fenomenología de la religión. No podemos detallar cómo el método junguiano desplegado o la *démarche* metodológica junguiana se encaminó —caso sin proponérselo— en ese sentido. Por lo pronto, basta enunciar que puede corresponderse respetando su movimiento interno con los momentos de la hermenéutica de Paul Ricoeur, aunque la excede.

Una enunciación ordenada de los “métodos” junguianos permite advertir cómo se presenta como una fenomenología hermenéutica sui géneris, que se abre a la trascendencia a partir del movimiento íntimo de la dinámica simbólica de la psique.

De allí la célebre afirmación junguiana según la cual los dioses se han tornado neurosis y aunque abandonaron el Olimpo, habitan el plexo solar y son motivo de consulta médica.

Jung parte de un método empírico no experimental. Aun esta afirmación debe ser matizada no solo en razón de sus primeros experimentos de laboratorio relacionados con sus investigaciones sobre la asociación, sino también debido a que en la observación clínica, aunque no pueda denominarse en sentido estricto “experimental”, el analista/observador no es meramente pasivo y, en algunos casos, interviene conscientemente con el propósito de lograr determinado resultado. No obstante, este resultado es en todos los casos la cura que excede, como se verá, lo meramente terapéuti-

co, pues su dimensión antropológica le otorga un estatuto de *cura animarum* y, por ende, la observación es prioritaria para que la intervención se oriente en el sentido de la misma finalidad que impone la libido.

Jung desarrolló el método empírico no experimental desde un enfoque energético-finalista, aunque sin desconocer el método causal reductor utilizado por Freud y privilegiado por la ciencia de su época. El término “finalista” alude aquí no a una causa final, sino a la energía

que busca su gradiente en virtud de una diferencia de potencial.

Jung extremó su abordaje inicial, que parte del concepto de “realidad psíquica”, según el cual es menester atenerse a lo dado, dando cuenta de la actividad total de la psique, formulándose así, implícitamente, un método fenomenológico sui géneris, con características que no podemos desarrollar aquí. Este abordaje fenomenológico le permite, sobre todo, dar cuenta de un finalismo teleológico, ya anticipado en su método constructivo-sintético, para lo cual el enfoque meramente energetista es insuficiente. Pero tal finalismo se revela en la disposición humana y también en las formaciones simbólicas inconscientes, de allí que sólo puede ahondarse en esta orientación si se aplica un método hermenéutico.

La hermenéutica de los símbolos junguiana parte de una aceptación de las formaciones simbólicas. Los símbolos no “se explican”, sino que se develan y se despliegan a partir de una amplificación personal e impersonal, que consiste en gran medida en poner el símbolo en su contexto para que desde ese contexto “nos hable”.

Los fenómenos psíquicos manifiestan así un sentido extrapsíquico o “transpsíquico” que consiste en una tendencia hacia la totalización. Los últimos trabajos de Jung sobre la sincronicidad extreman este momento por cuanto el sentido primero restringido a la totalización de la personalidad se abre a un fondo revelante, que lo trasciende. La sincronicidad que vincula significativamente un estado subjetivo y un fenómeno objetivo y que se revela en el símbolo (signo que es a la vez percepto, concepto, afecto, sentido pero que es una síntesis irreductible a sus partes), objeto de la imaginación creadora, se abre a un *mundus archetypus* o *unus mundus*. Un ahondamiento de este momento fenomenológico hermenéutico permite dar cuenta de la etapa final del recorrido epistemológico junguiano, ya francamente abierto a una metafísica. Según Jung es “un hecho de la experiencia” que los valores supremos residen en el alma. Para la psicología (es decir, para su teoría psicológica) el alma es *naturaliter religiosa*, posee una función religiosa; afirmación que se basa en las mismas producciones simbólicas que espontáneamente produce la psique y en las actitudes y conductas que acompañan su toma de conciencia. Por

cierto, a la psicología y a sus praxis les cabe la tarea de educar la mirada, de enseñar aquello que está presente en el fondo de la psique, más inadvertido que nunca en tiempos en los cuales Dios se ha abismado. La psicología –así entendida– ni reduce lo religioso a la psique (psicologismo), ni introduce indebidamente en ella a Dios. Tampoco pretende reemplazar la religión o crear una nueva, como torpemente se ha afirmado. Aspira, en cambio, a recuperar, con base empírica, el alma que la misma psicología fue perdiendo y, con ello, la apertura a una experiencia de lo sagrado.

El ocultamiento de Dios en la psicología es un modo más de un proceso de desacralización propio de la modernidad y de sus epígonos. Jung constata que lo divino rechazado reaparece como síntoma o, cuando se procura una apertura a lo simbólico, como símbolo de una totalidad actuante y que busca realizarse merced a una auténtica e indeclinable *dynamis*. “Como los mandalas modernos representan sorprendentes paralelos cercanos a los viejos círculos mágicos, en cuyo centro de ordinario hallamos la divinidad, es evidente que en el mandala moderno, por decirlo así, el hombre, o sea, la base profunda del ‘sí-mismo’, no ha sustituido a la divinidad sino que la ha simbolizado.”⁷ Una suerte de tradición inconsciente, disminuida en su expresión, si se quiere “lunar”, pero no por ello inauténtica, pervive en el alma a la espera de un movimiento heroico de entrega del yo. La *hybris* puede llevar al hombre moderno a invertir ese movimiento; el yo –como causa o efecto de ese individualismo que no cede ni ante lo numinoso– pretende apoderarse del sí-mismo, la totalidad psíquica que remite a lo transpsíquico. Historia fáustica de final atroz que confunde lo propio o aparentemente único del punto de partida y de la misma vía de individuación (y que fue visto claramente por la alquimia occidental, plena de “idiotismos”) con la singularidad individualista.

Nuestra época es una época de muerte y desaparición porque el hombre contemporáneo ha perdido su vínculo vivo con la espiritualidad tradicional con su enorme riqueza de símbolos y ritos. Jung desprecia del valor unilateral de la voluntad; por ello desconfía de las exhortaciones (ised religiosos!) y cree que esta tradición perdida se encuentra en (o por medio de) lo más recóndito de la psique huma-

na y sólo es posible recuperarla si se restablece un vínculo adecuado con un pasado histórico y mítico sedimentado en la misma.

Por cierto, en este contexto debe comprenderse la psicoterapia como una "curación del alma". La expresión aparece algunas veces en la obra junguiana asociada al concepto cristiano de curación de las almas, pero su sentido, tanto a la luz de la teoría junguiana cuanto de la fenomenología de la religión, es mucho más amplio.

Para Jung, todas las religiones, aun en sus modalidades arcaicas, son psicoterapias, pues tratan y curan las afecciones del alma y las corporales de origen anímico. Sin embargo, con ello no debe entenderse que se trata de un mero psicologismo; la religión no se reduce a una psicoterapia, sino que la psicoterapia halla su verdad y fundamento en la religiosidad. Asimismo, en 1945, Jung escribe en una carta: "El principal interés de mi trabajo no reside en el tratamiento de la neurosis sino en el acercamiento a lo numinoso. Es, no obstante, así: el ingreso en lo numinoso es la verdadera terapia y, en la medida en que uno llega a la experiencia numinosa, uno se libra del temor a la enfermedad".

Jung intentó redescubrir antiguas sendas perdidas, pero la tarea sólo está iniciada. En el contexto de la desacralización contemporánea, la psicología como saber del alma y la psicoterapia como curación del alma, contribuirán, acaso, con una resacralización. No obstante, el reduccionismo predominante y la negación del símbolo y del mito tornan a la psicología, y acaso a todas las ciencias humanas, en un lugar para el abismo de Dios. Pero si admitimos que en ese lugar opera un momento más de la muerte de Dios, tal abismo no se supera con discursos edificantes y exhortativos, sean estos moralistas o religiosos. Mientras no se limpie nuestra mirada del individualismo moderno —aunque sea matizado—, seremos incapaces de intuir nuestra pertenencia a un *kosmos* más vasto, abismado en nuestro interior. Hasta que ello no ocurra, nuestros dioses serán meras neurosis y multiplicarán nuestros males como la Medusa mutilada, sus serpientes.

NOTAS

1 Carl Gustav Jung: *Psicología y religión*, Barcelona, 1994, p. 137.

2 C. G. Jung: *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, 1957, p. 14.

3 Gilbert Durand: *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, 1968, p. 27.

4 Una referencia, aun breve, de las diversas corrientes psicológicas en relación con la religión excedería el espacio disponible.

5 Ver Charles Tart: *Psicologías transpersonales. Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*, Barcelona, 1994, p. 11.

6 O. cit., p. 13.

7 C. G. Jung: *Psicología y religión*, pp. 153-154.

PARTE IV

RELIGIÓN Y GEOPOLÍTICA

Tradición y geopolítica A PROPÓSITO DE CIERTAS TEORÍAS HOY EN VIGENCIA

*Marcos Ghio**

Samuel Huntington, politólogo norteamericano y uno de los principales referentes doctrinarios del régimen en la actualidad vigente en los Estados Unidos, ha sostenido, en contraposición a las posturas iluministas, formuladas años antes por su compatriota Francis Fukuyama, que el motor de la Historia es la lucha incesante entre civilizaciones rivales. En ellas, a pesar de que asumen en su seno muchas veces tintes ideológicos diferentes e incluso en apariencia antagónicos entre sí, rige una finalidad muy precisa, habitualmente inconsciente: la de hacer primar el propio poder en detrimento de las restantes.

Una civilización sería, de acuerdo a su óptica, el modo en que un

* Licenciado en Filosofía. Autor de numerosas publicaciones sobre las tradiciones culturales de Occidente. Es traductor y comentarista de la obra de Julius Évola.

grupo de personas con caracteres que les son comunes asume su manera de ser afirmando su personalidad ante los otros que se le contraponen, llevando así a cabo el propio instinto de supervivencia, es decir, obedeciendo a una regla que informa a la naturaleza toda según la cual la vida tiene como meta principal la persistencia y la expansión de sí misma. Esto alcanza su forma más neta, coherente y contundente en el momento en que una civilización se encuentra regida por un principio único y rector para todos sus integrantes, el cual adquiere su vigor mayor cuando se expresa a través de una forma religiosa. Desde esta perspectiva, esa forma religiosa no debería ser comprendida principalmente como el camino por el que una comunidad pretende vincularse con lo trascendente, superando así su inmediatez, sino como la manera en que esta se afirma a sí misma frente a las restantes tratando de doblegarlas por la fuerza de convicción que emana de su voluntad. Y ello estriba en que la religión está fundada en principios que son en el fondo irracionales, como lo es también el hecho de que la vida deba siempre ser y expandirse ilimitadamente. Toda religión se basa en una fe colectiva, la cual no hace más que expresar en el fondo, de manera mecánica e inconsciente, el modo en el que una comunidad se afirma a sí misma y sobrevive así en la lucha en contra de las que la circundan y disputan.

Ante este panorama francamente desolador digamos que en verdad a muchos no deja de resultarnos trágico aceptar que la vida sea un fin en sí mismo y que se exista simplemente para que esta se perpetúe a través de los que ahora nos encontramos aquí, de la misma manera a como lo fuera anteriormente con todos los que nos precedieron. Y también de que sea la vida la que en el fondo nos maneje a través de todas nuestras manifestaciones y acciones, más allá de nuestra voluntad propia, de nuestros impulsos y deseos. Que sea la vida la que nos haga asumir una fe irreflexiva que desencadene la irracional convicción de que es en nosotros únicamente en donde se encuentra la fuente de toda verdad y justicia. Y que a partir de esta idea surja el sentimiento de un deber esencial de hacer triunfar nuestra visión por doquier, y que sea a su vez en tal acto que se encuentre el medio por el cual, al afirmar nuestro impulso de poder, realizamos

de este modo la vida en tanto realidad que se nos sobrepone. Es pues de tal manera, con este accionar que oculta sus intenciones más profundas, cómo la vida sigue siendo y perpetuándose ilimitadamente. Y es también dentro de tal contexto cómo la religión juega un rol primordial, especialmente en aquel fenómeno que le es propio y que ha dado en llamarse el *exclusivismo religioso*. Este consiste en considerar que solo la propia fe es la que salva. Esta doctrina sostiene que no existen caminos diferentes de vincularse a lo sagrado, distintos en función de la también diferente manera de ser que tienen las civilizaciones, sino que uno solo, el propio, es el correcto. Los otros, los que no pertenecen a la propia forma, son concebidos simplemente como desvíos, como errores satánicos que se nos han interpuesto para apartarnos del recto camino. Por ello, en el acto de conversión que una religión requiere de la otra, es decir, en la exigencia de estar sometidos a la fe propia reputada como la exclusivamente verdadera, es como se manifiesta el instinto de dominio y de afirmación de sí que posee una determinada civilización sobre las restantes y es a su vez la manera ciega y al mismo tiempo astuta como la vida que todo lo rige continúa silenciosamente con su camino expansivo. Lo mismo sucede en el mundo de la naturaleza física y animal, el cual también, como el humano, está sometido a una lucha por la supervivencia entre las diferentes partes que lo componen. Por eso, cuando en una civilización prima una determinada fe, sería natural que la misma deba ser necesariamente expansiva y excluyente, pues esta tiene por fin principal expresar el afán de poder que en aquella se encuentra anidado y latente.

Es cierto, sin embargo, que en algunas circunstancias la fe en una religión trascendente puede llegar a entrar en crisis ante los avances efectuados por la razón, principalmente a través de un conocimiento científico que no siempre llega a ser asimilado por una creencia religiosa. Sin embargo, cuando la certeza en un ser trascendente viene a menos a raíz de los “descubrimientos” que la ciencia ha divulgado con su saber universal y principalmente con sus “logros” tecnológicos, ello no significa que el fondo irracional que infunde a una determinada civilización necesariamente desaparez-

ca. El principio de la vida, que siempre está presente, inmediatamente encuentra un sustituto ante tal menoscabo. Ese lugar pasa a ser ocupado entonces por la ideología, la cual es en el fondo también una religión aunque de carácter secular, es decir, se trata de una fe que, si bien carece de la aceptación de un Dios y de la trascendencia, sin embargo conserva de la forma superada el mismo trasfondo irracional y fanático que es también propio de todas las religiones. Siempre es necesario sostener y alimentar este trasfondo a fin de que la civilización sobreviva.

Aunque las ideologías en sus comienzos se nos presenten como contrapuestas a las religiones, apareciendo como sus sustitutos laicos y seculares, con el tiempo en el seno de la civilización tales asperezas son limadas pasando las dos a integrarse recíprocamente hallando la existencia de un trasfondo común. Así pues, si bien el Occidente cristiano ha ido suplantando con el tiempo la importancia de la religión católica por la fe en la democracia y en el mercado, ello no solo no ha significado la desaparición de la Iglesia, sino que incluso esta ha asumido y se ha subordinado a tales valores, otorgándoles un contenido "espiritual", en especial luego del último Concilio. De la misma manera, el Oriente cristiano, el que adoptara la forma histórica de la civilización bizantina, luego de haber asumido en su momento la extremadamente atea ideología del comunismo en reemplazo del cristianismo ortodoxo originario, hoy en cambio ha morigerado los alcances de la misma aceptando a su vez gran parte de los valores de la religión laica del Occidente dentro de los cuales ha también encontrado su espacio "ecuménico" la actual Iglesia Ortodoxa. Varios autores han demostrado de este modo con argumentos contundentes los lazos estrechos entre la religión y las formas ideológicas consecuentes, no siendo estas sino maneras secularizadas a través de las cuales se ha expresado siempre el trasfondo religioso originario común a ambas civilizaciones, el del judeo-cristianismo. Así pues, el dogma de la igualdad, común sea al liberalismo democrático como al marxismo comunista, no es sino una secularización del principio cristiano originario de la igualdad de todos ante Dios en tanto seres pecadores y provistos simultáneamente de un

alma inmortal. El final feliz de la Historia con el triunfo del bien sobre el mal –sostenido tanto por la ideología liberal democrática como por el comunismo marxista–, que se encuentra precedido por una lucha incesante entre principios opuestos, es también la secularización escatológica de la visión cristiana de la historia de la humanidad que se consuma con un final prodigioso en el que los ángeles buenos terminan doblegando en un Apocalipsis a los ángeles malos, restaurando victoriosamente un paraíso originario.

Acotemos además que si bien las civilizaciones son múltiples, no

☞
Aunque las ideologías en sus comienzos se nos presenten como contrapuestas a las religiones, apareciendo como sus sustitutos laicos y seculares.

son sin embargo ilimitadas. Entre ellas hay cuatro en total, nos decía Arnold Toynbee –seguidor en tal perspectiva de Oswald Spengler y antecesor verdadero del norteamericano Huntington–, que se caracterizan por la mayor persistencia. Lo que hace que una civilización sea tal, es decir su característica principal, es que, en razón de un secreto instinto de supervivencia, ha sabido perpetuarse a lo largo del tiempo, no desapareciendo nunca del todo, aun cuando, en apariencia, determinadas circunstan-

cias parecieran mostrarnos otra cosa. Por el contrario, en muchos casos, cuando una civilización deja de manifestarse y parece haber asimilado los valores de otra, tal silencio y muerte son tan solo aparentes y en cambio prenuncian la irrupción de un nuevo tiempo de resurrección y un ulterior despliegue multiplicado de energías. Según Toynbee, además de las dos civilizaciones antes aludidas pertenecientes al campo del cristianismo, encontramos a la medio-oriental o islámica y a la extremo-oriental o brahmánico-budista. Cada una de ellas presenta caracteres y modalidades distintivas muy precisas que han intentado siempre hacer valer frente a las restantes. Y si bien en tal proceso de lucha irreversible de todos contra todos el Occidente ha logrado doblegar y asimilar a sí mismo a las otras civilizaciones que no han sabido resistir a su embestida, la resurrección

actual del Islam —que desde hace siglos se encontraba sometido al avance de su par enemiga— nos confirma aquella teoría que sostiene que la esencia de las civilizaciones es que nunca mueren ni desaparecen del todo. El Islam, luego de un período de retroceso posterior a varios siglos de expansión incontenible, tras el gran impacto acontecido en el siglo *xvi*, con el Descubrimiento de América y de la imprenta por parte del Occidente, hoy comienza a querer volver a asumir una iniciativa de lucha y antagonismo, como intentando tomarse una revancha luego de un largo período de silencio que no ha sido en verdad otra cosa que una acumulación discreta de energías. Si bien la civilización medio-oriental durante un cierto período ha asimilado el impacto de Occidente sometiéndose y aceptando sus valores, esta sumisión ha sido tan solo aparente y superficial, pues con el tiempo ha ido desarrollando, de manera primero escondida, un fuerte movimiento de antagonismo y lucha, de retorno a sus valores raigales de civilización, especialmente a través de lo que hoy se conoce como el *movimiento fundamentalista*.

No acontece actualmente, en cambio, lo mismo con la civilización extremo-oriental, aunque no está descartado que ello pueda suceder en otros tiempos. En esta civilización se ha dado un proceso hacia la asimilación y el sometimiento a Occidente, semejante al desarrollado en el Islam. Los movimientos contestatarios que surgieron han padecido de múltiples carencias, por lo que fueron derrotados fácilmente, renunciando así un largo período de asimilación a la civilización vencedora. Al respecto, los ejemplos más notorios son los casos de China y de Japón. Vale la pena analizar brevemente estos dos procesos, distintos por el tipo de contestación asumida, pero similares en su fracaso. En ambos países, en algún momento del siglo pasado, se intentó hilvanar una reacción en contra de Occidente, que no tuvo éxito. Tras el fracaso consecuente, debido a ciertas falencias en la actitud asumida, estas naciones han terminado adoptando la religión secularizada del mercado y de la democracia que rige en Occidente inclusive con más vigor que sus vencedores. El caso de China es sin embargo diferente que el de Japón, pues allí la reacción que se intentó organizar fue asumida utilizando las formas propias de una

ideología de origen occidental, el *marxismo-leninismo*, de un modo muy similar y casi calcado a como sucediera en el caso de la otra civilización, la cristiano-oriental. En ambos casos se estableció como móvil religioso principal el que en ese entonces también primaba en el Occidente: la demonización de la economía, consigna asumida por sus burguesías en su fase decadente de edad del hierro. De este modo no comprendieron que, al aceptar sus mismos principios, terminaban sucumbiendo a ellos, cosa que aconteció más tarde al comprarse los "logros" mayores de la "economía de mercado". Como resultado de todo este proceso, China es hoy en día una verdadera nación capitalista.

En Japón, en cambio, las cosas sucedieron de manera distinta. Allí la clase dirigente adhirió con fuerza al *shintoisimo*, doctrina religiosa especialmente vinculada al culto sagrado del Emperador y por lo tanto opuesta a los valores economicistas de la modernidad burguesa. Esta vez la reacción provino de las venas más profundas de la propia civilización. Sin embargo, su caída sobrevino luego de una derrota militar, en el momento en el que la figura sagrada del Emperador, equivocadamente, en aras de una pretendida y ficticia preservación de la propia institución, había aceptado degradarse al rol caricaturesco propio de los reyes democráticos de nuestros días que "reinan pero no gobiernan", poniéndose así al alcance de todo el mundo. De este modo, la deserción acontecida en la cúspide arrastraría en un proceso descendente al resto del país, el cual, del mismo modo que en China actualmente, aunque siguiendo un camino diferente, asumiría con un fervor hasta patológico la sociedad de consumo propia de un Occidente degradado. El heroico *barakiri* del poeta Mishima —efectuado como una reacción frente a la humillación obscurente del emperador Hiroito y a las secuelas de decadencia y sumisión— representa simbólicamente el epílogo de una civilización que sucumbe ante el impacto de un Occidente a su vez también degradado al plano de una ideología economicista.

Luego de haberse hecho estas constataciones esenciales, dentro del contexto de la teoría de la lucha de las civilizaciones —la que obviamente no es la nuestra y a la que refutaremos al final—, la gran ad-

vertencia que nos lanzan estos ideólogos es que toda civilización que se precie de tal y que pretenda subsistir, y en este caso específico el alegato va dirigido al Occidente que intentarían representar, debe tener clara conciencia respecto de cuál es su principal enemigo. Habiendo sido liquidado el conato de una posible reacción cristiano-bizantina, tales ideólogos —entre los cuales también los hay de la Iglesia Católica—¹ nos advierten que, en razón de su común trasfondo judeo-cristiano, estas civilizaciones no deberían ser rivales, sino íntimamente aliadas, tal como lo intentaron serlo siglos atrás ante la embestida del Islam turco. A su vez, vencidas las dos reacciones producidas en el seno de la civilización extremo-oriental, a través de China y Japón, solo queda la tercera que es la que actualmente intenta presentar batalla. El Islam, especialmente en su expresión fundamentalista, es el único que se ha resistido a su avance arrollador y que reacciona luego de un período de retroceso de unos cuatrocientos años. Ostenta, por contraposición al fanatismo ideológico de la religión laica del Occidente, otro tipo de fanatismo de carácter trascendentalista y sagrado, que intenta retornar a los principios más raigales y originarios de la propia civilización, ya no tan solo a un nivel político o religioso, sino incluso en el plano de las costumbres morales. Dicha reacción se asemeja a la del shintoísmo budista japonés por su radicalidad y hasta ha dado expresiones similares de guerra total, tales como la resurrección del fenómeno *kamikaze*. Pero la gran diferencia entre aquella experiencia y esta es que esta vez se trata de una expresión masiva y no meramente reducida a una élite como en el caso del shintoísmo. Sin embargo hay algo que lo hace aún más peligroso que la experiencia anterior y es principalmente la miopía con que tal fenómeno ha sido tratado esta vez por la dirigencia norteamericana y europea. Los ideólogos de Occidente han constatado con alarma que el progreso de tal ideología extrema, la que no es sin embargo la única que rige actualmente en esa civilización y que en otras épocas era apenas insignificante en su influencia, se ha debido, más que a los aciertos de esta, a los profundos errores cometidos por los gobiernos de sus países que desconocieron su doctrina esencial. Su principal equívoco ha consistido en confun-

dir al enemigo verdadero. Aletargados por los vapores soporíferos de los delirios iluministas finiseculares, de los cuales Fukuyama ha sido el principal mentor en los últimos tiempos, han creído que la Historia se terminaba el día en que el comunismo, reputado falsamente como el último de los enemigos, desapareciera de la escena del mundo, dando lugar a una sociedad en la que imperara definitivamente la racionalidad. Según esta visión, la caída del muro de Berlín acontecida en 1989 debía significar el final feliz de la Historia. Pero lejos de cumplirse esta utópica profecía, la Historia continúa con su ritmo expansivo y vertiginoso y un nuevo enemigo agigantado es el que acecha ahora de manera ostensible. Justamente el momento en el cual el final parece haber llegado es también aquel en el que comienza a operarse el inicio de un nuevo proceso. Los utopistas, convencidos de su ideología, se empeñaron años atrás en una lucha incondicional en contra de la Rusia soviética, no dudando en favorecer, en función de dicha meta principal, el avance del fundamentalismo islámico, el cual, de haberse comprendido la teoría de la lucha de las civilizaciones, era en verdad el principal enemigo. Así pues, por ejemplo, el conocido fenómeno de Bin Laden, hoy en día la expresión más extrema y dura del fundamentalismo, demonizado en la actualidad por el régimen norteamericano, no ha sido sino impulsado por este mismo país en su intento por desestabilizar a la URSS en Afganistán. Los talibanes que se establecieron en el poder y que por su carácter extremadamente fanático y montanista se creía que iban a desaparecer rápidamente de escena una vez que se diera cuenta con el comunismo en crisis, lejos de extinguirse han multiplicado su influencia como una verdadera plaga. De la misma manera que no se evitó en un primer momento el triunfo del fundamentalismo en Irán, a pesar de que tal revolución destronaba a un gobierno incondicionalmente amigo. Se pensaba que un régimen de ese tipo, profundamente religioso y hostil, iba a ser un obstáculo de frontera para el gobierno de Moscú, lo que aceleraría su proceso de desintegración. De esta manera, tales acciones que en un primer momento pueden haberles dado algún resultado positivo pues apresuraron la caída del muro y el "fin de la Historia" han sido en el fondo contraproducentes. La

dirigencia occidental, por su ignorancia, confundió al enemigo principal, que no era sino el Islam, cuya enemistad con el Occidente se remonta a la época misma de las Cruzadas y de la Guerra Santa. Esta enemistad era mucho mayor que la que mantenía con la civilización cristiano-ortodoxa bizantina, con la cual en última instancia las diferencias han sido siempre menores en razón del común origen judeo-cristiano de ambas. Por otra parte, con la asunción del marxismo, era en el fondo una oposición occidentalizada a la manera norteamericana, a pesar de su pretendida hostilidad. Y aún hoy en día, a pesar de todas las evidencias, la misma miopía continúa existiendo. Cuando ya a todas luces el Islam fundamentalista atruena con sus atentados y siembra el pavor en la sociedad occidental, mostrando sus garras más filosas, Norteamérica y varios de los gobiernos europeos siguen sin comprender que Rusia o Serbia, más aún luego de haberse liberado de las aristas más crudas del ideologismo comunista y haber ingresado en cambio en la ortodoxia liberal capitalista, enfrentan hoy al mismo enemigo, el Islam, en su propio territorio. Es el caso de Chechenia en la ex Unión Soviética, o el de los musulmanes bosnios. Estos países no solo no cuentan con la colaboración necesaria de los gobiernos occidentales, sino que reciben incluso su hostilidad provocada por la confusión que lleva a tomar como una mera puja por intereses materiales hegemónicos y circunstanciales lo que es una guerra de civilizaciones. Occidente debe comprender de una vez por todas que la Historia no ha concluido y que los enemigos siguen siendo los mismos de hace cuatrocientos años, así como también sus aliados. Frente al Islam y su "guerra santa", Roma y Bizancio deben volver a hacer causa común, dejando de lado sus desinteligenacias de otrora que permitieron el avance turco otomano y la caída de Constantinopla y tratando de dar cuenta definitiva de su principal enemigo. Hoy las circunstancias y constantes seguirían siendo las mismas mientras cambiaron tan solo las capitales desde donde debe operarse la gran reacción. Ahora los centros operativos se encuentran en Nueva York y Moscú,² aunque las civilizaciones siguen siendo las de siempre. Tal es el alegato final de estos ideólogos, no siempre formulado de manera precisa y muchas veces apelando a

circunloquios verbales para evitar herir susceptibilidades, pero que nosotros hemos tratado de describir en toda su crudeza.

En lo que sigue formularemos las objeciones principales que nos suscita tal postura.

1) No creemos que la civilización, comprendida simplemente como el lugar de pertenencia de una persona, sea un límite insuperable que decida y determine todas sus acciones futuras. De la misma manera que en un plano más bajo tampoco consideramos que el haber nacido en una determinada patria o nación sea el factor determinante, sino en cambio la adherencia o no a ciertas ideas o principios. El hombre es para nosotros un ser libre, capaz de superar los distintos condicionamientos a los que se encuentra sometido.

☞

Modernidad y Tradición son las dos formas de civilización posibles concebidas en función de la existencia de dos tipos de hombre antagónicos.

2) A pesar de lo que sostienen los ideólogos antes mencionados, la vida, así como no es para nosotros un factor determinante, tampoco representa el fin de nuestra existencia. Sin embargo no dejamos de admitir que ello puede serlo para algunos o muchos, pero consideramos que no todos los seres humanos se encuentran satisfechos con el hecho de considerarse sometidos al rol de ser partes de una totalidad que los trasciende. Así como para algunos la simple vida, o la perpetuación de la propia especie, puede representar su meta final, para

otros lo es en cambio la supra-vida o la eternidad.

3) Desde tal perspectiva creemos que en vez de ser cuatro o más las civilizaciones existentes, ni ser el mero factor de la supervivencia el elemento determinante de su clasificación, el mismo encuentra en cambio su eje en los dos modos existenciales posibles para el hombre, el de aquellos que tienen como meta final la mera perpetuación de la vida, y al que pertenecen los ideólogos antes aludidos, o el de aquellos que en cambio la toman simplemente como un medio para trascenderla. Modernidad y Tradición son para nosotros las

dos formas de civilización posibles concebidas en función de la existencia de dos tipos de hombre antagónicos. Los mismos no se encuentran afincados en una determinada estructura histórica o geográfica, sino en cambio están diseminados en todas las naciones y culturas que existan o hayan existido, en mayor o menor grado de intensidad. Hallamos civilización tradicional en China, en Grecia, en Roma, etcétera, del mismo modo que igualmente encontramos en los mismos sitios elementos propios de la civilización moderna. Por lo cual estamos o nos encontramos más cerca o lejos de alguien no porque sea chino, cristiano o musulmán, no porque pertenezca o no a una determinada civilización, raza o religión, sino en la medida que adhiera a determinados valores, en tanto estos sean modernos o tradicionales.

4) Desde tal óptica para nosotros no es la religión una dimensión insuperable que escinde entre sí a las culturas o civilizaciones, sino que consideramos que en la misma lo esencial es comprenderla como el camino múltiple y variado que asumen las personas para elevarse hacia Dios o la eternidad. Desde tal perspectiva somos ecuménicos³ en tanto consideramos que, si bien lo trascendente es uno, múltiples en cambio son los caminos para alcanzarlo, de acuerdo justamente a la diversidad de razas y culturas que hacen a la esencia humana. Por tal razón, así como rechazamos el antagonismo de las civilizaciones en función de una irracional lucha por la supervivencia, nos contraponemos por igual al exclusivismo religioso y consideramos al catolicismo tan solo como nuestra modalidad propia para vincularnos con lo sagrado, no sintiendo la necesidad de convertir a nadie, sino tan solo exigiendo el respeto por las formas distintas de relacionarse con lo divino de parte de todas las religiones y que las mismas sean concebidas esencialmente como caminos múltiples para alcanzar el Cielo y no como meras formas moralizantes y políticas de opresión y exclusivismo.

5) Por ello, en la medida en que la reacción sobrevinida en el campo del Islam ha rechazado a la modernidad y ha puesto el acento en lo sagrado, asumiendo una postura activa y de rebelión contra la misma, en tanto ha alcanzado una vasta multiplicidad de planos, nos

sentimos mucho más cerca de ellos que de la actual Iglesia Católica "occidental", hoy casada abiertamente con el mundo moderno. También comprendemos por qué el Islam llama a una guerra santa en contra del catolicismo en tanto ha percibido que este, a través de su Iglesia, hoy representa un verdadero soporte de la herejía moderna. El día en que logre estructurarse en su seno una reacción similar a la del Islam, es decir, el día en que pueda organizarse un fundamentalismo católico, que tenga por eje un universo estructurado en función de lo sagrado, posiblemente las posturas sean diferentes.

NOTAS

1 Queremos citar especialmente aquí la obra del autor católico argentino, el sacerdote Alfredo Sáenz, titulada *La nave y las tempestades* (Gladius, 2002), aunque acompañada con un subtítulo más explícito: *La embestida del Islam*. En la misma, el autor, que pertenece al sector conservador de su religión, aunque papista y por lo tanto adherido fielmente a la política de Juan Pablo II, nos muestra con claridad cómo la Iglesia, a pesar de su pretendido ecumenismo que en la actualidad solo existe a un nivel moral y político, sostiene a rajatabla el exclusivismo de la propia religión, reputando como heréticas, apóstatas o "paganas" a las restantes. En ello concuerda indirectamente con Huntington, al que no por casualidad cita en su obra elogiosamente, a la par que lamenta que Norteamérica no haya seguido sus consejos de alistarse en una cruzada "occidental" en contra del Islam. Para este autor, el Islam sería el peor de los enemigos del cristianismo, cuya única salida sería la conversión al catolicismo. La mala fe aviesa con la que el autor deforma y silencia ciertos hechos históricos con la finalidad de consolidar su postura y dejar siempre bien parada a su Iglesia –la que a su entender nunca habría actuado de manera oportunista, ni tampoco habría tenido responsabilidad alguna en la caída de Constantinopla– nos obliga a remitirnos a una crítica especial que haremos a tal obra en el momento oportuno. De todos modos no podemos soslayar que el libro tiene importancia para hacer notar la coincidencia de fondo que hoy en día existe entre Norteamérica y la Iglesia Católica por lo que no estaría equivocado Bin Laden cuando llama a una guerra santa en contra de ambos, en tanto representantes por igual del actual Occidente degradado.

2 Algunos autores de tal escuela, sin embargo, discrepan en poner a Norteamérica como posible polo de reacción anti-musulmana debido a los aludidos avales otorgados al Islam, por lo que han sustituido a Nueva York por alguna capital europea, como po-

dría ser Berlín o París, o ambas a la vez, manteniendo en todos los casos a Moscú en su rol esencial de lucha en contra de tal civilización enemiga. Los sectores católicos conservadores, del estilo del padre Sáenz, incluso otorgan a Rusia un significado sagrado, lo cual no se reduciría a otra cosa que en lograr la conversión de los musulmanes y judíos al catolicismo. Esta, capitaneando una nueva Cruzada, se reconciliaría con Roma volviendo así a unirse las dos expresiones del cristianismo y retornándose de tal modo a una nueva Edad Media con un prenuncio del fin de los tiempos, aunque siempre bajo la égida vigilante del Vaticano. En realidad en el fondo tales disidencias son menores en función de un objetivo común a todos que es el de considerar la lucha irreversible de civilizaciones rivales cumpliendo aquí un rol fundamental el exclusivismo religioso.

3 Una de las principales evidencias de que la Iglesia actual, a pesar de su mentado ecumenismo, no ha sin embargo abandonado su exclusivismo sectario en materia religiosa, por el que sigue considerando a todas las demás religiones que no son la católica como expresiones de apostasía, herejía o "paganismo", reputándolas cuanto más como errores que hay que tolerar, se encuentra en el hecho de que la mayoría de los sectores denominados integristas y críticos de la mundanización de la Iglesia, en especial tras el último Concilio, hayan hesitado siempre en separarse de la misma y que incluso muchos de ellos, luego de una etapa de rebeldía, hasta hayan terminado reconciliándose con el tiempo con ella. Ambos sectores, el oficial y rebelde, calificados recíprocamente como modernistas e integristas, en el fondo aceptan que mientras que un condenado a muerte por múltiples asesinatos, si en el instante final de su vida se subordina a la Iglesia y reconoce a Jesús como al único Dios, se salva, no sucedería así en cambio con un asceta de otra religión que, a pesar de haber dedicado una vida entera a la Divinidad, no ha aceptado en cambio tal primacía. Ha sido justamente esa circunstancia de afinidad esencial lo que ha llevado al sector integrista hacia la esterilidad en que se encuentra en nuestros días. El mismo ha equivocado el camino en tanto ha querido ver el comienzo del desvío de la Iglesia tan solo a partir del Concilio Vaticano II y ha en cambio valorizado a Trento y al Vaticano I, pretendiendo un retorno al espíritu de los mismos. No ha comprendido que el último Concilio ha sido una actualización histórica de los anteriores, los cuales a su vez continúan una misma línea inaugurada en plena Edad Media, aunque con antecedentes precisos durante el período evangélico. El verdadero desvío de la Iglesia se da cuando pretende asumir para sí la exclusividad de lo sagrado, desconociéndose no solo al resto del mundo y a las restantes religiones, sino aun a partes de la propia cuando ha reducido su presencia meramente a los templos, habiendo querido perpetuarse a través de su monopolio. De allí el fenómeno de exclusivismo extremo que ha presentado el catolicismo en relación a otras formas, así como su afán exasperado en querer convertir a todo el mundo, lo cual no es sino la manifestación de un espíritu de exagerado hegemonismo por parte de la Iglesia. El Concilio Vaticano II, a pesar de su mentado ecumenismo, no ha derogado el principio de que *extra ecclesiam nulla salus est*, reduciéndolo tan solo a una esfera moral y de los derechos humanos, en el mejor estilo de la democracia y de la modernidad que hoy vivimos, dejando así al amparo su exclusivismo en materia

religiosa, el cual en estos tiempos últimos ha adquirido ribetes aún más sectarios que en otras épocas, si bien en la actualidad la Iglesia no cuenta afortunadamente más, en aras de ello, con el precioso instrumento de la Inquisición. Una verdadera superación del güelfismo, que es en última instancia la primera y esencial gran desviación acontecida en el seno de la religión católica, pasaría pues por revisar el concepto de ecumenismo aprobado en el último Concilio, demostrando que el mismo es ficticio, superficial y continuista respecto del desvío originario de la Iglesia. Que el ecumenismo verdadero consiste en considerar a las demás religiones como diferentes caminos para alcanzar una misma verdad, así como también en el seno de la misma la existencia de distintas vías acordes con el grado y calificación que tengan las personas, encontrándose dentro de las cuales también el esoterismo, fenómeno siempre combatido en razón del aludido sectarismo exclusivista. En pocas palabras, habría que comprender de una vez por todas, a diferencia de los sectores integristas católicos, que el Vaticano II no ha negado ni al Vaticano I ni a Trento, sino que es una continuidad actualizada de los mismos.

Choque de civilizaciones

EL CASO ISLAM-OCCIDENTE

*Ramiro Anzit Guerrero**

Introducción

Francis Fukuyama,¹ basándose en las ideas filosóficas de Emmanuel Kant y los conceptos de política exterior de Woodrow Wilson de un orden mundial pacífico y cooperativo, planteó el postulado del “Fin de la Historia”.² Para Fukuyama, la humanidad –gracias a un trabajo evolutivo– había llegado a un número determinado de democracias –aproximadamente 62 países– logrando, de esta manera, una forma de organización social en la cual todos los grandes problemas estaban solucionados. Los países asociados a la democracia liberal constituirían la forma última de gobierno y el punto final de la evolución ideológica del hombre.

La aparición, en 1989, del postulado del “Fin de la Historia”, coincide con los procesos de caída del régimen comunista –dentro de la *Perestroika* de Gorbachov– y con la visión liberal y neoconservadora que caracterizaba a la producción intelectual del capitalismo occidental. Esta situación se traduce en la derrota del socialismo y

* Abogado (USAL). Magíster en Estudios Estratégicos (ESGN). Doctorando en Relaciones Internacionales y en Derecho Penal (USAL). Cursó estudios en lengua árabe, Corán y Ciencias Islámicas con el Reino de Arabia Saudita. Miembro de la Sociedad Argentina de Análisis Político. Miembro de la Comisión de Derecho Internacional Humanitario de la Escuela Superior de Guerra. Miembro del Instituto de Derecho Penal y Criminología (CPACF).

el triunfo del liberalismo político y del capitalismo económico o cultura del consumismo.

Para el autor, desaparecen los conflictos internacionales, gracias a la hegemonía capitalista y el predominio absoluto del liberalismo que harán que se extingan, en la sociedad post-histórica, las luchas en gran escala entre estados. Nos dice el autor: "En el fin de la Historia no es necesario que todas las sociedades se conviertan en exitosas sociedades liberales sino que terminen sus pretensiones ideológicas de representar diferentes y más altas formas de la sociedad humana".³

Entonces, esta sociedad "ideal" –liberalismo político y capitalismo económico– encontrarían, para Fukuyama, su máxima amenaza en la presencia de movimientos religiosos en política y en el papel de los nacionalismos.

La consecuencia sería la división de la humanidad, los países y las naciones en sociedades históricas –la gran mayoría de países, con predominio en el Tercer Mundo y que no tienen capacidad de entrar en la modernidad– y post-históricas, Europa occidental y particularmente el régimen político norteamericano. También plantea que podrán existir situaciones en las que las sociedades se estanquen en la Historia, como la que se puede presentar en la evolución de la Unión Soviética, ante las amenazas del nacionalismo eslavófilo.

A la postulación de Francis Fukuyama, se sumaron los trabajos de Samuel Huntington con su teoría del "choque de civilizaciones", en la cual el autor clasifica al mundo en siete u ocho civilizaciones, una sola sería la occidental y el resto serían no occidentales. Para Huntington estas son: la occidental, la china o confuciana, la japonesa, la hindú, la islámica, la latinoamericana, la eslava ortodoxa y la africana subsahariana. Estas civilizaciones se asocian a su vez a cuatro grandes religiones: cristianismo, Islam, hinduismo y confucianismo.

En oposición a la idea de una civilización universal –postulado de Fukuyama– dominada por los patrones valorativos occidentales, Huntington plantea que en el mundo de la posguerra fría, las distinciones culturales son vitales y la política mundial se vuelve multipolar y multicivilizacional. A esta concepción, agrega que los con-

flictos más peligrosos son los que se producen a lo largo de las líneas divisorias existentes entre las civilizaciones, teniendo como principales elementos de fricción y futura violencia a la interacción de la arrogancia occidental, la intolerancia islámica y la autoafirmación china.

Huntington afirmaba que en ese proceso de homogeneización cultural, económica e incluso política sería inevitable un choque de culturas y civilizaciones, y como ejemplo de su tesis expuso el supuesto conflicto permanente entre Occidente y el Islam. Con respecto al Islam, Huntington intenta explicar las causas del “resurgimiento” islámico —en ascenso a partir de los años setenta— y logra una conclusión, que es la siguiente: “El problema subyacente para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam, una civilización diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y está obsesionada con la inferioridad de su poder”.⁴

En esa época, el Islam era una luz intelectual que transmitía sus conocimientos tanto en geografía, óptica, arquitectura como en agricultura, medicina, astronomía, náutica y álgebra.

El autor no acusa a los movimientos violentos que puedan surgir del Islam, ni a los “fundamentalistas” musulmanes de ser un posible peligro, sino, por el contrario, acusa al Islam en sí mismo de ser una amenaza para la estabilidad mundial y la seguridad de Occidente. Pero, ¿cómo surge Huntington y su visión del Islam? ¿Cuales son los antecedentes históricos y los intelectuales occidentales que abonaron el terreno para permitir el surgimiento de estas ideas de “choque de civilizaciones”?

El origen: las Cruzadas (1095-1270)

Después de siglos de oscuridad, Europa lentamente floreció del targo de la Alta Edad Media,⁵ y en ese exacto momento aconteció el

hecho que marcó las concepciones futuras de Occidente hacia el Islam: las Cruzadas. Este fue un movimiento religioso, político y cultural que derribó el ideal nacional. Dio júbilo, unión, objetivo y, a su vez, fue el evento que mayor impresión y efecto causó en las masas europeas, al formular el concepto transnacional de "cristiandad". Todas las naciones europeas—ahora cristianas—enarbolaron el estandarte de la fe y marcharon hacia Tierra Santa para arrojar a los "infielos".

Esto demuestra la falta de conciencia que se tenía de la función científica y bienhechora para Occidente que habría tenido los aportes del Islam. En esa época, el Islam era una luz intelectual que transmitía sus conocimientos tanto en geografía, óptica, arquitectura como en agricultura, medicina, astronomía, náutica y álgebra, entre otras disciplinas. Por su parte, aportó descubrimientos de otras regiones desconocidas como el sistema decimal traído de la India o el papel desde la China. Es de destacar que muchos intelectuales reconocen que Europa conoció el pensamiento griego gracias a la labor de las bibliotecas islámicas de Toledo y Palermo.

Como es sabido, las impresiones que se producen en la infancia marcan a una persona pero también a los Estados, y las primeras impresiones de la infancia europea con el Islam fueron violentas, ya que esta alianza—las Cruzadas—era en relación a un falso enemigo en común: la civilización islámica. El enfrentamiento entre Europa y el Islam en las Cruzadas coincide con la infancia de la civilización europea. Este movimiento comenzó como una excusa a la petición que hizo el emperador de Oriente, Alejo Comneno, al papa Urbano II para detener el avance de los turcos selyucidas⁶ hacia Constantinopla. Urbano convocó a los príncipes, nobles, clero y pueblo en la ciudad francesa de Clermont para realizar un concilio (Concilio de Clermont-Ferrand, 1095). En el mismo, el papa Urbano explicó: "Dios ha planteado una guerra santa: por un lado está el mal y por el otro el bien", e invitó a que se unieran a su causa que perseguía conquistar territorios, someter al "infiel" y acabar con las luchas intestinas europeas bajo la divisa papal de: "Dios los quiere".

Desde los tiempos primitivos de la Iglesia Cristiana, sus fieles visitaron sus santuarios en Palestina. Al producirse la conquista de esta

por los árabes en el año 637, el Califa Omar permitió que los cristianos continuaran con sus prácticas, sin obstaculizar en ningún sentido la devoción de los peregrinos, conformándose solo con la imposición del tributo (*Yiziat*) para las "Gentes del Libro" (cristianos y judíos) que habitaban en territorio islámico.

Es así como se puede inferir la falsedad de los argumentos que intentan justificar las Cruzadas, al decir que estas fueron una reacción contra la agresión de los musulmanes hacia los peregrinos cristianos que iban hacia Tierra Santa.

Los factores más probables que condujeron a las Cruzadas son:

Factores políticos

- La toma de tierras del Islam, para evitar su avance, y así preservar a la civilización cristiana de Occidente.
- La creación de un enemigo común con la Iglesia Ortodoxa Griega.
- La obtención por parte del papado de mayor importancia e influencia entre los reyes, los nobles y el pueblo.

Factores sociales

- El mejoramiento de las relaciones entre las naciones europeas, que se mostraban divididas y anarquizadas, al combatir un enemigo en común.
- El debilitamiento de las luchas internas de los reinos feudales.
- El fortalecimiento de la autoridad del monarca.
- Elevar la moral de los pueblos al inventar un interés espiritual de lucha.

Factores económicos

- El desarrollo de nuevas industrias y el refuerzo de las existentes.
- El incremento del comercio entre los países de Oriente y Occidente.
- El impulso de la navegación.

Factores militares

- Impedir que los árabes y turcos intentaran la conquista de Europa, y retrasar la conquista de Constantinopla.
- Acostumbrar a los europeos a la disciplina y perfeccionarlos en el arte militar.

Las Cruzadas fueron una tragedia tanto para Occidente como para el Islam. En el caso de Occidente porque su Iglesia, que había tenido un comienzo espectacular, perdió su autoridad sobre las mentes de Europa y para el Islam porque tuvo que soportar el fuego de fanáticos fervorosos, la destrucción y la crueldad de los “caballeros de la cruz”.⁷ Pero el principal daño fue intelectual ya que desde las Cruzadas se han amargado las relaciones Oeste-Este, al incentivar a las mentes de Occidente contra la civilización islámica y crear a su vez un profundo temor –justificado– en las comunidades musulmanas.⁸

En este último caso existe el moderno período del colonialismo europeo que ha dejado, también, su amarga huella en la mayor parte del mundo islámico, y la idea, que perdura en la concepción árabe de la política, de Muamarat o “conspiración” de Occidente contra el Islam,⁹ desde las Cruzadas, que tiene su apogeo con el colonialismo y la creación en tierras del Islam del Estado de Israel, pero manteniendo su “semilla envenenada” en el actual proceso de “occidentalización” que se produce en algunos países musulmanes.

El período del colonialismo

A finales de la Edad Media, en el Islam se produce un estancamiento cultural, mientras que Occidente comienza a tener una fuerte expansión económica y comercial. Este es el inicio del avance europeo sobre los pueblos musulmanes. Europa no utilizó estos avances científicos para el progreso de sus habitantes, sino para realizar el descubrimiento y la sanguinaria Conquista de América, las guerras de religión entre católicos y protestantes, y las expediciones por el mundo, que finalizaron con las actividades colonialistas de los europeos. En el mundo islámico, esta nueva etapa comienza oficialmente con la ocupación militar de Napoleón Bonaparte de El Cairo

Choque de civilizaciones

—batalla de las Pirámides, en 1798—, y termina con los procesos independentistas a mediados del siglo xx.

Una breve cronología de las principales ocupaciones al mundo islámico en el período colonialista, sería la siguiente:

1798. La invasión francesa al El Cairo.

1800. Holanda toma las islas del sudeste asiático a través del control de la Compañía de la India Oriental.

☪

Vemos que la real disputa no es Occidente cristiano / Islam oriental, sino materialismo total / vida trascendente.

1818. Gran Bretaña domina totalmente la India, encontrando los límites en territorio afgano.

1830. Francia invade Argelia. Durante la colonización francesa se trató de eliminar de raíz la cultura argelina. El francés fue la única lengua oficial y se eliminó el Islam de los programas escolares.

1864. La Rusia zarista controla el norte de Persia y en los siguientes treinta años toma Kazajstán, Azerbaiján y Tayikistán, quedando todo el Cáucaso bajo su control.

1881. Francia declara a Túnez como protectorado.

1912. Francia declara a Marruecos protectorado.

1912. España toma parte de Marruecos.

1912. Italia invade de forma sangrienta y despiadada a Libia.

1916. Franceses e ingleses realizan secretamente el pacto Sykes-Picot, por el cual Siria y Líbano quedaron bajo control francés. Se

crean los reinos de Irak y Jordania, y tanto Palestina como Egipto pasan a estar bajo la influencia británica.

1920. Por el tratado de San Remo, tres cuartas partes del mundo islámico quedan bajo dominio europeo.

El Islam siempre opuso resistencia a la ocupación de sus tierras. Allí donde había musulmanes, el colonialismo conquistaba duramente y a un costo increíble cada palmo de territorio.¹⁰ Incluso una vez conquistado el país, los colonos debían estar alertas permanentemente por el peligro de una súbita sublevación. Como ejemplo podemos citar el de la Reconquista Española, que trató —a través del Tribunal de la Santa Inquisición o Santo Oficio— de convertir a los musulmanes de España a la religión católica romana. En palabras de Turberville en su libro *La Inquisición española*: “Por lo que a los moriscos¹¹ se refiere, la historia del uso del Santo Oficio para este fin [la conversión forzada] puede explicarse muy brevemente, puesto que la experiencia de poco más de un siglo bastó para persuadir al gobierno español, en 1609, de que no podía asimilar a esta población extraña y que debía ser expulsada. [...] Hacia 1615, la deportación de los habitantes moriscos de todas partes de España se había completado virtualmente. Su salida fue un gran desastre económico y privó al país de sus trabajadores más hábiles, laboriosos y bien disciplinados”.¹²

Los invasores en tierras del Islam, nunca habían visto semejante espíritu de lucha como el que los musulmanes presentaban al defender sus familias, bienes y tierras. Estos invasores al encontrar en diferentes puntos del mundo comunidades islámicas, no pudieron comprender de qué forma una religión se había expandido de semejante manera, en tan pocos siglos de haber sido revelada y en lugares tan distantes como Marruecos e Indonesia.

Ante su incomprensión, el único argumento válido de Occidente fue que el Islam debía ser una religión de guerra y expansión, que al tomar nuevos territorios —a través de la *Yihad*— sometía a los pueblos que habitaban allí a la fe islámica. Con esa lógica, la *Yihad* sería una

clase de "Guerra Santa",¹³ que tendría su origen en las reminiscencias del instituto árabe preislámico de la "razzia",¹⁴ que al pasar por el tamiz del Profeta Muhammad, este le otorgó un sentido de sacralidad. Más tarde fue pulida por el fervor de los primeros musulmanes —los emigrados de Mecca a Medina—, que debieron combatir a sus enemigos mecánicos para mantener y difundir su comunidad,¹⁵ y luego estos, al convertirse en una potencia terrena, al no poder evitar la avalancha que producían, debían continuar con esta dinámica de expansión que no era principalmente religiosa sino política.¹⁶

Pero sin duda, la postura mayoritaria de la época era una percepción violenta del Islam. Este hecho fue agravado por el trabajo estéril de los misioneros de otras religiones que trataron de difundir y convertir a los musulmanes. Nunca en la Historia había sucedido que gente de todas las razas, idiomas y culturas se aglutinaran —bajo el estandarte de "La Ilaha Ilallah Muhammad Rasul Allah"— y defendieran con la misma valentía sus creencias, sus derechos y la no imposición de instituciones tanto políticas como de gobierno.

Ante estos hechos, nos damos cuenta de que Occidente no tenía elementos conceptuales para definir algo nunca visto anteriormente, solo tenía definiciones propias. Entonces los historiadores, investigadores y militares de la época concluyeron que el Islam era violento, fanático e imposible de dominar. Se definió a la *Yihad* haciendo uso de un juicio de valor subjetivo y sin preguntarle al Islam, cuál era el significado de la misma.

Desde ese momento, todos los especialistas y estudiosos de Occidente analizaron el Islam desde ese punto de vista, declarándolo "fundamentalista" e "integrista", sin buscar la verdadera esencia de la fe islámica y sin admitir —o haciéndolo tardíamente— que la lucha de los musulmanes era en defensa de una agresión extranjera y que respondía al derecho elemental y universal del hombre, el derecho a la autodefensa frente al intento extranjero de querer reemplazar sus costumbres, creencias, ritos y fe.

Aunque los términos "fundamentalismo" e "integrismo" para denominar ciertos movimientos surgidos del Islam se habían utilizado en Occidente en los años 70 y 80, con la política de Khomeini se di-

fundió la idea de un integrismo islámico.

Como conceptos tienen su origen en dos circunstancias totalmente ajenas al Islam. El fundamentalismo es un término del protestantismo cristiano, acuñado a fines del siglo xix por los teólogos de la Universidad de Princeton, que codificaron sus ideas en una serie de libros llamados *Los fundamentos*, publicados a principios del siglo xx y que culminaron en la constitución de la Asociación Mundial de Fundamentos Cristianos (World Christian Fundamentals Association).

El origen del integrismo —debido a influencias de los franceses ultracatólicos Joseph de Maistre y Louis de Bonald— es católico y fue expuesto por el Partido Nacional Católico fundado en España en el siglo xix. Esta fuerza determinó que ser integrista era relacionar las posiciones políticas con los preceptos religiosos. La política del Estado debía formularse de acuerdo con los postulados religiosos, sin contradecir a los textos sagrados.

Estos términos, que no tienen origen en el Islam, fueron utilizados por los “expertos” de Occidente al no tener elementos conceptuales y pautas de análisis para comprender la real dimensión y las características de la cosmovisión islámica.

La revolución iraní

A pesar de que el *sha* Reza Pahlevi intentó aplicar un modelo occidental, la sociedad iraní se aferró a sus tradiciones islámicas de origen shiita. En palabras de Antoni Segura, el problema estuvo en que se intentó “una excepcionalmente rápida occidentalización técnica frente a una muy lenta occidentalización cultural”.¹⁷

A esta situación se sumó la inflación, la escasez de trabajo y los abusos de los derechos humanos.¹⁸ El sistema occidental que quería imponer el *sha* Reza Pahlevi no funcionó y el malestar popular fue creciendo hasta llegar a la revolución. El líder religioso Ruhollah Khomeini, por sus características personales, se impuso como el líder indiscutido de la revolución iraní.

El 16 de enero de 1979, el *sha* Reza Pahlevi abandona el país y el

10 de febrero de ese mismo año vuelve Khomeini desde su exilio en Francia para dirigir la revolución islámica, deja sin efecto al régimen imperial y proclama la República Islámica de Irán. Debido al asilo que Estados Unidos otorgó al *Sba* –justificándose en motivos de salud– en noviembre se produce la toma de la embajada americana en Teherán y a su personal como rehenes, un total de 53 personas. Esto fue utilizado para presionar y así liberar fondos iraníes congelados –aproximadamente 23 mil millones de dólares– en cuentas en los Estados Unidos; en agosto se anulan acuerdos de compras de armas a los Estados Unidos; a su vez se interrumpe el suministro de petróleo hacia ese país y en diciembre se dicta una nueva constitución teocrática. De esta manera, los Estados Unidos pierden a su principal aliado en el Golfo Pérsico.

Se pasó del régimen laico del *sha* Reza Pahlevi (que gobernaba desde 1941) a un sistema de gobierno islámico. Este nuevo régimen postuló la idea de instaurar una “República Islámica” dirigida por Dios, administrada por un gobierno de juristas-teólogos o consejo de sabios (Ulema) que eligen entre sus miembros a un Imam (jefe supremo inspirado por Dios) y la aplicación de la *Sharia* (Derecho islámico) en su versión shiita. A este nuevo sistema de gobierno se suman los postulados de tinte democrático inspirados en Ali Shariati.

En 1979, ante el triunfo de la revolución que puso en el poder a Ruhollah Khomeini,¹⁹ se instauró un régimen percibido por Occidente como contrario a las ideas de la modernidad. A esta situación se sumó la ocupación de la embajada de los Estados Unidos en Teherán y las enseñanzas particulares de Khomeini. La revolución iraní, con su política antinorteamericana, provocó que Occidente viera al Islam como la nueva amenaza que reemplazaría al comunismo.²⁰

Para concluir podemos decir junto a Roger du Pasquier: “La revolución llevada a cabo por Irán, en el año 1979, ha sido considerada por la opinión internacional como la expresión más típica del ‘despertar del Islam’. En todo caso, ha sido el acontecimiento más ruidoso acaecido en esta segunda mitad del siglo en el mundo musulmán, donde ha supuesto un seísmo de primera magnitud, cuya connotación todavía no ha terminado de producir sus efectos”.²¹

Post-guerra fría

A este acontecimiento de un nuevo modelo iraní, se sumó posteriormente, en 1989, la fundación de un estado islámico-militar en Sudán, la fuerte presencia del Frente Islámico de Salvación (FIS) en la República de Argelia, la invasión de Saddam Hussein del Emirato de Kuwait y la caída de la Unión Soviética. Todas estas cuestiones acentuaron la atención de las potencias occidentales en los nuevos movimientos políticos que surgían del seno del Islam, a partir de la Revolución de Khomeini, y que parecían contradecir las aspiraciones de crear un "Nuevo Orden Mundial".

Después de 1989, el mundo capitalista se había quedado sin un "enemigo" visible. Pero mantenía una estructura ideológica y militar que necesitaba de esa noción de oponente. La resistencia de la población musulmana a que cambien sus creencias y costumbres hizo —para los intelectuales militaristas— que el Islam resultase el candidato perfecto para este papel de adversario.

Con respecto a los ataques terroristas del 11 de septiembre contra el World Trade Center, en New York y contra el Pentágono en Washington, podemos decir que son el comienzo de un proceso del que no se puede ver, por ahora, cuál será su desenlace y las profundas transformaciones que producirá, pero que a la postre ha permitido la aplicación de la teoría del "choque de civilizaciones" de Samuel Huntington en la política exterior americana, que en la actualidad ha producido la desestabilización del centro de Asia y un estado mundial de alarma. Esta política de "americanización" coincidente o paralela al proceso de "globalización" ha producido el renacimiento de los nacionalismos y la aparición de nuevos desafíos y amenazas.

Posibilidades

Vemos que la real disputa no es Occidente cristiano / Islam oriental, sino materialismo total / vida trascendente. La cosmovisión cristiana y la cosmovisión islámica son aliadas en esta confrontación que intenta poner al hombre como centro del universo y al dinero

Choque de civilizaciones

como centro de la vida, mientras que tanto el Islam como el verdadero cristianismo practican la sumisión a Dios.

¿Ante esta situación anómica que presenta el mundo “moderno” planteado por Occidente, cuál sería el rol del Islam? El Islam es el único baluarte serio de resistencia pacífica a un Nuevo Orden Mundial,²² que busca desmitificar la vida y hacerla carecer de la noción de Dios. Esta rebeldía del Islam –la de no aceptar un mundo que no concibe al Ser Supremo y por lo tanto no se somete a sus designios– es la que provoca que los “intelectuales” occidentales militaristas y cultores del mercado lo vean como un “enemigo” para lograr un supuesto equilibrio mundial.

Conclusión

A la labor de Huntington se le puede clasificar de destructiva, debido a que trató de igualar la situación particular de oposición que tenía Occidente de ciertos países islámicos –Irán, Sudán, Líbano y Argelia– proyectándola a todo el mundo islámico, es decir, trató de hacer percibir a más de 1.300 millones de habitantes como un “pe-ligro” para la seguridad occidental.²³

En conclusión, podemos decir que en el Occidente moderno se ha instaurado la nueva percepción del Islam como amenaza, a partir de la revolución iraní de 1979, idea que se ha acentuado ante los planteos y postulados teóricos sobre el equilibrio mundial del poder, desarrollados en los trabajos de Samuel Huntington.

A comienzos del siglo xxi, casi un cuarto de la población mundial es musulmana –56 países con reconocimiento internacional–, y probablemente a lo largo del siglo el Islam constituya la religión con mayor número de fieles, debido a que crece a un ritmo anual cercano al 3 por ciento, mientras que las demás religiones decrecen, y con un ámbito territorial que abarca diversas zonas del planeta. Cabe aclarar que el 80 por ciento de todo el petróleo de la Tierra se encuentra en suelo islámico. A su vez, la civilización occidental está en clara expansión, pero principalmente en una expansión económica

y cultural, intentando asimilar y homogeneizar a todas las culturas del planeta e imponiendo su sistema económico, sus estructuras políticas, sus modas y sus valores.

NOTAS

1 Francis Fukuyama fue director delegado del Cuerpo de Planeamiento de Política del Departamento de Estado de Estados Unidos. Actualmente es catedrático de Economía Política Internacional en la Johns Hopkins School of Advanced International Studies.

2 Francis Fukuyama: *El fin de la Historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.
3 Ib.

4 Samuel Huntington: *El choque de civilizaciones*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

5 En esta época, el Islam atravesaba el período del Califato Omeya (659-750), seguido del Abbasí (desde 750) y culminado en el Califato de Córdoba (929-1031), los tres períodos clásicos del esplendor musulmán.

6 Familia turca uguz que gobernó Asia Menor y Oriente Próximo en los siglos xi y xii.

7 Muhammad Asad: *El Islam en la encrucijada*, Málaga, Centro Cultural Suhail, 1995.

8 Ben Jelloun Tahar: *Ellos y nosotros, nosotros y los otros: Occidente y el Islam*, Madrid, Fundación Francisco Fernández Ordeñez, Conferencia anual, 1997.

9 Nazih Ayubi: *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Bellaterra, 1996 (Biblioteca del Islam contemporáneo, 3).

10 Ali González: *El concepto de Yihad*, España, Webislam, 1999.

11 Musulmanes españoles de la época de la conquista.

12 A. S. Turberville: *La Inquisición española*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1988.

13 La expresión "Guerra Santa" es la traducción de la expresión latina *Bellum Sacrum*. El origen de esta expresión no tiene relación con el Islam. La gran mayoría de los pueblos de la Antigüedad —griegos, romanos, germanos, hebreos, americanos, etcétera— creían que sus "dioses" intervenían en sus conflictos armados. Existen varios textos y elementos artísticos donde podemos encontrar ejemplos de esta noción sagrada —y litúrgica— del combate en el cual interviene la divinidad, como el clásico griego *La Iliada*; *La Eneida* romana; el texto sagrado hindú *Bhagavad Gita*; y las odas germanas al "dios" de la guerra Thor junto a sus ayudantes, las Valkirias.

14 La "razzia" era el ataque y saqueo que en la época preislámica realizaban las diferentes tribus árabes entre sí, para apoderarse de los bienes, alimentos, animales y esclavos que necesitaban.

Choque de civilizaciones

15 Juan Jáuregui Adell: *Y en el centro, el Islam*, Barcelona, Ediciones 29, 1996.

16 José Morales: *El Islam*, Madrid, RIALP, 2001.

17 Antoni Segura: *Más allá del Islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*, Barcelona, Alianza, 2001.

18 Los abusos a los derechos humanos en la época del *Sba*, cometidos principalmente por su policía secreta (SAVAK), habían sido advertidos por Amnistía Internacional y denunciados por la campaña política de Jimmy Carter.

19 Esta revolución, que fue atribuida a Ruhollah Khomeini, se debió principalmente a la labor intelectual del sociólogo iraní Alí Shariati (1933-1977). Según el autor Roger du Pasquier, Shariati relacionó las ideas marxistas con la del Mahdi, identificando a este como a un salvador que ha de venir a liberar a los oprimidos de la Tierra. Su prédica fue muy popular entre los estudiantes iraníes y la población común por la atractiva idea de la venida del Mahdi.

20 En oposición a estos planteos, el escritor francés Gilles Kepel dice: "El 15 de febrero de 1989, el Ejército Rojo abandonó Afganistán vencido por la *Yihad*. Estados Unidos proporcionó a sus combatientes afganos y a los militantes islámicos radicales árabes y paquistaníes que se les unieron, un apoyo decisivo y celebraron una doble victoria. La Unión Soviética cayó en una trampa y la derrota afgana llevó al hundimiento del sistema soviético, unos meses antes de la caída del muro de Berlín". Gilles Kepel: "La trampa de la *Yihad* afgana", *El País* (Madrid) (18.9.2001).

21 Roger du Pasquier: *El despertar del Islam*, Bilbao, Desclée de Bouver, 1992.

22 Vittorio Messori: *Leyendas negras de la Iglesia*, España, Planeta, 1996.

23 Cabe destacar el último trabajo de Samuel Huntington (*¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós, 2004) en el cual afirma la necesidad de apoyar los valores de la identidad cultural anglosajona contra la invasión cultural, principalmente, de los latinos. Esta escala de valores tendría su origen en los padres fundadores británicos. Huntington afirma que a través de la Historia, los diferentes grupos de inmigrantes se han subordinado a dichos valores. En el caso de los latinos esto no se daría debido a que no cortan sus vínculos afectivos con los lugares de origen. Esta no adaptación se presentaría como una "nueva amenaza" a la identidad estadounidense.

PARTE V

ORIENTE EN OCCIDENTE

El budismo y la muerte de Dios en la actualidad

*José María Bocelli**

La etapa existencialista que atravesó Occidente, parece haber dado lugar a un ateísmo que podríamos llamar nihilista, para diferenciarlo de otro ateísmo que designaríamos religioso. Para el primero, la vida se agota en sí misma sin un sentido último, es un mero pasar que termina en la nada; para el segundo, que niega la existencia de un Dios personal, creador y sustentador, prevalece la creencia en alguna forma de trascendencia o la adopción de una actitud religiosa ante la vida.

No pretendemos traer aquí a colación los distintos significados que

* Licenciado en Filosofía, especialista en budismo e investigador de las tradiciones de la India.

han tenido en filosofía dichos términos, como tampoco hacer un análisis —por demás complejo— del estado actual de la humanidad; sino tan sólo señalar que muchas personas que no se reconocerían como ateas y que dicen abrazar tal o cual credo, manifiestan en el fondo una actitud de vida alejada de toda religiosidad.

Se ha desarrollado un culto a ser “realistas” y “prácticos”. La realidad visible, que se vive como impuesta, es única en los hechos; si existe otra realidad, queda relegada a un espacio-tiempo que poco tiene que ver con el presente vital; la practicidad se mide en términos de utilidad y facilidad.

El cambio de valores que observamos día a día, señala una progresiva deshumanización. Porque el paradigma vigente en Occidente promovido por el fenómeno de la globalización, es el de una “calidad de vida” que, aunque declara la necesidad de los valores espirituales, no puede ocultar una orientación centrada en el bienestar material y el consumismo. Valores como la educación y la salud, indicativos de una buena condición de vida, se encuentran en el fondo sometidos a una concepción estandarizada del ser humano.

El ocio que, además de restaurar el equilibrio físico y mental, debería posibilitar el reencuentro con nuestra interioridad, se pierde en distracciones superficiales que entretienen a la conciencia pero no la nutren.

El budismo, considerado ateo e incluso nihilista, presenta un creciente interés para Occidente. Resultan muy seductores para el occidental ciertos aspectos de esta tradición espiritual, tales como el denominado ateísmo budista, la ausencia de la idea de pecado (el budismo habla de responsabilidad, y no se trata de una mera sustitución de términos), el hecho de carecer —en principio— de artículos de fe y por lo tanto de dogmatismos, el interés por los mal llamados “estados alterados” de conciencia y la práctica budista centrada en la meditación.

Pero también hay que decir que junto a un interés genuino por el budismo, hay otro de índole superficial, que lo viste con el ropaje propio de la moda.

En esta reflexión sobre *El budismo y la muerte de Dios en la ac-*

tualidad, presentaremos en primer lugar la enseñanza propia de *Buddha*, dejando de lado cuestiones de interpretación doctrinaria; consideraremos luego en qué sentido se señala al budismo como ateo y nihilista para finalmente indagar qué puede decirle esta tradición al ser humano de hoy, en esta etapa llamada de la posmodernidad.

La enseñanza de *Buddha*

La experiencia de la caducidad de la existencia evidenciada en los procesos de la enfermedad, la vejez y la muerte, definió la misión de vida que *Buddha* se propuso: encontrar la extinción absoluta del sufrimiento humano.

En el contexto brahmánico de su época, la *liberación (moksa)* de la cadena de muerte y resurrección (*samsâra*) consistía en la *identificación* del *âtman* –yo espiritual– con *Brahman*, el principio último inmanifestado. La fusión de lo inmanente en lo trascendente.

Buddha cuestionó fuertemente al brahmanismo de su época pues, según él, planteaba una religiosidad y un camino que no permitían llegar *en esta vida* a la meta última, la liberación del *samsâra*.

Advirtió *Buddha*, no sólo la necesidad de abolir el ego, sino también la necesidad de desprenderse de la idea de un Yo espiritual, el *âtman*. Elimina la inmanencia y con ella la posibilidad de apego a la idea de un Yo espiritual, a las experiencias interiores y el riesgo de discurrir sobre las verdades metafísicas, sin realizarlas.

Su primera intuición es que la anulación del sufrimiento no se encuentra ni cediendo a los placeres de los sentidos –incluyendo a los intelectuales–, ni a través de la mortificación, sino siguiendo una vía media entre ambos, una vida natural pero sin apego ni al placer ni al dolor. Aquí descubre el gran condicionamiento de la existencia, el aferrarse a uno u otro, el querer poseer lo inasible, la vida que está en constante cambio y más aún, es el cambio mismo.

Pero reconociendo que aún no había llegado a la liberación del ciclo *samsârico*, decide proseguir las prácticas meditativas hasta realizar la Verdad Última, la “gran Iluminación”, el *Nirvâna*.

Cuando alcanza esta experiencia comienza a llamarse *Buddha*, “el Iluminado” y consume su nombre original, *Siddharta*, que significa “el que cumple con su propósito”.

No dejó el Iluminado testimonios escritos, pero la esencia de su enseñanza fue la formulación de las Cuatro Nobles Verdades y de la llamada “causación condicionada” u “origen interdependiente” (*pratityasamutpāda*). Su doctrina original siguió un esquema que era tradicional de la medicina de su época: *la enfermedad, la causa de la enfermedad, el remedio y la salud*. Muchos textos budistas aluden a la “enfermedad” propia del dolor de la existencia y al *Nirvāna* como a la curación de esa enfermedad.

Las Cuatro Nobles Verdades

Las Cuatro Nobles Verdades que *Buddha* realizó, fueron:

- 1- *La existencia es sufrimiento, dolor* (la enfermedad).
- 2- *La causa del sufrimiento es el deseo, más propiamente la “sed” de existencia* (la causa de la enfermedad).
- 3- *La cesación del dolor se logra eliminando totalmente esa “sed”, el “deseo”* (la salud).
- 4- *La vía que conduce a la eliminación del dolor, de la “sed” de existencia, es el “Octuple Sendero”* también llamado la “Vía Media” (el remedio).

Pudiera parecer que la existencia humana tiene una connotación negativa para el budismo. Sin embargo, nacer humano es considerado un gran privilegio y una oportunidad única para lograr la liberación. Y una vez lograda, ilustra el voto del *boddbhisatv* (monje del budismo Mahāyāna), quien pudiendo liberarse definitivamente elige regresar a esta existencia hasta que el último de los seres sintientes se haya liberado.

1. La Noble Verdad del sufrimiento (*dubbha*). El término significa literalmente *sufrimiento, dolor, aflicción*, pero en el contexto de la noble verdad su significación es más amplia pues comprende tam-

bién los conceptos de impermanencia, imperfección y vacuidad. "Todo lo existente es dolor. Cuando por sabiduría se descubre esto, entonces, uno no es tocado por el dolor; este es el camino hacia la pureza" (*Dhammapada* xx, 6).

La naturaleza de la existencia es el sufrimiento, porque el ser humano alienta la ilusión de buscar algo permanente en lo que es impermanente, perfecto en lo imperfecto, pleno en lo que es vacío, absoluto en lo que es relativo.

La naturaleza de la existencia es el sufrimiento, porque el ser humano alienta la ilusión de buscar algo permanente en lo que es impermanente, perfecto en lo imperfecto, pleno en lo que es vacío, absoluto en lo que es relativo.

No se niegan los momentos de felicidad, lo que se afirma es que cualquiera sea la felicidad de que se trate, aun la experimentada en los más altos estados meditativos, también ellos son imperfectos, "sujetos al cambio". Aquí está la posición particular del budismo: hasta los estados de conciencia donde el plano de lo absoluto se manifiesta en el plano relativo, se presentan como una carencia.

2. La Noble Verdad del surgimiento del sufrimiento (*trnsna*). Se traduce generalmente como "deseo", pero más literalmente significa "sed". La causa de *dubbha* es la triple "sed": de placeres sensibles; de existir y de volver a existir;

y de no existir o querer dejar de existir. Todas ellas son formas de apego a la existencia; la última –el deseo de morir– por la negación, no por la superación de la existencia.

El surgimiento del sufrimiento es la sed egoísta derivada de la ilusión de que realmente existe un yo, fuerza ingente que condiciona un nuevo nacimiento. Asimilada dicha "sed" a la acción volitiva, cada acción produce una reacción, cada causa un efecto. Esto es una ley natural, una consecuencia propia de la naturaleza del acto y no una cuestión de justicia. Aquí se encuentra la diferencia entre el concep-

to de "pecado" que remarcan muchas religiones y el de "responsabilidad" propio del budismo.

Es caro al espíritu budista la negación de los deseos. Pero conviene hacer una aclaración. Hay un orden de deseos, que algunos diferencian con el nombre de anhelos o ansias, que no provienen del ego y que no solo no deben ser negados sino realizados. ¿Cómo llamar si no a la apasionada "sed" que empuja a *Buddha* a semejante renuncia y a semejante búsqueda?

3. La Noble Verdad de la cesación del sufrimiento. La completa cesación del sufrimiento (la sed de existencia) se produce en el *Nirvâna*. La etimología del término sánscrito *nirvâna* proviene del verbo "apagar", "consumir". Se lo asocia también al verbo "soplar", al "viento" y al "espíritu". El término pali *nibbâna*, provendría del verbo "cubrir" o "rodear", posiblemente referido a cubrir o rodear los elementos constitutivos del ser humano.

Pretender definir el *Nirvâna* es como querer definir a Dios en las concepciones teístas, o a lo Divino en las monistas. Frente a lo Absoluto no hay palabras, no hay conceptos, solo cabe el *Noble Silencio* que hacía *Buddha* ante estas cuestiones. Los textos budistas se refieren al *Nirvâna* con distintas expresiones: "Extinción", "Cesación", "Desapego", "Incondicionado", "Libertad", "Verdad", "Realidad", "Inmortal". El *Nirvâna* significa la superación de toda dualidad: tiempo-espacio, finito-infinito, existencia-inexistencia, felicidad-dolor, bien-mal, nacimiento-muerte, causa-efecto, Absoluto-relativo.

Para cierta formulación budista no cabría ni siquiera referirse al *Nirvâna* como al Ser. Sin embargo a pesar de la separación abismal entre ambos planos, puede decirse que el *Nirvâna* representa para el budismo al Absoluto incondicionado, que permite la liberación de la existencia condicionada. Desde una perspectiva subjetiva y para citar un texto budista, el *Lankavatara Sutra*: "[...] el Nirvâna significa ver el estado de las cosas tal cual son [...]". Este sería, al menos un significado de la enseñanza budista que no diferencia entre *Samsara* y *Nirvâna*.

Darse cuenta de la absoluta relatividad de la naturaleza humana y del mundo, ver que todo sin excepción es impermanente, precede-

ro, condicionado, disuelve la ilusión de la existencia y revela la Realidad. La liberación, el “ver”, supone una consciencia que traspase el velo de la ignorancia, supone la más íntima libertad, el desprendernos de la seducción del mundo exterior y el dejar de aferrarnos erróneamente a lo que creemos ser y a lo que deseamos poseer. Sólo en el desapego total es posible el *Nirvâna*.

No podemos dejar de mencionar aquí otra perspectiva, la del budismo *Mahâyâna*, plasmada en la famosa enseñanza de “*la Sabiduría de la otra orilla*” (*Mahâprajñâparamitâ*): la Sabiduría es como una balsa que va conduciendo al ser humano desde la orilla del mundo a la orilla del *Nirvâna*, atravesando el mar tempestuoso de la vida. A medida que la balsa se aleja, la visión del mundo sensible comienza a borrarse. Y, cuando la balsa finalmente llega a la otra orilla, desaparecen el punto de partida, el camino y la balsa. Por esta extinción total se dice que verdaderamente no existe doctrina en el budismo.

4. La cuarta Noble Verdad. El Óctuple Sendero que lleva a la cesación de *dubkha* es llamado también la Vía Media, por evitar los extremos del placer y el dolor. Para seguir el Sendero, debe integrarse toda la vida en el camino y, por lo tanto, se deben realizar conjuntamente las ocho *rectitudes, perfeccionamientos, o purezas*:

- La *palabra*: tiene que ser veraz, pacífica, oportuna.
- La *acción*: no violenta, ética, generosa.
- Los *medios de vida*: dignos.
- El *esfuerzo*: elegir los pensamientos buenos, rechazar los malos.
- La *atención*: observar cada uno de los elementos constitutivos de la entidad humana.

- La *concentración*: que en cuatro grados sucesivos lleva al estado de ecuanimidad pura y clara luz.

- El *pensamiento*: desprendido, compasivo.
- La *comprensión*: de las cuatro Nobles Verdades.

El Óctuple Sendero contiene las tres disciplinas del budismo: a) *conducta ética*, b) *disciplina mental* y c) *sabiduría*. La primera abarca la palabra, la acción y los medios de vida; la segunda incluye el esfuerzo, la atención y la concentración; la tercera, la comprensión

y el pensamiento. Con el despertar de la sabiduría, se *ve* —se trata de la “visión” profunda, “penetrante”— la ilusión del mundo relativo; desaparece la sed de vivir y con ella las formaciones kármicas que originan la existencia.

La Doctrina de la Causación Condicionada:

Llamada también de la llamada “*originación dependiente*” o “*génesis condicionada*” (*pratītyasamutpāda*): “Impermanentes en verdad son las energías constructoras (del universo) sometidas a la aparición y a la desaparición. De la misma manera que han nacido, así también mueren; su apaciguamiento es el bienestar (la felicidad, *subhā*)” (*Dīgha Nikāya* II, 157).

Se considera que la experiencia fundamental de *Buddha* fue la visión última del universo como puro acontecer, donde cada ser y cada cosa se manifiesta en mutua dependencia, condicionándose recíprocamente unos a otros. Según esta enseñanza, la existencia se genera espontáneamente debido a factores que mutuamente se sostienen. El primero es la ignorancia, que condiciona a las acciones volitivas, estas a su vez a la conciencia y, así sucesivamente, los fenómenos físicos y mentales, las seis facultades, el contacto sensorio y mental, la sensación, el deseo o sed de existencia, el apego, la existencia o devenir, el nacimiento y la vejez y la muerte. Se los conoce como los doce vínculos o condiciones (*niddāna*).

Dice el *Mahāvāga Vinaya Pitaka*: “Todo lo que nace está llamado a morir”, por esta razón el sufrimiento, lo impermanente, es ínsito al universo. Extirpada la sed de existencia mediante el desapego, cesan el sufrimiento y la ignorancia.

¿En qué sentido es ateo el budismo?

Poco antes de morir dijo *Buddha*: “Sed un refugio para vosotros mismos; no recurráis a los refugios exteriores. Mantenéos firme en el *Dhamma* (la enseñanza) como un refugio. No busquéis refugio en nadie fuera de vosotros mismos” (*del Mahā Parinibbāna Suttanta* II, 26, del *Dīgha Nikāya*).

Solo la experiencia personal puede disipar la "duda", uno de los cinco impedimentos para llegar a la Verdad. El *Tathagata* ("el que alcanzó la verdad") enseñaba a ver por sí mismos, a dejar de lado incluso su enseñanza y su persona en la realización de la Verdad.

Buddha no se presentó como una encarnación de la divinidad —un *avatar*—, ni invocó a lo divino como medio de realización. Su mensaje fue el de un hombre que, apelando a su propia interioridad y a su propio esfuerzo, alcanzó lo que para la India constituía la experiencia última de la verdad. Sin embargo, las diferencias individuales, culturales, el famoso silencio de *Buddha* ante las cuestiones metafísicas y el sentido paradójal de la doctrina budista, han dado lugar a variadas expresiones en esta tradición.

☪

La "responsabilidad" budista es la disposición a estar permanentemente abiertos a todo cuanto sentimos, pensamos, actuamos, soñamos.

Encontramos por ejemplo la visión teísta del *Amidismo*, una de las escuelas que ha tenido mayor difusión y que rinde culto al *Buda Amida*, el de la "Luz Infinita" (*Amitabha*), cuya sola invocación produce la salvación. Vinculado al culto del *Buda Amida* aparece la adoración del *Buddha Avalokitesvara* "el que mira con compasión" y el de *Maitrêya*, el *Buddha* del futuro, que se espera vendrá a restablecer la enseñanza de *Sakyamuni*, el *Buddha* histórico. En el otro extremo, la Escuela *Vijñānavāda* o *Yogâcâra* encuentra la esencia de la realidad en la Mente. Y la Escuela *Sūnyavāda* (del Vacío), también llamada *Mādhyamika* (de la Vía Media), encuentra en el Vacío absoluto la naturaleza última de la realidad.

El mensaje original de *Buddha*, cuanto el desarrollo posterior de las escuelas, contienen un tono paradójal. Que el budismo fuera considerado una corriente atea se debió principalmente a la elaboración doctrinal de los llamados "tres signos del ser", las tres negaciones: *impermanentia* (*anikka*), *dolor* (*dubbha*), *no-yo* (*anâtman*).

1. Impermanencia. Tratamos esta doctrina en "la enseñanza de *Buddha*".

2. Dolor. Al referirnos a la Noble Verdad del Sufrimiento hemos desarrollado lo que constituye el segundo signo del ser.

3. Doctrina del No-Yo. Según las enseñanzas budistas, el ser humano es una combinación interdependiente de cinco elementos o agregados (*kbanda*): 1) materia, 2) sensaciones, 3) percepciones, 4) formaciones mentales y 5) conciencia. De los elementos constitutivos básicos de la materia surgen los seis órganos de los sentidos, cinco nos conectan con el mundo exterior y el sexto sentido es la mente, que nos permite captar el mundo de los objetos mentales. Las sensaciones y percepciones se producen por el contacto de los seis sentidos anteriores con sus respectivos objetos. Las formaciones mentales comprenden a todos los procesos volitivos. Ellos son los que llevan a la realización de acciones buenas o malas (*karma* positivo o negativo) o bien, neutras.

Por último, la conciencia se origina en el conocimiento de los seis sentidos. No implica el reconocimiento del objeto que aparece como tal (esto le corresponde a la percepción) y está condicionada por los cuatro elementos anteriores, no tiene existencia independiente de ellos.

Cada estado de conciencia está condicionado por el anterior, pero es nuevo y distinto a la vez.

La doctrina de los agregados prueba que en ninguno de ellos, ni en el conjunto, hay un yo absoluto, un yo permanente. El desapego a esta idea ilusoria es la salida, tomar conciencia de esto es la sabiduría (*prājña*). De ahí que se diga que tanto el sufrimiento como la sabiduría están presentes en los cinco agregados. Una de las meditaciones más clásicas del budismo consiste en experimentar la contingencia de los agregados; en último término, la inexistencia de un yo eterno.

Sin embargo frente a esta doctrina central del budismo, el propio *Buddha* declaró: “[...] vivan teniendo al Ser como a una lámpara, al Ser como a un refugio y no otro refugio; teniendo al *Dhamma* (*dharmā*) como a una lámpara, al *Dhamma* como a un refugio y no otro refugio; llegarán a ser lo Inmortal, se convertirán en el Supremo (*Brahma*) [...]” (*Mahā Parinibbāna Suttanta*, II, 25).

El budismo y la muerte de Dios en la actualidad

La Última Realidad es para el budismo inexpresable, nada puede decirse de ella porque esto implica una categoría conceptual y por tanto relativa. De aquí la negación a definirla pero, por otro lado, la afirmación como posibilidad de vivirla, de realizarla. Así se dirá: "Cuando las chispas del fuego (de la vida) desaparecen en el aire, nadie puede saber adónde van".

No se puede negar el carácter religioso del budismo porque es, sin duda, un camino fundamentalmente práctico de salvación que busca la eliminación del dolor de la existencia, dolor que expresa nuestra esencial finitud.

El conocimiento budista produce el despertar de la compasión. Expresa R. Panikkar: "El dolor producido por cualquier apetito (sed de llegar a ser) solamente se vence por el amor, esto es, por la superación de todo objeto de deseo, pero mientras haya objetos deseados el dolor no cesa".

¿Qué puede decirle el budismo al ser humano de hoy?

El desarrollo de la conciencia ha signado la historia de la humanidad pero, a pesar del desarrollo de la psicología científica –particularmente de las corrientes que retoman la dimensión espiritual con el concepto de curación del alma–, la identificación de la conciencia con el ego y el egoísmo resultante, limitan la vida del ser humano de hoy, llamado por naturaleza a ser más consciente.

El cultivo de la personalidad y de la autoimagen se ha convertido en un culto, excediendo su ámbito propio y pretendiendo erigirse en realización plena. En la cultura del estrés se vive en constante actitud defensiva-ofensiva; el mundo muestra una cara hostil y el preciado bien de la seguridad se desvanece día a día, pero en realidad no surge la pregunta de dónde está el verdadero peligro.

El ego se adueña, toma posesión de las cosas y, como contrapartida, se esclaviza en ellas. La personalidad crea un rol principal y varios secundarios para afrontar la vida y se pierde en la identificación con esos roles.

Indudablemente, el ateísmo actual y el budista tienen signos opuestos. Paradójicamente el budismo que niega no solo al yo psico-

lógico, sino también al yo espiritual y más aún, considera que la existencia es esencialmente sufrimiento; este gran negador despliega un respeto absoluto por la existencia. Con justicia un teísta podría admirar la función sagrada que se propone el *bodhisattva* en relación a todos los seres vivos. Tal vez el occidental medio pueda sentirse muy alejado de las concepciones budistas porque las diferencias culturales son demasiado grandes, pero el budismo tiene algunas cosas que decir al hombre de hoy.

Ya *Buddha* hablaba de la ansiedad —un signo típico de estos tiempos— y el abatimiento, como dos condiciones a superar por la práctica de la *consciencia constante*. Dicha disciplina ejercita la liberación del dominio de la mente y de los sentidos, así como el equilibrio interior frente a cualquier circunstancia (en términos budistas: el desapego y la ecuanimidad).

Un método básico consiste en observarse a sí mismo y “mirar” qué dicen el cuerpo, los pensamientos, los estados de conciencia, las sensaciones. Ver cómo surgen y desaparecen, cómo son: agradables, desagradables o neutros. En otras palabras, es un llamado a ser más conscientes de nosotros mismos y de los cambios, familiarizándonos con ellos y perdiéndoles el miedo.

La “responsabilidad” budista es la disposición a estar permanentemente abiertos a todo cuanto sentimos, pensamos, actuamos, soñamos. Esta actitud de atención constante hacia lo externo y lo interno, ubica al ego en su lugar y a la existencia en su verdadero tiempo, el instante presente.

La disciplina, como puede imaginarse, no es fácil, ni rápida, pero a cambio posibilita un mayor autoconocimiento, una comprensión más amplia de la realidad, que crea una relación de afinidad con los seres.

¿Puede la humanidad actual, particularmente Occidente, todavía más expuesto al embate del paradigma de vida centrada en lo económico, agobiado por un hacer más cada vez en menos tiempo, por el vacío interior, por enormes presiones psicológicas, hacer un cambio de actitud de vida?

Diría el budismo: ¿llegó el punto en que el hartazgo y la asfixia del

El budismo y la muerte de Dios en la actualidad

sufrimiento hacen tocar verdaderamente fondo y solo queda buscar la salida?

Parece ser la gran pregunta de estos tiempos.

El budismo dirá que todo lo que comienza tiene fin, pero hasta que lo tenga habrá sufrimiento.

Si el ser humano de hoy pudiera abrir su mente y su corazón, si se atreviera a abismarse en sí mismo, a perderse en su propia interioridad y no sólo en sus quehaceres y distracciones, podría encontrar una dirección distinta para su vida, más plena y real, tal como *Buddha* propuso hace ya 2.500 años.

La tradición marcial del Aikido

LA RESPUESTA ADECUADA AL MUNDO CONTEMPORÁNEO

*Masafumi Sakanashi**

Al ser convocado a participar en este libro y expresar mi visión acerca de la cuestión de la religión en el conflictivo mundo contemporáneo, me pregunté sinceramente qué perspectiva iba a tomar, en tanto no soy por cierto un estudioso académico ni un filósofo ni un sacerdote de una religión. De tal manera, como siento con todo mi ser que el *Aikido* tiene muchísimo que ofrecer al ser humano de nuestra época, me resulta más claro empezar dando mi señal de identidad: todo lo que digo lo afirmo en mi condición de practicante y maestro de *Aikido* y se funda en la experiencia vivida gracias a las enseñanzas que me transmitieron mis maestros en el camino (el *Do*). No tengo la intención de transmitir mis opiniones subjetivas sino de ser un canal de la tradición marcial que represento y que hunde sus raíces en el corazón mismo del Japón: la disciplina Samurai del *Bushido* en la especial forma desarrollada por O Sensei Ueshiba Morihei, quien creó el *Aikido* como legado para la humanidad en estos tiempos turbulentos de tanta transformación.

Porque el *Aikido* es la obra de este gran genio creador que fue

* Miembro fundador de la Fundación Latinoamericana de Aikido. Sexto dan Director del Centro de Difusión del Aikido en la Argentina, asociado al Hombu Dojo de Japón. Autor de *Aikido. El desafío del conflicto* (Buenos Aires, Kier, 2002).

Ueshiba Morihei Sensei, como una perfecta síntesis de toda una tradición de disciplinas marciales que él reformuló de la manera más depurada y propicia para la época que nos toca vivir. Y en este sentido es tan auténticamente japonés como es universal en la práctica.

Toda la cultura japonesa está impregnada del espíritu Samurai, marcada por las huellas de decenas de generaciones del *Shogunato* de la Era Tokugawa hasta la Restauración Meiji (1868). La palabra *Shogunato* deriva de Shogun, que era una especie de señor feudal, un Samurai nombrado general con enormes poderes. Hay que tener presente que desde Minamoto Yoritomo (1147- 1199), que se autoproclamó Shogun, el Shogun llegó a poseer tanta soberanía que en la práctica gobernaba el Japón, usurpando el poder de la Corte Imperial de Kyoto. De tal manera, aunque en todo el Japón se reverenciaba al Emperador, prevalecía la voluntad del Shogun hasta que en la mencionada Restauración Meiji, pierden el poder los clanes Samurai y se produce la modernización. Pero los principios éticos de la tradición fueron sin duda muy altos, de una dignidad tremenda y configuraron seres humanos muy fuertes como ya no hay sobre la Tierra. Pero a través de las épocas, los seres humanos van cambiando en cuanto a su manera de vivir. Y los cambios son inevitables, son parte de la vida del cosmos. Por eso decíamos que O Sensei Ueshiba Morihei creó el *Aikido* como una práctica que se armoniza con el ser humano de hoy pero a la vez su enseñanza tiene sus raíces en el Japón tradicional y participa de una cadena de transmisión ancestral. Por eso en esta exposición lo que nos interesa mostrar primero es hasta qué punto esos valores tradicionales se conservaron transformados y siguen siendo el alma del Japón y de nuestra práctica que es el *Aikido*.

Los valores tradicionales del Samurai

Toda la historia de los Samuráis del Feudalismo de Japón –desde el siglo XII– y sus interesantes paralelismos con la Caballería en Occidente constituye un capítulo apasionante de la formación de

nuestra cultura.¹ Por cierto nos habla de una clase privilegiada, una estirpe durísima que hacía del combate una disciplina espiritual, perfeccionando la actitud marcial hasta límites inconcebibles. Ahora bien, transcurrido el tiempo cuando se opera la modernización del Japón, estos pilares sufren una notable metamorfosis pero continúan vivos como la base de un árbol que ha crecido con ramas frondosas pero que se sostiene por la fortaleza de sus raíces. Esta raíz es la profunda ética japonesa del honor que se manifiesta en forma exterior en el respeto y la consideración hacia el otro y se cultiva con el compromiso, la atención y el empeño puestos en la acción. Todos estos principios son inculcados desde la más temprana edad en la educación de los niños hasta impregnar la esencia misma de la persona. Para el japonés, el honor está en su ser mismo, en su cuerpo y sus entrañas: está en su *Hara*. Pues justamente la palabra *Hara* designa el bajo vientre como núcleo vital del ser humano, el sagrado depósito de su energía, su *Ki*. Pero el *Hara* no es solo una parte anatómica, es el centro espiritual, lo fundamental del ser humano. En otras culturas se habla del corazón como símbolo de lo que es esencial, el corazón refiere más a lo emocional así como el cerebro a lo intelectual. El *Hara* es la acción, esto es lo propio del Oriente. Por eso mismo en tanto el *Hara* es lo esencial, está en la base del ser, se identifica con el honor. Y de allí deriva la palabra *Harakiri* como la expresión de un acto de honor, de cortarse el *Hara* para abandonar la vida dignamente, como el gesto propio del Samurai que por alguna circunstancia había perdido la posibilidad de seguir conservando su honor.²

El honor tiene que ver con un sentimiento íntimo de la persona consigo misma, y a la vez involucra ciertamente lo exterior, lo social. En toda nuestra percepción lo interior es exterior, lo exterior es interior. El honor no es exclusivamente el reconocimiento social de los demás, pero también lo compromete e incluye. Es importante percibir el lazo inseparable entre la noción de honor y la de veracidad, honestidad, integridad. Se nos ha transmitido una serie de sentencias de su moral como la que dice: "La sociedad está enferma cuando solo ama el lucro y los guerreros temen a la muerte". El

japonés es muy exigente consigo mismo; sus logros en las artes marciales dan una orgullosa prueba de ello y manifiestan en cuánto se estima la valentía y la rectitud. Es todo lo contrario de la costumbre del “no te metás”, del “dejar pasar”, la negligencia. Si alguien ve algo que está mal, tiene el deber de decir algo. Pues de otra manera, comparte en su conciencia la responsabilidad. Por eso también se acostumbra decir: “Saber lo que es justo y no hacerlo es cobardía”. De tal manera, el espíritu Samurai cultiva hacia sí mismo una actitud implacable que puede transformarse en dureza si no está acompañada de un conocimiento más amplio que lo equilibre. Nuestra experiencia nos muestra hasta qué punto la práctica del *Aikido* ha tomado el impetuoso fuego del guerrero y lo ha armonizado en el *Arte de la Paz*, no para negar la existencia de los conflictos de la vida sino para poder enfrentarse a ellos con integridad.

En la historia medieval japonesa, los protagonistas eran los llamados *Daimyos* –señores de la guerra local– con sus Samuráis constantemente en pie de guerra por el enfrentamiento entre los clanes para determinar quién sería el Shogun. Todos los relatos de la época nos cuentan circunstancias de las luchas de poder. Una de las más famosas –del siglo XVI– narra la sucesión de la Dinastía de Toyotomi Hideyoshi y ejemplifica las estrategias marciales con una anécdota. Cuenta la leyenda, que una noche Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu estaban en un balcón contemplando a un ruiseñor que reposaba en un árbol próximo, y empezaron a discutir cómo conseguir que el ruiseñor cantara.

Nobunaga dijo: “Es sencillo, si no canta lo mato”.

Ieyasu dijo: “No, no, solo hay que esperar, y cantará”.

Hideyoshi dijo: “Lo que hay que hacer es ponerlo en una situación tal que tenga que cantar”.

El *Aikido* no toma la actitud marcial de Nobunaga sino la de sus interlocutores: el cultivo de la paciencia y de la acción justa. Nos pone en la situación apropiada para que aprendamos a cantar.

Otro elemento fundamental de esta herencia ética es el respeto al otro que se manifiesta en un conjunto de formas de cortesía. Para una mirada occidental esto parece una formalidad exagerada, ca-

si ridícula, pero para nuestra comprensión no es algo vacío, es un acto repleto de intención. Tal como lo habíamos señalado: en la forma está el fondo, en el fondo, la forma. La consideración hacia el otro constituye un ejercicio de la conciencia, un cultivo de la atención y del dominio de sí mismo, inseparables del valor del honor. Si fuera simplemente la expresión del miedo de quedar mal ante el otro, de no ofender el tono social, el decoro, sería muy poca cosa. Por el contrario, en los más pequeños gestos cotidianos está impresa la actitud del respeto y la consideración. Esta actitud incluye por supuesto el respeto a las normas sociales y los códigos de

La consideración hacia el otro constituye un ejercicio de la conciencia, un cultivo de la atención y del dominio de sí mismo, inseparables del valor del honor.

una comunidad pero no es esta su única dimensión. Porque más allá de las convenciones trasunta una ética profunda de consideración al otro. Es una ética y no una etiqueta vacía. Y resulta interesante ver que esta determinación formal deriva de la misma fuente que el audaz espíritu guerrero, es su sostén. Porque un verdadero Samurai podía matar a alguien pero nunca faltarle el respeto, acto interpretado como un signo de debilidad.

Cuando los estudiosos examinan los orígenes de los valores del *Bushido* coinciden en señalar al Budismo y el Shintoísmo como sus fuentes. Del Budismo se observan muchos elementos esenciales presentes en las raíces mismas del *Bushido*: la práctica de la meditación sentado –*Sazen*–, los ejercicios de concentración en el movimiento, el cultivo de una serenidad y un estoicismo ante las circunstancias más duras, así como la aceptación de la muerte. Del Shintoísmo, el *Bushido* ha heredado su espíritu de lealtad y de respeto reverencial hacia los antepasados. Por cierto que la devoción religiosa no ha sido un rasgo distintivo de todos los Samuráis, pero se encuentra siempre reflejada en sus actitudes, como lo ilustra una conocida historia de Miyamoto Musashi, el cé-

lebre autor de *Los escritos sobre las cinco ruedas*, un Samurai del siglo XVI. Cuenta Musashi, que en oportunidad de ir a enfrentarse solo a un durísimo combate, al salir de Kyoto se encontró con un santuario y tuvo intención de rezar allí para pedir a las divinidades su victoria. De pie frente al altar tuvo conciencia de que nunca había tenido presente a Buda ni a las divinidades shintoístas del culto. Pero ahora de repente frente al peligro se disponía a venerarlas. Entonces se preguntó: "¿Cómo van a tomarlo las divinidades si nunca antes me acordé de ellas?". De tal manera la vergüenza propia inundó su cuerpo de sudor y le impidió hacer su plegaria. Y luego, después de salir victorioso del combate, Musashi se complacía en escribir con bellas caligrafías: "Venera a los budas y a las divinidades pero no cuentas con ellos".

Musashi expresa de manera clara la intención del *Busbido*: el respeto, la veneración hacia el orden divino del mundo están acompañados de un sentimiento de autonomía. Percibe que no es adecuado pedir a las potencias superiores su éxito personal, pedir lo que depende del ser humano. Por otra parte, la actitud de Musashi fue de una sinceridad total, porque tuvo conciencia de que nunca se había acordado de las divinidades y que en ese momento lo hacía por miedo. Mantuvo la impecabilidad del Samurai porque reconoció que su propia naturaleza y su carácter no estaban inclinados a la devoción y fue honesto. En cambio, el fundador del *Aikido*, O Sensei Ueshiba Morihei fue un hombre excepcionalmente religioso y antes de comenzar a hacer sus prácticas marciales realizaba cotidianamente oraciones con una disposición profundamente piadosa. Y él mismo afirmó: "El *Aikido* está en la base de todas las religiones".

De manera que tratemos de pensar qué nos quiso transmitir con esta sentencia.

El *Aikido* y la religión

Cuando O Sensei Ueshiba Morihei sostiene que el *Aikido* está en la base de todas las religiones, nos muestra en primer lugar que en todas las religiones auténticas hay un fondo común, y que en su

fundamento todas hablan de algo semejante. Pues todas nos manifiestan la existencia de Dios, todas muestran que existe una inteligencia divina en la estructura del universo y que el hombre tiene una conciencia que es necesario cultivar. Y la práctica del *Aikido*, como auténtica heredera del *Bushido*, consiste precisamente en ese desarrollo y ampliación de la conciencia. De manera que la actitud correcta que nos enseña el *Aikido* es la de respeto y valoración por todas las religiones. Si uno lo observa racionalmente, se advierte que el mensaje esencial de la religión consiste en alimentar la conciencia humana para convertir al hombre en un ser íntegro éticamente, respetuoso de la naturaleza y de sus semejantes, para que llegue a vivir de manera digna y pueda apreciar la grandeza del Cosmos. De manera que está claro que si alguien viola estos principios hace algo contra la religión, pues como dice en los Evangelios: "Por sus frutos los conoceréis". La acción revela quién es el que obra: si los principios religiosos o el egoísmo humano. Es necesario para el mundo actual comprender la esencia de los mensajes de la religión y llevarlos a la práctica. Y como dice O Sensei Ueshiba Morihei, la práctica del *Aikido* nos puede preparar para eso porque se dirige al núcleo espiritual más profundo del ser humano.

Veamos entonces qué es el *Aikido*. La palabra *Aikido* significa *el camino (Do) de la armonía (Ai), de la energía (Ki)*.³ Es decir, es ante todo un *Camino*, un *Do*. Con este término *Do* se sintetizan muchas cosas: es la *Vía*, el *Método*, el *Camino Espiritual* por el que nos convertimos en lo que somos verdaderamente. La expresión aparece unida a las Artes Marciales, por ejemplo cuando se dice *Karatado*, *Bushido*, *Kendo*, *Iaido*. Y *Do* es el equivalente de la palabra china *Tao* que designa lo que llamamos "el orden divino del mundo" y es también la *Vía recta* del ser humano, es decir, la manera humana de vivir de acuerdo al orden divino del mundo. Es importante ver que con la misma palabra se mencionan las dos cosas a la vez. El hombre del *Do* es el que lleva a su vida la comprensión de lo que es el *Tao*. Y seguir el camino es cumplir con la función que el Universo preparó para que cada uno cumpla. Pero el *Do* implica también que hay un méto-

do a seguir, una enseñanza que es transmitida, una cadena de maestros que conservaron la tradición, y un respeto y agradecimiento hacia quienes antes que nosotros entregaron sus vidas a la práctica del *Do*. Porque todo ser humano necesita un ejercicio, una práctica física, psíquica, espiritual para poder desarrollar sus potencialidades.

Al hablar de *Ai*, Armonía, estamos aludiendo a lo que ya antes referimos como *orden divino del cosmos*, pues la misma palabra *cosmos* tiene en su primer significado en la lengua griega el sentido de una totalidad armónica. Y en todas las tradiciones de la sabiduría, tanto del Oriente como del Occidente, desde la Antigüedad más remota se ha tenido admiración y asombro ante la maravilla del universo, ante una obra que no es creación humana. El hombre ha sentido veneración ante el misterio del mundo y se ha preocupado por vivir de tal manera que ese *orden divino* pueda ser llevado a la vida humana, porque siempre en todas las épocas se observó cómo el hombre tiende a llevarse por inclinaciones egoístas e ignorantes y a olvidarse de su lugar en el cosmos, de su responsabilidad ante un universo que reclama su participación. De manera que el problema siempre fue el mismo: cómo la naturaleza humana se deja llevar por sus impulsos más mezquinos que le impiden tener una visión más amplia del conjunto de la unidad de todo lo viviente. Y *Ai* significa la Armonía del universo y el acto de armonización, de unificación. Pero en el contexto de una tradición marcial, ¿qué significa la *Armonía*? Ante todo hay que partir del hecho de que la vida es lucha, enfrentamiento, conflicto como manifestación real y concreta de lo que llamamos el *orden divino del cosmos*. No es la paz del sepulcro, es la energía de la vida que cuanto más se mueve más conflictos produce. Las enseñanzas más antiguas del Taoísmo muestran al universo mismo como una lucha entre los principios del *Yin* y el *Yang*. Existen los polos opuestos, el contraste, la diferencia, la tensión y también la posibilidad de complementarse, de unirse. Por lo tanto se muestra que la Armonía requiere una fuerza activa, de violentas manifestaciones. Y el camino del *Aikido* es el de un arte marcial que busca la unión, la armonización en un mundo repleto de tensiones, discordias, malas intenciones. Y lo hace mediante la práctica cotidiana,

educando la conciencia, liberando el cuerpo de tensiones y purificando las emociones. Lo difícil es estar relajado en el ojo del huracán, en medio de las turbulencias de la vida. Y el desafío reside en conservarse centrado, con integridad entre los movimientos de una sociedad que se ha salido de quicio. De manera que el *Aikido* no niega los aspectos duros, difíciles de la realidad, al contrario, ino entrena para reconocerlos en uno mismo! Y también para estar atento y no permitir que otro nos dañe, como acostumbraba decir O Sensei Ueshiba Morihei, "para impedir que haya un nuevo pecador" no permito que alguien cometa un nuevo error agredíendome.

Por esa razón la creación de O Sensei Ueshiba Morihei es un logro excepcional en las Artes Marciales; consiste en volverse más fuerte para evitar dañar a otro e impedir a la vez que otro nos dañe. Cuanto más fuerte es alguien, menos armas necesita.

Y en relación a la palabra *Ki* de *Aikido*, *Ki* significa simplemente *energía* pero el Oriente tiene una concepción energética de la vida y del mundo. El *Ki* es omnipresente. Todo es *Ki*: el aire, la comida,

los sentimientos como el amor y el odio, los pensamientos y el espíritu. De manera que el *Aikido* como camino de la armonización de la energía representa el método práctico por el cual la persona armoniza y mejora su *Ki*. El ejercicio va transformando la constitución física y espiritual de la persona produciendo una alquimia de los materiales energéticos con los que cuenta, tanto en lo que respecta a la salud de su organismo como a su equilibrio psíquico. Y todo proceso lleva su tiempo de desarrollo. Pues precisamente la imagen alquímica de transformar los metales groseros en oro manifiesta la descripción del hecho concreto de la metamorfosis de los deseos, sentimientos y pensamientos que determinan el estado espiritual de la persona, y esto es en definitiva lo que llamamos el *Ki*: el estado espiritual de la persona. Tener un buen *Ki* supo-

☪

Un verdadero Samurai
podía matar a alguien
pero nunca faltarle
el respeto, acto
interpretado como
un signo de debilidad.

ne la pureza de la intención, la ausencia de una mala voluntad. Y por esta misma razón la práctica del *Aikido* comprende todas las edades de la vida porque trasciende la fuerza física o el estado atlético.

Por lo tanto, en relación a lo que O Sensei Ueshiba Morihei afirmó que el *Aikido* se encuentra en la base de todas las religiones, estamos en condiciones de entrever lo que quiso expresar: las religiones en esencia se dirigen a la transformación espiritual y el *Aikido* también. Es el camino práctico por el que la persona trabaja sobre sí misma para devenir un verdadero ser humano. Pues de alguna manera el hombre y la mujer nacen con enormes capacidades pero son toda potencialidad. De este ser que es una maravilla del universo puede resultar lo mejor y lo peor. Por eso es necesario el *Do*, la vida es acción, y nos vamos convirtiendo en lo que hacemos. El *Ai.Ki.Do* nos va moldeando mediante un método preciso, el de la acción unificadora: unimos cuerpo, mente y espíritu. Así como en la etimología de la palabra *religión* se encuentra el sentido de *volver a ligar*, y reunir. El *Aikido* es una práctica unificadora en todos los niveles en que se puede concebir la unión. Nos reunimos con nosotros mismos y entonces, y solo entonces, podemos reunirnos con los otros, y sentirnos miembros de una unidad mayor.

Quizás alguien dirá que las religiones requieren fe y una sujeción a ciertas creencias y normas morales de la comunidad, y eso las hace diferentes de cualquier Camino Marcial. Si al hablar de la fe se alude a tener un cuerpo de creencias dogmáticas, como si antes de practicar *Aikido* se le exigiera a la persona que crea en una serie de cosas que no conoce, contestaríamos que en nuestra práctica solo se cree en lo que uno comprueba con su propia experiencia. Y la más fuerte fe es la que uno puede vivir en la práctica. Porque entiendo que las personas que profesan verdaderamente una religión también experimentan una transformación en su vida. Y no es simplemente un convencimiento del propio poder personal que se acrecienta porque eso lleva ineludiblemente a un egocentrismo, mientras que la práctica del *Aikido* demuestra que si una persona toma la postura física correcta y realiza los movimientos armónicos experimenta que el *Ki* actúa en él. Toda la enseñanza de O Sensei Ueshiba Morihei está

encaminada a mostrar cómo somos canales transmisores de la energía vital del cosmos y esta experiencia conduce a una fe en la vida, que nos vuelve seres humanos más íntegros.

Ahora bien, en relación a los dictámenes morales, el *Aikido* no tiene ciertamente un código programático para la sociedad equivalente a las leyes religiosas pero transmite principios clarísimos de consideración y respeto a todas las criaturas vivientes, y estos principios se van comprendiendo y asimilando paulatinamente y de ellos se deriva manifestamente una praxis social. Y en este punto no puedo más que recordar lo que O Sensei Ueshiba Morihei solía decir: "Hazte amigo de Dios, no del hombre".

El padre Sobrón, rector de la Universidad de Córdoba, supo interpretar esta frase con precisión: "Es muy simple, Sensei -me dijo-, nadie puede acercarse directamente a Dios. Tendrá necesariamente que hacer algo por otro ser humano. Pero si la meta fuese hacer algo por otro, también se esperaría que el otro haga algo por uno. Por eso, O Sensei Ueshiba Morihei lo sintetizó de manera brillante".

Puede ocurrir que alguien sea menos afecto a hablar de Dios pero sea como sea que se lo llame, nadie que tenga conciencia puede dejar de reconocer la grandeza del universo, y esta es la manifestación de Dios. Porque la peor enfermedad humana es la de no poner nada por encima de sí mismo, una egoísta ceguera que produce un sufrimiento inútil. Y en este sentido, la época actual que nos toca vivir nos brinda cada vez más crudos ejemplos de esta actitud morbosa que siempre existió. Por eso necesitamos un *Do*, un camino, una práctica, un método para trabajar sobre nosotros mismos y realizar nuestras potencialidades. El mundo actual lo reclama a gritos y gracias a Dios y a O Sensei Ueshiba Morihei existe el *Aikido*. Por eso los que transitamos este camino manifestamos nuestro agradecimiento con alegría en la práctica diaria invitando a todos a compartirlo.

NOTAS

1 Para una presentación muy adecuada de la cuestión ver Inazo Nitobe: *Busbido, el corazón de Japón*, Barcelona, Obelisco, 1988.

2 He desarrollado la concepción del *Hara* en la cultura japonesa en mi libro *Aikido. El desafío del conflicto*, Buenos Aires, Kier, 2002. Muchas de las ideas del presente artículo se encuentran ampliadas en este texto.

3 Hemos desarrollado con más amplitud estos conceptos en nuestro citado libro *Aikido. El desafío del conflicto*, p. 34.

Una experiencia en la India

*Inés Shaw**

No es fácil aclimatarse a la India. El aire y los olores tienen otro peso. Si uno viene de Occidente lo que se ve angustia y desconcierta. Se experimenta un miedo profundo y visceral a lo desconocido.

La muchedumbre te atraviesa, te envuelve e intenta hacerte cambiar el rumbo. De pronto la gente desaparece, y de pronto son miles de ojos que claman, que imploran, que sonríen o te siguen mirando; pero desde un vacío inmenso en el que uno se siente desaparecido, disuelto. Sin embargo, el vigor de la experiencia insta a uno a adaptarse a todo tipo de situaciones. Es posible que a uno se le enfríe el cuerpo en medio del sofocante calor de Nueva Delhi.

A orillas del Ganges, uno escucha las primeras palabras sobre la relación existente entre las escuelas antiguas, sobre la geometría y la divinidad.

Muchas de las personas vienen en busca de algo que les devuelva la estabilidad y la armonía que han perdido debido a los innumerables conflictos con los que se han enfrentado por estar insertos en una sociedad de Occidente.

Otro aspecto interesante es el del individuo espiritual que usa todas estas búsquedas de lo esencial para escapar de una realidad que lo abruma y perturba, a la que no puede "encontrarle la vuelta". Esa esencialidad deviene ideal y se aleja cada vez más de la real, de esta manera se termina agravando el problema que la persona quería solucionar.

* Directora de El Pentagrama, centro de investigación y práctica del Yoga del Conocimiento.

Pasan los días, pasan las semanas y, como el Ganges, siempre fluente, siempre el mismo y todos los días distinto, así es India. Entre los olores sagrados y rancios, entre cosas bellas y leprosos, el mundo de los opuestos está en todos lados. Están al lado lo lindo y lo feo, unos y otros. La vida y la muerte, el bien y el mal se encuentran entrelazados. La alegría y la infelicidad, la salud y la enfermedad confluyen por doquier. El límite entre uno y otro puede ser muy sutil, de ahí la importancia radical del descondicionamiento. Posibilidad, casi única, para poder ejercitar desde la libertad el discernimiento. La luz y las sombras. El día y la noche.

El Ganges mismo tiene una ladera llena de seres que en diferentes peregrinaciones llegan plenos de fe y esperanza, buscando en esas aguas sagradas el milagro de la curación, del perdón o del consuelo ante una pérdida vivida como irreparable. Están aquellos que llegan allí para morir y encuentran siempre un lugar. Están los novios, las fiestas y las ceremonias. En esta orilla todavía resuenan las voces de quienes les leen a los niños cuentos tradicionales o las de los ancianos que narran las viejas historias, siempre en tiempo presente. El sentimiento es inexplicable. Durante mi experiencia en la India comprobé que esos desconocidos hablaban de cosas que yo sentía sin poder definir las. Buscaban lo que yo buscaba, veían lo que yo veía. A pesar de que, en la mayoría de los casos, las barreras lingüísticas eran, aparentemente, infranqueables.

El *Hatha Yoga*

Los *jivan mukta* eran librepensadores de su época y no aprobaban el sistema de castas en que la India se dividía. La tradición cuenta que al ser perseguidos se escondían en cuevas bajo la superficie, cambiaban frecuentemente de lugar para no ser encontrados, nunca dejaban rastros y no tenían nada escrito, sólo el maestro y la práctica corporal: el *Hatha Yoga*. Se reunían en grupos pequeños y era fundamental hacer un voto de silencio con respecto a las enseñanzas.

Los maestros guiaban en la transmisión de los principios filosófi-

cos integrados con la práctica. Como se trataba de grupos secretos y de enseñanza directa, con el paso del tiempo fueron perdiéndose eslabones importantes de conocimiento.

Hoy existen miles de maestros y escuelas. Basan sus enseñanzas en el trabajo corporal lento, donde se hace principalmente hincapié en la pasividad y la relajación. Y a nivel espiritual, la práctica se asienta en el silencio, en la meditación, en el observador y en el

amor. En un *no hacer*.

Los ejercicios espirituales como la meditación, las prácticas corporales o la filosofía son estériles sin la observación de la realidad, la identidad y la memoria propias.

El *Hatha Yoga* es entre los occidentales la práctica del yoga más popular. Elegida, tal vez, por los aspectos de disciplina y de exigencia comunes entre nosotros. La otra rama es más para devotos y los que aman refugiarse en los *Asrams*, brindarse por la entrega y disolver sus egos en la nada.

El tipo de enseñanza que yo recibí era muy difícil de encontrar. Se trataba de pequeños grupos que funcionaban debajo de la superficie.

Si bien las clases de *Hatha Yoga* son una panacea y las personas siempre sa-

len recompuestas debido a la técnica psicocorporal que se utiliza para contactar la fuerza esencial del individuo, al pasar el tiempo noté que era necesario enseñarles a los alumnos lo que estaban haciendo para que ese conocimiento pudiera ser propio y utilizable en cualquier circunstancia desestabilizante de la vida.

Por eso llamé al Yoga, *Yoga del conocimiento*. De otra manera, me sentía parte del sistema de consumo de Occidente tratando de crear una necesidad y una dependencia de volver a clases en busca de ese bienestar.

Debido a esto comencé a dar la aplicación de las *Asanas* a la realidad. Para ello se utiliza la conciencia y se entrena el enfoque para poder encontrar el núcleo del movimiento de la realidad y así centrarse en ella. De esta manera se conecta el aspecto del microcos-

mos y el macrocosmos como una unidad integrada, a través de las *Asanas* y el lenguaje de geometría como herramienta.

Esta técnica surgió como una respuesta a la dificultad del individuo espiritual de materializar y concretar en la realidad.

La acción es un aspecto esencial del Yoga, ya que las *Asanas* a pesar de ser quietas aplican las formas de sostener una acción centrada que utilice la fuerza y no el esfuerzo.

Esta fuerza de la que hablamos necesita de la dirección. Por esto conectarse con la acción se convirtió también en un arte de mis enseñanzas, ya que el saber se halla en la realidad una vez efectuada la acción. Desde allí se pueden observar los resultados y continuar.

Hay una acción que es repetir el pasado y una acción que se ejerce desde la libertad del presente. La acción que se repite no es más que una mera reacción.

En cambio el saber del presente basado en la experiencia personal es el saber de los sabios. Sin experiencia, el saber se vuelve de la mente.

El saber del que hablo es el saber que a través de la voluntad ejecuta en una dirección determinada. La certeza de esa acción impide el esfuerzo porque se inicia en un nivel donde no existe el temor. La certeza, unida a la experiencia y a la realidad, sostiene al individuo en un hacer que en sí mismo es la fuente evolutiva de la vida misma.

Más tarde descubrí que el único viaje necesario o, mejor dicho, el único imprescindible, es el que hacemos hacia el interior de nosotros mismos. Sólo en él se puede lograr la experiencia que nos permita la transformación y es esta la que nos garantizará la unión, ya indisociable, de nuestro cuerpo con nuestro espíritu. Llegaremos así a concretar la meta de ser *individuos*, es decir, indivisos.

No es un camino mágico, sino de conciencia, de perseverancia, de autodisciplina, de confianza en sí mismo. Al equilibrio no se llega por azar, no es cabalístico y menos aún ocultista.

La expresión *Yoga* hace referencia "al trance espiritual que se obtiene al cerrar los sentidos al mundo exterior para revertir la conciencia hacia el interior, concentrando la mente en esa energía primordial que mora dentro de los seres humanos y que los nutre de vida y con-

ciencia". Los maestros, cuando hacen referencia a este proceso, lo denominan el "camino dorado", pues es recorrer el camino que une el centro con la periferia, es desprender la conciencia de nuestra personalidad (desidentificar). A través de la relajación, la conciencia transita a nuestro centro, nos encontramos en plena tensión y nos sentimos más vivos. Somos nosotros mismos, pero sin actividad de la personalidad, sin palabras, sin emociones.

La vida, vista desde nuestra personalidad, está teñida por nuestras propias proyecciones. En cambio, la misma realidad, vista desde nuestro centro o conciencia, es transparente.

☪

El bien es una acción libre que coopera con la evolución del individuo. El mal es simplemente continuar en el error y respetar el destino.

Podemos establecer un paralelismo entre este concepto de recorrer el camino y el mito del héroe. El tema básico y universal de este mito es la partida, el logro y el regreso, es decir que el periplo del héroe es salir de una condición y encontrar la fuente de la vida para regresar maduro y enriquecido.

La mente está acostumbrada a moverse a gran velocidad y en la superficie. Nuestros ojos se relacionan con este movimiento mental, así nuestra búsqueda es siempre hacia fuera, hacia lo externo.

El presente es encontrar el adentro y no el afuera. En la India, cuando hacemos esta práctica, dicen que estamos adiestrándonos a ver "sin ojos de apego". Los maestros hindúes nos enseñan a buscar el equilibrio dinámico del espacio, es decir, la totalidad adentro.

Antiguamente quienes ingresaban en estas viejas escuelas (India, Pitágoras, etcétera) eran individuos que se formaban para ser líderes de acción justa, para poder dirigir, cuidar y ser un ejemplo a la sociedad.

Actualmente se da la paradoja que el "buscador", el individuo que resiste los valores de la sociedad, queda fuera de la misma. De esta forma, la persona que pone su energía en pos de esta búsqueda interna, con el tiempo termina transformando eso mismo en su con-

tra porque el saber sin la acción impide comprobar resultados, por ende se corta la cadena del saber.

Saber/hacer.

Saber sin acción no es saber.

Parece ser que la acción ha quedado en manos de Occidente.

Los ejercicios espirituales como la meditación, las prácticas corporales o la filosofía son estériles sin la observación de la realidad, la identidad y la memoria propias. Todas estas disciplinas solo pueden ser de utilidad si el individuo *está* en tiempo presente.

La persona solo puede decir que ama a Dios o lo comprende, o cree en un orden superior, si ha podido comprender cada instancia de su pasado; especialmente las dificultosas. Sin ello la vida, como sistema ordenado, no es comprendida y la persona mantiene un Dios fuera de sí mismo al cual venera y le otorga ser dueño de sus deseos, orando para que se le cumplan, pero sin hacerse responsable de materializarlos.

El conocimiento profundo de nosotros mismos nos acerca a saber nuestro deseo esencial, que no proviene de una necesidad sino de un deseo de completitud.

Poner la voluntad al servicio de este deseo esencial o profundo y concretarlo permite al individuo reconocerse en su verdadera dimensión; ya libre de su destino.

Aquí el entrenamiento termina, ya que como diría Pitágoras: "El bien y el mal han quedado resignificados". El bien es una acción libre que coopera con la evolución del individuo. El mal es simplemente continuar en el error y respetar el destino.

Aquí se ve con claridad que los puntos de búsqueda de un occidental en Oriente son perfectamente válidos, ya que "nosotros" no estamos insertados en una cultura cuyo énfasis esté puesto en la religión y/o espiritualidad. El foco ubicado en una realidad abstracta nos devuelve un reflejo que nos contiene y nos ayuda a entrar. Sólo se puede aprender algo si es real para la persona que lo enseña.

Vemos claramente el punto en contra de Oriente que permanece afuera del *campo de acción*, tanto para el individuo que allí vive, como para el "buscador" occidental que permanece en ese espacio de

experiencia sin haber logrado concretar su conocimiento de la realidad.

La acción y la concreción han quedado en Occidente sin tener el saber del rumbo y de la dirección que es la antesala de la acción. ¿Qué sería lo ideal? Oriente y Occidente en unidad; pero como dice un sabio en la India: "Lo ideal es lo real".

El misterio y la iniciación a este juego o sistema se le otorgan a todo buscador empedernido. Llamo buscador empedernido a todo aquel que insiste indefinidamente como Patánjali, quien dice que el primer nivel de buscador es el curioso, el segundo es el que está dispuesto a un esfuerzo, el tercero, a un cambio conservando su forma y el que llega a ser un ser liberado es aquel que está dispuesto a no conservar nada y solo así se pasa al nivel superior que es el nivel en el que recién comienza a vivir.

Tampoco es suficiente la fuerza de cambio en el cuerpo físico, ya que el cuerpo mental, que dirige al cuerpo físico, es el que debe modificarse.

Las horas continúan pasando como todo pasa en la India: lenta, densa y profundamente.

ÍNDICE GENERAL

Introducción	7
--------------------	---

PARTE I

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Cristianismo y paganismo	9
<i>Silvio Juan Maresca</i>	
La fenomenología de la religión, el hombre religioso y el hombre ideológico	19
<i>Francisco García Bazán</i>	
La mente en la hierba Inteligencia, divinidad y autorregulación en la naturaleza ..	49
<i>Esteban Ierardo</i>	
La época de la muerte de Dios	67
<i>Leandro Pinkler</i>	
Nuevas pruebas de la insistencia de Dios	87
<i>Tomás Abraham</i>	
Las señas del último dios en el planteo de Heidegger	99
<i>Dina V. Picotti C.</i>	
Temerarias palabras La religión en los tiempos de la muerte de Dios	109
<i>Perla Sneh</i>	

PARTE II

LA RELIGIÓN PROFESADA

Dios no ha muerto Las concepciones erradas de Dios mueren	121
<i>Abdul Karim Paz</i>	
Un convite simbólico La Mesa del Diálogo Argentino	137
<i>José Pablo Martín</i>	
Ecología-religión / alimento-santidad	157
<i>Daniel Goldman</i>	

La guerra a los demonios y la economía espiritual
del cosmos 167
Hilario Wyncarczyk

PARTE III

RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

Es (¡n)útil querer salvar un sentido (¡n)condicionado.
Sin Dios 179
Luis Vera
El Abismo de Dios en la psicología 205
Bernardo Nante

PARTE IV

RELIGIÓN Y GEOPOLÍTICA

Tradición y geopolítica
A propósito de ciertas teorías hoy en vigencia 219
Marcos Ghio
Choque de civilizaciones
El caso Islam-Occidente 235
Ramiro Anzít Guerrero

PARTE V

ORIENTE EN OCCIDENTE

El budismo y la muerte de Dios en la actualidad. 251
José María Bocelli
La tradición marcial del Aikido
La respuesta adecuada
al mundo contemporáneo 265
Masafumi Sakanashi
Una experiencia en la India 277
Inés Shaw

Esta edición se terminó de imprimir
en Nuevo Offset, Viel 1444, Buenos Aires,
en el mes de marzo de 2005.